

Back to Ancient Questions?  
Tornare alle domande degli Antichi?

T E O R I A

Rivista di filosofia  
fondata da Vittorio Sainati  
XXXVIII/2018/1 (Terza serie XIII/1)

Edizioni ETS

«Teoria» è indicizzata ISI Arts&Humanities Citation Index e SCOPUS, e ha ottenuto la classificazione “A” per le riviste di Filosofia morale.

La versione elettronica di questo numero è disponibile sul sito: [www.rivistateoria.eu](http://www.rivistateoria.eu)

Direzione e Redazione: Dipartimento di civiltà e forme del sapere dell'Università di Pisa, via P. Paoli 15, 56126 Pisa, tel. (050) 2215500 - [www.cfs.unipi.it](http://www.cfs.unipi.it)

Direttore: Adriano Fabris

Comitato Scientifico Internazionale: Antonio Autiero (Münster), Damir Barbarić (Zagabria), Vinicius Berlendis de Figueiredo (Curitiba), Bernhard Casper (Freiburg i.B.), Néstor Corona (Buenos Aires), Félix Duque (Madrid), Günter Figal (Freiburg i.B.), Denis Guénoun (Parigi), Dean Komel (Lubiana), Klaus Müller (Münster), Patxi Lancersos (Bilbao), Alfredo Rocha de la Torre (Bogotá), Regina Schwartz (Evanston, Illinois), Ken Seeskin (Evanston, Illinois), Mariano E. Ure (Buenos Aires).

Comitato di Redazione: Paolo Biondi, Eva De Clerq, Enrica Lisciani-Petrini, Annamaria Lossi, Carlo Marletti, Flavia Monceri, Veronica Neri, Antonia Pellegrino, Stefano Perfetti, Augusto Sainati.

Amministrazione: Edizioni ETS, piazza Carrara 16-19, 56126 Pisa, [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com), [info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com) - tel. (050) 29544-503868

Abbonamento: Italia € 40,00, Iva inclusa; estero € 50,00, (Iva inclusa, spese di spedizione incluse) da versare sul c.c.p. 14721567 intestato alle Edizioni ETS.

Prezzo di un fascicolo: € 20,00, Iva inclusa.

Prezzo di un fascicolo arretrato: € 30,00, Iva inclusa.

L'indice dei fascicoli di «Teoria» può essere consultato all'indirizzo: [www.rivistateoria.eu](http://www.rivistateoria.eu). Qui è possibile acquistare un singolo articolo o l'intero numero in formato PDF, e anche l'intero numero in versione cartacea.

Iscritto al Reg. della stampa presso la Canc. del Trib. di Pisa n° 10/81 del 23.5.1981. Direttore Responsabile: Adriano Fabris. Semestrale. Contiene meno del 70% di pubblicità.

© Copyright 1981 by Edizioni ETS, Pisa.

I numeri della rivista sono monografici. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono double blind peer reviewed. I testi devono essere conformi alle norme editoriali indicate nel sito.

TEORIA

T

*Rivista di filosofia*  
*fondata da Vittorio Sainati*  
XXXVIII/2018/1 (Terza serie XIII/1)

Back to Ancient Questions?  
Tornare alle domande degli Antichi?

Edizioni ETS

# Indice / Contents

## **Adriano Fabris**

Premise / Premessa, p. 5

## **Kenneth Seeskin**

Socrates and the *Ti Esti* Question, p. 9

## **Francesco Ademollo**

L'identità attraverso il tempo: le origini antiche del dibattito moderno, p. 23

## **Robert W. Wallace**

Socrate interrotto? *L'Eutifrone* di Platone, p. 37

## **Bruno Centrone**

Sulla precipitazione (*propèteia*): attualità della saggezza degli antichi, p. 49

## **Stefano Perfetti**

Covenant Lawsuits and Repentance: Albert the Great on Isaiah 1-3, p. 61

## **Flavia Monceri**

"Seeing for oneself": The significance of Herodotus' *Histories* for intercultural research, p. 75

## **Veronica Neri**

Etica e immagine metaforica nel mondo contemporaneo. Evocazioni dall'antico, p. 91

## **Andrina Tonkli-Komel**

The Dynasty of Logos. Gorgias' Fight for Helen, p. 107

## **Alessandro Prato**

La buona argomentazione: Aristotele nostro contemporaneo, p. 121

**Giuliana Di Biase**

Mysticism and morality.

Iris Murdoch's Platonic mysticism, p. 133

**Maria Benedetta Saponaro**

An Antidote to Banal Society, p. 145

**Orietta Ombrosi**

«Se i profeti irrompessero per le porte della notte».

Una rilettura filosofica contemporanea del profetismo, p. 159

Back to Ancient Questions?

T

## Premise / Premessa

This issue of «Teoria» was inspired by a conference held on 20 and 21 March 2017, in the context of a research partnership. This partnership involves professors from the Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere at the University of Pisa (Italy), and from the Departments of Classics and of Religious Studies at the Northwestern University (Evanston, Illinois). Scholars from these institutions have, for many years now, been collaborating on joint programs. The project has since been further enriched with the inclusion of other, carefully selected, contributions. What is the aim of this project? What does its title – *Back to Ancient Questions?* – actually mean?

The first thing to underline is that it should be understood neither in terms of conservation, nor as a repetition of previous works. The past is not necessarily better than the present: there is no sense of nostalgia here for the “good old days”. What the title alludes to, rather, is the fact that perhaps, in the past, there may have been possibilities which were left unarticulated, unexplored pathways which, possibly, here in the present, it would be appropriate to resume and to develop. In other words, the questions that have been posed since ancient times, and to which the history of philosophical thought has only offered specific answers, could be resumed and could invite further research: perhaps following different paths to those previously explored.

This is certainly a hypothesis that has yet to be verified. Hence the question mark at the end of the title we have proposed for our research. It is precisely such verification that this issue hopes to achieve, by creating links between authors and problems, both past and present, in a circuit that we trust will prove fruitful.

In short: what this issue of «Teoria» is attempting to achieve is a reflection on the past, on the philosophical questions that were first raised in Greek and Latin worlds. It is, then, a reflection made in the light of answers that the history of philosophical thought has provided to these questions. In fact, it is precisely in the present, today, that we are able to assess whether these answers have been exhaustive, or whether there are further possibilities, other alternatives for philosophy to pursue. If this is the case, if other unexplored avenues are indeed available to us, then we may open ourselves to the future. And this new future will not merely be a repetition of previous philosophical thought, nor will it be the unimaginative continuation of already explored avenues. What it will do is to open up new paths, in order that we may better understand ourselves and our world.

Questo fascicolo di «Teoria» trae spunto da un convegno svoltosi il 20 e 21 marzo 2017 nell'ambito della *partnership* di ricerca fra alcuni docenti del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa (Italia), del Department of Classics e di quello di Religious Studies della Northwestern University (Evanston, Illinois). Ai contributi degli studiosi appartenenti a queste istituzioni, che da molti anni ormai collaborano a progetti comuni, si sono aggiunti poi altri interventi selezionati, che hanno dato maggiore completezza al progetto complessivo. In che cosa consiste questo progetto? Che cosa indica il titolo che lo sintetizza: *Back to Ancient Questions? / Tornare alle domande degli Antichi?*

Va detto per prima cosa che il tema affrontato non dev'essere inteso in un'ottica di conservazione o nel senso di una ripetizione di quanto già in precedenza svolto. Il passato non è necessariamente meglio del presente. Non c'è qui nostalgia per il bel tempo che fu. Ciò a cui il titolo allude, invece, è il fatto che forse, nel passato, ci possono essere ancora possibilità inesprese, vie ancora non percorse, che proprio nel presente è opportuno riprendere e sviluppare. In altre parole, le domande che sono state poste fin dall'antichità, e a cui la storia del pensiero ha dato solo specifiche risposte, possono essere riprese e sollecitare ulteriori ricerche: che vadano magari in direzioni diverse da quelle in precedenza sperimentate.

Si tratta certamente di un'ipotesi tutta da verificare. È a questo che allude il punto interrogativo alla fine del titolo che abbiamo proposto per la nostra ricerca. I contributi di questo fascicolo s'impegnano a compiere questa verifica mettendo in collegamento autori e problemi sia del passato che del presente, in un cortocircuito che ci auguriamo possa essere fecondo.

In sintesi: ciò che viene sperimentato in questo numero di «Teoria» è certamente una riflessione sul passato, sulle domande filosofiche che per la prima volta sono state sollevate nel mondo greco e in quello latino. È certamente, poi, una riflessione compiuta alla luce delle risposte che nel corso della storia del pensiero a tali domande sono state fornite. Infatti proprio nel presente, nel nostro oggi, siamo in grado di valutare se queste risposte sono state esaurienti, o se restano margini possibili per recuperare altre possibilità, per sperimentare ulteriori alternative per la filosofia. Se è questo il caso, se altre strade non ancora battute sono a nostra disposizione, allora davvero possiamo aprirci al futuro. E questo futuro non sarà l'ennesima ripetizione di ciò che è già stato pensato, non sarà una pedissequa continuazione di vie già conosciute, ma risulterà davvero l'occasione per dischiudere nuovi percorsi, al fine di comprendere sempre meglio noi stessi e il nostro mondo.

*Adriano Fabris*



# T

## Socrates and the *Ti Esti* Question

Kenneth Seeskin

If there is one question with which Socrates is identified, it is *ti esti* (What is it?). Most of his interlocutors are fooled by the utter simplicity of it. As Meno says, after Socrates gives his usual confession of ignorance: «Is this true, Socrates, that you don't even know what *arête* is?». To this Socrates answers that not only does he not know what it is but that he never met anyone who did. Socrates' reply should give us pause. What does he mean by saying that he never met anyone who knew what *arête* is? Didn't the people he met speak Greek? Weren't they able to communicate with others?

Although the answer to both questions is yes, the fact is that using a term in ordinary speech does not insure that one has the kind of knowledge Socrates is seeking. Socrates' question is not analogous to a person asking about the meaning of a technical or unfamiliar term – as we might ask “What is a Higgs boson?” or a native speaker of English might ask “What is a umiak?”. The problem is not that *arête* is a technical or unfamiliar term but that as Socrates' discussion with Meno soon reveals, it is a disputed one.

### 1. *Disputed Terms*

By a disputed term, I mean a term that implies approval or disapproval and whose application is open to question. To take some obvious examples, Euthyphro thinks that prosecuting his father for murder is an example of piety; his relatives do not. Meno thinks that the acquisition of political power is an example of male *arête*; Socrates does not. Laches thinks

that it is foolish to deny courage to animals like lions or wild boars; Nicias does not.

As a general rule, any society that experiences social change or disruption will run into disagreements about how disputed terms are to be understood. In describing civil war in Corcyra, Thucydides tells us (*Peloponnesian War* 3.82):

To fit in with the change in events, words, too, had to change their usual meanings. What used to be described as a thoughtless act of aggression was now regarded as the courage one would expect to expect to find in a party member; to think of the future and wait was merely another way of saying one was a coward; any idea of moderation was just an attempt to disguise one's unmanly character; ability to understand a question from all sides meant one was totally unfitted for action. Fanatical enthusiasm was the mark of a real man, and to plot against an enemy behind his back was perfectly legitimate self-defense.

Granted that Thucydides is describing extreme circumstances. Even in relatively normal circumstances such as those depicted in the Platonic dialogues, disagreement on the application of moral terms is common. To continue the list, Crito thinks that Socrates is taking the coward's way out by remaining in jail and that a brave man would try to escape. Callicles thinks that the pursuit of philosophy is unbecoming in a grownup man. Thrasymachus thinks that justice is what serves the interest of the rulers in power.

To return to the case at point, *arête* is a noun corresponding to the adjective *agathos* (good), and in its widest application could be translated in English as excellence in the performance of a function. As Socrates asks Glaucon at *Republic* 353b: «Doesn't everything with a function have its own particular excellence (*arête*)?». In the *Meno*, then, the question "What is *arête*?" is a way of asking what is the proper function of a human being. Meno answers by distinguishing the functions of a man, a woman, a child, an elderly person, and so on. His primary example – the function of a man – is that *arête* is the ability to manage the affairs of the city in such a way that one helps his friends and harms his enemies (71e-72a).

It is here that generations of teachers have explained to students that a list is not the kind of thing Socrates wants because it does not give us a general criterion. What he wants is what the items on the list have in common. But the perceptive reader will notice that it is not just Meno's lack of generality that is at issue. He has his mind set on political power and the spoils that come with it. He is not concerned with how a person acquires them – as

shown by the fact that Socrates must keep reminding him that it is only the just acquisition of wealth and power that qualify as examples of *arête*. In view of this, we should not assume that Socrates and Meno have reached agreement on what counts as a legitimate example of *arête* at 72c, when Socrates asks Meno to say what character (*eidos*) all of his examples have in common. His disagreement with Meno is as much substantive as logical.

After a long session in which his various attempts at a definition are rejected, Meno throws up his hands in frustration and complains that he has been paralyzed. Here I want to sympathize with Meno on the grounds that given the way Socrates has posed his question, it is far from clear how one is to go about answering it. If, as Socrates asserts in other dialogues, we must know what something is before we can know what things are legitimate examples of it, how are we to conduct our inquiry<sup>1</sup>? How can we determine what *arête* is if we are unsure what kind of person has it? To be sure Socrates, allows that we can have true beliefs about virtue without having knowledge and that it is helpful to examine those beliefs. The problem is that most of the beliefs of his interlocutors are false. How, then, can we separate truth from falsity and proceed to something stronger than belief?

## 2. *The Priority of Definition*

In a controversial article in 1966, Peter Geach dubbed Socrates' belief in the priority of definition the "Socratic Fallacy" and objected that we know "heaps of things" without being able to definite the terms in which we express our knowledge. In fact, according to Geach, a set of examples may be more useful than a formal definition in trying to understand something. He also objected that if Socrates is right about the priority of definition, then it would be useless to try to arrive at a definition by citing examples<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> It is worth mentioning that Socrates was not the only thinker who believed that one cannot arrive at the definition of a moral term by citing examples. According to Kant (*Groundwork*, 409): «Nor could one give worth advice to morality than by wanting to derive it from examples. For every example of it represented to me must itself first be appraised in accordance with principles of morality, as to whether it is also worthy to serve as an original example, that is, as a model; it can by no means authoritatively provide the concept of morality. Even the Holy One of the Gospel must first be compared with our ideal of moral perfection before he is cognized as such...».

<sup>2</sup> P.T. Geach, *Plato's Euthyphro: An Analysis and Commentary*, in «The Monist», 50 (1966), pp. 371. For a forerunner to Geach, see R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford University Press, Oxford 1853, p. 53. Numerous responses to Geach have been forthcoming, some maintaining that he does not commit the Socratic Fallacy, others that there is nothing falla-

Socrates' commitment to the priority of definition is most clearly expressed at *Euthyphro* 6d-e, when he asks the title character for a standard (*paradeigma*), so that he can determine what things are pious and what things are not<sup>3</sup>. It is clear that Socrates' request is motivated by more than theoretical interest. In ancient Athens, impiety was a crime against the state which, as we know, could bring the death penalty. Socrates' position amounts to this: if you are going to execute someone for being impious, it stands to reason that you can say what piety and impiety consist of, for in the absence of such definitions, you would be sending someone to his death without a good reason for doing so<sup>4</sup>. This is especially true if that person is your father!

We can therefore understand why Socrates is eager to seek the advice of an expert. Although his relatives disapprove of what he is doing, Euthyphro replies that their attitude shows how little they know about piety and impiety. By his own admission, he is the one who can clear up any confusion. If he cannot, if he is prosecuting his father on a whim, he risks the anger of the gods. As it happens, Euthyphro and his relatives are not the only ones who disagree about piety and impiety; as we soon learn, so do Socrates and the majority of his jurors.

In a similar passage at the end of the *Hippias Major* (304d-e), Socrates castigates himself by asking how he can know whose speech – or for that matter any action at all – is noble (*kalon*) and whose is the opposite if he does not know what nobility is. Again, the context suggests that there are basic disagreements about the term in question. Hippias thinks that that

cious about it. See G. Santas, *The Socratic Fallacy*, in «Journal of the History of Philosophy», 10 (1972), pp. 127-141; M.F. Burnyeat, *Examples in Epistemology: Socrates, Theaetetus and G. E. Moore*, in «Philosophy», 52, 202 (1977), pp. 381-398; J. Beversluis, *Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?*, in «American Philosophical Quarterly», 24 (1987), pp. 211-223; H. Benson, *The Priority of Definitions and the Socratic Elenchus*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 8 (1990), pp. 19-65; G. Vlastos, *Is the Socratic Fallacy Socratic*, in *Socratic Studies*, ed. by M. Burnyeat, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 67-86; W.J. Prior, *Plato and the "Socratic Fallacy"*, in «Phronesis», 43, 2 (1998), pp. 97-113; D. Wolfsdorf, *The Socratic Fallacy and the Epistemological Priority of Definitional Knowledge*, in «Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science», 37, 1 (2004), pp. 35-67. As will become clear, my sympathies are with those who argue that there is no fallacy and that Socrates' belief is entirely reasonable, chiefly Burnyeat, Benson, Prior, and Wolfsdorf.

<sup>3</sup> Note that according to this passage, there would be a standard for piety and one for impiety.

<sup>4</sup> Here I am reminded of the American Supreme Court judge (Potter Stewart) who said that while he could not define pornography, he knew it when he saw it. The obvious response is that without an acceptable definition, a single judge's intuitions are arbitrary and thus any statute that prohibits pornography on this basis is intolerably vague.

the ability to produce a speech in a law court or public assembly that brings one benefit and protects one's property and friends is noble and of great value. But like Meno, he has neglected to say anything about truth or justice. I take this to mean that the difference between Socrates and Hippias is important enough that they have no choice but to ask what nobility (a notoriously ambiguous term) is. Finally there is Charmides (176ab), who says that he does not know whether he has wisdom or temperance because he cannot know whether he has the thing that Socrates and Critias have been unable to define.

If everyone could agree on what counts as a legitimate example of a moral term, one could propose that we lay out examples and try to generalize from them. But even though Socrates asks Meno to say what is common to the virtue of a man and the virtue of a woman, there has been no such agreement between them. This does not mean that the examples are of no help. Numerous people have objected to Geach on the grounds that Socrates uses examples on several occasions<sup>5</sup>. But we must be clear what his use of examples says about his commitment to the priority of definition.

At *Laches* 190e, the title character defines courage as staying at one's post and facing the enemy. In order to get Laches to broaden his definition, Socrates asks whether he accepts other examples such as fighting in retreat, confronting perils at sea, standing firm in the face of disease or poverty, or, more generally, standing firm when it comes to pleasure and pain. The strategy works because Laches agrees that these things too are courageous so that his first definition is too narrow.

Does this mean that Socrates and Laches have agreed on a set of examples or that only Laches has? I submit that it is the latter. There is no way that Socrates could accept these examples as legitimate instances of courage unless more information were given<sup>6</sup>. In particular, we would have to know why the soldiers are remaining at their post, the captains facing perils at sea, ordinary people standing up to disease and poverty or dealing with pleasure and pain. Is there a noble purpose behind their action or are we back to acquiring wealth and power? Until we have this information, the list of examples is provisional at best.

<sup>5</sup> See, for example, Burnyeat, Santas, and Beversluis.

<sup>6</sup> See Prior, 105, n. 16, who credits this insight to Roslyn Weiss. For a different view, see Vlastos, 74-5. While it is true that Socrates uses the example of quickness to show Laches how to define courage, quickness is not a disputed term and therefore the examples from which Socrates generalizes could be "the base of a model definition". But as the dialogue soon reveals, courage is quite different.

Myles Burnyeat is therefore right to say that rather than Socrates and the interlocutor reaching agreement on a set of examples, it is the interlocutor who must agree with himself<sup>7</sup>.

Socrates does not claim to know what piety, courage, justice, or virtue are; the interlocutor does.

As a result, the interlocutor is given the freedom to do whatever he wants as long as he maintains consistency. He can reject an example and retain a definition, as Nicias does when Laches protests that his definition excludes wild animals (*Laches* 195a ff.). Or, he can retain an example and modify the definition to take account of it. This sort of move occurs at *Meno* 73d, when the title character defines *arête* as the power of governing people. Socrates then asks him whether this applies to children and old men – people that Meno has admitted can exemplify *arête*. Meno says that it does not, which means that the definition has to be given up.

Whatever direction the interlocutor takes, the fact remains that unless we have a suitable definition of the term in question, there is no principled way to know whether something is a legitimate example of it. This assumes, of course, that a person who has knowledge (*episteme*) of something ought to be able to give an account (*logos*) of what he knows. As Socrates says to Laches (190c): «Of that which we know, I presume, we can say what it is»<sup>8</sup>. To the best of my knowledge, no one in the Platonic corpus ever challenges this.

It goes without saying that in ordinary discourse, our use of know is not as rigorous as Socrates'. As we use the term knowledge, I can know that lemons taste sour, that high cholesterol is bad for your health, and that gravity causes unsupported object to fall even though I cannot give a satisfactory account of why or define the terms that such an account would have to contain. So in one sense Geach is right to say that we know heaps of things without being able to definite the terms in which we express our knowledge. But this has no tendency to show that Socrates' use of knowledge is unjustified when we are talking about disagreements on moral questions.

Aside from the priority of definition to the identification of examples, Socrates also believes that you cannot know what properties a thing has

<sup>7</sup> Burnyeat, 384.

<sup>8</sup> Also see *Meno* 98a, *Republic* 531e, 524b. Aristotle goes even further, saying (*Posterior Analytics* 71b10 ff.), that we have knowledge when we know the cause of something and why the thing in question cannot be other than what it is.

unless you know what it is. Thus: «If I do not know what a thing is (*ti esti*), how can I know what sort of thing (*hopoion ti*) it is?»<sup>9</sup>. If I do not know what *arête* is, how can I decide whether it is teachable?

This point is reiterated later in the dialogue (86e), when Meno becomes frustrated with the *elenchos* and asks to return to his original question about how *arête* is acquired. Socrates responds by saying that if they were to do things the right way, they would not take up the question *poion ti esti* (what sort of thing *arête* is) without first deciding what it is. With his usual deference to conversation partners, Socrates agrees to do things Meno's way and introduces a mathematical example to illustrate his point. Asked whether a certain area can be inscribed as a triangular space in a given circle, the mathematician replies that he cannot answer the question definitively but that he can state hypotheses (in effect boundary conditions) such that if the area is of one type, a certain conclusion follows and if it is not, a different conclusion follows.

Although some have taken the reference to mathematics as a sign that Socrates is trying to introduce greater rigor into the conversation, I have argued that the opposite is the case<sup>10</sup>. The problem Socrates presents to illustrate his point was unsolvable when the dialogue was written. Later, in *Republic* VII (533b-c, cf. 510b ff.), Socrates criticizes mathematics on the very point he has tried to impress on Meno: your results will not be trustworthy if you bypass the *ti esti* question and put derivative questions first.

Not surprisingly, the *Meno* ends with an unsolvable problem of its own: there is a proof that *arête* is teachable together with a proof that it is not. Socrates' assessment of what has happened sounds a familiar theme (100b): «The certainty of this [how we acquire *arête*] we shall only know when, before asking in what way *arête* comes to mankind, we set about inquiring what *arête* is in and of itself (*auto kath' hautou*)».

Once again, this point is more than just a theoretical nicety. Suppose that Meno is right and that the virtue of a man is the ability to manage the affairs of the city to his own advantage and that of his friends. This quality might well be teachable. Nothing in the dialogue suggests that it is not. The problem starts when we realize that this quality is not what virtue is and that until we have a suitable definition, the question of its teachability remains open. Putting all this together, we do not have to say that Socrates

<sup>9</sup> The same point is made at Laches 190b-c.

<sup>10</sup> K. Seeskin, *Vlastos on Elenchos and Mathematics*, in «Ancient Philosophy», 13 (1993), pp. 37-53.

is committed to an egregious form of moral skepticism – as Geach suggests and as Socrates suggests (tongue in cheek) at the end of the *Hippias Major*, when he says that without a definition of nobility, he might as well be dead. All we have to say is that without a definition, all convictions or intuitions, including those in alignment with “common sense”, are provisional, subject to revision or eventual rejection.

### 3. *How to Search for a Definition*

The problem should now be clear. If the *ti esti* question must be answered before we can identify examples or attendant properties of the thing in question, what method can we use to answer it? How does one reason to a definition if the definition is logically prior to everything else?

In Euclid, the definitions are stated right at the beginning. We are never told how they were arrived at or what the alternatives are. If we must agree on a definition of something before we can know what counts as a legitimate example of it, then simple induction will not work. To be sure, induction can have heuristic value by helping a person move from the particular to the general, and there is no denying that Socrates often employs it in this way<sup>11</sup>. But induction can never insure that we have hit on the right general description because it has no way of verifying that the particulars we start with are genuine. Similar doubts apply to deduction. If a definition is prior to everything else, from what could it possibly be deduced?

The problem is not confined to the early dialogues. To return to *Republic VII* (533b-d), Socrates tells us that dialectic is the only science which gives an account of what each thing is and therefore the only science worthy of the name knowledge. Nothing surprising here. Unfortunately, when Glaucon asks for a fuller description of its forms and methods, Socrates refuses to provide one. From what follows, we may surmise that instead of asking what its hypotheses imply, as geometry does, dialectic asks what would imply them. That is, it moves from lower hypotheses to higher ones. Each time a

<sup>11</sup> The kind of induction I am thinking about here is that in which a number of examples of a general term such as virtue or courage are cited and the interlocutor is asked to identify the common property (*eidos*) that they share, e.g. Laches 191c-d. There are, of course, other kinds of induction used in the dialogues, e.g. *Apology* 27b, *Euthyphro* 10a, *Protagoras* 332c. For the classic discussion of Socrates' use of induction or epagoge, see Robinson, 33-48. For a recent critique of Robinson, see M.L. McPherran, *Socratic Epag g and Socratic Induction*, in «Journal of the History of Philosophy», 45, 3 (2007), pp. 347-364.

new hypothesis is identified, the dialectician will examine its implications trying to find a contradiction. If she finds one, something has to be revised; if not, she can proceed to the next level and start the process over again.

This process will continue until full consistency is achieved and a starting point identified. If the starting point survives repeated attempts at refutation, then, and only then, can the dialectician say that she has found something that is no longer hypothetical but true. How do we demonstrate its truth? Richard Robinson wrote that in the end, dialectic cannot demonstrate anything except in the sense in which raising the curtain in a theater demonstrates the existence of the stage<sup>12</sup>. Thus the function of dialectic is to put us on the pathway to a perspective from which we can gain a clear view of the subject in question. This is not a demonstration in the sense of a valid deduction from true premises; but we have seen that Socrates' commitment to the priority of definition precludes a demonstration of that type.

Although its authenticity is sometimes challenged, the *Seventh Letter* takes up much the same question<sup>13</sup>. After questioning the effectiveness of philosophic writing, the author goes on to recommend a long period of instruction in the subject under discussion as well as close companionship between teacher and pupil after which (341c-d) «suddenly, like light flashing forth when a fire is lit, it [the subject in question] is born in the soul and nourishes it». Inspiring as this is, it is hardly enough to satisfy most contemporary philosophers. Again we are inclined to ask how we know that the flashing light is not just a personal conviction rather than a universal truth? Is consistency enough to guarantee the kind of revelation that Plato is talking about? What would we say if a person were to define *arête* as the power to get whatever you desire and then argued that this definition covers all those and only those examples of *arête* that he is willing to accept?

#### 4. *What About Immoralism?*

Faced with this scenario, Socrates would no doubt ask the person what he would say if he desired something that unbeknownst to him was detrimental to his welfare. Does he really believe that it would be virtuous to ac-

<sup>12</sup> Robinson, 174.

<sup>13</sup> For a recent attempt to argue that the letter is not genuine, see M. Burnyeat, M. Frede, *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, ed. by Dominic Scott, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 122-192. But see Charles Kahn's critical review of this attempt at: <http://ndpr.nd.edu/news/the-pseudo-platonic-seventh-letter/>.

quire something that makes him worse off? Meno answered that no one wants to be miserable or wretched (78a, *athlios*). But suppose that this person, the coherent immoralist, says yes. For him *arête* just is the power to satisfy your desires whatever they might be. While this answer might contradict most people's understanding of *arête*, let us not forget Socrates' advice: «Don't worry about what other people say. Tell me what you think». Recall that the interlocutor need only maintain consistency to avoid refutation.

I suggest that Plato has only one reply available to him: that it is impossible to maintain a consistent immoralism. In the words of Gregory Vlastos: «Whoever has a false moral belief will always have at the same time true beliefs entailing the negation of that false belief»<sup>14</sup>.

This means that at some point, even the most brazen immoralist will find himself ensnared in a contradiction as Callicles does when he admits that some pleasures are bad, e.g. the pleasures felt by fools or cowards (499a-c). As long as he sticks to this, Callicles cannot also maintain that *arête* is the power to satisfy your desires whatever they might be. As his conversation with Socrates reveals, even he has standards, and those standards do not include fulfilling the desire to run away from the enemy. But what if a person has more gumption than Callicles and sticks to the claim that *arête* is the power to satisfy any desire you have? On what grounds can Socrates hold that no one can really believe this?

Vlastos is right to say that the only justification for such confidence is that each of us carries around enough moral knowledge to be able to see that no matter how appealing they might seem at first, certain beliefs are false; in other words, Socrates' confidence is based on the Theory of Recollection<sup>15</sup>. This is what enables him to assume that immoralism will eventually falter because the price for maintaining it is higher than anyone is willing to pay. Once this is granted, which is to say once we assume that a minimal form of moral awareness has been given to everyone, then the search for coherence makes perfect sense. Once we accept coherence as the touch stone of truth, there is value in examining provisional examples

<sup>14</sup> Vlastos, *Socratic Studies*, 25.

<sup>15</sup> Vlastos, *Socratic Studies*, 29. But I think Vlastos oversteps his case when he says that Socrates would have regarded this theory as "fantastic". Granted that he does not assert it in dialogues prior to the *Meno*. But if it justified his entire procedure, why would he not take it seriously? Vlastos sharp separation between the *Meno* and the early dialogues is part of his claim that the "socrates" of these two periods could not have inhabited the same brain unless it was schizophrenic. See G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 46.

or attendant properties of a moral term for the simple reason that they can help call to mind knowledge we have but have not yet fully recovered. When the knowledge is recovered, then, in a way, Robinson will be right: it will be as if a curtain has been raised.

It bears repeating that the process of gaining access to this knowledge is not a simple case of moving from examples to general descriptions or from premises to conclusions. We can see this in Socrates' examination of the slave. When the questioning stops (85c), Socrates invokes the distinction between true opinion and knowledge to explain what has happened. Although the slave has hit on the right answer, he has achieved the former, not the latter. We are told that his opinions have been stirred up as if in a dream. Nonetheless, Socrates insists, if he were asked the same questions repeatedly, he would have a knowledge as accurate as anyone's.

These comments are important because they indicate that the overall path of Socratic inquiry is to move from provisional acceptance of beliefs to full acceptance or knowledge. As with the slave, so with Euthyphro (15c-d), beliefs that may seem secure at first are always open to reexamination. The goal, then, is to "tether" (97d-98a) such beliefs, and the only way to do that is to provide a *logos*, which in Euthyphro's case means a satisfactory answer to the *ti esti* question.

## 5. Conclusion

To return to the *ti esti* question, there is something peculiar, if not sneaky, in the way Socrates asks it because it appears to his interlocutors, if not to some of his commentators, that he would be satisfied with a simple formula as an answer<sup>16</sup>. The fact is that no sooner do people propose such formulas that Socrates takes the discussion into issues relating to moral psychology, epistemology, even ontology in certain cases. In the *Republic*, it takes Plato the greater part of ten books to answer the question "What is justice?" In that time, he introduces a theory of the origin of the state, a theory of the perfect state, a moral psychology, an epistemology, and a theory of forms.

<sup>16</sup> At *Laches* 192a-b, Socrates offers an example of a satisfactory definition: quickness is the ability to get a lot done in a short period of time. The purpose of the example to get Laches to see what a general criterion is like. Note, however, that unlike courage, quickness is not a disputed term.

It is absurd to think that Meno, Euthyphro, Laches, or even someone as refined and articulate as Protagoras could go into this kind of detail on the spur of the moment. So when Socrates asks “What is *arête*?”, “What is piety?” or “What is courage?” there is a sense in which he is misleading both his respondent and his readers. Since none of the interlocutors in the early dialogues is a theoretician, the chances of their being able to maintain consistency in the face of Socratic questioning is virtually nil. Even Nicias, who repeats the Socratic thesis that courage is knowledge, runs into trouble.

If there is no real chance of the interlocutors being able to reach a satisfactory account of virtue, piety, or courage, then we can understand why they often claim that Socrates has taken advantage of them. We saw that Meno protests that he has been numbed. Callicles complains that Polus has been bound and gagged (482d-e). Nietzsche refers to Socrates as a despotic logician (*Birth of Tragedy* 13-14). The irony of these protests is that so many people think Socrates has constrained them when in fact all he has done is to ask them to say what they think and be willing to accept the consequences of their opinions<sup>17</sup>. Strictly speaking, it is they who have constrained themselves. As we saw, they can abandon an example to save a definition or abandon a definition to save an example. The choice is theirs.

From another perspective, though, it could be said that Socrates did constrain them by asking them to play a game they could not win: the game of systematizing their moral intuitions. Indeed, it is a game Socrates himself was never able to win – unless, of course, one redefines “winning” to include a confession of ignorance. This may be one reason why philosophy as described in the *Republic* is very different from the sort of thing Socrates practiced in the marketplace. Socrates, it will be recalled, was willing to speak to anyone (*Apology* 30e) – young or old, citizen or stranger – he happened to meet. In the *Republic*, the study of philosophy is only offered to a highly select group of people who have completed a rigorous training program and reached the age of 30. The final assent to the Form of the Good does not begin until the age of 50. As we saw, the dialectician will continue the search for an unhypothetical beginning until she finds something that resists refutation and, in the words of the *Seventh Letter*, the truth bursts forth like a flash of light when a fire is lit.

One of the problems a commentator has in trying to locate Socrates’

<sup>17</sup> For example, *Crito* 49c-d, *Gorgias* 500b. For the “Say what you believe” rule in Socratic inquiry, see Vlastos, 7-10.

view with precision is that they change from one dialogue to the next. The *eidos* that Socrates asks Meno to identify will eventually designate a Platonic form. The theory of forms is based on a bifurcation between the sensible and intelligible realms. Once these commitments are in place, we can understand why what once seemed like the simplest of questions (“What is it?”) may take a lifetime to answer. If there is a lesson to be learned here, it is that the job of systematizing our moral intuitions is no easy matter. No one can do it while walking through the market place and talking to Socrates. In the end, the people who can do it are the rarest of human beings. As Socrates says at the end of the *Meno* (100a), such a person would be a real thing among shadows. The rest of us are left with intuitions that are unjustified and, in all likelihood, inconsistent.

### Abstract

*Socrates is frequently identified with the well-known question is ti esti? (What is it?). Most of his interlocutors are deceived by the extreme simplicity of this question and his detractors believe he does not know what an arête is. To this Socrates replies that he not only does not know what it is arête, but he has never met anyone who has done it. Using a term in ordinary speech does not insure that one has the kind of knowledge Socrates is seeking. The problem is not that arête is a technical or unfamiliar term but that as Socrates' discussion with Meno soon reveals, it is a disputed one.*

Keywords: Socrates; virtue; *ti esti*; immoralism; knowledge.

Kenneth Seeskin  
Northwestern University  
*k-seeskin@northwestern.edu*



# T

## L'identità attraverso il tempo: le origini antiche del dibattito moderno\*

Francesco Ademollo

I filosofi contemporanei hanno familiarità con diversi modi di rendere conto della persistenza attraverso il tempo degli oggetti particolari concreti. Nel dibattito attuale, la distinzione principale – anche se non l'unica, come vedremo – è quella tra due tesi spesso denominate «tridimensionalismo» e «quadridimensionalismo» (o «endurantismo» e «perdurantismo»)<sup>1</sup>. Il *tridimensionalismo* è la concezione secondo cui un particolare concreto persiste attraverso il tempo essendo – come si dice di solito – «completamente presente» in ciascun diverso istante. «Completamente presente» viene inteso come «insieme a tutte le sue parti». L'idea sembra essere più o meno questa: se per es. un tavolo esiste al tempo  $t$ , allora non c'è alcuna parte del tavolo che non esista a  $t$ . Invece il *quadridimensionalismo* è la concezione secondo cui i particolari concreti sono estesi non solo nello spazio ma anche nel tempo, e quindi non hanno solo parti spaziali (per es. le gambe del tavolo) ma anche parti o «fette» temporali (per es. il tavolo oggi, in quanto distinto dal tavolo ieri e dal tavolo domani), cosicché l'oggetto risulta in realtà essere l'aggregato di tutte le sue parti temporali, un «verme spaziotemporale». Ciò

\* Questo testo è una traduzione italiana di quello che ho presentato oralmente al convegno *Back to Ancient Questions?*, con poche modifiche e aggiunte. Sono molto grato ad Adriano Fabris per avermi gentilmente invitato, a tutti i partecipanti per la stimolante discussione, e a un referee anonimo per alcune utili osservazioni. Per un'esposizione più ampia e argomentata di tutte le questioni toccate qui rimando al mio articolo in preparazione *Plato's Conception of Change: Some Remarks*. Tutte le traduzioni prive di un'esplicita attribuzione sono mie.

<sup>1</sup> Per un'introduzione si vedano per es. A. Varzi, *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Carocci, Roma 2001, pp. 95-134, o M.J. Loux, *Metaphysics*, Routledge, New York-Abingdon 2006<sup>3</sup>, pp. 230-258. Per una discussione avanzata, in particolare con argomenti a favore del quadridimensionalismo, si veda T. Sider, *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001.

significa che l'oggetto non è «completamente presente» in ogni momento in cui esiste, poiché per ogni istante  $t$  in cui l'oggetto esiste, alcune sue parti temporali non esistono a  $t$ . D'altra parte, naturalmente, l'idea che gli oggetti abbiano parti temporali è respinta dal tridimensionalismo.

Questioni di questo tipo erano già discusse nella filosofia di epoche precedenti. In quei dibattiti, tuttavia, il quadridimensionalismo non era un'opzione percorribile, perché fino al Novecento nessuno concepiva il tempo come una quarta dimensione lungo la quale gli oggetti siano estesi, alla stregua delle tre dimensioni spaziali. Il dibattito verteva piuttosto sulla questione se gli oggetti concreti siano o no *affatto* identici attraverso il tempo – e la risposta affermativa a questa domanda era immediatamente formulata in termini tridimensionalisti.

Consideriamo Aristotele, che nelle *Categorie*, 5. 4a10-21, identifica la caratteristica peculiare delle sostanze (o almeno delle sostanze *prime*) nel fatto che ciascuna di esse rimane identica, «una e la stessa», attraverso il tempo e il cambiamento dall'uno all'altro di due attributi contrari:

Sembra essere massimamente proprio della sostanza che essa sia qualcosa che, essendo numericamente uno e identico, è capace di ricevere i contrari [μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταῦτόν καὶ ἐν ἀρτιμῶ ὄν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν] ... per es. un uomo particolare, essendo uno e lo stesso, diviene ora pallido ora scuro, e caldo e freddo, e cattivo e buono.

Si potrebbe dire che a rigore quest'affermazione di per sé non implica alcuna particolare posizione sulla questione, giacché l'idea che gli oggetti concreti siano identici attraverso il tempo è in effetti un denominatore comune tra il tridimensionalismo e il quadridimensionalismo. Ma è perfettamente ovvio su altre basi, esterne al testo, che Aristotele concepisce senz'altro quest'identità in modo tridimensionale e non è nemmeno consapevole della possibilità teorica che un oggetto abbia parti temporali.

Ciò che è interessante chiedersi riguardo ad Aristotele è piuttosto se egli ritenga di star enunciando una tesi non controversa, forse addirittura di senso comune, o invece di star prendendo posizione contro qualcun altro che negherebbe che gli oggetti concreti persistano e rimangano identici attraverso il tempo. Io ritengo che Platone sia un buon candidato ad essere un filosofo con cui Aristotele è in disaccordo. In questa sede non mi è possibile, per ragioni di spazio, presentare tutti gli argomenti a sostegno della mia tesi e dovrò limitarmi a pochi cenni, spero comunque sufficienti a renderla plausibile. I miei cenni consisteranno nel mostrare che in alcuni passi platonici viene avanzata una tesi contro la quale Aristotele potrebbe

verosimilmente star reagendo nel passo delle *Categorie*. Assumerò invece senza discussione, in accordo con una lunga tradizione interpretativa, che le *Categorie* siano un'opera nella quale in generale Aristotele può contrapporsi a Platone. In particolare mi sembra evidente che quando Aristotele identifica le sostanze prime, le entità fondamentali (πρῶται οὐσίαι), con oggetti particolari portatori di attributi, e quando afferma che se non esistessero le sostanze prime non esisterebbe nessuna delle altre cose (*Cat.* 5. 2b5-6<sup>c</sup>), egli fra le altre cose intende contraddire le tesi platoniche che le entità fondamentali sono le forme e che queste possono esistere anche se non esistono i particolari che le esemplificano<sup>2</sup>.

Anzitutto è bene ricordare che nei dialoghi di Platone, come è noto, si sostiene spesso che mentre le forme sono immutabili, i particolari sensibili sono sottoposti a un cambiamento radicale e costante. Il contrasto emerge con grande chiarezza in un famoso passo del *Fedone*, 78d-e, nel quale Socrate afferma che mentre le forme – «l'uguale stesso» (αὐτὸ τὸ ἴσον), «il bello stesso» (αὐτὸ τὸ καλόν), ecc. – sono «sempre costanti e nello stesso stato» e non ammettono mai alcun cambiamento o alterazione sotto alcun rispetto, invece i particolari sensibili sono costantemente in mutamento e «non sono mai per così dire in alcuna maniera nello stesso stato rispetto a se stessi o gli uni agli altri» (οὔτε αὐτὰ αὐτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταῦτά). Questo quadro drammatico contiene probabilmente una dose di iperbole, come suggerisce l'espressione «per così dire», con la quale Socrate attenua la forza della sua affermazione. È dunque verosimile che ciò che Platone fa effettivamente affermare a Socrate sia piuttosto qualcosa del genere: i particolari sensibili non sono mai nello stesso stato «per così dire in alcuna maniera», cioè *quasi sotto alcun rispetto*. Un'interpretazione plausibile di quest'affermazione è stata proposta da Gregory Vlastos:

nessuna cosa sensibile è mai la stessa in *tutte* le sue proprietà e relazioni durante alcun lasso di tempo, non importa quanto breve. Questo permetterà alle cose sensibili di cambiare in alcuni modi pur rimanendo costanti in altri – innumerevoli cambiamenti, subliminalmente minuti, che si svolgono all'interno di ogni oggetto della nostra esperienza percettiva mentre le sue proprietà percepibili macroscopiche rimangono riconoscibilmente le stesse<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. M. Vegetti, F. Ademollo, *Incontro con Aristotele*, Einaudi, Torino 2016, pp. 108-110. Per una diversa lettura delle *Categorie*, secondo la quale questo trattato, per la sua natura, non può contenere elementi di polemica antiplatonica, vedi S. Menn, *Metaphysics, Dialectic and the Categories*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 3 (1995), pp. 311-337.

<sup>3</sup> G. Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cam-

Così l'affermazione di Socrate diviene comprensibile e persino ragionevole. Di per sé essa sembrerebbe anche essenzialmente compatibile con la teoria aristotelica. Tuttavia c'è ragione di ritenere che all'interno di questo quadro generale si collochi un elemento più radicale, non esplicitato nel passo del *Fedone* benché coerente con esso. Per illustrare di che cosa si tratti mi concentrerò su un interessante passo del *Simposio*, 207d-208b, che Aristotele conosceva bene<sup>4</sup>.

Il passo si trova subito dopo che Socrate, rievocando la sua conversazione con Diotima, ricorda come ella gli disse che l'amore è (anche) desiderio di immortalità, quindi di generazione, perché «la generazione è qualcosa di eterno e immortale nella misura in cui ciò è possibile per un essere umano» (206e), e attirò la sua attenzione sul modo in cui gli animali proteggono la loro progenie e se ne occupano a tutti i costi. Perché lo fanno? Perché, spiega Diotima,

«... Qui, allo stesso modo che nel caso precedente, la natura mortale cerca, per quanto le è possibile, di essere sempre e di essere immortale. E può esserlo solo per questa via, con la generazione [τῆ γένεσει], in quanto essa lascia sempre qualcos'altro di nuovo al posto del vecchio [ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ]». (207c9-d3)

Così la generazione procura a creature mortali un surrogato di immortalità. Poi, per chiarire il punto, Diotima fa ricorso a un confronto con quello che avviene all'interno di una singola vita mortale:

«poiché anche nel periodo in cui ciascun singolo vivente è detto vivere ed essere lo stesso [ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό] – per esempio, un uomo si dice che è lo stesso [ὁ αὐτὸς λέγεται] da quando è bambino finché diventa vecchio, e tuttavia è chiamato lo stesso pur non avendo mai in sé gli stessi elementi [οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται], ma anzi divenendo

bridge 1991, p. 71. Per un'interpretazione molto diversa del passo del *Fedone*, e più in generale della concezione platonica del cambiamento, vedi T. Irwin, *Plato's Heracliteanism*, in «Philosophical Quarterly», 27 (1977), pp. 1-13, e G. Fine, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford University Press, Oxford 1993, pp. 54-57. Propongo una critica dettagliata di tale interpretazione nell'articolo citato alla nota \* all'inizio del presente lavoro.

<sup>4</sup> Aristotele sembra chiaramente alludere al passo del *Simposio* in *De anima* 2.4. 415a26-b7, *De generatione animalium* 735a13-21, *Politica* 1.1. 1252a29-30. Vedi R. Bury, *The Symposium of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1932<sup>2</sup>, p. 117; F. Sheffield, *Aristotle and Plato's Symposium*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 54 (2011), pp. 123-141, p. 124; R. Sorabji, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford University Press, Oxford 2006, p. 64 e n. 33.

sempre nuovo in alcune parti e perdendone altre, nei capelli, nelle carni, nelle ossa, nel sangue e in tutto il corpo». (207d4-e1)

Nelle righe successive Diotima estende l'ambito del suo confronto all'anima:

«E non solo nel corpo, ma anche nell'anima i costumi, le consuetudini, opinioni, desideri, piaceri, dolori, timori, ognuna di queste cose non è mai presente la stessa in ciascuno, ma alcune si generano e altre periscono. Ma ancor più sorprendente di ciò è che anche le conoscenze, non solo alcune ci si generano e altre ci periscono, e non siamo mai gli stessi neppure in relazione alle conoscenze [οὐδέποτε οἱ αὐτοὶ ἐσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας], ma anche ciascuna singola conoscenza subisce questa stessa cosa ... lo studio, riproducendo in noi un nuovo ricordo al posto di quello che se n'è andato, conserva la conoscenza cosicché essa sembra essere la stessa [ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι]. (207e1-208a7)

Infine Diotima conclude con un'enunciazione generale:

«In questo modo si conserva tutto ciò che è mortale, non in virtù dell'essere sempre assolutamente lo stesso come il divino, ma in virtù del fatto che ciò che se ne va e invecchia lascia al suo posto un altro essere nuovo simile a come esso era [οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ αἰεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν]. Con questo espediente, o Socrate», disse, «ciò che è mortale, sia corpo sia tutto il resto, partecipa dell'immortalità; ciò che è immortale, invece, diversamente». (208a7-b4)

Dopo questa affermazione ella ritorna al punto iniziale, cioè l'amore e la cura di ogni animale per la propria discendenza, e ci ricorda la funzione della sua digressione: «Dunque non sorprenderti se ogni cosa per natura dà valore al proprio rampollo: è in vista dell'immortalità che ogni creatura è toccata da questa cura e da questo amore» (208b4-6).

Ora torniamo alle affermazioni di Diotima riguardo al cambiamento e all'identità attraverso il tempo, che sono molto interessanti e meritano un attento esame. Si sostiene a volte che qui «Diotima mostra come qualcuno rimanga lo stesso uomo lungo tutto l'arco della sua vita»<sup>5</sup>. In realtà le cose sembrano stare in modo alquanto diverso. Diotima ci dice piuttosto che lungo tutta la sua vita un uomo subisce una serie continua di cambiamenti (che riguardano sia la sua costituzione materiale sia la sua psicologia – ma

<sup>5</sup> T. Irwin, *art. cit.*, p. 6. Cfr. D. Bostock, *Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford 1988, p. 74 e n. 19, che menziona il nostro passo come occorrenza dell'idea che «una stessa e identica cosa può avere proprietà apparentemente opposte in momenti diversi».

per il momento lascerò da parte questo secondo aspetto, che è problematico, per concentrarmi sul primo) attraverso i quali esso «è chiamato lo stesso» (207d4-7) ma non è veramente o «assolutamente» lo stesso (208a8). *La persistenza dello stesso individuo attraverso il tempo consiste in realtà in una successione di individui distinti ma simili* (208a7-b2). Più precisamente, a rigore non esiste qualcosa come uno e uno stesso corpo che persiste attraverso il tempo e il cambiamento; c'è piuttosto una successione di corpi distinti ma simili, che si generano e si distruggono ogni volta che ciascuno di essi subisce un piccolo cambiamento, rimanendo così in esistenza, presumibilmente, solo per un istante. E proprio come, all'interno di una singola vita, un individuo che *non è realmente identico* attraverso il tempo può ottenere un surrogato di identità grazie a una successione di altri individui collegati ad esso da una relazione appropriata<sup>6</sup>, allo stesso modo un individuo che *non è veramente immortale* può ottenere un surrogato di immortalità attraverso una successione di altri individui collegati ad esso da una relazione appropriata<sup>7</sup>.

La concezione del cambiamento dei particolari sensibili proposta da Diotima ha familiari paralleli moderni, ad esempio in David Hume (*Treatise of Human Nature*, 1.4.6)<sup>8</sup> e Thomas Reid (*Essays on the Intellectual Powers of Man*, III.4). Il seguente passo di Reid è particolarmente rilevante:

l'identità degli oggetti del senso non è mai perfetta. Tutti i corpi, in quanto sono costituiti da innumerevoli parti che possono essere disgiunte le une dalle altre da una gran varietà di cause, sono soggetti a continui cambiamenti della loro sostanza: essi crescono, diminuiscono, cambiano insensibilmente. Quando tali alterazioni sono graduali, poiché il linguaggio non potrebbe permettersi un nome diverso per ogni diverso stato di un ente così mutevole, esso mantiene lo stesso nome ed è considerato la stessa cosa. Così diciamo di un vecchio reggimento che fece la tal cosa un secolo fa, benché ora non ci sia nemmeno un uomo che sia vivo fra quelli che

<sup>6</sup> Si noti che ciò coincide con un'interpretazione plausibile del detto, che Platone attribuisce a Eraclito, secondo cui non si può entrare due volte nello stesso fiume (*Cratilo* 402a).

<sup>7</sup> Per un'interpretazione del passo del *Simposio* in questa direzione si vedano soprattutto A. Code, *Reply to Michael Frede's «Being and Becoming in Plato»*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», suppl. vol. 1988, pp. 53-60, p. 54, e A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1989, pp. 21-25.

<sup>8</sup> Su Hume vedi J.L. McIntyre, *Hume and the Problem of Personal Identity*, in D.F. Norton, J. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, Cambridge 2008<sup>2</sup>, pp. 177-208. Passi paralleli e confronti con altri autori sono utilmente raccolti in D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2 vols, ed. by D.F. Norton and M.J. Norton, Oxford University Press, Oxford 2007, vol. 2, pp. 809-815. Tr. it. D. Hume, *Opere filosofiche*, vol. I, *Trattato sulla natura umana*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987<sup>11</sup>.

all'epoca gli appartenevano. Diciamo che un albero è lo stesso nel semenzaio e nella foresta. Una nave da guerra, che ha successivamente cambiato le sue ancore, l'argano, le vele, gli alberi, le assi e le tavole, finché conserva lo stesso nome è la stessa.

Dunque l'identità che attribuiamo ai corpi, vuoi naturali vuoi artificiali, non è perfetta identità; è piuttosto qualcosa che chiamiamo identità per la comodità del discorso. Essa ammette grande ampiezza nel cambiamento del soggetto, purché i cambiamenti siano gradualità; talvolta ammette anche un cambiamento totale. E i cambiamenti che nel linguaggio comune sono resi compatibili con l'identità differiscono da quelli che sono ritenuti distruggerla non nel genere, ma nel numero e nel grado. Essa non ha una natura fissa quando è applicata ai corpi; e le questioni sull'identità di un corpo sono molto spesso questioni sulle parole<sup>9</sup>.

In tempi più recenti, la posizione di Reid è stata approvata da Roderick Chisholm (1976: 89-104), il quale afferma che la maggior parte degli oggetti fisici ordinari sono identici attraverso il tempo «solo in un senso ampio e popolare» ma non «in senso stretto e filosofico»:

ogni volta che ha luogo un cambiamento di parti, per quanto insignificanti possano essere le parti, allora una cosa vecchia cessa di esistere e una cosa nuova viene ad essere ... cose come la Nave di Teseo, e in effetti la maggior parte degli oggetti fisici ordinari, in realtà sono «finzioni», o come diremmo oggi «costruzioni logiche». Sono costruzioni logiche a partire da cose che *non possono* sopravvivere alla perdita delle loro parti<sup>10</sup>.

Chisholm fa riferimento a tali costruzioni logiche per mezzo del termine scolastico «*entia successiva*»<sup>11</sup> e offre un resoconto rigoroso della relazione

<sup>9</sup> Ed. critica: T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. by D.R. Brookes, annot. by D.R. Brookes and K. Haakonssen, intr. by K. Haakonssen, Edinburgh University Press, Edinburgh 1991. La versione riprodotta in J. Perry (ed.), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2008<sup>2</sup>, p. 112 differisce solo in pochi dettagli tipografici.

<sup>10</sup> R. Chisholm, *Person and Object*, Open Court, Chicago-La Salle 1976, pp. 96-98; ho modificato la traduzione italiana in A. Varzi (a cura di), *Metafisica. Classici contemporanei*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 134-167. Su questo passo sono opportuni tre chiarimenti. (1) Per essere precisi Chisholm non sta esponendo direttamente le proprie opinioni ma piuttosto interpretando quelle di Reid, con cui si dichiara d'accordo. Il contrasto tra un senso «ampio e popolare» e un senso «stretto e filosofico» in cui qualcosa può essere detto identico attraverso tempo deriva dalla *Dissertation I* in J. Butler, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed*. (2) Il riferimento alla «Nave di Teseo» naturalmente è al famoso esempio introdotto da Plutarco, *Vita di Teseo* 23, e poi ripreso da molti autori, fra i quali Hobbes, *De corpore* XI.7, e Leibniz, *Nouveaux essais* II.27.4. (3) Dalla maggior parte degli oggetti fisici ordinari Chisholm più avanti (pp. 104-113) distingue, come dotati di genuina identità attraverso il tempo, quegli oggetti fisici che sono *persone*.

<sup>11</sup> Sugli *entia successiva* nel pensiero scolastico vedi R. Pasnau, *Metaphysical Themes 1274-1671*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 374-398.

tra un *ens successivum* e le entità impermanenti che lo costituiscono, mostrando come verità relative al primo possano essere analizzate in verità relative alle seconde<sup>12</sup>.

Anche nel *Simposio* Diotima fa brevemente riferimento a una relazione che lega fra loro i diversi oggetti momentanei e le consente di rendere conto dell'apparente stabilità e persistenza dei particolari sensibili. Si tratta della relazione di essere «simile» (ὁῖον, 208b2)<sup>13</sup>. Per vedere – con una piccola dose di speculazione – come questo potrebbe funzionare, prendiamo in considerazione un evento che ordinariamente descriveremmo come un qualche cambiamento subito dal corpo di Callia: poniamo, la crescita di un osso o la perdita di un capello. Secondo Diotima, questo dovrebbe essere più precisamente interpretato come la distruzione di un oggetto, Corpo-di-Callia-1, e la generazione simultanea di un altro oggetto, Corpo-di-Callia-2, che è simile a Corpo-di-Callia-1 sotto quasi tutti i rispetti, eccetto che contiene una certa quantità di osso in più o un capello in meno. Tuttavia c'è un senso (un senso «ampio e popolare», nelle parole di Chisholm) in cui le due entità momentanee Corpo-di-Callia-1 e Corpo-di-Callia-2 possono essere considerate come due costituenti o stadi di un unico individuo, il corpo di Callia (un *ens successivum* nella terminologia di Chisholm), che rimane identico attraverso il tempo ed è stabile sotto diversi rispetti qualitativi fondamentali. Potremmo spingere anche oltre la nostra speculazione, ipotizzando che il rapporto di somiglianza tra le entità momentanee si basi sul fatto che esse possiedono quasi tutte le stesse proprietà<sup>14</sup>, cioè (dal punto di vista di Platone) *partecipano delle stesse forme*; e che in questo modo, strutturando un mondo di entità sensibili momentanee, le forme gli conferiscano qualunque grado di stabilità di cui esso sia dotato<sup>15</sup>.

Prima ho lasciato da parte un aspetto problematico del passo del *Simpo-*

<sup>12</sup> Per un confronto critico tra la posizione di Chisholm e il quadridimensionalismo vedi T. Sider, *op. cit.*, pp. 180-208.

<sup>13</sup> Con ciò non intendo sostenere che la teoria di Diotima sia filosoficamente soddisfacente così com'è: la somiglianza non basta a legare fra loro tutte e solo le entità momentanee rilevanti a esclusione di altre. Una teoria più completa dovrebbe prendere in considerazione un'appropriata relazione causale e/o di continuità spaziotemporale.

<sup>14</sup> Somiglianza come identità qualitativa o condivisione di proprietà: Platone, *Parmenide* 147e-148a; Aristotele, *Metafisica* 15. 1021a11-12.

<sup>15</sup> Per l'idea generica che le forme abbiano (anche) la funzione di garantire la stabilità del mondo sensibile vedi H. Cherniss, *The Philosophical Economy of the Theory of Ideas*, in «*American Journal of Philology*», 57 (1936), pp. 445-456 (rist. in H. Cherniss, *Selected Papers*, ed. by L. Tarán, Brill, Leiden 1977, pp. 121-132).

sio, cioè l'affermazione di Diotima (207e1-5) che il suo resoconto non vale solo per il corpo:

anche nell'anima i costumi, le consuetudini, opinioni, desideri, piaceri, dolori, timori, ognuna di queste cose non è mai presente la stessa in ciascuno, ma alcune si generano e altre periscono.

Diotima aveva subito aggiunto che questo vale anche per le conoscenze (207e-208a). Il modo in cui ella tratta quest'ultimo caso suggerisce che abbia in mente qualcosa di questo tipo. In primo luogo, l'*insieme* delle nostre credenze, desideri, paure e conoscenze al tempo  $t_1$  (il nostro «stato totale cognitivo, intellettuale ed emotivo in un dato punto»)<sup>16</sup> è diverso dall'*insieme* delle nostre credenze, desideri, paure e conoscenze a  $t_2$ . In secondo luogo, anche quando sembriamo avere ininterrottamente una sola e stessa singola credenza, desiderio, ecc. per un certo lasso di tempo, l'apparente continuità di questo stato consiste in realtà in una successione di stati numericamente distinti ma simili. Sembra che sappiamo ininterrottamente che  $P$  per un lasso di tempo; ma in realtà questa continuità consiste in una successione di eventi di perdita e di recupero della conoscenza che  $P$ , cioè del nostro dimenticare e ricordarci che  $P$ . Questa sembra un'idea molto forzata e discutibile, perché sembrano esserci molti casi in cui crediamo, desideriamo, temiamo o sappiamo che  $P$  ininterrottamente per un certo tempo. Sembra però che questo sia, alla lettera, proprio ciò che Diotima sta sostenendo – anche se possiamo considerare la possibilità che nel modo in cui ella si esprime sia presente una dose di esagerazione, e che in realtà Diotima concepisca questo solo come un caso estremo.

Questa seconda parte del resoconto di Diotima ha, come la precedente, un parallelo humaneo:

I nostri occhi non possono girare nelle loro orbite senza variare le nostre percezioni. Il nostro pensiero è ancora più variabile della nostra vista, e tutti gli altri sensi e facoltà contribuiscono a questo cambiamento; né esiste un solo potere dell'anima che resti identico, senza alterazione, forse per un solo momento. (*Treatise* 1.4.6, § 4)<sup>17</sup>

Ora, Hume usa questo come un argomento contro l'identità attraverso il tempo dell'io o della mente, e a favore della tesi che noi «non siamo altro che un fascio o collezione di differenti percezioni, che si susseguono con

<sup>16</sup> K.J. Dover, *Plato: Symposium*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, p. 149.

<sup>17</sup> Qui e nel seguito ho leggermente modificato la trad. di Lecaldano (D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, trad. it. cit.)

un'inconcepibile rapidità e sono in un perpetuo flusso e movimento». Allo stesso modo può sembrare che le affermazioni di Diotima minaccino l'identità dell'anima attraverso il tempo. La sacerdotessa sta forse sostenendo che, proprio come il nostro corpo è in realtà costituito da una successione di corpi impermanenti, allo stesso modo la nostra anima è costituita da una successione di anime impermanenti<sup>18</sup>? Se così fosse, allora il suo resoconto sembrerebbe andare contro il profondo convincimento di Platone che la nostra anima (*questa* stessa anima, non solo una serie di anime simili) sopravvivrà al nostro corpo, sarà punita o premiata per quello che abbiamo fatto nella nostra vita terrena, e successivamente si reincarnerà in un altro corpo. Come è noto, questo convincimento non viene enunciato nel *Simposio*<sup>19</sup>; tuttavia sarebbe meglio che Diotima non dicesse qualcosa di completamente incoerente con esso. Se lo facesse, infatti, questa potrebbe essere una ragione per dubitare, a proposito di *qualsunque* cosa essa dica, che essa sia approvata da Platone.

Fortunatamente, però (e fortunatamente da qualsiasi punto di vista, non solo da quello della mia interpretazione), non è necessario interpretare le parole di Diotima come se esse la impegnassero a una dissoluzione humeana dell'anima. Qui a Hume possiamo contrapporre Reid, *Essays* III.4, che segue essenzialmente Hume (e quindi anche Diotima) per quanto riguarda l'identità del corpo e degli stati mentali, ma si separa da lui quando si tratta di quella dell'anima o della mente stessa:

L'identità non può, nel suo senso proprio, applicarsi ai nostri dolori, i nostri piaceri, il nostro pensiero, o una qualsiasi operazione delle nostre menti. Il dolore provato oggi non è lo stesso dolore individuale che ho provato ieri, quantunque possano essere *simili* in genere e grado e avere la stessa causa. Lo stesso si può dire di ogni sensazione e di ogni operazione della mente. Esse sono tutte successive nella loro natura ... La mia identità personale, dunque, implica l'esistenza continuata di quella cosa indivisibile che chiamo *me stesso*. Qualunque cosa sia questo me stesso, è qualcosa che pensa, delibera, decide, agisce e patisce. Io non sono pensiero, non sono azione, non sono sensazione; io sono qualcosa che pensa, agisce e patisce. I miei pensieri, azioni e sensazioni cambiano ogni momento: essi non hanno un'esistenza continuata, ma successiva; ma quel *me stesso* o *io* al quale

<sup>18</sup> Questa è la lettura di I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols, Routledge & Kegan Paul, London-New York 1963, vol. II, p. 23 (cfr. pp. 323, 362).

<sup>19</sup> Per una spiegazione di questo silenzio vedi C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 344-345: «Viene lasciato alla più intima e più filosofica ambientazione del *Fedone* di far convergere la metafisica trascendente rivelata nel *Simposio* con la psicologia oltremondana accennata nel *Menone*».

essi appartengono è permanente, e ha la stessa relazione con tutti i pensieri, azioni e sensazioni che si succedono e che chiamo miei.

Allo stesso modo le affermazioni di Diotima sono in realtà, a ben guardare, compatibili con la possibilità che un'anima permanente sia soggetto degli stati mentali impermanenti che ella descrive. Ciò in effetti si accorderebbe con due dettagli testuali. Anzitutto sarebbe strano che le parole «ciò che è mortale, sia corpo che tutto il resto» (208b3-4) fossero intese applicarsi anche all'anima, giacché in tal caso Diotima non starebbe semplicemente dichiarando, ma addirittura *assumendo* come un dato acquisito che l'anima sia mortale. In secondo luogo, il successivo, vago riferimento di Diotima a «ciò che è immortale», che partecipa dell'immortalità «in un modo diverso» (ἀθάνατον δὲ ἄλλῃ, b4), può benissimo voler includere l'anima nel suo ambito<sup>20</sup>.

Ora vorrei tornare alla non-identità nel tempo di particolari sensibili. La tesi che stiamo considerando, se e nella misura in cui può essere legittimamente attribuita a Platone, potrebbe svolgere un certo ruolo, o costituire un elemento, nella sua fondamentale contrapposizione tra «ciò che viene ad essere», e «ciò che è», tra *genesis* e *ousia*<sup>21</sup>. Se, e nella misura in cui, crediamo che, in senso stretto, non esista un corpo di Callia che rimane in esistenza come numericamente lo stesso oggetto attraverso un qualsiasi lasso di tempo, è sensato dire che il corpo di Callia a rigore non è qualcosa che è o non ha *essere*, ed è invece limitato al *venire ad essere* o generarsi – il successivo generarsi dei diversi corpi momentanei che conferisce al corpo una precaria sorta di esistenza. Un'idea di questo tipo ricorderebbe l'affermazione di Chisholm che la maggior parte degli oggetti fisici ordinari sono in realtà «finzioni» o «costruzioni logiche». Nel *Simposio*, quando quattro pagine più avanti (210e-211b) Diotima introduce infine la forma di bello, e la contrappone ai particolari belli sulla base del fatto che essa «è sempre» ed è perfettamente immutabile, mentre quelli vengono ad essere e si distruggono (211a-b), è naturale ricordare anche il modo in cui si parlava del venire ad essere e distruggersi dei particolari in 207d-208b, il passo da cui siamo partiti.

C'è ragione di ritenere che le opinioni di Diotima sulla non-identità

<sup>20</sup> Per questa soluzione vedi K.J. Dover, *op. cit.*, p. 149; A.W. Price, *op. cit.*, p. 30; C.H. Kahn, *op. cit.*, p. 345, n. 20.

<sup>21</sup> Vedi p.e. *Repubblica* 518c, 521d, 525b, c, 526e, 534a, e cfr. per es. 485b, 508d, 521e, 527b, dove i termini dell'opposizione sono piuttosto «ciò che viene ad essere e si distrugge» (τὸ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον) e «ciò che è sempre» (τὸ ἀεὶ ὄν) o semplicemente «ciò che è» (τὸ ὄν).

attraverso il tempo dei particolari sensibili non siano isolate, ma abbiano paralleli in altri dialoghi, in particolare nel *Fedone* stesso (87d-e, 91d) e nel *Timeo* (52a-b). Qui, purtroppo, non ho spazio per analizzare tali passi. Desidero invece accennare molto brevemente un altro punto rilevante: la posizione che ho finora ricostruito in Platone gli viene attribuita già da diversi autori antichi, dal IV secolo a.C. in poi. Mi limiterò a un unico esempio significativo, cioè Seneca, *Lettere* 58.22:

Tutte le cose che vediamo o tocchiamo Platone non le annovera tra quelle che egli ritiene «essere» propriamente [*Quaecumque videmus aut tangimus, Plato in illis non numerat, quae esse proprie putat*]. Esse infatti scorrono e sono coinvolte in un processo di costante diminuzione e crescita [*fluunt enim et in adsidua deminutione atque adiectione sunt*]. Nessuno di noi in vecchiaia è lo stesso [*idem*] che da giovane; nessuno di noi la mattina è lo stesso [*idem*] del giorno prima. I nostri corpi sono trascinati come fiumi. Tutto ciò che vedi corre col tempo; nessuna delle cose che vediamo permane. Io stesso, mentre dico che queste cose cambiano, sono cambiato.

È molto probabile che qui Seneca abbia in mente il passo del *Simpósio*<sup>22</sup>. Si noti che l' «infatti» (*enim*) all'inizio della seconda frase suggerisce che Seneca veda una connessione tra (i) il fatto che i particolari sensibili siano sprovvisti di essere in senso stretto e (ii) il fatto che essi siano sprovvisti di identità attraverso il tempo. Questa è precisamente la connessione concettuale che suggerivo un attimo fa.

Per concludere, la possibilità che Platone possa occasionalmente spingersi fino a mettere in discussione l'identità attraverso il tempo dei particolari sensibili non dovrebbe, in fin dei conti, risultare per noi del tutto sorprendente. Essa infatti si accorda con un'assunzione che sembra comune nella filosofia greca, cioè che *ogni cambiamento comporti un qualche tipo di generazione e distruzione*. Quest'assunzione era presumibilmente facilitata dalla sintassi del verbo γίγνεσθαι, che ha sia un uso completo («venire ad essere» e basta, cioè «essere generato») e un uso incompleto («venire ad essere *F*», cioè «divenire *F*»). Possiamo vedere quest'assunzione all'opera negli argomenti eleatici rivolti a dimostrare che Ciò-che-è, l'Ente, è *immutabile* sulla base del fatto che sono impossibili *la generazione e la distruzione* (Parmenide, 28 B8.26-30 Diels/Kranz; cfr. B8.38-41 e Melisso, 30 B7)<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. B. Inwood, *Seneca: Selected Philosophical Letters*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 129 (Inwood ringrazia Gur Zak per questo suggerimento).

<sup>23</sup> Vedi J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London 1982<sup>2</sup>, pp. 215-216, 220-221.

La stessa assunzione è ancora operante, in una forma più innocua, anche nella stessa analisi del cambiamento offerta da Aristotele nella *Fisica*, dove il filosofo non ha difficoltà ad affermare che in ogni cambiamento qualcosa viene ad essere e qualcosa si distrugge (1.5. 188b3-6, 1.7. 190b11-13). Nella stessa *Fisica*, 1.7, Aristotele sostiene però che ogni cambiamento possa essere descritto anche – e in modo più fondamentale – come il cambiamento di un soggetto o sostrato (ὄποκείμενον) persistente da un predicato al predicato opposto, da una «privazione» a una «forma». Del resto, già in *Categorie* 5, da cui abbiamo preso le mosse, egli sosteneva che è distintivo di una sostanza prima il rimanere numericamente identica attraverso il tempo e il cambiamento. Come spero di aver mostrato, quella potrebbe essere stata avanzata come una tesi più controversa di quanto si potrebbe supporre a prima vista. La controversia che ho così ricostruito, e della quale ho accennato la fortuna in epoche molto distanti, mi sembra un buon esempio della vitalità e della forza persistente delle domande antiche.

English title: Identity Through Time: the Ancient Origins of the Modern Debate

### Abstract

*In this paper I argue for the following conclusions. (1) Some passages in Plato – most notably one in Diotima's speech in the Symposium – turn out, on close scrutiny, to put forward the view that ordinary sensible particulars are not, strictly speaking, identical through time, but rather consist of a succession of impermanent objects similar to each other. (2) This view is interestingly similar, at least in some respects, to modern and contemporary views held by such authors as Hume, Reid, and Chisholm. (3) This view was ascribed by Plato to several ancient sources. (4) Therefore Aristotle's claim, in the Categories and elsewhere, that primary substances remain identical through time and change might be intended in opposition to Plato.*

Keywords: Aristotle; Metaphysics; identity; time; Plato; *Symposium*.

Francesco Ademollo  
Dipartimento di Lettere e Filosofia - Università di Firenze  
*francesco.ademollo@unifi.it*



Back to Ancient Questions?

T

## Socrate interrotto? *L'Eutifrone* di Platone

Robert W. Wallace

Una delle più antiche questioni ancora irrisolte della filosofia greca è fino a che punto il Socrate di Platone rappresenta il Socrate storico: la “questione socratica”<sup>1</sup>. Il testo che segue è ispirato da un libro in corso, dal titolo *Plato's Socrates Project*, di cui la tesi principale può essere facilmente riassunta. Platone amava il suo maestro, ma gli ateniesi per lo più lo odiavano, come dice Socrate varie volte nell'*Apologia* platonica. In quanto anti-democratico, filolaconico (in particolare, durante la guerra contro Sparta), sporco provocatore pubblico, tipo intellettuale strano, e criminale condannato, si può capire perché. Quasi ogni fonte contemporanea tranne i suoi allievi è ostile a Socrate. Così Platone si è posto l'obiettivo di redimere la reputazione del suo guru. La maggior parte delle sue prime opere difende Socrate contro varie accuse legali e di altro genere, per fabbricare un Socrate migliore di quello storico (benché Platone ci mostri apertamente un Socrate anti-democratico<sup>2</sup>). Allo stesso tempo, talvolta Platone rivela la verità ai lettori sensibili<sup>3</sup>. Il suo ritratto ha avuto un

<sup>1</sup> Nel 2017, versioni di questo saggio sono state presentate al “Greek Reading Group” della Northwestern University (marzo), all'Università di Pisa (marzo), all'Academy of Athens (maggio), al Greek History and Theory Group, questa volta al Ohio State University (ottobre), all'Università di Roma La Sapienza (ottobre), e di nuovo al “Greek Reading Group” della Northwestern (novembre). Vorrei ringraziare Ken Seeskin, Lowell Edmunds, e Chloe Balla; Adriano Fabris, Bruno Centrone, e Michela Sassi; Greg Anderson e tutti i membri del nostro gruppo; Pietro Vannicelli, Roberto Nicolai, Maurizio Sonnini, e Michele Napolitano. Il mio italiano è stato migliorato da Francesca Tataranni, dottorata a Pisa e professoressa di Latino alla Northwestern.

<sup>2</sup> V. ad es. *Cr.* 47a-48a, e R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton University Press, Princeton 1984, pp. 194-199.

<sup>3</sup> V. ad es. il mio saggio, *Sokrates the hoplite and other curious Socratica. How Plato indicates untruths*, in «Philosophia», 45 (2015), pp. 148-160.

brillante successo. Quasi tutti noi amiamo il suo Socrate, senza necessariamente percepire le sue complicazioni. Sotto questo aspetto, l'*Eutifrone* ci riserverà qualche sorpresa inaspettata.

La più importante lezione di questo saggio è la necessità di leggere Platone con cura e perfino con cautela. Per un famoso paradosso che illustra sia la sua tecnica sia la sua brillantezza letteraria, nella prima metà del *Critone* Socrate si rifiuta di fuggire di prigione e così di disubbidire alle leggi ateniesi e alla loro condanna giuridica, perché non si deve mai fare nulla di ingiusto (v. ad es., 49a-b). Ma nella seconda metà del dialogo, Socrate sembra affermare che si debba sempre ubbidire alle leggi della città, anche se ingiuste. In una conversazione immaginaria, «le leggi e la *politeia*» d'Atene gli dicono: «Pensi che possa sopravvivere e non essere rovesciata una città, in cui le decisioni delle leggi non hanno potere ma vengono messe da parte e sradicate da individui? Devi persuadere la tua città e la tua patria, o fare quello che ordina» (51a-c). Ma come si può non fare nulla d'ingiusto, e allo stesso tempo ubbidire alle leggi e ai comandi ingiusti?

Una lettura attenta del *Critone* risolve questo paradosso apparente. A 52d Platone fa chiedere «alle leggi e alla *politeia* d'Atene» se rimanendo ad Atene Socrate abbia accettato di rispettare le sue leggi ed essere governato dalla città. «Diciamo la verità, affermando [*phaskontes*, ma, spiega il lessico LSJ s.v. *phaskô*, “spesso con il senso di *supposizione o pretesa*”] che hai accettato di essere governato da noi *ergôî all'ou logôî*, in pratica ma non in parola, o non è questa la verità?». La frase inaspettata ed enfatica, *ergôî all'ou logôî*, «in pratica ma non in parola», è quasi sempre maltradotta da studiosi inglesi, «in pratica e non solo in parola»<sup>4</sup>. Però, il punto di *ou logôî* è chiaro: Socrate non ha mai detto che avrebbe ubbidito alle leggi d'Atene. E proprio così, senza trarre alcuna conclusione, ora Socrate chiede a Critone: «Che cosa dobbiamo rispondere a queste parole? Che altro se non dichiararci d'accordo?», e solo Critone conclude che devono ubbidire alle leggi; Socrate non lo dice (52d). Platone vuole che i lettori pensino che Socrate è rispettoso dell'obbligo di ubbidire alle leggi della città perfino ingiuste. Invece, Socrate dice che non si deve mai agire ingiustamente, e non dice che bisogna ubbidire a leggi ingiuste. Al contrario, secondo Senofonte «il suo accusatore ha detto di aver insegnato ai suoi compagni a disprezzare le leggi stabilite» (*Mem.* 1.2.9). Quindi in questo passo del *Critone* non

<sup>4</sup> Cfr. ad es., «In deed and not in word only» (Jowett); «not only in words but by your deeds» (Grube); cfr. «in deed if not in word» (Tredennick). Meglio: «effettivamente, non a parole» (Turolla); «con i fatti e non con le parole» (Taglia).

c'è un paradosso, ma un trucco letterario ingegnoso. Per di più, evidentemente faceva piacere a Platone che il suo Socrate indicasse che c'erano leggi ateniesi ingiuste, come dice il leader democratico Cleone nel dibattito mitileneo scritto dal conservatore anti-democratico Tucidide (3.37.3)<sup>5</sup>.

Nell'*Eutifrone*, un dialogo sulla pietà, il profeta Eutifrone sta perseguendo il padre per aver ucciso inavvertitamente un lavoratore assunto, che, ubriaco e arrabbiato, aveva tagliato la gola di uno schiavo domestico. È un breve dialogo, e un po' strano, come vedremo, tanto filosoficamente quanto nel ritratto di Socrate. Come spiega Bruno Centrone nel suo commento recente: «Le argomentazioni impiegate nel dialogo sono state variamente giudicate da una critica analitica minuziosa e spietata, che talvolta ne ha fatto giustizia considerandole confuse e fallaci, ma al tempo stesso le ha ritenute degne di grande considerazione e interesse»<sup>6</sup>.

Come esempi di questa «critica analitica minuziosa, spietata» e giusta, discuto brevemente due argomenti del dialogo. Prima, una delle ragioni per cui l'*Eutifrone* è famoso tra i filosofi in generale<sup>7</sup> è la sua discussione del cosiddetto “*Euthyphro dilemma*” (10a-11b): gli dèi amano qualcosa perché è santo, o qualcosa è santo perché gli dèi la amano? Cioè, l'approvazione divina crea valori morali positivi, o l'approvazione divina è basata su valori morali che esistono indipendentemente? William Mann, professore di filosofia antica in Vermont, così inizia un suo saggio del 1998: «Molti studiosi affermano che l'*Eutifrone* di Platone sia una condanna dei tentativi di fondare la morale sulla religione, in particolare sugli atteggiamenti di una divinità o delle divinità. È stato sostenuto in modo convincente da saggi recenti che il caso di Platone [che gli dèi amano qualcosa perché è morale] è tutt'altro che determinante»<sup>8</sup>. Così, Peter Geach osserva

<sup>5</sup> Sulla critica delle leggi ateniesi da parte dei conservatori, v. il mio saggio, *Law's enemies in ancient Athens*, in E. Cantarella, G. Thür (eds.), *Symposion 2005, Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Vienna 2007, pp. 183-196.

<sup>6</sup> B. Centrone, A. Taglia, *Platone Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone*, Einaudi, Torino 2010, p. 7.

<sup>7</sup> V. ad es. R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Princeton University Press, Princeton 1985, pp. 552-555 (il suo capitolo VI, *The basis of value*, comincia con “The *Euthyphro* question”), e P. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford University Press, Oxford 1978, pp. 46-52.

<sup>8</sup> *Piety: lending a hand to Euthyphro*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 58 (1998), p. 123. Tra critici recenti, Mann cita Geach, Brody, Swinburne, e Kretzmann. Come indica il titolo, questo articolo affronta le questioni sulla pietà andando ben oltre Platone, ad esempio utilizzando «a [Christian] doctrine concerning love between God and humans» (*ibidem*).

che, se da un lato Socrate rifiuta l'affermazione che santo è ciò che gli dèi amano perché gli dèi spesso litigano tra di loro (7b-8e), al contempo dichiara di non credere ai miti di Eutifrone riguardo ai litigi degli dèi (6a-b). Quanto, dunque, è valido il suo argomento<sup>9</sup>? Quando Socrate modifica questa definizione, proponendo che santo è ciò che tutti gli dèi amano (9a-c), Roslyn Weiss osserva che anche se tutti gli dèi amano una cosa, i loro litigi su altre cose implicano che il loro giudizio è inaffidabile<sup>10</sup>. Come secondo esempio, Geach chiama una delle conclusioni di Socrate nell'*Eutifrone* «la fallacia socratica», ovvero che bisogna sapere che cos'è qualcosa prima di poterne citare degli esempi (6d). Geach sottolinea che «se non esiste neppure un accordo iniziale su esempi di cose che certamente sono T, allora la discussione è destinata ad abortire. I partecipanti non possono sapere di che cosa si tratta – non sanno nemmeno se ciascuno di essi intende lo stesso T» (n. 9, p. 371). G. Santas ha concluso che Geach potrebbe, ma non deve necessariamente, aver ragione. Più di recente, D. Wolfsdorf sostiene la posizione di Geach<sup>11</sup>.

I problemi filosofici si ripetono nelle opere di Platone, e gli studiosi non sono d'accordo su quanto a fondo Platone ne fosse a conoscenza. In ogni caso, contribuiscono a confermare la sua conclusione nel *Fedro* (274b-279c, in particolare 275d-278b) che i testi scritti danno adito a una filosofia povera perché impediscono la discussione e i lettori non possono sollevare obiezioni.

Un secondo aspetto dell'*Eutifrone* è stato per lo più ignorato<sup>12</sup>, sebbene guidi quasi ogni paragrafo, in particolare la lunga prefazione. Come tutti i primi dialoghi di Platone, l'*Eutifrone* difende Socrate dalle accuse nei suoi confronti. Ancora una volta, in questo contesto, posso presentare solo un assaggio di ciò che Platone fa ovunque nel dialogo. Facendo ricorso a un tropo standard, usato anche nell'*Apologia* e nell'«Orazione Funebre» di Tucidide<sup>13</sup>, l'*Eutifrone* comincia (2a) lanciando una provocazione. *Ti*

<sup>9</sup> P. Geach, *Plato's Euthyphro: an analysis and commentary*, in «The Monist», 50 (1966), pp. 369-382, a p. 371 (G. Vlastos ha curato questo volume di «The Monist»).

<sup>10</sup> R. Weiss, *Euthyphro's failure*, in «Journal of the History of Philosophy», 24 (1986), p. 441.

<sup>11</sup> G.X. Santas, *The Socratic Fallacy*, in «The Journal of the History of Philosophy», 10 (1972), pp. 127-141; D. Wolfsdorf, *The Socratic Fallacy and the Epistemological Priority of Definitional Knowledge*, in «Apeiron», 37 (2004) pp. 35-67.

<sup>12</sup> Ad es., nelle edd. di J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*, Oxford University Press, Oxford 1924; Centrone, n. 6; M. Forschner, *Platon Euthyphro*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013.

<sup>13</sup> Pl. *Ap.* 17a (transl. M.C. Pievatolo): «Non so, Ateniesi, che impressione vi sia rimasta dei

*neôteron*, *ô Sôkrates*, *gegonen*; che Hugh Tredennick (Penguin<sup>2</sup> 1959) traduce, «che rivoluzione, Socrate, è successa?». Secondo LSJ *s.v. neôteros* II, nel periodo classico *neôteros* è «spesso usato per ribellione o rivoluzione violenta»; e nel 404 Atene subì una rivoluzione brutale, i cosiddetti Trenta tiranni, guidati dallo zio di Platone Crizia, il quale aveva nominato Carmide, parente di Platone e membro dei Dieci disegnati dai Trenta come governatori del Pireo. Molti contemporanei spiegavano il processo e la condanna di Socrate perché era maestro di Crizia, Carmide e anche di Alcibiade, il suo amante, considerato un cattivo democratico<sup>14</sup>. Anche se il Socrate platonico proclama costantemente la propria devozione alla virtù e alla giustizia, i Trenta tiranni hanno rovesciato la democrazia ateniese e ucciso 1500 persone per impadronirsi delle loro ricchezze<sup>15</sup>.

In questo contesto, *neôteron* si riferisce forse ai Trenta tiranni? Eutifrone chiarisce subito: il *neôteron* – «la cosa rivoluzionaria» – di Socrate consisteva nello stare in città, davanti ad un tribunale, e non fuori le mura d'Atene al Liceo, «le sue zone abituali» [*diatribai*]. Questa affermazione contraddice tutti gli altri passi platonici in cui Socrate è normalmente in città, in conversazione con varie persone di alto e basso rango. Ad esempio, nell'*Ap.* 17c-d Socrate dice alla giuria che sentirà «le stesse parole con cui sono stato abituato a parlare sia nell'agora presso i tavoli dei banchieri, dove molti di voi mi hanno sentito, sia altrove» (v. anche e.g. *Ap.* 29e-30a), e quindi il grande studioso moderno di Socrate Gregory Vlastos ne trae la conclusione che Socrate «ha vissuto per un buon terzo della sua vita come *agoraios*, *habitué* del mercato, missionario per la gente comune»

miei accusatori; io, davvero, mi sono quasi dimenticato di me stesso, da quanto parlavano persuasivamente. Eppure non hanno detto quasi niente di vero».

Thuc. 2.35.1 (transl. on-line, attrib. a "Stepantrofimovic", Cahiers de Traduction): «La maggior parte di coloro che hanno parlato in questo luogo sono soliti lodare colui che ha introdotto nella tradizione questo elogio, in quanto è bello che esso sia pronunciato sulla sepoltura dei caduti in guerra. A me, tuttavia...». Pericle spiega che il coraggio dei guerrieri non dovrebbe essere giudicato dall'abilità di un oratore.

<sup>14</sup> Sebbene fosse socratico, Senofonte afferma che Crizia era *kleptistatos*, *biaiotatos* e *phoinikôtatos* – «più ladresco, più violento, e più assassino» (*Mem.* 1.2.12). A *Mem.* 3.7 Senofonte anche menziona che Socrate ha incoraggiato Carmide, un codardo antidemocratico, ad entrare nella politica. Secondo Eschine, gli Ateniesi hanno eseguito «Socrate il sofista» perché «è stato dimostrato di essere l'insegnante di Crizia, uno dei Trenta che ha rovesciato la democrazia» (1.173).

<sup>15</sup> Più di 1500 vittime: Eschin. 3.235; non meno di 1500: [Arist.] *Ath. Pol.* 35.4; 1500 «senza processo»: Isocr. 7.67, 20.11; 1400 vittime: Diog. Laer. 7.5; 1300: Sen. *De tranq. animi* 5.1; secondo lo schol. Eschin. 1.39, «alcuni hanno detto 1500» ma Lisia 2500. L'avidità come motivazione per gli omicidi dei Trenta: Lis. 12.6ff., Sen. *Mem.* 2.3.21-22, 4.21, Diod. Sic. 14.2.1, 4.4, 5.5-6, [Arist.] *Ath. Pol.* 35.4 (menzionando anche una seconda motivazione, la paura).

e «filosofo di strada»<sup>16</sup>. Ma non è tale nell'*Eutifrone*. Le *Nuvole* di Aristofane (vv. 991, 1055) espongono l'opinione largamente diffusa secondo cui l'*agora* era piena di cattivi sofisti; il "Giusto Discorso" (*dikaïos logos*) consiglia di starne lontano. Le parole *neôteron*, non nel senso rivoluzionario, e *diatribai* dell'*Eutifrone* vogliono indicare che Socrate normalmente passava il suo tempo fuori delle mura d'Atene, e quindi non era coinvolto nei tribunali, nella città, o nella rivoluzione brutale del 404. Quindi, difendono Socrate.

Ora (2b) Eutifrone afferma di non poter credere che sia Socrate a muovere un'accusa a qualcun altro (cioè, ancora una volta, non è litigioso). Socrate risponde che Meleto, un giovane sconosciuto, senza molta barba, sta muovendo un'accusa contro di lui. Socrate solleva la questione della gioventù di Meleto anche nell'*Ap.* 25d. Gli ateniesi ritenevano improprio per un giovane accusare un vecchio, specialmente nel caso di un'accusa grave. Ad esempio, in Demostene 54.1 il giovane Ariston si rifiutò di perseguire il vecchio Konon con una *graphê* (un'accusa pubblica) per *hubris*, scegliendo invece una *dikê* (un'accusa privata) per *blabê*, «danno», sulla base della sua giovinezza.

Oltre alla dialettica filosofica e alla sua difesa di Socrate, l'*Eutifrone* fornisce un ritratto di Socrate che differisce sotto vari aspetti dal ritratto fatto altrove da Platone. In primo luogo, in 4c Eutifrone descrive l'uomo ucciso da suo padre nei termini più negativi possibili.

Il morto era un lavoratore da me assoldato, e quando coltivavamo la terra a Nasso, prestava lì servizio da noi. Succede che si ubriaca e, adirato con uno dei nostri servi, gli taglia la gola. Mio padre allora gli fa legare mani e piedi e lo getta in una fossa, poi manda qualcuno qui ad informarsi su che cosa debba fare.

Socrate chiede ad Eutifrone perché dovrebbe muovere un'accusa nei confronti del padre se la vittima non era un membro della famiglia (4b), come stabilito dalla legge attica. La risposta di Eutifrone (4b-c) è spesso ritenuta ammirevole:

Fa sorridere, Socrate, che tu creda faccia qualche differenza se l'ucciso è un estraneo o un familiare, e che non si debba invece considerare solo questo: se l'omicida aveva il diritto di uccidere o no, e nel primo caso lasciarlo andare, nel

<sup>16</sup> V.G. Vlastos, *The Paradox of Socrates*, in «Queen's Quarterly», 64 (1957), pp. 496-516, pp. 513-514, rist. in D.W. Graham (ed.), *Studies in Greek Philosophy II. Socrates, Plato, and Their Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1995, p. 17, e Id., *Socrates Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 252-253 con n. 63.

secondo perseguirlo, qualora sia uno della tua casa e un commensale. La contaminazione, infatti, avviene se hai rapporti con quest'uomo, conoscendone il crimine, e non purifichi te stesso e lui perseguendolo.

Poi, a 9a Socrate chiede a Eutifrone come sappia che «tutti gli dèi pensino che l'uomo che lavorava come un *thês* [il più basso livello sociale] ed è diventato un assassino sia morto ingiustamente». Quale prova ha che «un figlio dovrebbe chiamare in giudizio suo padre per aver ucciso un uomo di questo genere?». Infine, a 15d, dice ad Eutifrone che, senza sapere che cos'è pio, «non può essere che per un *thês anêr* ti saresti mai messo a portare in giudizio» il tuo vecchio genitore per omicidio. Tutt'altro che un filosofo di strada o missionario dei poveri, questi passi attribuiscono progressivamente a Socrate un senso tradizionale di superiorità di classe, che disprezza la classe operaia impoverita, considerata indegna di essere difesa dall'omicidio. Quindi, anche qui l'*Eutifrone* è in contrasto con altri dialoghi platonici. Ho sostenuto altrove che Socrate era probabilmente un aristocratico<sup>17</sup>. La sua prima moglie Mirto era nipote di Aristide “il Giusto”, di sangue blu; nel *Lachete* 180e, il figlio di Aristide, Lisimaco, afferma che il padre di Socrate era *hetairoi* («compagno»: una parola elitaria) ed amico di suo padre; l'insistenza di Lisimaco affinché Socrate visiti la sua famiglia a casa segnala questo legame coniugale: «tu e i tuoi sarete famiglia [*oikeia*] per noi, e noi e i nostri per te» (181a). La seconda moglie di Socrate, Santhippe, aveva un nome aristocratico, come i loro tre figli, Lamprocles (gloria brillante), Sophroniskos (temperante) e Menexenos (un omonimo è protagonista di un dialogo platonico). Alcibiade, l'amante di Socrate, era di sangue blu, perfino di alto lignaggio. Il filolaconismo era un atteggiamento aristocratico, come lo erano la pederastia, il disprezzo per la democrazia, e l'educazione superba di Socrate, il quale beve ai simposi (anche se secondo Platone non si ubriaca – un'altra difesa di Socrate). In Senofonte *Ap.* 30-31, dopo il suo processo Socrate diceva che Anito «mi ha ucciso perché avevo detto che un uomo a cui la città concedeva i migliori onori non avrebbe dovuto educare suo figlio tra le pelli» (cioè nell'attività di concia). Platone per lo più nasconde questi aspetti, rendendo Socrate un filosofo di strada come suggerisce Vlastos e disposto a parlare con chiunque, perché gli aristocratici filospartani e anti-democratici d'Atene, Socrate incluso, erano caduti in disgrazia nel corso della guerra del Peloponneso, specialmente durante la tirannia di 404, e perciò le grandi famiglie

<sup>17</sup> V. Wallace, *Socrates the hoplite and other curious Sokratika...*, cit., pp. 149-156.

aristocratiche del quinto secolo – tra cui i figli di Socrate – scompaiono. Platone nasconde l'atteggiamento elitario di Socrate, tranne che nell'*Eutifrone*. Dopo gli oltraggiosi assassini perpetrati dai Trenta aristocratici, la sensibilità popolare nei confronti dell'uccisione di un lavoratore povero sarà stata molto sentita.

In secondo luogo, Michela Sassi osserva che nell'*Eutifrone* «Socrate si comporta innegabilmente in modo assai antipatico, e il suo interlocutore è d'altronde così ottuso da non accorgersene...». «Socrate confuterà sistematicamente le risposte di Eutifrone senza smettere di proclamare la propria fiducia nella sua competenza e capacità di istruirlo». «D'altronde Eutifrone, inguaribilmente conscio di sé, resterà impermeabile a ogni ironia». «Ci si può chiedere se Socrate si comporti correttamente o meno»<sup>18</sup>.

In parte nei primi dialoghi di Platone gli interlocutori di Socrate sono i suoi amici, socialmente appartenenti a classi elevate o accolti, come Critone e Nicia (v. *La*. 187e-188a), i quali apprendono di non sapere ciò che pensavano di sapere e provano un crescente desiderio di scoprire la verità<sup>19</sup>. Eutifrone non è un accolito (Socrate lo deride sarcasticamente nel *Cratilo* 396d-397a), mostra l'arroganza dei falsi pretendenti alla *sophia*, e alla fine del dialogo rimane completamente indifferente all'indagine filosofica. Nell'*Eutifrone* sia Socrate che il suo interlocutore sono meno simpatici e meno acuti che altrove in Platone.

In terzo luogo, Socrate, nell'*Eutifrone*, svolge un'attività d'insegnamento? Nell'*Apologia* 19d-e, 20c, 26b-e, 33a-b ed in altri dialoghi, egli lo nega con passione.

Non ho mai promesso di insegnare a nessuno né ho insegnato (*edidaxa*). Se qualcuno dice di aver imparato o ascoltato da me in privato qualcosa che non era accessibile a tutti gli altri, sappia bene che non dice la verità (33b).

Tale negazione è fondamentale alla difesa del Socrate platonico contro la responsabilità di aver insegnato ai Trenta e agli altri aristocratici malvagi. Comunque, nell'*Eutifrone* Socrate non nega di insegnare, mentre al 3c-d le sue osservazioni sono brevi e non perfettamente chiare. Dice che gli ateniesi non temono se qualcuno è *deinos* (intelligente, furbo) purché non «insegni (*didaskain*) la propria *sophia*; con chi invece credono che trasmetta anche gli altri sono animosi». Eutifrone non è «disposto a insegnare» la

<sup>18</sup> M.M. Sassi, *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino*, Einaudi, Torino 2015, p. 83.

<sup>19</sup> Cfr. J. Beversluis, *Cross-examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

sua *sophia*. Socrate, di contro, continua: «temo che, a causa della mia *filantropia*, essi pensino che io parli con ogni uomo, avendo versato quello che ho non solo senza pagamento, ma pagherei io qualcosa se qualcuno fosse disposto ad ascoltarmi». Qui, mentre si distingue da coloro che insegnano a parcella, Socrate concede ciò che Platone mostra dappertutto, che parla cioè con ogni uomo non a pagamento, grazie alla sua *filantropia*, e quindi il *demos* aveva ragione. Socrate dovrebbe dire «temo che essi pensino che io insegni» perché non sono contenti di lui, ma non vuole usare quel verbo. Infatti Socrate era uno degli insegnanti d'Atene più in vista, anche se il *demos* pensava che lui e i suoi studenti fossero repugnanti. Inoltre, nell'*Eutifrone* non dice esplicitamente che il *demos* lo odia, cosa che fa tante volte nell'*Apologia* e altrove.

Infine, quarto punto, il Socrate dell'*Eutifrone* è un *sophos*, parola che può significare o un uomo saggio oppure un sofista? La questione se Socrate fosse un sofista preoccupava Platone, in quanto sembra, sia dai testi comici che dall'*Apologia* platonica, che la maggior parte degli ateniesi lo considerasse il sofista più prepotente anche nel senso negativo di Platone. Io ho sostenuto che lo fosse, e Platone, quando dice la verità, lo ammette anche lui. Per sei volte in vari dialoghi egli descrive Socrate in termini che lo paragonano ai sofisti<sup>20</sup>. Però, normalmente, Platone fa nette distinzioni tra Socrate e i sofisti, offrendo il senso negativo che oggi noi diamo a quella parola, sebbene il termine per sofista o *sophos* nel quinto secolo non fosse per lo più *sophistês*, ma *phrontistês* (“pensatore”) e i sofisti sembrano aver chiamato se stessi *sophoi*<sup>21</sup>. Per illustrare il trattamento contorto di questo problema da parte di Platone, all'inizio dell'*Apologia* Socrate dice che per anni gli ateniesi hanno sentito «accuse false su di me, secondo le quali c'è un certo *sophos anêr*, Socrate, un *phrontistês* dei cieli, che ha studiato anche ogni cosa sotto la terra e può rendere l'argomento più debole più forte» (18b). *Sophos* qui ha il senso di *sofista* nell'accezione platonica. Nel 20d-21e Socrate concede solo di avere *sophia tina*, «una certa saggezza [...], forse una saggezza umana, mentre gli altri [= i sofisti platonici] hanno [cioè, affermano di avere] una saggezza più che umana». Delfi l'aveva chiamato l'uomo più saggio, *sophôtatos*, ma «non ho alcuna pretesa di *sophia*,

<sup>20</sup> V. il mio saggio, *Plato's sophists, intellectual history after 450, and Sokrates*, in L.J. Samons II (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 215-237, particolarmente pp. 231-233; e C.C.W. Taylor, *Socrates the Sophist*, in L. Judson, V. Karamanis (eds.), *Remembering Socrates. Philosophical Essays*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 157-168.

<sup>21</sup> V.L. Edmunds, *What was Socrates called?*, in «CQ», 56 (2006), pp. 414-425.

grande o piccola». Cercava di capire che cosa Delfi intendesse, interrogando coloro che sostenevano di essere *sophoi*, ma solo scoprendo che non lo erano. Né loro né Socrate erano *sophoi*, ma almeno Socrate sapeva di non esserlo. Le sue domande, però, lo rendevano impopolare (secondo Platone), e così otteneva la reputazione di essere *sophos*», ma «era falso: solo dio è *sophos*». Nell'*Eutifrone*, Eutifrone spesso dice che egli stesso è *sophos*, anche se le sue conversazioni con Socrate mostrano che non lo è. Socrate dice che Meleto *kinduneuei sophos tis einei*, ciò che può significare o «probabilmente è un tipo di *sophos*», o «corre il rischio di essere un tipo di sofista» (cfr. Ap. 28b). Come altrove, le ambiguità sono deliberate.

Nell'*Eutifrone* è Socrate *sophos*, o è un *sophos*? In 11d, come abbiamo visto, Socrate dice: «Quello che è *kompotaton* della mia tecnica (*technê*) è che io sono un *sophos* involontario (*akôn*)». Centrone (Platone, *Eutifrone* ad loc.) chiama la sua dichiarazione «controfattuale», in quanto non si può essere involontariamente *sophos*, giocando con la nozione platonica di fare il male involontariamente. Traduco io le ultime due parole di Socrate «un *sophos* involontario». Nella sua abilità e nei suoi interessi Socrate era *sophos*, ma non lo intendeva, e aggiunge che non prende la paga, ma perfino darebbe soldi a chiunque lo ascoltasse, distinguendosi così da quei *sophoi* che Platone definisce “sofisti” nei successivi dialoghi. Alla fine di questa discussione, Socrate insiste che *desidera* che le sue parole restino fisse, ma non lo restano. Quindi è un *sophos* involontario, e questa è la sua difesa davanti all’odio popolare degli intellettuali del periodo.

All’inizio del 9a, Socrate aveva chiesto a Eutifrone di «insegnarmi, affinché io divenga più *sophos*». Cioè, Socrate è parzialmente *sophos*, e vuole diventarlo di più. Nel 12a dice a Eutifrone: «Sei più giovane di me, non meno di quanto sei più *sophos* (*sophôteros*)». Questi brani identificano Socrate come *sophos* o in parte *sophos*, ciò che non lo è altrove in Platone, e questa è la sua difesa più semplice.

L'*Eutifrone* finisce bruscamente (15e): Eutifrone non è interessato a continuare la conversazione. Il testo vuole una conclusione. Quindi, seguendo Diogene Laerzio 2.29, alcuni studiosi hanno concluso che Eutifrone abbia abbandonato il processo a suo padre<sup>22</sup>. Comunque, su tali problemi

<sup>22</sup> In *What should Euthyphro do?*, in «History of Philosophy Quarterly», 30 (2013), p. 116, H. Benson dice [ho aggiunto qualche domanda tra parentesi], «per gli scopi di questo saggio [?], possiamo garantire la rivendicazione quasi storica [?] che Eutifrone abbandonò la sua accusa», citando Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*, cit., p. 4. Secondo M. McPherran, *Justice and pollution in the Euthyphro*, in «Apeiron», 35 (2002), p. 105, che non pensa a un dialogo storico, Platone vuole che pensiamo che Eutifrone abbia rinunciato alla sua causa.

non abbiamo giustificazioni per speculare. Il dialogo è una finzione; non ha alcuna realtà al di fuori di ciò che Platone ha scritto. Suggestisco due altre spiegazioni per la brusca conclusione del nostro testo. Abbiamo visto che il Socrate qui è in parte differente dal Socrate platonico altrove. Qui è presentato come elitario, sottovalutando la vita di qualcuno appartenente a una classe inferiore; ha una personalità meno attraente e più arrogante di altrove; apparentemente insegna o almeno non lo nega, come fa altrove; è un *sophos* del tipo che Platone condanna altrove, nel cui caso le parole non rimangono fisse. Dato che è ovvio che Socrate insegnava e era *sophos* (come indica Platone anche altrove), e non era una sorpresa che aveva atteggiamenti elitari e era poco simpatico – l'unico intellettuale giustiziato dagli ateniesi – vorrei allora proporre che questo ritratto sia il primo ritratto platonico del suo maestro, più storico, più veritiero dei ritratti fatti altrove, quando Platone aveva idee più chiare come difendere il suo guru, nello *Zeitgeist* anti-aristocratico, anti-intellettuale dopo il 404.

Abbiamo visto in parte che l'argomentazione filosofica di questo dialogo non è completamente soddisfacente, con varie contraddizioni sia interne che con altri testi platonici. Questi elementi avvalorano il fatto che l'*Eutifrone*, un'opera meno esperta, fosse il primo ritratto di Socrate fatto da Platone, che l'ha interrotto *in medias res* in quanto consapevole dei suoi problemi, particolarmente col ritratto "troppo vero" e poco attraente di Socrate. Vari punti dell'*Eutifrone* riappaiono migliorati nell'*Apologia*, ad esempio dopo che le *Nuvole* del 423, e non il colpo di stato del 404, avevano convinto gli ateniesi che Socrate era un sofista maligno che corrompeva i giovani. Può darsi che Platone, avendo abbandonato l'*Eutifrone*, abbia cambiato genere per produrre l'*Apologia*, uno dei suoi tre capolavori, e un ritratto di Socrate più sviluppato, più attraente, e anche più falso.

English title: Socrates interrupted? Plato's *Euthyphro*

## Abstract

*Sokrates is about to be tried for impiety; the prophet Euthyphro plans to prosecute his own father for homicide. Sokrates asks Euthyphro, "what is piety?" The quality of their subsequent arguments is often judged inadequate. I argue that the main purpose of this dialogue is defending Sokrates against the legal and other charges brought against him. Scholars praise its portrait of Sokrates, which I argue is different from Plato's other portraits on*

*four points: an aristocrat, Sokrates shows class arrogance; his personality is unpleasant; he does not deny teaching; and he calls himself a sophos/sophist. Plato realized that these points, while historically accurate, were not the best defense of his teacher, so he cut short his inadequate dialogue and wrote the Apology, a far better defense and a literary masterpiece.*

Keywords: apology; defence; Sokrates; piety; sophist.

Robert W. Wallace  
Northwestern University  
[rwallace@northwestern.edu](mailto:rwallace@northwestern.edu)

# T

## Sulla precipitazione (*propèteia*): attualità della saggezza degli antichi

Bruno Centrone

πρῶτον μάθε, τί λέγεις, εἶθ' οὕτως λέγε  
“sappi prima quel che stai dicendo, poi dillo”  
(Epitteto, *Diss.* 3,23)

In un mondo dominato dall'imperativo della velocità, si riaffaccia sempre più spesso l'esigenza di rallentare i ritmi del vivere umano. A dispetto di questo effettivo predominio della velocità, una certa lentezza, o pacatezza, è associata, nel sentire comune, alla saggezza, e le esortazioni in tal senso si moltiplicano nei più disparati ambiti, così come l'agire precipitoso è ovviamente ritenuto, in linea di principio, sconsigliabile. Oltre il livello della saggezza spicciola, propria anche degli antichi, quale si mostra ad esempio nell'elogio variamente diffuso (nel buon senso comune dei Greci come nella filosofia), del *kairòs*, il momento opportuno, il tema non riveste certamente un grande interesse filosofico. Può essere invece interessante esaminare brevemente come la riflessione filosofica dei greci sia giunta a declinare questo tema in ambito gnoseologico-epistemologico. Prenderò a questo proposito in considerazione una nozione generalmente poco indagata, quella che va sotto il nome di *propèteia* (lat. *temeritas*), precipitazione o avventatezza.

A uno dei celebri sette saggi, Periandro, è attribuito il detto *kalòn hesychia, episphalès propèteia*<sup>1</sup>: bella è la pacatezza; instabile la avventatezza, o precipitosità. Nel *Carmide* di Platone<sup>2</sup>, dialogo areteico, l'oggetto dell'indagine è costituito dalla *sophrosýne* (saggezza, ma in seguito, più specificamente, temperanza), virtù di difficile definizione. La prima risposta fornita dal giovane interlocutore di Socrate identifica questa *aretè* con una certa

<sup>1</sup> Diog. Laert. I 97; Stob. 3.1.172.

<sup>2</sup> Cfr. Plato *Charm.* 159a9-160d3.

“pacatezza” (*hesychiòtes*, molto probabilmente un conio platonico). È facile per Socrate mostrare, accentuando la sfumatura semantica di “lentezza” insita nel termine, che una serie di attività, sia del corpo che dell’anima, quali correre, scrivere, suonare, apprendere e insegnare, ricordare e comprendere, sono migliori e più belle se svolte con rapidità piuttosto che lentamente, e che dunque la saggezza, dovendo essere una cosa bella, non potrà essere *simpliciter* identificata con la *hesychiòtes*. Implicitamente l’argomento, escludendo l’attribuzione incondizionata di valore all’*hesychia*, mostra la necessità di distinguere tra velocità e precipitosità. Se dunque la prima parte del detto attribuito a Periandro necessita, agli occhi di Platone, di qualificazione, la seconda sarebbe stata sottoscritta da qualunque greco, avendo di per sé la *propèteia* valore incondizionatamente negativo. Già l’etimologia del termine (*pro-pìpto* vale “gettarsi in avanti”) indica del resto una propensione sconsiderata ad agire in maniera irruenta e avventatamente<sup>3</sup>. La necessità di qualificare lentezza e velocità al fine di poterle considerare doti positive viene chiaramente affermata nell’*Epinomide* (989b5-8): l’anima che accoglie misuratamente e con mitezza la lentezza come anche la natura ad essa opposta è un’anima ben disposta, capace di realizzare la difficile sintesi tra le virtù tradizionalmente associate alla calma e all’impeto, cioè la *sophrosýne* e il coraggio, la cui conciliazione è da Platone ritenuta problematica<sup>4</sup>.

In origine la nozione di *propèteia* compare in ambito filosofico principalmente in relazione alla propensione verso i piaceri, causa di agire precipitoso teso a soddisfare immediatamente i propri desideri<sup>5</sup>. Aristotele individua la *propèteia*, insieme alla *asthèneia* (debolezza), quale causa della *akrasia*, mancanza di autocontrollo o incontinenza<sup>6</sup>. Nel VII libro dell’*Etica Nicomachea* (1150 b 19-28), dedicato in gran parte alla trattazione di questo difetto, o “semi-vizio”, si stabilisce che gli individui acratichi agiscono in senso contrario alla ragione o perché, pur avendo deliberato, non tengono ferma la loro deliberazione per intrinseca debolezza di fronte alla passione, o perché, proprio a causa del *pathos*, non hanno affatto deliberato. Di questo secondo tipo di incontinenza per precipitazione soffrono

<sup>3</sup> *Propetès* ha anche una connotazione fisica, indicando chi ha una conformazione o assume una posizione non dritta, ma protesa in avanti cfr. Arist. *De part. an.* 695a25; *Physiogn.* 807a.

<sup>4</sup> Cfr. Plato *Polit.* 306a sgg. Nel *Politico* (306b9-c1) viene nitidamente individuata la condizione negativa consistente nell’eccessiva velocità e affrettatezza rispetto al momento opportuno (*kairòs*), ma non viene usato il termine *propèteia*. È possibile che si tratti di un conio aristotelico.

<sup>5</sup> Cfr. già in Platone (*Leg.* 792b5) l’uso dell’aggettivo *propetès* in relazione ai piaceri.

<sup>6</sup> La distinzione è ripresa da D. Davidson in un influente saggio, *How is Weakness of the Will Possible?*, in D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980, pp. 21-42.

soprattutto quelli rapidi di mente (*oxèis*) e melanconici. Alcuni, infatti, a causa della rapidità, altri a causa dell'impetuosità, non si attengono al ragionamento, perché vanno dietro alla rappresentazione (*Eth. Nic.* 1150b25-28).

Diversamente da quanto lasciano intendere molte traduzioni del passo, non si tratta qui di due categorie distinte, cui si riferirebbero rispettivamente i successivi *hòi mèn* (gli *oxèis*, precipitosi) e *hòi dè* (i melanconici, veementi)<sup>7</sup>. Il senso sembra invece che, all'interno del gruppo di soggetti caratterizzabili come rapidi di mente e melanconici, alcuni sono sovrapposti dall'intensità del desiderio, altri dalla rapidità delle rappresentazioni. Entrambe le caratteristiche, rapidità e impetuosità, sono infatti riferibili ai melanconici, e il melanconico può essere definito *oxýs*, termine che presenta varie sfumature di significato: impetuoso e precipitoso, ma anche risoluto (cfr. *Eth. Nic.* 1116a9: i coraggiosi di fronte ai pericoli), acuto, pronto di mente e rapido. Sembra quest'ultimo il significato qui in gioco, perché l'incapacità di attenersi alle indicazioni della ragione è dovuta soprattutto al fatto di correre dietro alle rappresentazioni mentali (*phantasia*). In altri termini, la forte immaginazione, che implica la capacità di raffigurarsi in modo vivido i piaceri che seguiranno, soverchia facilmente le indicazioni del *lògos*. Quest'esito può essere dovuto alla velocità (*tachýtes*) di queste rappresentazioni, o alla loro intensità. Il melanconico ha infatti una forte capacità immaginativa, che gli permette di collegare facilmente una catena di rappresentazioni relative ai piaceri a venire, e nel contempo è caratterizzato dalla veemenza dei suoi desideri. Nel *De memoria* (453a14-19) si dice infatti che sono soprattutto i melanconici a essere agitati dalle immagini (*phantàsmata*), e nel *De divinatione* (463b15-18) vengono attribuite ai soggetti melanconici visioni di ogni sorta; costoro sono dunque capaci di prevedere e hanno sogni chiari. Quanto alla veemenza del desiderio, nell'*Etica Nicomachea* viene rimarcato poco dopo (1154b13) che i melanconici sono perennemente in una condizione di intenso desiderio. Nel *De divinatione* (464a32-b5), poi, si combinano i due aspetti di velocità e intensità delle rappresentazioni: i melanconici colgono nel segno per l'impeto (*dià tò sphodròn*), come chi tira da lontano, e a causa della mutevolezza le immagini si presentano loro in rapida successione (*tachý*); grazie alla loro intensità e

<sup>7</sup> L'assenza dell'articolo davanti a *melancholikòì* non è un argomento definitivo (non sarebbe tassativo un secondo *hòi* per distinguere due gruppi, cfr. *An. pr.* 68b.10; *De aud.* 800b23-24; *Eth. Eud.* 1247a12-13), ma si tratta comunque dell'uso prevalente in Aristotele. La ripetizione dell'articolo può essere evitata qualora sia evidente che si tratta di due gruppi diversi, cosa che in questo caso non può darsi per acquisita.

veemenza (*dià tèn sphodròteta*) i movimenti delle immagini non vengono sopraffatti da altri movimenti. L'intensità può qui riferirsi sia alle rappresentazioni che ai desideri, dato che la vividezza e la forza delle rappresentazioni sono all'origine della veemenza del desiderio corrispondente. In sintesi, la forte immaginazione, cioè la capacità di raffigurarsi in modo vivido i piaceri che seguiranno, soverchia facilmente le indicazioni del *lògos*. Il tipo melanconico, infatti, collega facilmente una catena di rappresentazioni che si succedono con grande rapidità riguardanti i piaceri a venire, e al contempo è caratterizzato da desideri veementi.

Come è lecito attendersi, un altro ambito in cui l'avventatezza può diventare un fattore degno di considerazione è quello dell'impetuosità connessa all'ira. Sempre all'interno della trattazione dell'*akrasìa*, Aristotele esamina la possibilità di una mancanza di autocontrollo dovuta all'impetuosità, (*thymòs*), che viene poi ad essere qualificata come meno turpe dell'*akrasia* in senso proprio, in quanto segue in qualche misura il ragionamento (*Eth. Nic.* 1149b1: *akolouthèi tòi lògoi pos*). In una dinamica di questo tipo la precipitazione avventata sembra giocare un ruolo importante: il *thymòs* ascolta in effetti qualcosa di ciò che dice il ragionamento, ma lo fraintende, come accade con i servitori zelanti che si affrettano nell'esecuzione di un ordine prima di avere ascoltato tutto ciò che viene loro detto, e di conseguenza finiscono per sbagliare, come i cani che abbaiano al primo rumore prima di rendersi conto se si trovano o meno di fronte a un amico. Analogamente, il *thymòs*, a causa del calore e della rapidità (*tachýtes*) della sua natura, pur ascoltando qualcosa dal *lògos*<sup>8</sup>, si infuria subito (*euthýs*) e si affretta a vendicarsi, a seguito dell'insulto, vero o presunto, subito. *Propetès* è, ancora, aggettivo che caratterizza il temerario nella sua distinzione dal coraggioso, per la sua propensione a gettarsi in avanti sconsideratamente (*Eth. Nic.* 1116a7)<sup>9</sup>.

Nei trattati di etica Aristotele non riserva grande attenzione alla *propeteia* e si concentra piuttosto sulla *akrasìa* dovuta a debolezza. Ciò è dovuto

<sup>8</sup> Di difficile e controversa interpretazione il passaggio in generale e, in particolare, l'espressione che definisce le modalità dell'ascolto dell'ordine (*epitagma*, *Eth. Nic.* 1149a30-31). Mi permetto di rimandare in proposito a B. Centrone, *On Problemata 28: Temperance and Intemperance, Continence and Incontinence*, in R. Mayhew, *The Aristotelian Problemata Physica*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 321-336, cfr. pp. 328-329 e n. 10. È comunque chiaro che, comunque si intenda il fraintendimento, sua causa immediata è la frettilosità, come chiarito dal paragone con i servi e i cani.

<sup>9</sup> Cfr. anche Arist. *M. Mor.* 1186b15 per l'accoppiamento di temerarietà e avventatezza (*thrasèis kai propetèis*).

probabilmente al fatto che il contrasto interno tra ragione e desiderio, tipico dell'incontinenza e principale fonte di problemi teorici, appare con maggiore evidenza ed è più bisognoso di giustificazione teorica nel caso dell'individuo acratice che ha deliberato. Con Aristotele sono comunque poste le basi perché la *propèteia* trovi posto in una lista canonica di vizi.

È tuttavia nello stoicismo e nello scetticismo che questo passaggio si accompagna a una qualificazione della *propèteia* in senso prettamente epistemologico più che morale – ferme restando le conseguenze negative *anche* sul piano etico –, quale precipitazione nell'assenso dato a una rappresentazione (*temeritas in adsentiendo*). Nello stoicismo la *propèteia* viene declinata principalmente in quest'ambito, sebbene – in conformità con la concezione della virtù come scienza- il suo importo in ambito etico finisca per essere rilevante. La dialettica in generale è concepita dagli stoici – probabilmente da Crisippo<sup>10</sup> – come una virtù che ne abbraccia altre quali sue specie; una di queste è la tempestività, o ponderatezza (*aproptosìa*), che consiste nella conoscenza certa (*epistème*) del quando dare l'assenso alle rappresentazioni, così come la *propèteia* consiste in una temerità nelle affermazioni che estende i suoi effetti nella realtà concreta: chi infatti non è ben allenato nella rappresentazioni finisce per cadere nel disordine e nella sconsideratezza (*eikaiòtes*). Cicerone (*Fin.* III 72= *SVF* II 281) sottolinea il passaggio per cui sia la dialettica che la fisica sono dagli stoici appellate con il nome di virtù: la dialettica ha infatti in sé la *ratio* grazie alla quale possiamo evitare di dare il nostro assenso in maniera falsa e riusciamo a non essere ingannati da una insidiosa verosimiglianza (*captiosa probabilitate*), in modo da conservare e tutelare gli insegnamenti appresi sul bene e sul male. Essendo appunto l'avventatezza (*temeritas*) un vizio, a ragione l'arte che la toglie di mezzo sarà definibile come virtù.

*Aproptosìa* è un conio tipicamente stoico, etimologicamente l'opposto della *propèteia*. La virtù è dunque denotata da un termine strutturalmente negativo che viene però a indicare la condizione positiva e virtuosa del saggio, il quale non assente alle impressioni senza un previo esame critico, in un costante esercizio delle proprie percezioni. Il saggio non darà il suo assenso alle impressioni sino a che la rappresentazione non è catalettica, ma questa disposizione implica anche che di fronte a una rappresentazione catalettica l'assenso sarà immediato (*SVF* II 131).

<sup>10</sup> A. Long, *Dialectic and the Stoic Sage*, in *The Stoics*, ed. by J. Rist, UCP, Berkeley-Los Angeles-London 1978, pp. 101-124, cfr. pp. 108-109.

Stando a quanto visto, si può notare che la condizione di vizio descritta, consistente nell'incapacità di salvaguardare le nozioni relative al bene e al male e nella caduta nel disordine morale, rappresenta una *conseguenza* della *propèteia*. Ma ci si potrebbe chiedere, da cosa sia motivata tale avventatezza, che deve essere essa stessa, originariamente, una disposizione viziosa. Perché, a parità di condizioni di ignoranza epistemologica, un soggetto è più incline ad assentire alle proprie rappresentazioni, mentre un altro mostra maggiore cautela, dando segno di possedere, almeno a livello di predisposizione, quella *aproptosìa* che può qualificarsi come virtù? Qual è insomma la causa per cui si può essere portati a dare un assenso affrettato? Ci si può chiedere inoltre se la *propèteia*, che istintivamente saremmo portati ad ascrivere a una mancanza di autocontrollo, rappresenti, come in Aristotele, un caso di *akrasìa*.

Nel contesto del monismo psicologico degli stoici, che in prima istanza sembra escludere la possibilità dell'*akrasìa*, la risposta è difficile<sup>11</sup>. Non è possibile immaginare, come invece abbiamo visto in Aristotele, un conflitto di facoltà tra parti o funzioni dell'anima, in cui ad esempio il desiderio o l'ira soverchino le indicazioni di un *lògos* di per sé disposto a soppesare e considerare, originando un comportamento precipitoso. Anche se la *propèteia* viene individuata come un *pathos*, essa deve essere considerata una disposizione stabile, un vizio epistemico di fondo, una indisponibilità strutturale a ponderare e sottoporre al vaglio le rappresentazioni, basata su un giudizio erroneo. Ma quale può essere questo giudizio?

Le restanti testimonianze sullo stoicismo antico non ci dicono molto di più in proposito, e le risposte sono necessariamente congetturali. Possiamo comunque immaginare, in linea teorica, che molto difficilmente chi pecca di *propèteia* assentirebbe alla proposizione "si devono dare assensi precipitosi"<sup>12</sup>. Chi assente precipitosamente è convinto di essere nel giusto e nella specifica circostanza non è consapevole che sta agendo affrettatamente; non si configura dunque il conflitto tipico dell'*akrasìa*, comunque poi si spieghi questo conflitto e, in generale, la possibilità di questa disposizione all'interno del monismo psicologico stoico. Sembra dunque che la *propèteia* debba ammontare alla incapacità di distinguere, di volta in volta,

<sup>11</sup> Sulla possibilità e il senso dell'*akrasìa* nel contesto della filosofia stoica si veda J.B. Gourinat, *Akrasia and Enkrateia in Ancient Stoicism: Minor Vice and Minor Virtue?*, in C. Bobonich, P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 215-247.

<sup>12</sup> Cfr. Epict. *Diss.* 1.28: nessuno può voler assentire a ciò che ritiene falso: ognuno vuole essere nella verità (con citazione di Platone).

la rappresentazione corretta; ma d'altronde, individuare la *propèteia in quanto tale* come causa dell'assenso erroneo implica presupporre che il soggetto giudicante avrebbe la possibilità, qualora soppesasse e riflettesse, di assentire correttamente. Non può pertanto trattarsi nemmeno di insufficiente capacità critica sul piano gnoseologico<sup>13</sup>. Più probabilmente il giudizio sotteso alla *propèteia* deve essere del tipo "non è necessario sottoporre a un esame approfondito tutte le rappresentazioni", l'assenso al quale potrebbe essere favorito, nella prospettiva degli stoici, dal fatto che, come già accennato, il saggio in possesso della scienza assentirà immediatamente e necessariamente a una sua rappresentazione chiara e distinta del bene e di ciò che deve essere scelto (*hairetòn*)<sup>14</sup>. Il che renderebbe però il giudizio in questione non falso, ma vero, almeno limitatamente al saggio, che in circostanze favorevoli darà il suo assenso rapidamente, senza necessariamente soppesare ogni rappresentazione<sup>15</sup>.

Maggiori informazioni sulla *propèteia* ci vengono da uno stoico più tardo, Epitteto, che manifesta un particolare interesse in proposito per ben precise ragioni, già messe in gran parte in luce dalla critica<sup>16</sup>. Nella teoria stoica della responsabilità morale, attribuibile a Crisippo, condizione sufficiente e necessaria perché qualcuno sia ritenuto responsabile del suo agire è che costui agisca in conseguenza di un impulso fondato sul ragionamento. Il *propetès*, tuttavia, sembra non agire in base a una previa riflessione deliberativa, e dunque non potrebbe essere ritenuto responsabile delle proprie azioni. Si rende evidentemente necessario dimostrare che si è responsabili della propria stessa precipitosità, e questa appare essere la via battuta da Epitteto: la *propèteia* è una condizione che l'uomo è in grado e in dovere di evitare.

<sup>13</sup> Per fare un esempio, si può sostenere che l'errore del cacciatore il quale, avendo visto un movimento dietro un cespuglio, spara al suo compagno scambiandolo per l'animale cacciato, sia dovuto a fretolosità soltanto se si presuppone che costui disponga, in una situazione normale, delle capacità critiche necessarie per distinguere l'animale dall'uomo; se l'errore fosse dovuto, poniamo, a una insufficiente capacità visiva, l'eventuale avventatezza sarebbe un fattore ininfluenante.

<sup>14</sup> Cfr. A. Long, *The Early Stoic Concept of Moral Choice*, in F. Bossier et al. (eds.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 1976, pp. 77-92, v. pp. 84-85.

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, p. 85: «what is called for, from an agent who fully apprehends virtue, is not a weighing of pros and cons, but a decision to act upon virtues' promptings, which are the promptings of himself»; B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford 1985, p. 239: «any choice of the good will be automatic and unreflecting, once the good is seen. And a sage will not have to deliberate about that».

<sup>16</sup> Cfr. in proposito R. Salles, *Epictetus on Moral Responsibility for Precipitate Action*, in C. Bobonich, P. Destrée, *Akrasia in Greek Philosophy...*, cit., pp. 249-263.

In Epitteto, intanto, si trova una prima importante differenziazione riguardo alle circostanze in cui si è o non si è precipitosi: non si pecca di *propèteia* quando si deve pesare o giudicare se qualcosa è dritto o storto; in tutte queste circostanze nessuno agisce a caso e avventatamente. Ciò avviene invece solo

quando... si tratta della prima e unica causa che determina la rettitudine o l'erroneità delle nostre azioni, la nostra felicità e infelicità, il nostro successo o insuccesso, solo in questo caso agiamo a caso e in modo precipitoso (*eikàioi kài propetèis*) (*Diss.* 1.28.30).

Quando, in altri termini, avvertiamo qualcosa come importante e decisivo, come soverchiati dall'importanza della posta in gioco, agiamo affrettatamente. Ma ciò sembra essere dovuto al fatto che in questi ambiti non siamo in grado di ponderare con la stessa precisione che si ha laddove è possibile misurare in maniera oggettiva (forse una lontana eco del *Fedro* platonico, cfr. *Phaedr.* 263a). Qui infatti, «niente di simile a una bilancia o a una squadra; ma qualcosa mi appare e immediatamente lo faccio» (1.28.30-31). Questo stato è simile a una condizione di follia: folle è infatti il nome che si addice a chi dà immediatamente retta a ciò che gli si presenta:

come vengono chiamati quelli che seguono tutto ciò che a loro appare? “Pazzi” (*mainòmenoi*) (*Diss.* 1.28.33).

Vari esempi tratti dalla tragedia e dall'epica lo corroborano: Achille, Atreo, Edipo, Ippolito hanno patito le loro sventure per avere frettolosamente seguito le apparenze.

Riguardando la *propèteia* l'ambito più importante del vivere umano, quello della felicità, risulta comprensibile perché Epitteto dedichi a questa nozione un'attenzione particolare. Lo stoico distingue tre ambiti (*topoi*) in cui deve esercitarsi chi voglia eccellere in virtù (*kalòs kài agathòs*): uno riguarda i desideri e le avversioni, un altro gli impulsi e le ripulse (*hormè e aphormè*), il terzo gli assensi, circa il modo per non ingannarsi e non essere avventati (*aneikaiòtes*) (*Diss.* 3.2.1-5). Il terzo, che riguarda coloro che sono sulla via del progresso, assicura la stabilità degli altri due e deve essere praticato «affinché nessuna rappresentazione inesaminata possa insinuarsi in loro, né nei sogni, né in stato di ubriachezza o melanconia» (3.2.5).

Il primo e massimo compito del filosofo (cfr. *Diss.* 1.20) consiste nel sottoporre a esame critico (*dokimàzein kài diakrinein*) le rappresentazioni, non ammettendone alcuna che non abbia passato questo vaglio. Come un esperto che saggia le monete le getta a terra per sentirne il rumore, arri-

vando infine ad avere un orecchio esercitato, così gli uomini devono rivolgere, nelle questioni di grandi importanza e nelle quali l'ingannarsi fa la differenza, (cioè il bene, il male e gli indifferenti stoici, gli *adiàphora*), la massima attenzione a ciò che potrebbe essere fonte di errore. Ciò non dovrebbe valere, come è stato notato<sup>17</sup>, per le rappresentazioni catalettiche, che secondo gli stoici hanno in se stesse il marchio della verità; ma il fatto è che si danno, in base a una classificazione dello stesso Epitteto, rappresentazioni di cose che non sono, ma che sembrano essere; in altri termini, rappresentazioni non catalettiche che possono essere scambiate per catalettiche (così come possono esserci rappresentazioni catalettiche che non risultano immediatamente persuasive)<sup>18</sup>. L'uomo colto ed educato (*pepaidèumènos*) deve, in particolare in questi casi, cogliere sempre nel segno (*eustochèin*) ed assentire solo a ciò la cui rappresentazione è catalettica. Ciò implica sottoporre a esame tutte le rappresentazioni prima di giungere a un assenso definitivo; e deve essere, questo, un esercizio giornaliero. Qualcosa, ad esempio l'essere diseredati dal proprio padre, appare un male; ma la persona educata sa che qualcosa, per essere un male, deve essere oggetto di scelta (*prohairesikòn*); ciò che dunque inizialmente appare un male, non lo è realmente. Qualcosa che a un giudizio affrettato si presenta come un male, dopo un esame critico non appare più tale.

È degno di nota che Epitteto utilizzi, per stabilire che la *propèteia* è una disposizione da evitare, un argomento fondato sulla natura umana. La *propèteia* è infatti contro natura (*parà phýsin*), perché l'agire immediato basato sulle prime impressioni che si ricevono è tipico degli animali, mentre è propria dell'uomo la capacità di accettare alcune rappresentazioni e di rifiutarne altre grazie all'uso della ragione (*Diss.* 1.6). A differenza degli animali, l'uomo è in grado di riflettere sulle impressioni che gli si presentano, ed è considerato disdicevole (*aischròn*) che egli si arresti al livello della brutta animalità; per questo motivo un agente razionale non assentirà alle prime impressioni che gli capitano senza prima averle accuratamente esaminate. Ora, se le prime impressioni sono per la maggior parte al di fuori del nostro controllo, la *propèteia* intesa come *habitus* è piuttosto una disposizione acquisita, poiché ogni disposizione dell'anima è inizialmente

<sup>17</sup> R. Salles, *op. cit.*, pp. 253-255.

<sup>18</sup> Cfr. *Diss.* 1.27.1-2: cose che sono e appaiono, cose che non sono e non appaiono essere, cose che sono e non appaiono, cose che non sono e appaiono. Escluso ciò che non appare e dunque non produce rappresentazioni, è chiaro come la possibilità dell'inganno risieda principalmente nella prima e nell'ultima fattispecie: non assentire a rappresentazioni vere e assentire a rappresentazioni false. Cfr. anche *Sext. Emp. Adv. Math.* VII 254-255.

debole. Di conseguenza il controllo della *propêteia* si può acquisire, per dirla con Hadot, con un vero e proprio “esercizio spirituale” giornaliero. È infatti necessario atteggiarsi nei confronti delle rappresentazioni in maniera tale da assentire solo a quelle catalettiche. La terapia del caso consiste nell’acquisire la disposizione opposta a quella che concede un facile assenso mediante una sorta di esercizio mentale che è in nostro potere. Alla disposizione indotta da false impressioni si deve opporre una serie di riflessioni che contribuiscono a indebolirla. Si deve produrre l’impressione che una certa azione è sbagliata e assentire a questa impressione, in modo che si generi l’impulso opposto. Per fare questo, naturalmente, è necessario essere consapevoli della propria disposizione negativa. In relazione a una passione che spesso può essere dovuta alla precipitazione, l’ira, viene prescritto un esercizio in dettaglio:

se non vuoi essere irascibile, non alimentare la tua abitudine e non avvicinarle niente che possa fortificarla. La prima volta che compare, placala e poi conta da quanti giorni non ti sei adirato. “Ero solito adirarmi tutti i giorni, ora ogni due giorni, poi ogni tre, poi ogni quattro”. Se lasci da parte l’ira anche trenta giorni, offri un sacrificio a dio. Infatti, l’abitudine la prima volta è attenuata, poi è rimossa completamente (*Diss.* 2.18).

Per definire in senso negativo la condizione di irascibilità, è necessario avere verificato che il giudizio ad essa connesso si sia rivelato poi erroneo. Possiamo dunque immaginare che la persona precipitosa acquisisca consapevolezza della sua condizione in seguito all’esperienza di rappresentazioni cui ha assentito prima del tempo, poi rivelatesi false.

Come si è visto in dettaglio, l’interesse per la *propêteia* emerge con evidenza nella fase in cui viene alla ribalta la questione del criterio della verità; la trattazione, sia pure non estesa, di questa disposizione viziosa è strettamente legata a un tema fondamentale dello stoicismo, quello della rappresentazione e dell’assenso ad essa connesso. Inevitabilmente, dunque, altre indicazioni ci vengono nell’ambito dello scetticismo, in cui la tendenza all’assenso precipitoso è il bersaglio delle critiche rivolte ai dogmatici.

In Sesto Empirico è ricorrente, di fronte all’accusa rivolta allo scettico di abolire le apparenze, o i fenomeni, l’affermazione che gli argomenti proposti non sono rivolti a questo scopo, ma piuttosto a mostrare l’avventatezza (*propêteia*) dei dogmatici nell’assentire a impressioni riguardanti ciò che non ci appare con chiarezza (*àdela*); se infatti la ragione (*lògos*) è a tal punto insidiosa da poter discreditarci ciò che cade sotto i nostri occhi, *a fortiori* bisogna guardarla con sospetto laddove si tratta di cose non chiare

(*Pyrr. Hyp.* I 20). I celebri cinque modi di sospensione del giudizio sono stati sviluppati, secondo Sesto, non per soppiantare i precedenti dieci, ma per integrarli al fine di confutare con maggiore varietà e completezza la *propèteia* dei dogmatici nella loro dottrina delle cause (*aitiologhìa*). L'accusa di avventatezza investe non solo i dogmatici conclamati, ma anche scuole di pensiero come l'eraclitismo (*Pyrr.Hyp.* I 212) o la scuola empirica di medicina, indebitamente accomunate da alcuni al sano indirizzo scettico; l'unico tra gli indirizzi medici ad andare esente dall'accusa di precipitazione è la cosiddetta scuola metodica, che nel suo seguire i fenomeni evitando asserzioni dogmatiche circa la comprensibilità o meno di ciò che è oscuro si avvicina maggiormente alla pratica degli scettici (*Pyrr.Hyp.* I 236-237). L'avventatezza dei dogmatici non riguarda solo l'assentire alle singole rappresentazioni, ma investe il modo stesso con cui essi hanno preteso di definire il criterio della verità (*Pyrr.Hyp.* II 17) e la dialettica (*Pyrr.Hyp.* II 94), nonché i fondamenti della teologia (*Pyrr.Hyp.* III 2). Considerato quanto tali definizioni siano invece, palesemente, il frutto di una riflessione elaborata e ponderata, appare evidente la radicalità della critica mossa dagli scettici: la *propèteia* dei dogmatici sembra perdere il suo carattere "transitorio", cui potrebbe porre rimedio un atteggiamento avveduto e di cui il soggetto precipitoso è in grado di rendersi conto, pentendosi, in un secondo momento. La precipitazione dei dogmatici sembra equivalere a una radicale incapacità di giudizio, difficilmente redimibile. Che si tratti del male peggiore è confermato dall'idea che quando l'errore dei dogmatici è dovuto alla loro *propèteia*, considerata alla stregua di una malattia, si rende necessario utilizzare metodi forti, cioè argomenti stringenti e «pesanti», mentre in altri casi sarà sufficiente un tipo di persuasione più «leggera» (*Pyrr.Hyp.* III 280-281), proprio come le cure mediche sono più forti o più lievi a seconda della gravità del caso.

È degno di nota il fatto che nella storia della filosofia antica non si incontri più, dopo gli autori sinora presi in esame, una trattazione specifica della *propèteia*. Ciò si spiega forse pensando che la precipitosità rimane una disposizione d'animo a priori riprovevole, la cui condanna non necessita di analisi approfondite. Come si è avuto modo di vedere, lo specifico ambito in cui questa disposizione negativa diviene meritevole di attenzione, è quello gnoseologico-epistemologico, in relazione alla tematica, specificamente stoica, del corretto assenso da dare alle nostre rappresentazioni. La cautela epistemologica è divenuta nel tempo un ovvio imperativo di qualsiasi indagine che aspiri ad avere il carattere della scientificità. Lo stesso non può dirsi, sul piano del comportamento fattuale, riguardo ai

tratti antropologici dell'uomo contemporaneo, in un'epoca in cui la velocità dei processi a tutti i livelli ha in molti casi come conseguenza decisioni e azioni avventate e precipitose. In questo senso la lezione dei filosofi greci conserva qualche interesse anche per chi rimane scettico circa la possibilità di applicare con efficacia terapie antiche ai “mali” dell'umanità contemporanea.

English title: Ancient wisdom for the contemporary world: the case of *propêteia* (rashness)

### Abstract

*The paper focus on a question that has two sides: one is the question, whether ancient philosophy still has some significance with respect to strictly philosophical contemporary problems. The other side concerns its capacity to give answers to our everyday life problems, by offering valid models of ethical behaviour and making a contribution to the human search for happiness.*

*The control of propêteia, acquired through continuous exercises, is important to combat the imperative that still dominates the speed, becoming an ancient “therapy” for a contemporary “evil”.*

Keywords: *hesychia propêteia*; rashness; remedy; wisdom.

Bruno Centrone  
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere - Università di Pisa  
[bruno.centrone@unipi.it](mailto:bruno.centrone@unipi.it)

# T

## Covenant Lawsuits and Repentance: Albert the Great on Isaiah 1-3

Stefano Perfetti

In the Bible, legal jargon or lawsuit argumentations are frequently applied to individual cases or to historical and collective experience. The book of Job is the first example that springs to mind. When plagued by disease, Job «desperately wants to dispute with God as with a legal opponent» (as a matter of fact, large parts of the book, but mostly chapters 9-10, are «couched in legal language»<sup>1</sup>). Sometimes lawsuit model and jargon go beyond the boundaries of individual cases and address social and political issues. This is what happens in the prophetic book of Isaiah, where the history of Israel interpreted in terms that have been compared to those of a courtroom trial.

The pages that follow focus on the first three chapters of Isaiah. After recalling the results of modern biblical scholarship on the use of legal and forensic jargon in Isaiah (§ 1) and giving a thumbnail sketch of the traditions of Latin Christian exegesis in the Middle Ages (§ 2), I will examine passages of the commentary on Isaiah written by Dominican theologian Albert the Great in the 13<sup>th</sup> century (§ 3). The aim is to evaluate to what extent the concerns of the original biblical text, when filtered through the Latin Vulgate and through Christian foresight, are captured by the medieval exegete, to what extent Albert is able to understand the peculiar

<sup>1</sup> N. Whybray, *Job. Readings, a New Biblical Commentary*, Sheffield Phoenix, Sheffield 2008, p. 64; see also J. Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament: The Ordering of Life in Israel and Early Judaism*, Oxford University Press, Oxford-New York 1995, pp. 62-64; J.J.M. Roberts, *Job's Summons to Yahweh: The Exploitation of a Legal Metaphor*, in Id., *The Bible and the Ancient Near East: Collected Essays*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2002, pp. 117-122; M.Z. Kensky, *Trying Man, Trying God: The Divine Courtroom in Early Jewish and Christian Literature*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, especially p. 41 and n. 78 (for further bibliography).

theme of the self-awareness of the history of Israel in the form of a legal contention between God and His people.

### 1. *Isaiah: a courtroom trial or a rîb?*

According to the canon of the Hebrew Bible, the book of Isaiah is the first of the so-called “later prophets”. They are thusly labeled because, while previous prophets, such as Elijah, survive within narratives of their actions, subsequent prophets (of which Isaiah is not the first but surely the most important) survive in eponymous books that report their sayings. As a matter of fact, though, «Isaiah’s proclamation proper [...] does not start until chapter 5. As a historical person who speaks in the first person singular and relates to the audience of *his* time Isaiah appears for the first time in Isa. 5:1»<sup>2</sup>. Indeed, the book of Isaiah opens (1:2-4) as a «threatened court case»<sup>3</sup>, a «divine lawsuit» that God has with His people, where «heaven and earth are called upon as witnesses in God’s lawsuit to testify against the people»<sup>4</sup>.

The first part of the book of Isaiah (chs. 1-39) refers to the events of the years 740-700 ca. The Egyptian power was in decline, the Assyrian was rising. In 722/1 the Northern Kingdom of Ephraim-Israel (whose capital is Samaria) was conquered by the Assyrians. Subsequently, they began to occupy the territories of the southern kingdom of Judah, ruled by King Hezekiah. In 701 the Assyrians, led by their king Sennacherib, besieged Jerusalem (the capital of Judah). Eventually, a disease spread among the Assyrian army<sup>5</sup> forced them to retreat, leaving Judah an independent state.

The prophet Isaiah, who lived in Jerusalem, speaks hard words against political and religious leaders who arrogantly misused their power and refused to trust God. At the same time, he urges the «house of Jacob» to walk in the light of God and offers a way out, a path of hope centered on «God’s eschatological plan to establish peace and a Davidic ruler on the throne of David»<sup>6</sup>. In such a way Isaiah makes a claim for a paradoxical faithfulness to God, despite all the adverse events.

<sup>2</sup> C.O. Schroeder, *History, Justice, and the Agency of God. A Hermeneutical and Exegetical Investigation on Isaiah and Psalms*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, p. 60.

<sup>3</sup> G.V. Smith, *Isaiah, 1-39*, B&H Publishing Group, Nashville TN 2007, p. 94.

<sup>4</sup> C.O. Schroeder, *History, Justice, and the Agency of God...*, cit., p. 60.

<sup>5</sup> An angel of God, according to 2 Kings 10 or a disease, such as cholera, according to several historians.

<sup>6</sup> Cfr. G.V. Smith, *Isaiah, 1-39*, cit., p. 10.

For a long time most interpreters, from Hermann Gunkel<sup>7</sup> onwards, held that the book of Isaiah (as other prophetic books, e.g. Amos or Micah) contains speeches that are patterned on legal action and jargon, and might even mirror the structure of lawsuit and trial speeches (*Gerichtsreden*)<sup>8</sup>. How close they might be to real legal processes of ancient Israel remained an unsettled matter of dispute, though.

Several scholars suggested that the first chapter of Isaiah might be considered as a “covenant lawsuit”, in which prophetic reproaches and threats against the infidelity of the people toward God could be patterned on those political lawsuits – not infrequent in the ancient Near East – in which the great king’s emissaries warned a vassal State that violated the terms of a covenant agreement<sup>9</sup>. Other scholars preferred to compare this chapter to «the negotiations that take place before a trial (similar to an arraignment), rather than a court trial itself»<sup>10</sup>. The basic idea is that the prophets act as Yahweh’s prosecuting attorneys and bring the message of the covenant lawsuit against the offending nation<sup>11</sup>.

What prompted scholars to conjecture an underlying forensic structure is the use of multiple legal terms, the most important being *rîb*, whose meanings range between ‘contention’ and ‘hostility’ to ‘legal dispute’, and *mišpāt*, i.e. ‘judgment’. In this vein Isaiah 3:13-14 says: «The Lord rises to contend (*lā-rîb*) and stands to judge (*lā-dîn*) the people; the Lord will enter into judgment (*bə-mišpāt*) with the elders of his people». As David Petersen glosses, trying to find precise equivalents in the contemporary judicial process: «Here the deity appears to function as prosecuting attorney, offering an indictment against multiple parties for having made the condition of the poor even worse than it had been before»<sup>12</sup>.

Traces of alleged lawsuit can also be found in Isaiah 1:2-3, where God

<sup>7</sup> H. Gunkel, *Die Propheten als Schriftsteller und Dichter*, in H. Schmidt (Hrsg), *Die großen Propheten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1915, p. lxiii; H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungender religiösen Lyrik Israels*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1933, p. 329.

<sup>8</sup> For a concise overview on these themes, see D.L. Petersen, *The Prophetic Literature: An Introduction*, Westminster John Knox Press, Louisville KY 2002, p. 64.

<sup>9</sup> H.B. Huffmon, *The Covenant Lawsuit in the Prophets*, in «Journal of Biblical Literature», 78 (1959), pp. 285-295; R.J. Marshall, *The Structure of Isaiah 1-12*, in «Biblical Research», 7 (1962), pp. 19-32.

<sup>10</sup> G.V. Smith, *Isaiah, 1-39*, cit., referring to J. Oswalt, *The Book of Isaiah 1-39*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1986, p. 84.

<sup>11</sup> See R.H. O’Connell, *Concentricity and Continuity: The Literary Structure of Isaiah*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, pp. 31-55.

<sup>12</sup> D.L. Petersen, *The Prophetic Literature: An Introduction*, cit., p. 64.

seem to appoint heaven and earth as judges or as witnesses: «Hear, O heavens, and give hear, O earth». As Petersen remarks, «They are part of the jury who hears the testimony of the trial, which results in a judgment that the people lack knowledge»<sup>13</sup>. And, of course, Isaiah 5: 1-7, the vineyard song: «And now, inhabitants of Jerusalem and people of Judah, judge between me and my vineyard» (v. 3). Then a sort of sentence, uttered by God, follows (vv. 5-7).

Other studies, though, have pointed out that the use of legal terms is not sufficient evidence of an underlying trial-like structure<sup>14</sup>. For, the legal jargon one finds in the Bible is quite often a repertoire of metaphorical and rhetorical images, not strictly technical but intertwined with poetic and everyday language.

Furthermore, technical terms themselves might have shades of meaning, different from what earlier scholars assumed. For instance, as Pietro Bovati pointed at, it might be a mistake to consider the *rîb* as a court process. More likely it was a bilateral *dispute* within a family context<sup>15</sup>. In the Bible two distinct legal procedures are invoked: the appeal to the court (*mišpāṭ*), with its distinct stages (complaint, trial, judgment, any penalty or acquittal), and the legal dispute (*rîb*), «which has its own shape, a vital environment, a way of working and, above all, a purpose and a result that do not overlap with the courtroom trial. For, in the dispute, the plaintiff (the accuser [...]) does not seek condemnation of the guilty, but his conversion. His eventual goal is to forgive and then to resume the relationship through the hoped-for reconciliation»<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> See J. Vella, *La giustizia forense di Dio*, Paideia, Brescia 1964; L.A. Schökel, *Trenta salmi: poesia e preghiera*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1982, pp. 211-245; M. De Roche, *Yahweh's Rîb against Israel: A Reassessment of the So-Called "Prophetic Lawsuit" in the Preexilic Prophets*, in «Journal of Biblical Literature Bologna, 102, 4 (1983), pp. 563-574; P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Pontificio Istituto Biblico, Rome (1987) 1997<sup>2</sup>; tr. eng: *Re-Establishing Justice. Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible*, translated by M.J. Smith, Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.

<sup>15</sup> In this light Bovati examines the accusation of Is 1.2 to 20 and the parable of Is 5,1 ff. See P. Bovati, *Le langage juridique du prophète Isaïe*, in J. Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leur relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, Peeters, Leuven 1989, pp. 177-196. Tr. it. di S.M. Sessa: *Il genere letterario del rîb: giudizio o lite? Il linguaggio giuridico del profeta Isaia*, in P. Bovati, «Così parla il Signore». *Studi sul profetismo biblico*, Dehoniane, Bologna 2008, pp. 125-151.

<sup>16</sup> P. Bovati, *Prefazione*, in B. Rossi, M. Cucca, S.M. Sessa, «*Quelli che amo io li accuso*». *Il rîb come chiave di lettura unitaria della Scrittura. Alcuni esempi* (Os 11,1; Ger 13,1-11; Gv 15,1-11/ Ap 2-3), Cittadella, Assisi 2012, pp. 5-13: 11 (my translation).

## 2. *The traditions of Christian exegesis and Albert's Postilla super Isaiaem*

The book of Isaiah has been hugely influential in Christian literature of all times. Isaiah is quoted or referred to some eighty-five times in the New Testament. In all Patristic literature, too, Isaiah is very often quoted or referred to, mainly as a Messianic and Christological resource, for his alleged messianic prophecy (9:6), for his alleged virgin-birth prophecy (7:14) or for the alleged foretelling of Christ's passion in chapter 53<sup>17</sup>. For such reasons, the first of the major prophets was often considered by Christian authors as an evangelist in disguise or as an evangelist under the guise of a prophet. As Jerome (c. 345-420) wrote in the preface to his Latinization of the book of Isaiah: «he should be called an evangelist rather than a prophet» («non tam propheta, quam evangelista») in that «he clearly pursued all the mysteries of Christ and the Church» («universa Christi Ecclesiaeque mysteria ad liquidum prosecutus est»)<sup>18</sup>.

A vast scholarly literature on Christian reception of Isaiah is available<sup>19</sup>. For our present purpose, though, it will be sufficient to say that Patristic interpretation was by and large dominated by theories of the multiple senses of Scripture, that allowed transition from historical or literal facts to extreme allegorization. A new hermeneutical attitude, though, emerged during the 12<sup>th</sup> century with the Victorines (i.e. authors centered at the Augustinian abbey of St. Victor in Paris, whose founder was William of Champeaux, but best known are Hugh, Richard, and Andrew of St. Victor). The new attitude consisted in emphasizing the importance of the literal-historical sense of Scripture as the foundation for understanding the allegorical and moral senses<sup>20</sup>. Attention to the literal-historical sense was

<sup>17</sup> See J.D. Cassel, *Patristic Interpretation of Isaiah*, in C. Mathews McGinnis, P.K. Tull (eds.), *As Those Who Are Taught: The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, Society of Biblical Literature, Atlanta GA 2006, pp. 145-169.

<sup>18</sup> *Praefatio Hieronymi in librum Isaiae*, PL 28, c. 772. The same judgment is to be found in epistle LIII («non prophetiam mihi videtur texere sed evangelium»), PL 22, c. 547, and was subsequently recalled by Augustine in *De civitate Dei*, XVIII, 29.

<sup>19</sup> See, e.g., J.F.A. Sawyer, *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; B.S. Childs, *Isaiah: a Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville KY 2001; Id., *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2004; C. Mathews McGinnis, P.K. Tull (eds.), *As Those Who Are Taught*...., cit.

<sup>20</sup> See B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Basil Blackwell, Oxford 1952<sup>2</sup>, pp. 83-95; B.S. Childs, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, cit., pp. 149-150; C. Mathews McGinnis, P.K. Tull, *As Those Who Are Taught*...., cit., pp. 22-23;

further deepened by 13<sup>th</sup> century authors, such as Albert the Great and Thomas Aquinas, both of whom wrote a commentary on Isaiah.

As regards Aquinas' commentary on Isaiah, scholars once were inclined to consider it as the fruit of his mature teaching as a *magister regens* in Paris, either in his first (1256-59) or in his second period of regency (1268-72). More recent scholarship, though, considers the *Expositio super Isaiam ad litteram* as Aquinas' first theological work as a biblical bachelor, either in Paris after receiving the *licentia docendi* (1252-56) (such a position is held by the Leonine editors<sup>21</sup>), or even before, i.e. at the end of his sojourn at Cologne (1248-52)<sup>22</sup>.

The date of composition of Albert the Great's *Postilla super Isaiam* is uncertain. Some date it after 1250 (i.e. when he was regent of the Dominican *Studium generale* in Cologne), other scholars ascribe it to the period 1260-62, when Albert was named bishop of Regensburg by pope Alexander IV<sup>23</sup>.

While Aquinas' commentary has received a certain (even if not too much) scholarly attention, Albert's still deserves proper critical studies. I shall be giving here a little contribution in this direction, by examining Albert's understanding of the legal references in the first chapters of Isaiah. In particular, I would like to ascertain how much of the self-awareness of Israel expressed by rhetorical and poetical trial-like speeches is understood by Albert.

### 3. Albert's textual analysis

In Albert's commentary on Isaiah one finds moral parlance (*exaggeratio ingratitudinis, obstinatio in vitio, inflictio, consolatio lamentantis, deplangere malitiam*), biblical intertextuality (a great number of well-chosen parallel

F. van Liere, *Andrew of Saint Victor and his Franciscan Critics*, in I. Van't Spijker, *The Multiple Senses of Scripture. The Role of Exegesis in Early-Christian and Medieval Culture*, Brill, Leiden 2009, pp. 291-309.

<sup>21</sup> S. Thomas de Aquino, *Expositio super Isaiam ad litteram*, in *Opera omnia* XXVIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Editori di San Tommaso, Rome 1974, pp. 19\*-20\*.

<sup>22</sup> J.-P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas: the Person and His Work*, vol. 1, transl. R. Royal, The Catholic University of America Press, Washington 2005, pp. 27-33. For more comprehensive accounts, see B.S. Childs, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, cit., ch. 11; J.P. Wawrykow, *Aquinas on Isaiah*, in T. Weinandy, D. Keating, J. Yocum (eds.), *Aquinas on Scripture: An Introduction to the Biblical Commentaries*, T & T Clark, London 2005, pp. 43-71, 44-45.

<sup>23</sup> H. Anzulewicz, *Zeittafel (Chronologie nach derzeitigem Forschungsstand)*, in Albertus-Magnus-Institut (ed.), *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften*, Aschendorff, Münster 2011, pp. 28-31.

texts from both OT and NT) and, sometimes, ecclesiological and figural parlance<sup>24</sup>. As a general rule, Albert is sensitive to the manifold registers of the prophetic writings and in his analysis mirrors and, if possible, enhances them. For the Dominican master, *exponere ad litteram* primarily entails a strict adherence to the literary and historical structure of the prophetic book of Isaiah. Consequently, facts and institutions alluded to, even if they go beyond his historical culture, are in most cases put under the lens and examined, to a certain extent.

Let us consider a small but representative number of examples centered on what, *prima facie*, might be considered as lawsuit jargon.

### 3.1. *Albert on Isaiah, 1:2*

After the title in verse 1 («The vision of Isaiah the son of Amoz ...») the first chapter of Isaiah opens with these words (vv. 2-3 ESV):

<sup>2</sup> Hear, O heavens, and give ear, O earth; for the LORD has spoken: “Children have I reared and brought up, but they have rebelled against me. <sup>3</sup> The ox knows its owner, and the donkey its master’s crib, but Israel does not know, my people do not understand”.

Interpretations given by modern scholars range from a divine lawsuit that God has with His people to a family dispute in the form of a *rîb*. Lawsuit atmosphere might be suggested by the appeal to heaven and earth (alternatively understood by interpreters as witnesses, jury or judges). The mention in 2b of rebellious and disobedient children, however, seems to reframe the speech within a family affair (even if conducted with quasi-legal rhetorical devices).

In Albert’s understanding, the first part of verse 2 («Hear, O heavens, and give ear, O earth; for the LORD has spoken») is the «invocation of witnesses», while from the second part of verse 2 («Children have I reared and brought up, but they have rebelled against me ...») onwards, text enters into its narrative sequence («series narrationis»).

Already when commenting on the very first words of Isaiah’s speech, Albert traces a quasi-legal interpretation, for in the formula «Audite

<sup>24</sup> For instance, at the beginning of chapter two, where Albert writes that «Post tantam enim comminationem necesse fuit elevare ad spem, ne populus in desperationem incideret. Et ideo describit consolationem quam dominus faciet bonis in tempore Christi, quando figurae synagogae transibunt ad veritatem ecclesiae»: Albertus Magnus, *Postilla super Isaiam*, ed. F. Siepmann, in *Alberti Magni Opera Omnia*, XIX, Aschendorff, Münster 1952, II, 1, p. 35, ll. 2-6.

caeli» («Hear, O heavens») he sees an «invocation of witnesses to the truth of what is said»<sup>25</sup>. «And this for three reasons: (i) to show he is consistent with the legislator, (ii) to show with cursing that people that does not listen [*scil.* to God] deserve condemnation, and (iii) through a metonymy, to call the angels as witnesses»<sup>26</sup>. Several fitting parallel passages from the Bible are quoted: Deut. 31:28 for (i); Jer. 2:12-13 and Deut. 32:1 for (ii); Job 33:23-24 for (iii).

As for the following «Et auribus percipe, terra» («and give ear, O earth»), Albert gives two possible reasons: (i) if earth, an insensible substance, listens to the voice of its creator, *a fortiori* – for a still stronger reason – men should do so; (ii) second and weaker (but in accordance with previous commentaries, from Jerome to Hugh of St. Cher): earth as a metonymy for those that dwell on earth<sup>27</sup>.

At 1:2b («Quoniam Dominus locutus est») the biblical text «adds the *cause of this contestation* by saying: “for the Lord had spoken”, and even insensible creatures have a sense for it» (as Albert says with a sagacious oxymoron); «The Lord has spoken to the Jews in four ways (with external vocalization, by the presentation of benefits, through the correction of plagues, and by inner inspiration), but the Jews refused to listen to him»<sup>28</sup>.

As anticipated, from the second part of verse 2 («Filiis enutriv...»: «Children have I reared and brought up, but they have rebelled against me ...») onwards, text enters into its narrative sequence («series narrationis»), which has two parts<sup>29</sup>. The main theme is the «redemption from the Babylonian captivity, literally speaking, or from the demonic captivity of sin» («*redemptio captivitatis vel Babylonicae secundum litteram vel demoniacae, qua capiuntur homines in peccatis*»). This theme – Albert adds – will be dealt with from chapter 40 to the end of book (chapter 40 is commonly considered by the majority of modern interpreters as the prologue of second Isaiah or Deutero-Isaiah). Preliminary chapters 1-39 deal with what is necessary for such a redemption («*de his quae faciunt ad huiusmodi*

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 12, ll. 2-3: «*invocatio contestantium de veritate dictorum*».

<sup>26</sup> *Ivi*, ll. 6-10: «*De invocatione caeli dicit: ‘Audite caeli’ tribus de causis, ut se ostendat in enarrandis legislatori consentaneum, ut cum execratione non audientem populum iuste ostendat esse condemnandum et ut per metonymiam angelos ad dicendum vocet testimonium*».

<sup>27</sup> *Ivi*, ll. 32-45.

<sup>28</sup> *Ivi*, ll. 45-52: «*Causam autem huius contestationis subiungit dicens: quoniam dominus locutus est, cui omnia insensibilia sensus habent [...]. Locutus est dominus Iudaeis quattuor modis: exteriori vocatione, beneficiorum exhibitione, flagellorum correctione et interiori inspiratione. Et noluerunt audire vocem eius*».

<sup>29</sup> *Ivi*, ll. 66-73.

redemptionem»). In order to stress the deep connection between these two parts of the book of Isaiah, Albert quotes Aristotle's *Topics* (II, 3, 110 b 17-18), where the Stagirite, while discussing terms that, although not homonymous, may have multiple correlated meanings, takes the example of "to be the science of", that can express both the end or the means to this end.

### 3.2. Albert on Isaiah, 3:8-15

Isaiah 2 opens with an eschatological picture of universal peace in the latter days (2:1-5), to which three deprecable scenarios are opposed: idolatry and human pride (2:6-22), the confusion of political and social roles in a corrupt city (3:1-15), and the coquettish vanity of women in Jerusalem (3:16-4:1). In the first part of chapter 3, devoted to political and social critique, lawsuit jargon rings again. The prophetic voice stigmatizes with graphic precision the ineptitude and corruption of rulers, the lack of clear social and political roles that has produced exploitation and injustice. And here, as if in a symbolic courtroom, the Lord acts as both judge and prosecutor. For, the Lord «takes his place in court», «rises to judge the people» (3:13), «enters into judgment against the elders and leaders of his people» (3:14).

Immediately before the Lord taking his place in court and entering into judgment, the biblical text summarizes the overall imputation: «For Jerusalem has stumbled, and Judah has fallen, because their speech and their deeds are against the Lord, defying His glorious presence» (3:8).

When facing this verse («Ruit enim Jerusalem ...») Albert writes: «Here [...] [Isaiah] expresses the reasons of justice, on the basis of which this people undergoes such sufferings. Such reasons are three: punishment, the cause of such punishment, and the proportion of punishment to guilt»<sup>30</sup>.

(i) Punishment (*poena*) is, obviously, that «Jerusalem has stumbled and Judah has fallen».

(ii) The cause of such punishment (*poenae causa*) is, the Bible says, «because their words and their deeds are against the Lord» or, as paraphrased by Albert, because «they were blasphemous to God and mocked the prophets» (and, quite aptly, Isa. 59:3 and Hier. 9:5 are quoted as parallel texts)<sup>31</sup>. Albert clarifies the «quantitas reatus» – the 'amount of

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 52, ll. 78-81: «Hic [...] rationes iustitiae allegat quare ista populus pati permittatur. Et dicit tria: poenam, poenae causam et poenae proportionem ad culpam».

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 53, ll. 2-10.

crime' – in terms suited to moral theology: «by saying “against the Lord” it is remarked that this is a mortal sin»<sup>32</sup>.

(iii) The proportion of punishment to guilt (*poenae proportio ad culpam*) is touched upon at 3:9: «Agnitio vultus eorum reponit eis»: «For the look on their faces bears witness against them». And here Albert is on the ridge between the theological-legal and the psychological-moral notion of sin and guilt, for he observes that Isaiah portrays here both «confusion and sin» («confusio et peccatum»), because on their faces one could see the bodily traces of sin, such as hyperpigmentation of skin and a frown («in maculis et deformitatibus vultus»). Indeed, «it is a sign of goodness to be ashamed to our own shameful acts». However, the moral process of shame and repentance for some reason does not work and stops before its completion. That is why the Lord undertakes stronger corrective measures. And here the lawsuit language returns, although, as we shall see, adapted to a path of moral transformation.

Later on, Albert comments on Isaiah 3:13, the scene in which the Lord «takes his place in court; he rises to judge the people» (NIV): «Stat ad iudicandum Dominus et stat ad iudicandos populos» (Jerome's Vulgate). Here several contemporary translations, on the footsteps of KJV, tend to be faithful to the nuances of the Hebrew text: «The Lord stands up (*niššāb*) to contend (*lā-rīb*); and He stands (*wə-ʿōmēd*) to judge (*lā-dīn*) the people». Usually in the Bible, when the Lord sits down (*yō-šēb*) on His heavenly throne, He assumes the role of the judge (e.g. Ps. 9:11; Joe. 3:12), but when He rises from his throne (*qum*, e.g. Isa. 2:19; 2:21; 33:10), He comes forward and stands as accuser. However, leaving aside all this, we must keep in mind that the Latin Vulgate on Albert's desk was different, less detailed, and sounds like this: «The Lord stands to judge and stands to judge the peoples». Albert explains that «Here the betrayal of the people is dealt with, from the point of view of He who judges according to the criterion of a just judgment» («Hic tangitur populi destitutio ex parte iudicantis per iusti iudicii rationem»), and gives particular emphasis to the *décalage* between «Stat ad iudicandum dominus» («The Lord stands to judge») (3:13) and «Dominus ad iudicium veniet» («The Lord will enter into judgment») (3:14). In the first case the key-word is the motionless verb *stat*: «Although provoked by the crimes of His people, the Lord, in His mercy, *stands* (*stat*) to judge: He stands and does not hurry to punish,

<sup>32</sup> *Ivi*, ll. 17-19: «Quantitatem tangit reatus. In hoc quod dicit: *Contra dominum*, notatur mortale esse peccatum».

as He waits for the conversion of sinners»<sup>33</sup>. Several parallel verses, witnessing God's patience with the sinner, follow (Isa. 30:18; 27:4-5), that Albert glosses by saying: «And here justice struggles with mercy. Because justice urges to go to the punishment of the wicked, but mercy holds it in order not to proceed»<sup>34</sup>.

Then, when commenting on «the Lord will enter into judgment» («Dominus ad iudicium veniet») (3:14), Albert stresses the role of the future tense: «After waiting for repentance, since the Lord saw that the people would not convert, the Lord entered into judgment through the steps of justice. This is expressed by “the Lord will enter into judgment”: future tense is used because the Lord enters step by step»<sup>35</sup>.

As one can plainly see, Albert catches the flavor of the legal jargon of Isaiah and is ready to amplify its traits in his analysis. At the same time, he understands it as a rhetorical and emotional strategy, whose aim is to induce a moral transformation in readers. In other words, lawsuit or legal jargon is instrumental to a more complex prophetic-homiletic strategy.

#### 4. Conclusion by way of comparison

The innovative character of Albert's exegesis becomes even more evident when one compares it with the commentary of a fellow-Dominican and immediate predecessor, such as Hugh of St. Cher (†1263). In his *Postilla super Esaiam prophetam* (probably written between 1230 and 1235), Hugh gives little or no recognition to the underlying horizon of meaning and to the original intentions of the text. He tends to focus, instead, on moral and ecclesiological Christian concerns. In such a frame of mind, all the allusions to trial or legal dispute are washed away and turned into spiritual and ecclesiastical allegories.

Few short examples – taken from his commentary to Isaiah 1 – will give the idea. First, Hugh divides the first chapter into ten parts, giving each of

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 55, ll. 33-36: «Stat ad iudicandum dominus, hoc est dominus misericors, ad iudicandum provocatus sceleribus populorum, stat erectus quidem ad iudicandum, sed stans et non festinans ad poenam expectando peccatorum conversionem».

<sup>34</sup> *Ivi*, ll. 42-44: «Et est pugna iustitiae cum misericordia. Iustitia enim propellit ad gradiendum in poenam super impios, misericordia autem tenet, ne procedat».

<sup>35</sup> *Ivi*, ll. 55-59: «Post expectationem ad paenitentiam, videns dominus quod populus non convertatur, dominus procedit ad iudicium passibus iustitiae. Et hoc est quod dicit: *Dominus ad iudicium veniet*. Futurum dicit, quia continuis passibus venit».

them a markedly *moral* characterization, as one can see just from the first four:

This chapter is divided into ten parts. In the first, Isaiah calls heaven and earth as witnesses against the Jews, since, not doing what they are exhorted to do, they rightly deserve to be punished. In the second, he reproaches Jews because of their ingratitude (there: ‘Children have I reared’ etc.). In the third, he reproaches them because of their obstinacy in sin (there: ‘Woe to the sinful nation’ etc. ). In the fourth, reproach regards shamelessness in sinning (there: ‘Hear the word of the Lord’ etc.)<sup>36</sup>.

When commenting on 1:1-2, Hugh layers a series of alternative possible interpretations, highlighting in each of them spiritual, moral, and ecclesiological overtones:

He says ‘Hear, O heavens’: a way of saying, as when it is said: ‘if men remain silent, the stones will cry out’ [Luke, 19:40] [...]. Or it is metonymy: ‘Hear, O heavens’, i.e. angels, and ‘and through ears perceive, O earth’, i.e. men. Or ‘heavens’ as higher spiritual intelligences [...]; ‘and through ears’, i.e. through inner and outer hearing, ‘perceive, O earth’, i.e. lesser carnal sensible realities, ‘my prophecy’. Thus, here you will find a simple narrative, that you might discard as if it were milk: for Isaiah’s vision is like a river in which the lamb can wade and the elephant can swim<sup>37</sup>.

And a little later:

In a mystical sense: ‘Vision of Isaiah’, i.e. of Christ; ‘concerning Judah and Jerusalem’, i.e. against clerics and laymen, or against seculars and claustrals.

<sup>36</sup> Hugo de Sancto Caro, *Biblia cum postillis Hugonis de Sancto Caro. Quarta pars [...] continens textum una cum postilla [...] prophetarum Esaie, Hieremie et eiusdem Threnorum, Baruch*, Basileae, s.d., fol. a3v: «Dividitur autem hoc capitulum in decem partes. In prima invocatur Esaias in testimonium contra Iudaeos caelum et terram, quia iuste puniendi sint nisi fecerint quod hortatur. In secunda reprehendit Iudaeos de ingratitude (ibi: “Filius enutrivit”) etc.). In tertia reprehendit eos de obstinatione peccandi (ibi: “Vae genti peccatrici”) etc.). In quarta de impudentia peccandi (ibi: “Audite verbum domini”) etc.)».

<sup>37</sup> *Ibidem*: «Dicit ergo “Audite caeli”: expressio est, sicut cum dicitur: si homines tacerent, lapides clamarent [...]. Vel est metonymia: “audite caeli”, idest angeli, et “auribus percipe terram”, idest homines. Vel “caeli” idest maiores spirituales intelligentes [...]. “Et auribus” interioribus et exterioribus, “percipe terra”, idest minores carnales sensibiles, “prophetiam meam”. Quare ibi invenietis simplicem historiam, quam quasi lac fugere poteritis. Est enim visio Esaias quasi fluvius in quo pedicare potest agnus et elephas natare». This last image is patterned on Gregorius Magnus, *Moralia in Iob, Ep. Leandro*, 4, ed. M. Adriaen, (CCSL 143 A), 2 vols., Brepols, Turnhout 2005, p. 6, ll. 177-178: «Quasi quidam quippe est fluvius, ut ita dixerim, planus et altus, in quo et agnus ambulet et elephas natet».

‘Hear, O Heavens’, i.e. clerics or claustrals; ‘and through your ears perceive, O earth’, i.e. laymen or seculars; ‘Children have I reared’, i.e. clerics or claustrals have I adopted as my own sons<sup>38</sup>.

When facing «The Lord stands to judge» (3:13), Hugh glosses: «that is to punish the Jews through Chaldeans and Romans». «Stands to judge the peoples» for Hugh means that «the Lord discerns the merits of the individual persons and exhorts them to fight, because standing is proper to those who fight». «The Lord will enter into judgment» (3:14): with the good company of patriarchs and prophets (fol. b3ra).

Even though he was a learned Dominican of the first half of the 13<sup>th</sup> century, Hugh still maintains strong connections with forms of traditional Christian exegesis. Indeed, most of what he says is patterned almost *verbatim* on the commentary on Isaiah written by Jerome (c. 345-420):

[Isaiah] calls to hearing heaven and earth, hinting by ‘heaven’ to higher and angelic virtues and by ‘earth’ to mortals, by way of metonymy [μετρονομιᾶς]: naming the containers instead of what is contained in them. [...] And it is to be noticed that he says ‘hear’ to the heavens and ‘perceive through your ears’ to the earth: for what is higher is more intelligent; and what is humbler is entangled with earthly matters. [...] He who is heaven and has citizenship in heavenly things can understand these words in a mystical way. He who is earthly will hold to the simple narrative<sup>39</sup>.

The same Jerome, who elsewhere is keen to give us manifold details on the tribes of Israel, on the peculiarities of Palestinian agriculture<sup>40</sup>, on alliterative figures in Hebrew (such as *šim’ū šāmayim*: ‘Hear, O heavens’), this time favors spiritual exegesis and disregards the historical and political dimension of the trial-like (or *rib*-patterned) speech that opens Isaiah.

<sup>38</sup> *Ibidem*: «Mystice: “Visio Esaiae”, idest Christi; “super Iudam et Hierusalem”, idest contra clericos et laicos, vel contra saeculares et claustrales. “Audite caeli”, idest clerici vel claustrales; “et auribus percipe terra” idest laici vel saeculares; “Filius nutrivit”, idest clericos vel claustrales mihi in filios adoptavi».

<sup>39</sup> Hieronymus, *Commentariorum in Isaiam Prophetam Libri Duodeviginti*, Migne PL 24, p. 25 A-C: «[...] coelum et terram ad audiendum provocat. In coelo supernas significans angelicasque virtutes; in terra mortalium genus, μετρονομιᾶς ab his quae continent ea quae continentur. [...] Et hoc notandum quod coelis dicatur “audite”, terrae “auribus percipe”: ea enim quae excelsa sunt maiorem habent intelligentiam; quae humiliora terrenis involvuntur. [...] Si quis igitur coelum est et habet municipatum in coelestibus, audiat mystice quae dicuntur. Si quis terrenus, simplicem sequatur historiam».

<sup>40</sup> B.S. Childs, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, cit., p. 96: «Jerome shows much interest in tracing various aspects of Palestinian agriculture (chapters 1, 5, 28), and he brings to bear his own empirical observation on planting, sowing, and harvesting of grain, on how vineyards were tended and fruit trees cared for».

Throughout his commentary on Isaiah, Albert maintains a constant flux of three semantic layers: historical, moral and Christological. The most important feature, though, is that the moral and Christological do not reduce the historical to a mere springboard for Christian actualization. As stated before, Albert tries to mirror and deepen the plurality of registers of the prophetic book. In his multilayered commentary, moral analysis, biblical intertextuality, and allegory go side by side with a constant attention to the historical level and the literary structure of the book of Isaiah. In this framework, Albert perceives the manifold traits of the original legal terminology. Of course, he is not able to discern all of their Semitic nuances. But he wasn't supposed to do that. In order to accomplish his preaching task, the hermeneutical strategy is to point out these traits and re-read them as rhetorical-emotional devices, aimed at the moral transformation and repentance of all the sinners.

## Abstract

*The paper focus on the first three chapters of Isaiah. After recalling the results of modern biblical scholarship on the use of legal and forensic jargon in Isaiah (§ 1) and giving a thumbnail sketch of the traditions of Latin Christian exegesis in the Middle Ages (§ 2), I will examine passages of the commentary on Isaiah written by Dominican theologian Albert the Great in the 13<sup>th</sup> century (§ 3). The aim is to evaluate to what extent the concerns of the original biblical text, when filtered through the Latin Vulgate and through Christian foresight, are captured by the medieval exegete, to what extent Albert is able to understand the peculiar theme of the self-awareness of the history of Israel in the form of a legal contention between God and His people.*

Keywords: Albert the Great; book of Isaiah; biblical lawsuits; repentance.

Stefano Perfetti

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, Università di Pisa

*stefano.perfetti@unipi.it*

# T

## “Seeing for oneself”: The significance of Herodotus’ *Histories* for intercultural research

Flavia Monceri

### *Introduction*

This paper moves from the idea that the researcher’s position and the search for an adequate approach to (cultural) diversity, two core issues for the theory and practice of intercultural research, involve a number of difficulties because they are still usually addressed, if inadvertently, from within the exclusive framework of Western modern science. As is well known, according to such framework the researcher should strive to behave as an “unbiased neutral observer” (even when engaging in so-called “participant observation”), whereas cultures and the differences they show should be considered as research “objects”, whose boundaries might be more or less clearly individuated. This is not to say that other epistemic options are not available and/or performed, but only that they have been, and still are, silenced and marginalized because the discourse of “Western modern science” has been able to become predominant, to the extent that it still successfully presents itself as the only game in town (for a discussion see, among others, Mignolo 2011).

On the contrary, the two above-mentioned issues should be considered as recurring problems to which different and competing solutions can be given in any time and place. Therefore, a reading of Herodotus’ *Histories* with a special attention to his positions on those issues could be useful, at the very least, to debunk the idea that only a particular understanding of “science” and a particular version of the “scientific method” is the most correct one, and therefore the only viable option to conceive of whatever type of “research” in contemporary times. As a matter of fact, Herodotus’ *Histories* provide us with plenty of examples of intercultural encounters, and hence with

the possibility to rethink the figure of the “intercultural researcher” and the “intercultural method” from a different point of view not least because, from the perspective of modern Western science, and for all the attempts to “justify” Herodotus’ historical method as “fitting” to its 19<sup>th</sup> century positivistic accounts, his standpoint must be considered as pre-modern and therefore also pre-scientific, or not-yet-fully-scientific, for a number of reasons.

The importance of an intercultural reading of Herodotus’ *Histories* has already been stressed, among others, from the part of scholars interested in showing that «the Mediterranean world at the time of Herodotus was characterized by centuries of cultural contact and exchange» and that therefore «we should try to explore the ways in which the stories in Herodotus presuppose and reflect this long-term process of intercultural communication in the ancient Mediterranean world» (Vlassopoulos 2013: 50). Moreover, there are also scholars who state that «by demonstrating the extent of intercultural interconnectedness, and showing how that interconnectedness destabilizes every conventional notion of culture and politics as “fixed”, Herodotus encourages his audience to embrace the hybrid» (McWilliams 2013: 745). The notion of hybridity, then, would be a central issue in Herodotus’ work, although it has emerged in very recent times (see notably Bhabha 1994). If we consider these and similar positions, then, reading Herodotus to try and address, if not solve, some of the difficulties still affecting intercultural research seems to be justifiable, of course if we remain at the same time aware that in Herodotus’ times “interculturality” could be in all likelihood neither a “research object”, nor a “research field”.

## 1. *Herodotus and the “historian”*

As is well known, Herodotus is considered the “Father of History” for a number of reasons, among them the use of prose writing, instead of poetry, and the presence of a guiding question from which the “facts” of the past are investigated, interrogated and interpreted<sup>1</sup>. Anyway, as François Hartog

<sup>1</sup> See, among others, Jennifer T. Roberts: «It was said that Herodotus, born around 484 BC, moved the young Thucydides to tears by reciting parts of his works. To the groundbreaking Herodotus, then, the Roman man of letters Cicero gave the title *pater historiae*, “Father of History” – although he conceded that *The Histories* contained countless legends» (2011: 2). For a general introduction to Herodotus’ thinking and its relationships with the Greek culture of the times, see, among others, Bakker, De Jong, van Wees 2002; Dewald, Marincola 2006.

writes, we might legitimately ask ourselves: «Father, surely, but for whom and meaning what? For the ancients? Or for us, the moderns, inheritors of a historical culture fashioned by and through the Western tradition?» (Hartog 2000: 384). To be sure, if Herodotus can be considered the Father of history, it would seem a truism to state that he is indeed a historian, especially considering that «if the Greeks were inventors of anything, they invented the historian rather than the history» (*ivi*, 393). The point is that when we speak of history today we understand it in a very different way and this has an impact also on the individual who performs history, that is to say the historian. Today’s different understanding of history and the historian is not simply due to the fact that definitions change through time, but that *our* definitions are based upon very different presuppositions, which were elaborated, or rather constructed, in the period of Western modernity, systematized in the period of the Western Enlightenment, and institutionalized in the course of the 19<sup>th</sup> century. And although those presuppositions have been later deconstructed, together with all the “disciplines” they helped to create in the process, the idea is still alive that history should be a “science” and the historian a “scientist”.

As James M. Banner, Jr. highlights, although we can state that «history must start from a time beyond accurate knowledge, when history was oral chronicle, history of a kind more familiar to us – a means of securely recording and formally trying to understand the results of human agency in the past free from myth and fiction – originated in the era of Herodotus and Thucydides» (2012: 7). Anyway, this kind of history is not yet the one we are now familiar with, because «as a discipline – a distinct branch of knowledge possessing an agreed-on general subject matter, particular methods of inquiry and presentation, and specific canons of evaluation – history’s beginnings belong to the nineteenth century» (*ibidem*), due to the work of scholars such as Leopold Ranke. In fact, as Banner continues, «in addition to setting the agenda for historical research and practice for a century, Ranke and his successors [...] adopted an Enlightenment ideal of scientific, objective history arrived at through the application of evidence-based reasoning» (*ivi*: 9).

The construction of history as a “scientific discipline” was of course a very difficult process, not least because it required integrating the way Herodotus and other Ancient historians thought of, and performed, history, by means of getting rid of the difficulties inherent to that very integration. As a collateral outcome of such a process of systematization also the figure of the historian changed dramatically, becoming something very different

from the idea that the Ancients probably had of it. In fact, «the early professional historians of Germany made historical work a vocation», and «by establishing the standards and process by which historians would be trained and by creating the recognized, compensated occupation of “historian”, however the definition of that occupation might change, they enabled future historians to chart their paths of professional work» (Banner 2012: 9). But the dark side of this process was that it eliminated the possibility of alternative options, including the one that the Ancients’ different understanding of “doing history” might have provided the contemporary professional historians with. Be it as it may, the most important result of the process is that if we evaluate Herodotus’ conception of history and the historian moving from our current definitions, he paradoxically results the father neither of history nor of the historian.

So the questions arise: «If Herodotus is a historian, in what sense is he? And if Herodotus is not a historian, how should we define him?». From an overview of the literature, part of which I will briefly discuss in the following, it comes out that Herodotus is defined in very different ways, in addition to a historian: a *tourist*, a *reporter*, an *ethnographer*, an *anthropologist*, a *storyteller*, and so on. This seems to point to the fact that the way in which Herodotus understands his “research” [*historiê*] requires different but coexisting abilities, which in our times are considered instead typical of different “professions”. Of course, this depends primarily from the circumstance that in Herodotus’ times disciplines were not so sharply separated as they are today, especially in the Greek cities of Ionia, to which also Herodotus’ hometown Halicarnassus belonged. But this also points to a particular positioning of Herodotus, which can give us useful hints from an intercultural viewpoint, as we can deduce from the following passage by Jennifer T. Roberts:

The Halicarnassus of Herodotus’s day stood at the crossroads of East and West, sporting a mixture of Greek and native inhabitants and cultures. The locals were Carians, some of whom Homer said fought as allies of Troy in the Trojan War. Our sketchy information about Herodotus’s relatives includes both Greek names and Carian ones. [...] Herodotus’s way of looking at things was no doubt shaped and enriched by the mixed culture of his native city, as well as by the perils of the imperial mindset that Athens had taken over from Persia. The Greek cities of Ionia, moreover, were hotbeds of innovative and often audacious thought. In the absence of firmly established scientific methods, what we now think of as discrete intellectual disciplines – natural science, philosophy, psychology, theology – merged far more than they do today. [...] To this tradition of Ionian curiosity and scepticism Herodotus was heir (2011: 8-9).

In other terms, Herodotus was not only coming from a multicultural city, as we would define it today, but he could also experience daily intercultural encounters, which surely had an impact on his subsequent approach to “historical knowledge”. Put differently, the particularity of Herodotus’ “research” or “history” can be traced back jointly to the general non-disciplinary approach to the study of natural and human things typical of the Ancient, pre-scientific, world, and to his personal collocation within a clearly multicultural milieu, in which intercultural encounters were a plain fact of everyday life. This does not imply, of course, that an intercultural *attitude* was there as we conceive of it today: probably just the opposite. Since interculturality was kind of a routine embedded in everyday life, it might make sense to think of it as a given, so to speak, something that was taken for granted, but that did not necessarily imply the need to overcome an ethnocentric gaze.

In this sense, I agree with James Redfield’s (1985: 97) suggestion that it is difficult to consider Herodotus as an anthropologist in the meaning we give to such a “profession” nowadays. In fact, «Herodotus merely notes particular traits; he is not concerned with the functional, structural, or stylistic coherence of the cultures he describes» and he «notes points which distinguish this people from others, and especially points which a Greek finds odd, and therefore repellently interesting» (*ibidem*). Hence, from this point of view «Herodotus often appears as just such a “wondering stranger” or, as we would say, *tourist* [...], and his relativism seems just such a tourist’s relativism» (*ivi*: 99). In other terms,

the tourist, in fact, travels in order to be a foreigner, which is to say, he travels in order to come home. He discovers his own culture by taking it with him to places where it is out of place, discovers its specific contours by taking it to places where it does not fit. Tourism is thus both a proof and a source of cultural morale. [...] The tourist comes home with a new knowledge that he is at home, with a new appreciation of the only place where he is not a foreigner. Thus cultural relativism becomes ethnocentric and serves to reinforce the tourist’s own norms; since he is Greek it is proper that he continue to be Greek (*ivi*: 100).

In short, the tourist does not need to hold or to gain what we would name an intercultural attitude, since her purpose in travelling out of the boundaries of her “culture” does not primarily consist in engaging in intercultural encounters, but rather in visiting “strange” places and people, whose interest lies just in their “being so strange”. Indeed, this may even be an effective way to reinforce her sense of belonging to her home culture,

in which things are as they should be and not as “strange” as they are abroad. However, it seems also undeniable that Herodotus makes something more than a tourist does: he *narrates* his “stories” [*logoi*] in a written form and for a wider public than that including his closest relatives and friends, as tourists are used to doing, and in a sense this may allow to think of Herodotus as a “storyteller” (Roberts 2011: ch. 7; Griffiths 2006).

At the same time, it can be stated that Herodotus’ work has to do with what we call “ethnography” and that it contains ethnographical descriptions, not only because «at the time Herodotus was writing, there was no rigid separation between genres such as geography, ethnography, and historiography», but also because he «built on the work of his predecessors, especially Hecataeus of Miletus (author of a geographical and a mythographic work), to produce something more substantial: a collection of empirical data that lets Herodotus and his (contemporary and future) audience examine both the variety and the constants of human behaviour» (Rood 2006: 291). Hence, Herodotus’ ethnographical descriptions can be also considered as part of an attempt «to increase his audience’s understanding of how human behaviour is moulded by culture and environment and to encourage reflection on how difficult it is for one people to read another people’s set of different cultural assumptions with any certainty» (*ivi*: 304).

We can therefore conclude that Herodotus’ *Histories* clearly pertain to both history and ethnography. However, the fact remains that what Herodotus «records differs in many critical ways from our notion of history» (Lefkowitz 2009: 253). To take only some instances, «he tells us very little about economics and trade or political philosophies», «he only occasionally describes the buildings and landscapes that he has seen, and only if they are directly germane to his narrative», and «he did not rely on documentary sources»: in short, «in modern terms he is more like an investigative reporter than a professional historian», and «essentially the accuracy of his narrative depended on the accuracy of his informants, including his own eyes and ears» (*ibidem*). This characterization of Herodotus as a “reporter” can be surely added to the ones already mentioned above. But the point is that the set of different labels available to try and define Herodotus and his work are not yet able to help us give any answer to the question concerning the reason why it should be so important to state what kind of “professional researcher” Herodotus actually was.

Although this was not the case in the intellectual context in which Herodotus lived, answering this question is important *for us* today in order to correctly collocate him within *our* view of “science” and his work within

the range of what can be properly defined as “scientific research”. According to such view, namely, a historian, an anthropologist, an ethnographer, a reporter and even a storyteller all have detectable and separate features defining the borders of their “profession”, as well as of their research abilities and limits. Herodotus, in this sense, is the representative of a world in which such borders among different kinds of research were not as relevant as they are for us today, because there was no fixed definition of “research” and “science”. However, stating that, according to our standards, Herodotus cannot be identified once and for all as a historian sounds somewhat weird, especially because it implies discarding Herodotus’ self-identification as a historian because he performs *historiê*. Conversely, if we decide to accept Herodotus self-identification we find ourselves in a sense obliged to acknowledge that it may exist a different way to conceive of history, one which is not bounded to be faithful to the particular version of the “scientific worldview” that became dominant only many centuries after Herodotus’ life and work.

To sum up, from what I have been saying so far it can be concluded that Herodotus is surely not an unbiased neutral observer and that he claims to be recognized as a historian not on the basis of some already established notion of history (which was of course not yet there) or of a codified research method shared by a “scientific community”, but merely on the basis of his self-identification and self-presentation to the readers as a historian. From this point of view, I agree with Hartog when he states that in the *Histories* Herodotus «in the service of no particular power, with his very first words [...] begins to define and claim the narrative form which begins with the use of his own name», in the sense that «he is the author of his account (*logos*) and it is this account that establishes his authority», although – obviously – «the paradox lies in the fact that, at the same time, this newly claimed authority has yet to be fully constructed» (Hartog 2000: 393).

## 2. *Cultural diversity and historiê*

As I have already mentioned, in Herodotus’ times intercultural encounters seem to have been something embedded in everyday life, transforming the experience of cultural differences and diversity in a given. This seems to apply also to the distinction between “the Greeks” and “the Barbarians” that we find mentioned at the very beginning of *The Histories*:

Herodotus of Halicarnassus here displays his inquiry [*historiè*], so that human achievements may not become forgotten in time, and great and marvellous deeds – some displayed by Greeks, some by barbarians – may not be without their glory; and especially to show why the two peoples fought with each other (Herodotus 2003: 3).

According to Hartog, such «distinction had appeared between the sixth and fifth centuries, starting with the Persian Wars, which territorialized the Barbarians geographically and gave them a face: that of the Persians» (2000: 393). But Herodotus did not simply accept and reproduce such already established distinction. He «went even further [...] in constructing a political rationale for distinguishing between Greeks and Barbarians, which also offered a political perspective on the Greek past», to the extent that «the word “Barbarian” came to signify not primarily, or necessarily, barbarism (cruelty, excess, laxity), but political difference», in that it «separated those who chose to live in city-states from those who never managed to get along without kings» (*ibidem*). Indeed, it can be stated that in general «the way Herodotus integrates geographical and ethnographical information into his narrative of imperial expansion highlights the political aspects of scientific inquiry», especially if we take into account that «Herodotus was writing from the point of view of the invaded Greeks, not the invading Persians», and that therefore «it may seem significant [...] that Herodotus holds up his narrative of the Persians’ imperialist march by lingering on the customs of those who succumb to or resist them» (Rood 2006: 294).

If this already sheds a light in and for itself on the unavoidably “participating” and even “culturally biased” nature of Herodotus self-positioning as a researcher/historian, it also allows to further elaborate on his more general view of the world he decides to narratively reconstruct in his *Histories*. As a matter of fact, he «sees the world as a place dominated by the motion of cultures as they intersect and overlap» in space and in time, in the sense that «people and cultures move across geographic space, and all peoples and cultures move through time», to the extent that «the world of *The History* is fluid in both the physical and chronological sense, a view that highlights the concepts that we now encompass in the word “hybridity”» (McWilliams 2013: 746). Of course, Herodotus “observes” and “reconstructs” such hybrid world from a specific, culturally biased, viewpoint – that of a Greek – allowing to maintain that «the *Histories* is a Greek book for Greeks about Greeks and others and it makes Greek sense of the others» (Redfield 1985: 102). At the same time, however, it can be also stated that «Herodotus’ account of the earth extremities encourages readers or listeners to think through and question their own preconceptions», to the extent that at some

specific points he «relativises notions of superiority», for instance when he notes that «the Egyptians call all those who do not speak their own language “barbarians” (2.158.5)»<sup>2</sup>, so suggesting that «Greeks are barbarians to Egyptians just as Egyptians are barbarian to Greeks» and, more generally, encouraging the latter «to think about how other cultures view foreign peoples, and so how they as Greeks appear in to others in much the same way that foreign peoples appear to Greeks» (Rood 2006: 298).

Beyond this general remarks about Herodotus’ attitude towards cultural diversity, the most relevant question is that concerning the method and tools he adopts to exercise his inquiring gaze on differences and diversity. From this point of view, the Greek notion of *theoria* seems to be the most relevant one to start addressing that question, in that it broadly indicated «the activity of those who cross borders to seek knowledge», an activity that «brings cultures into conversation with one another» (McWilliams 2013: 747). As Redfield stresses, «*theoria* has a particular meaning of going to see the great spectacles, the international games and festivals of the Greeks, sometimes as a member of an official party – but the word was also used in the general sense of going to see another country» (1985: 98). For his part, Herodotus «was neither the first nor the last Greek to spend some part of his life improving himself by visiting foreign parts» and, as it seems, he «was interested in natural wonders and imposing monuments, but he had a special interest in the life of the peoples, in what we would call their culture» (*ibidem*).

*Theoria*, however, was also «a term adopted by the philosophers for their own activity» (Redfield 1985: 102) and this, in my opinion, allows to clearly link the activity to “go and see” other places to the apparently static activity to search for the truth through thinking. What connects both activities with one another is an understanding of knowledge that does not keep the intellectual activity of thinking separated from those involving the senses, especially the sight. The very same word chosen by Herodotus to characterize his endeavor, *historiê*, bears witness of the basic inseparability of thinking and seeing. In fact, as Hartog stresses, the word *historiê* «(the ionic form of *historia*) is an abstract word, formed from the verb *historein*, to inquire», which «in all the meaning of the word, means to go and see for

<sup>2</sup> For the reader’s reference I quote the passage of the *Histories* to which Tim Rood refers: «The construction of the canal in the time of King Necos cost the lives of 120,000 Egyptians. Necos did not complete the work, but broke it off in deference to an oracle, which warned him that his labour was all for the advantage of the “barbarian” – as the Egyptians call anyone who does not speak their language».

oneself», and «expresses more a state of mind and an approach than a specific field» (Hartog 2000: 394). Moreover, «*historia* is derived from *histôr*, which is related to *idein*, to see, and *oida*, I know» (*ibidem*), so linking inquiry, sight and knowledge. More generally, it should not be forgotten that «epistemologically, the Greeks always privileged seeing (over hearing) as the mode of knowledge», that therefore «to see, to see for oneself, and to know were one and the same thing» (*ivi*: 286), and that this had important consequences also for the definition of the “historical method” based upon *autopsy* [*autopsia*], that is to say upon “seeing for oneself”.

Now, if it is true that there is a preference for sight over hearing, it follows that «autopsy is regarded as the safest method of verifying the truth, with the examination of eyewitnesses playing a supporting and supplementary role, or serving as a last resort, since no historian can have first-hand knowledge of all the events that they present, even if they are concerned with writing contemporary history» (Miltios 2016: 1). Beyond that, «the distinction that Herodotus makes between what he himself has seen and what he has learnt from his sources affirms the notion of the superiority of sight over hearing» (*ivi*: 3). This may lead to state, to formulate it in Nino Luraghi’s words, that for Herodotus «personal experience and reasoning are stronger argument than “what people say”» and that «from a fifth-century Greek, such a position should not be surprising» (2007: 143).

Actually, many instances can be found in *The Histories* in which Herodotus claims the authority coming from having seen things for himself. When speaking about Egypt in general, at the beginning of Book Two, he writes: «So I not only believe the people who gave me this account of Egypt, but my own conclusions strongly support what they said. I have observed for my self...» (II.12; all quotations from Herodotus 2003). Later on in the course of the Book, he clearly marks the passage from direct experience to reliance on the words of others:

Up to this point I have confined what I have written to the results of my own direct observation and research, and the views I have formed from them; but from now on the basis of my story will be the accounts given to me by the Egyptians themselves – though here, too, I shall put in one or two things which I have seen with my own eyes (II. 99).

Subsequently, Herodotus carefully annotates another methodological shift when writing that «so far the Egyptians themselves have been my authority; but in what follows I shall relate what other people, too, are willing to accept in the history of this country, with a few points added from my

own observation» (II. 147). In all of these cases, Herodotus stresses the primary role that *autopsia* plays for his historical research, a role which seems not to be granted to an equal extent to what we would refer today as “written sources” or “source references” (for a wider discussion see Luraghi 2007). Indeed, even when he relates things heard by his local informants, or by “other people”, such as those mentioned in the last quoted passage, he feels somewhat compelled to explicitly state that there are also a few things that he can add having seen them for himself, as if this would be the better way to claim for the reliability of his work, which is in fact, as already mentioned, based on the exclusive authority of the historian – Herodotus himself.

Among other things, the stress on *autopsia*, that is to say on sight and seeing, as a legitimate and indeed privileged method to gain knowledge, and hence also to assess “historical truth”, presupposes the idea that «the persuasive power of the image is greater than that of words», as well as that a two-way relationship can be established between «sight and a person’s frame of mind», because «visual impression can, to a large extent, influence and shape one’s mental state and, conversely, one’s mental state can have a decisive influence on the way in which one perceives and assimilates reality» (Miltios 2016: 9). Just because of such a two-way relationship, it cannot be claimed that sight is able to provide the observer with a totally reliable, “objective” knowledge, for «the observer must be able to analyze and decode the visual signals that they gather» (*ivi*: 10), and indeed «there are numerous occasions in the *Historiēs* when the characters do not understand, or misinterpret, the visual information they receive» (*ivi*: 9).

In other terms, Herodotus seems to be well aware that, although *autopsia* is the most adequate method to perform *historiē*, it is not without its limits. They originate from the fact, to formulate it in contemporary terms, that in order to *know* human individuals rely on their senses, especially but not only sight, which however do not provide them with an immediate knowledge of reality as it is, because the mediation is needed of an *interpretation* performed moving from a complex process of reconstructing the perceived stimuli on the basis of previous knowledge and experience and by and through the mental schemata already elaborated at the individual level. Moreover, this complex interactive process is further complicated by the fact that individual knowledge and experience are influenced by collective, group, or “cultural”, knowledge and experience that define, at least to a certain extent, the correct interpretative frameworks through which sensory stimuli ought to be properly reconstructed in a meaningful picture of reality. Just therefore, as Miltios underlines:

As a historian, Herodotus may recognize the importance of autopsy in the effective conduct of his research, yet as a writer he takes care to alert his readers to the fact that information that is gathered through the faculty of sight is not always unquestionably reliable. In key episodes of his narrative, Herodotus has his characters misinterpret what they perceive and shows that the cause of the problem is located in the inadequacy not of sight itself but of its subject, the observer, whose ability to decode and interpret the visual information they receive correctly is largely determined by their knowledge and experience as well as their current psychological state (2016: 13).

Also Emily Katz Anhalt stresses the central role of interpretation in Herodotus' *Histories* in her analysis of «four stories in which the display of a woman affects male power relationships» (Katz Anhalt 2008: 269). In her opinion, «because they emphasize, collectively, the unreliability of visual perception and the consequent necessity for accurate interpretation, the four tales address a tension in Herodotus' own methodology between the use of visual evidence to corroborate historiographical assertions and the difficulty of interpreting such evidence correctly» (*ivi*: 277). As a consequence of the fact that «visual evidence is not in and for itself sufficient for accurate knowledge, all four instances of the calculated theatrical display of a woman implicitly validate the interpretive role of the historian», who «knows the truth of the event and reveals it to the reader» (*ibidem*). This surely seems to establish a difference between history and tragedy, and possibly also the superiority of the former over the latter, leading to the idea that the authority of the historian is related to the truth more than that of a tragedian (see *ivi*: 278). But it should not be forgotten that interpretation plays a key role also in the specific form of reconstruction that history is, which is performed by a particular individual – the historian –, through particular means – in this case especially *autopsia*, albeit not exclusively. Among other things, this seems to radically question, from the very beginning, the truth claims of any historiographical research.

#### 4. Conclusion

The method of *autopsia* seems to be Herodotus' preferred one to address facts of the past that are relevant to the present and its burning questions. Among other things, this points to the circumstance, clearly formulated by Hartog, that there is a «distance between “an interest in the past” (which exists everywhere under various forms, collective and personal) and the

emergence of “historical thought” which is, I think, above all concerned with the present» (2000: 386) and that properly constitutes Herodotus’ interest. This is maybe one of the main reasons why we can consider Herodotus a historian as “we” understand it, despite all differences, in that he shows that historical research, although concerned with “things gone”, always moves from an interest in those things that is located in the present of the researcher, who just therefore can never be a completely unbiased observer. Beyond that, it should also not be forgotten that if “seeing for oneself” should be preferred to any other tool, despite its clear limits, this has also consequences as to the understanding of what kind of “reality” is to be considered relevant enough to be recorded as a “historical fact”.

At least to a certain extent, it could be stated that “historical facts” worthy of investigation are only those to reconstruct which there is still the possibility to rely on *autopsia*, that is to say on a personal, and therefore unavoidably biased, experience involving the senses, especially sight, and hence the body, beyond the mere application of the faculty of reasoning on what is no longer “present” making use of “sources” you cannot verify personally. Among other things, this approach might be surely useful to rethink the inconsistencies of “our” idea of history as that “science” or “discipline”, which must preferably have to do with a “past” no longer accessible to our lived experience, if it has to provide us with a truthful picture of “things gone”. In fact, the problem of this definition of history lies in the circumstance that it conceals the plain fact that historical events are not something we simply observe, but something we construct by means of interpretative operations that are always located in the present time. In short, history is never the representation of the past as it was, but the *reconstruction* of it from the point of view of the present incorporated, at least to a certain extent, in the gaze of the historian.

Above all, however, the method of *autopsia* is very important to rethink contemporary notions of interculturality and intercultural research, because a deep reflection on the presuppositions of such a method shows that a research activity able to lead to reliable, if only temporarily, knowledge entails necessarily an aware active participation of the concrete individuals acting as researchers, who must have “seen for themselves”, at least to a certain extent, in order to state that they “know”. This seems to be something inescapable for intercultural research, in that interculturality basically implies experiencing difference and diversity, in a word “otherness”, through interacting with “the Others”, that is to say those who

know better the “facts” concerning themselves because they have seen, experienced and lived them.

Now, it can be surely stated that trying to apply *autopsia* as a method for contemporary intercultural research implies first of all recovering the essential value of various forms of “travel” and “encounter”, in order to gain “new” knowledge by experiencing difference and diversity in a direct and reciprocal way through interacting with the so-called “Others”. But in order to do this, it seems necessary to move away from the idea that the experience of otherness, cultural diversity and the like might be actualized exclusively, or even mainly, relying upon an already acquired knowledge, compliant with the requirements of the “scientific method”. This approach has already led to some mistakes, including the establishment of specific tools to approach cultural diversity through an abstract activity of comparing cultures that takes still too much frequently the place of *autopsia*. In other terms, “comparison” mistakenly appears as an unbiased tool to deal with cultural differences, because it limits itself to individuate, observe, collect, categorize and analyze similarities and differences on the basis of the codified scientific method.

More in general, the adherence to the still prevailing view of “science” leads to individuate the main goal of intercultural research in the “comprehension” of the difference between “us” and “them”, trying to address and solve the difficulties posed by this issue *before* going and seeing for oneself. Of course, many authors stress that understanding “the Others” is functional to answering questions about “the Self”, and that therefore intercultural research always implies a two-way exchange. But the point is that the researchers, that is to say “we”, are expected to formulate even the question(s) concerning the Self in scientific terms, that is to say within a self-consistent framework in which even the Self is already positioned in a codified culturally biased way<sup>3</sup>. The method of *autopsia*, on the contrary, might be deployed without making the question(s) about the Self explicit, letting new and more reliable knowledge emerge, if paradoxically from the viewpoint of Western science, *in the making* of an intercultural encounter, that is to say from the very operation of seeing for oneself.

<sup>3</sup> In my opinion, a careful rethinking of this and a number of other core issues of intercultural research would surely benefit, together with other sources, from an in-depth engagement with the presuppositions and perspectives of *Critical intercultural communication studies*, for an introduction to which see Nakayama, Halualani 2010.

*References*

- Bakker E.J., De Jong I.J.F., van Wees H. (eds., 2002), *Brill’s Companion to Herodotus*, Brill, Leiden-Boston-Köln.
- Banner J.M., Jr. (2012), *Being a Historian: An Introduction to the Professional World of History*, Cambridge University Press, Cambridge *et al.*
- Bhabha H.K. (1994), *The Location of Culture*, Routledge, New York.
- Dewald C., Marincola J. (eds., 2006), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge University Press, Cambridge *et al.*
- Griffiths A. (2006), *Stories and storytelling in the Histories*, in C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge University Press, Cambridge *et al.*, pp. 130-144.
- Hartog F. (2000), *The Invention of History: The Pre-History of a Concept from Homer to Herodotus*, in «History and Theory», 39, 3, pp. 384-395.
- Herodotus (2003), *The Histories*, Penguin, London.
- Katz Anhalt E. (2008), *Seeing is Believing: Four Women on Display in Herodotus’ Histories*, in «New England Classical Journal», 35, 4, pp. 269-280.
- Lefkowitz, M.R. (2009), *A Herodotus for Our Times*, in «History and Theory», 48, 3, pp. 248-256.
- Luraghi N. (2007), *Local Knowledge in Herodotus’ Histories*, in Id. (ed.), *The Historian’s Craft in the Age of Herodotus*, Oxford University Press, Oxford and New York, pp. 138-160.
- McWilliams S. (2013), *Hybridity in Herodotus*, in «Political Research Quarterly», 66, 4, pp. 745-755.
- Mignolo W. (2011), *The Darker Side of Western Modernity*, Duke University Press, Durham & London.
- Miltsios N. (2016), *Sight and Seeing in Herodotus*, in «Trends in Classics», 8, 1, pp. 1-16.
- Nakayama Th.K., Halualani R.T. (eds., 2010), *The Handbook of Critical Intercultural Communication*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- Redfield J. (1985), *Herodotus the Tourist*, in «Classical Philology», 80, 2, pp. 97-118.
- Roberts J.T. (2011), *Herodotus: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Rood T. (2006), *Herodotus and Foreign Lands*, in C. Dewald, J. Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 290-305.

Vlassopoulos K. (2013), *The Stories of the Others: Storytelling and Intercultural Communication in the Herodotean Mediterranean*, in E. Almagor, J. Skinner (eds.), *Ancient Ethnography: New Approaches*, Bloomsbury, London *et al.*, pp. 49-75.

## Abstract

*This paper aims to show the relevance of some of Herodotus' ideas for two core issues of contemporary theory and practice of intercultural research, that is to say the researcher's position and the search for an adequate approach to (cultural) diversity. Such issues are still usually addressed, if inadvertently, from within the exclusive framework of Western modern science, although they can be considered as recurring problems to which different and competing solutions can be given in any time and place. Herodotus' Histories suggest a different solution, based on the method of autopsy (‘‘seeing for oneself’’), so questioning the idea that only a particular understanding of ‘‘science’’ and the ‘‘scientific method’’ is the most correct one and therefore the only viable option to conceive of ‘‘research’’ in contemporary times.*

**Keywords:** Herodotus; intercultural research and researcher; *autopsia* (‘‘seeing for oneself’’).

Flavia Monceri  
Dipartimento di Scienze Umanistiche, Sociali e della Formazione  
Università del Molise  
*flavia.monceri@unimol.it*

# T

## Etica e immagine metaforica nel mondo contemporaneo. Evocazioni dall'antico

Veronica Neri

### 1. *La vexata quaestio delle immagini nella contemporaneità*

La cosiddetta “questione delle immagini” emergente nell’ambito degli studi filosofici negli ultimi decenni, ha determinato, per molti studiosi, un *iconic turn*<sup>1</sup> quale superamento del *linguistic turn* di derivazione rortyana<sup>2</sup>. Tale prospettiva, propria della *visual culture*<sup>3</sup>, rende necessaria una riflessione articolata sul nuovo ruolo assunto dal visivo in molteplici contesti. In particolare, il potere delle immagini di produrre conoscenze e, al contempo, illusioni, e, conseguentemente, di orientare scelte e azioni, rende imprescindibile una indagine dal punto di vista etico, sulle conseguenze cioè che tale svolta iconica può comportare e, in parte, sta già comportando. L’immagine contemporanea, reale e psichica, è diventata ubiqua, onnipresente, complici certamente l’avvento e la diffusione capillare delle tecnologie digitali.

Sullo sfondo di una tale *overdose* iconica, l’immagine sembra aver assunto caratteri sempre più “metaforici”, per ancorarsi più stabilmente alla

<sup>1</sup> G. Boehm, *Die Wiederkehr der Bilder*, in Id. (Hrsg.), *Was ist ein Bild?*, Fink, München 1994, pp. 11-38, tr. it. *Il ritorno delle immagini* (2009), in Id. *La svolta iconica*, a cura di M.G. Di Monte e M. Di Monte, Meltemi, Roma 2009, pp. 37-67; N. Mirzoeff, *An Introduction to Visual Culture*, Routledge, London 1999; W.J.T. Mitchell, *The Pictorial Turn*, in «Artforum», 30, 7 (1992), pp. 89-94.

<sup>2</sup> Cfr. R. Rorty, *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1967, tr. it. *La svolta linguistica*, Garzanti, Milano 1994, p. 29, secondo il quale è solo attraverso lo studio del linguaggio che le questioni filosofiche possono trovare soluzioni o nuovi orizzonti di significato.

<sup>3</sup> Sui *visual studies*, oltre ai testi già citati di Mitchell (*The Pictorial Turn*), Mirzoeff (*An Introduction to Visual Culture*) e Boehm (*Was ist ein Bild?*), cfr. A. Pinotti, A. Somaini, *Cultura visuale*, Mimesis, Milano 2016; F. Vercellone, *Il futuro dell’immagine*, Il Mulino, Bologna 2016.

mente e alla memoria degli individui e della società nel suo complesso. Si tratta di un aspetto affatto nuovo, se si pensa alla storia della metafora e alla rilevanza che ha acquisito già nel mondo antico. Il riferimento non può non andare alle teorie aristoteliche sulla metafora, espresse nella *Poetica* e nella *Retorica*<sup>4</sup>. Le questioni poste in essere dallo Stagirita, sebbene pertengano all'ambito linguistico, possono ben porsi come base su cui incardinare alcune questioni contemporanee di etica dell'immagine che potremmo definire "metaforica". L'immagine è metaforica nella misura in cui trascende il suo senso proprio, evoca altre immagini, mentali e reali, nuove visioni del mondo. È una immagine sempre più lontana dalla funzione meramente ornamentale. Afferma, al contrario, la sua dimensione conoscitiva di derivazione aristotelica, pur nell'ambito di quelle peculiarità che discendono dalle tecnologie emergenti, quali l'autonomia di muoversi *nei* e *tra* i media e la pluralità interpretativa, che pone spesso difficoltà ermeneutiche e, quindi, necessariamente, anche etiche<sup>5</sup>.

Tale "questione", visiva e etica al contempo, dunque, si intreccia con le straordinarie potenzialità clonative offerte dal digitale e dalla rete, che consentono di divulgare immagini in tempo reale, senza limiti quantitativi. Non solo immagini materiali, *pictures*, ma soprattutto *images*, secondo la fortunata classificazione di Mitchell<sup>6</sup>, che rafforzano o modificano la visione del mondo di chi le osserva. Un simile *iconic turn* affonda le proprie radici già con Warburg (1888-1903), Balàzs (1924) e Moholy-Nagy (1925)<sup>7</sup>, nel medesimo periodo in cui, nei primi decenni del Novecento, emerge, in parallelo, anche un *metaphorical revival* – *revivals*, entrambi, che sembrano perdurare, con alterne vicende, fino ai giorni nostri.

<sup>4</sup> Nella *Poetica*, in particolare, nel cap. 21 e, nella *Retorica*, nel Libro III. Cfr. A. Laks, *Substitution et connaissance: une interprétation unitaire (ou presque) de la théorie aristotélicienne de la métaphore*, in D.J. Furley, A. Nehemas (eds.), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*, Princeton University Press, Princeton 1994, pp. 283-305; P. Montani, *Arte e verità nell'antichità, dall'antichità alla filosofia contemporanea. Un'introduzione all'estetica*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 91-92.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 285; G. Manetti, *In principio era il segno. Momenti di storia della semiotica nell'età classica*, Bompiani, Milano 2013, pp. 127-165.

<sup>6</sup> W.J.T. Mitchell, *Four Fundamental Concepts of Image Science*, in J. Elkins, *Visual literacy*, Routledge, New York-London 2007, pp. 14-30.

<sup>7</sup> Cfr. in particolare, A. Warburg, *Frammenti sull'espressione* (1888-1903), a cura di S. Müller, Edizione della Normale, Pisa 2011; B. Balàzs, *Der Sichtbare Mensch oder die Kultur des Film*, Deutsch-Österreichischer Verlag, Wien 1924; L. Moholy-Nagy, *Malerei Fotografie Film*, Gebr. Mann Verlag, Berlin 1986, ed. it. A. Somaini (a cura di), *Pittura fotografia film* (1925), Einaudi, Torino 2010.

L'esistenza di tali "ritorni" implica un riconoscimento del ruolo conoscitivo e cognitivo del visivo metaforico, evocatore di una polisemia di sensi. L'immaginazione e la capacità creativa insita nella dimensione metaforica visiva inoltre costituiscono i motori per nuove relazioni. Nuovi modi di costruire la realtà, strettamente interrelati al «period eye» teorizzato da Baxandall<sup>8</sup>, locuzione con la quale egli sottolinea il rapporto tra lo stile di una immagine quale specchio di determinate culture e società e le "capacità visive" di quel determinato contesto. E le metafore visive sono la risultante di tali relazioni. Strumenti efficaci per (ri)creare e comprendere il mondo, affinché le conseguenze dei comportamenti degli individui seguano valori condivisi e il potere dell'immagine non sfugga dal controllo dei soggetti e della società nel suo complesso. Si tratta di un mezzo comunicativo che genera nuovi pensieri, segna l'identità di una comunità più o meno ampia di persone che condividono – o che si mira a far condividere – le medesime espressioni connotative<sup>9</sup>.

## 2. *L'immagine metaforica. Richiami dall'antico*

La peculiarità della comunicazione visiva metaforica risiede dunque nel dare vita a nuove relazioni, tra pensieri, ma anche tra esseri umani. Si tratta di un aspetto che trascende il valore eminentemente ornamentale della metafora, considerato invece preponderante nel corso del Medioevo – dopo Cicerone e fino alla riabilitazione del metaforico avvenuta in età rinascimentale.

Tale "svolta" verso il visivo figurale è da intendersi dunque ad ampio spettro se è vero che, come scrivono Lakoff e Johnson, «la metafora è un fenomeno del pensiero non solo del linguaggio»<sup>10</sup>. Propria dunque di molteplici ambiti comunicativi la metafora rappresenta uno strumento per creare mondi di conoscenza. Si pensi, ad esempio, alla sfera della pubblicità in cui la metafora visiva rappresenta oggi, in numerosi casi, il messaggio.

Al di là delle classificazioni delle figure retoriche che si sono succedute nel corso del tempo occorre esplicitare che cosa si intenda in questa sede

<sup>8</sup> M. Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy* (1972), Oxford University Press, Oxford 1988, pp. 29-108.

<sup>9</sup> L. Casadio, *Le immagini della mente. Per una psicoanalisi del cinema, dell'arte e della letteratura*, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 14-15.

<sup>10</sup> G. Lakoff, R. Johnson, *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Chicago 1980, p. 21.

per metafora, applicata poi all'ambito visivo<sup>11</sup>. Recuperando la derivazione etimologica del termine si tratta di quel «trasferimento» di significato attraverso un sistema espressivo – verbale o iconico ad esempio – utilizzato in genere per veicolare un concetto differente da quello che comunemente esprime<sup>12</sup>. Si tratta cioè di un processo peculiare, fondato su una sorta di similitudine abbreviata, sulla base di una relazione analogica, come si evince dalla definizione aristotelica, radice prima, dal punto di vista filosofico, della categoria metaforica. Nella *Poetica* lo Stagirita scrive infatti che la metafora consiste nel trasferire a un certo elemento il nome che è proprio di un altro: «è l'impostazione di una parola estranea, o da genere a specie, o da specie a genere, o da specie a specie, o per analogia»<sup>13</sup>. La metafora è descritta anche come un fenomeno lessicale di sostituzione, in cui più semplicemente un nome prende il posto di un altro nome<sup>14</sup>. Una definizione che racchiude al proprio interno ciò che nella lingua italiana appartiene oggi a figure retoriche più specifiche, come la sineddoche e la metonimia, ad esempio<sup>15</sup>. Quello che conta ai fini della conoscenza e della spinta all'agire non è dunque tanto il nome attribuito alla figura, quanto l'aspetto più generale del trasferimento di senso, che, comunque lo si definisca, implica la creazione di nuovi paradigmi conoscitivi e nuove realtà per una qualche similarità. Traslando questo concetto nella dimensione iconica si tratta di una immagine al posto di un'altra o più immagini, di un colore o di un mero segno per un concetto, di una immagine per una parola o

<sup>11</sup> Il riferimento non può non andare a Emanuele Tesauro e alle classificazioni di Pierre Fontanier in *Les figures du discours* (1830). Cfr. F. Ervas, E. Gola, *Che cos'è la metafora*, Carocci, Roma 2016, pp. 16-17.

<sup>12</sup> Cfr. <http://www.treccani.it/vocabolario/metafora/>.

<sup>13</sup> Aristotele, *Poetica*, a cura di D. Lanza, Rizzoli, Milano 1984, 21, 57b 6-9. Cfr. A. Cazzullo, *La verità della parola*, Jaca Book, Milano 1997.

<sup>14</sup> Aristotele, *Retorica*, tr. it. e cura di M. Dorati, Mondadori, Milano 1996, III, 11, 1412b 34 -1413a 2.

<sup>15</sup> Metonimia e sineddoche, in particolare, hanno confini labili. Per metonimia in realtà, si intende, il «trasferimento di significato da una parola a un'altra in base a una relazione di contiguità spaziale, temporale o causale, usando, per es., il nome del contenente per il contenuto [...], della causa per l'effetto [...], della materia per l'oggetto [...], del simbolo per la cosa designata [...], del nome dell'autore per l'opera [...], del luogo di produzione o di origine per la cosa prodotta [...], dell'astratto per il concreto [...], e simili». La sineddoche, invece, consiste nel «trasferimento di significato da una parola a un'altra in base a una relazione di contiguità intesa come maggiore o minore estensione, usando per es. il nome della parte per quello del tutto o viceversa [...], il nome del genere per quello della specie o viceversa [...], o anche un termine al singolare invece che al plurale o viceversa». Cfr. Vocabolario Treccani online: <http://www.treccani.it/vocabolario/metonymia/>; <http://www.treccani.it/vocabolario/sineddoche/>.

di una parola per una immagine. Un aspetto che parte dunque dalla visione e su questa si incardina. Come scrive Mitchell infatti «[n]on si tratta semplicemente del fatto che noi vediamo nel modo in cui vediamo perché siamo animali sociali, ma anche che le nostre azioni sociali assumono le forme che assumono perché siamo animali che vedono»<sup>16</sup>. L'agire è dunque strettamente interrelato al nostro modo di vedere e interpretare le somiglianze, al “vedere come” e al “vedere dentro” una certa immagine.

Il termine greco *metaphero* e quello latino *metaphora*, dai quali il sostantivo italiano deriva, mira infatti a generare somiglianze tra entità apparentemente non collegabili. Attraverso un trasferimento funzionale di significato si aggiunge qualcosa in più agli elementi posti in relazione. Strumento di comprensione della realtà come si evince da Giambattista Vico e di espressione della verità come, invece, sul finire dell'Ottocento afferma Nietzsche, la metafora viene “riabilitata” in filosofia soprattutto intorno alla metà del Novecento con Black e, poco più avanti, con Johnson, secondo il quale le metafore con le quali pensiamo, e dunque agiamo, non possono che essere oggetto di studio della filosofia.

Più nello specifico si può asserire che la dimensione visiva della metafora oggi implica necessariamente conoscenza, una conoscenza fondata su nuove creazioni. Problema antico, già messo in primo piano da Aristotele, emergente nuovamente oggi con più forza, per mostrare che il potere dell'immagine, sempre più pervasiva, si può controllare solo comprendendone appieno la sua portata metaforica<sup>17</sup>.

La metafora aiuta la comprensione del mondo, rappresenta un tentativo di apprendere oltre la superficie. Nuove visioni del mondo, dunque, assimilabili alle «metafore-immagine» aristoteliche, evocatrici di effetti visivi immediati, per «porre davanti agli occhi» (*prò ommátòn poieîn*) ciò che si esprime con le parole<sup>18</sup>.

In specie Aristotele evidenzia l'effetto di straniamento della metafora (*xenikón*), ovvero la deviazione dall'uso comune, che produce una sensazione di piacere e quindi di predisposizione alla conoscenza. «Ciò che provoca meraviglia è piacevole»<sup>19</sup>. Un effetto che potremo dire di ritrovare oggi nel

<sup>16</sup> W.J.T. Mitchell, *Mostrare il vedere: una critica della cultura visuale* (2002), in Id., *Pictorial turn. Saggi di cultura visuale*, Duepunti, Palermo 2009, pp. 69-96: 62.

<sup>17</sup> Aristotele, *Retorica*, III, 2, 1404b, 4-12.

<sup>18</sup> *Ivi*, III, 10-11, 1411b, 22- 1412a, 18. Cfr. G. Manetti, *In principio era il segno*, cit., pp. 150 sgg.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 134; Aristotele, *Retorica*, III, 2, 1404b, 11-12.

processo di spettacolarizzazione della società occidentale, nelle immagini che circolano in rete, affinché rimangano più rapidamente e durevolmente nella memoria. Come avviene oggi palesemente nel contesto pubblicitario.

Si tratta di un *metaphorein* inteso come strumento di visualizzazione di un discorso, che consente di cogliere somiglianze tra elementi appartenenti, quantomeno ad un primo impatto, a contesti completamente diversi<sup>20</sup>.

Metaforizzare dunque consente di vedere ciò che altrimenti non sarebbe immediatamente evidente con i soli occhi. Il momento *sensibile* della metafora appare solo attraverso un processo dinamico che dà vita a ciò che è inanimato. Nozioni, quelle di animato e inanimato nel contesto metaforico già espresse peraltro da Aristotele<sup>21</sup>.

E proprio l'aspetto di vitalità richiamato dalle teorie aristoteliche, afferente in particolare al già ricordato concetto del "porre davanti agli occhi" è rievocato a partire dagli anni '30 del Novecento nell'ambito del *metaphorical revival*<sup>22</sup>, che ha attraversato la filosofia da molteplici punti di vista, tra i quali anche quello visivo.

L'importanza del ruolo assunto dal trasferimento di senso in chiave iconica appare oggi ancora più significativo dal momento che siamo immersi in un universo "a immagine", onnipresente, in cui per mantenere vivo un messaggio non è più possibile basarsi su asserzioni, anche iconiche, dirette, dal valore meramente denotativo. Rimarrebbero inosservate.

### 3. Immagini metaforiche nella contemporaneità

Nel contesto culturale delineato il visivo mostra una sorta di metaforicità "in azione", una vitalità e una capacità di agire, come osserva Mitchell nel saggio *What do Pictures Want?*, che opera sul soggetto in modo provocatorio e surreale, come se l'immagine fosse un agente pienamente autonomo<sup>23</sup>.

Le possibilità iconiche oggi emergenti, grazie anche al digitale e

<sup>20</sup> Aristotele, *Poetica*, 22, 59a 6-8, per il quale infatti «il far buoni traslati è infatti saper vedere ciò che è somigliante»; A. Martinengo, *Filosofie della metafora*, Guerini Scientifica, Milano 2016, p. 108.

<sup>21</sup> Cfr. Aristotele, *Retorica*, III, 11, 1411b, 32-33 e Id., *Poetica*, cap. 17. Cfr. G. Manetti, *In principio era il segno*, cit., pp. 152-153.

<sup>22</sup> A. Martinengo, *Filosofie della metafora*, cit.; F. Ervas, E. Gola, *Che cos'è la metafora*, cit., Roma 2016, pp. 19 sgg.

<sup>23</sup> W.J.T. Mitchell, *What do Pictures Want. The lives and loves of images*, The University of Chicago Press, Chicago 2004, tr. it. *Che cosa vogliono le immagini*, in A. Pinotti, A. Somaini, *Teorie dell'immagine*, cit., pp. 99-133.

all'avanzamento delle tecnologie, mostrano inoltre una molteplicità di manifestazioni e sfumature della componente metaforica. L'immagine metaforica in sé, ad esempio, il cui messaggio coincide con il/i senso/i figurato/i della sola immagine. Si pensi a *L'acqua* (1658) di Arcimboldo o alle opere surrealiste, per rimanere in ambito storico-artistico. Ma, sempre più frequente, appare il caso della metafora multimodale<sup>24</sup>, che si esprime attraverso l'unione di immagini e parole al contempo, talvolta di pari peso, talaltra in cui le une prevaricano sulle altre, come nel caso della pubblicità.

Cifra costitutiva di tale tipologia di immagine figurata appare certamente la creazione di nuove visioni del mondo e immaginari e la veicolazione di nuove conoscenze. Aspetti che, partendo da Aristotele, Paul Ricoeur riesce a saldare insieme nel concetto di «metafora viva», ovvero quella peculiare sostituzione di un termine con un altro, dal valore conoscitivo e creativo al contempo, come un processo in continuo movimento, frutto della capacità immaginativa, di ricerca e di creazione del soggetto, che fa dell'immagine il punto di forza («il momento iconico della metafora»), offrendo senso e originalità al pensiero<sup>25</sup>.

Per Ricoeur la metaforizzazione non mira a descrivere il mondo, bensì a offrire all'individuo lo sguardo per vedere il mondo, uno sguardo che si modica sulla base del contesto e per il suo tramite lo interpreta<sup>26</sup>. Rappresenta lo strumento di trasformazione e rigenerazione del codice linguistico<sup>27</sup>, come una sorta di «entità cumulativa»<sup>28</sup>, fondata, sulla scia di Ryle, sul concetto di *category-mistake*<sup>29</sup>.

E per decifrare la metafora, occorre una sorta di ri-arrangiamento gestaltico. Si tratta di un meccanismo analogo a quello di cui tratta Gombrich per

<sup>24</sup> Le metafore multimodali, fondate su almeno due diversi sistemi di segni (uno dei quali può essere anche la lingua) o modi di percezione, hanno una forza percettiva considerevole. Cfr. Ch. Forceville, *Metaphor in pictures and multimodal representations*, in R.W. Gibbs Jr. (ed.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 462-482.

<sup>25</sup> A. Martinengo, *Filosofie dell'immagine*, cit., pp. 80 sgg.; P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975, tr. it. *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 2001, pp. 229-284: 248.

<sup>26</sup> A. Martinengo, *Filosofie della metafora*, cit., p. 77. Ricoeur stesso afferma che «il linguaggio si spoglia della sua funzione di descrizione diretta per portarsi al livello mitico, quello che libera la sua funzione di scoperta». Cfr. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, cit., p. 325.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 77 sgg. Sul concetto di «violazione categoriale», cfr. A. Martinengo, *Violazione del canone, canone della violazione. Interpretazione e razionalità in Paul Ricoeur*, in «Tropos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica», 2 (2009), pp. 147-155.

<sup>28</sup> P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1999, p. 107.

<sup>29</sup> G. Ryle, *Il concetto di mente*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 11-18.

comprendere il senso di certi motivi grafici che si sono susseguiti nel corso del tempo: quando lo sguardo si sforza di interpretare certi particolari segni cerca di attribuire loro un senso legato a entità riconoscibili. Tale “ri-arrangiamento” rappresenta lo strumento per comprendere la metafora e vedere attraverso la metafora stessa, ben più pregnante della millenaria pratica dell'*ekphrasis*<sup>30</sup>.

Ciò che interessa sottolineare in Ricoeur è soprattutto il ruolo della metafora non solo come strumento conoscitivo che evoca immagini, ma che travalica il linguaggio dando una importanza primaria all'immagine stessa: «“Il vero “miracolo” della metafora è la fruttuosità del contrasto che in essa viene posto. Tale contrasto risponde a qualcosa di simultaneo, che possiamo cogliere con un colpo d'occhio: a qualcosa che noi chiamiamo immagine»<sup>31</sup>. La metafora, però, aggiunge Boehm, in pieno *iconic turn*, veicola una «polivocità cangiante», che può divenire «una malattia rischiosa per la conoscenza»<sup>32</sup>. Cangiante proprio perché polisemica; la sua interpretazione e una certa *literacy* all'ermeneutica varia da soggetto a soggetto, dalla cultura e dal contesto sociale, e, quindi, dall'immaginario di riferimento.

Si pensi, in questo senso, al concetto di *meta-picture* teorizzato da Mitchell, con il quale egli intende una *picture* in cui appare l'*image* di un'altra *picture*. Un gioco di rimandi di sguardi e visioni che indica una polisemia di sensi fortemente metaforica. Emblematico il caso de *Las Meninas* (1656) di Velazquez<sup>33</sup>, in cui i processi di metaforizzazione che caratterizzano l'opera offrono all'osservatore attento i significati più reconditi e autentici dell'immagine. Sono proprio gli aspetti figurati dell'iconico che indicano «*What do Pictures Want*».

Analogo processo sembra oggi essere offerto dalle tecnologie emergenti e dalla rete in particolare, grazie ai richiami trans-mediali che possono porsi in essere. Il digitale facilita i processi di crasi tra *logos* e *eikon*, per accentuarne la portata metaforica. Una relazione che ripercorre la tradizione

<sup>30</sup> P. Ricoeur, *La metafora viva*, cit., pp. 273-284; Cfr. Quinto Orazio Flacco, *Ars poetica*, a cura di F. Ferrucci, Il Nuovo Melangolo, Genova 1994, v. 361; S. Settis, *La trattatistica delle arti figurative*, in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. 1.2, Salerno, Roma 1993, pp. 472-473.

<sup>31</sup> G. Boehm, *Il ritorno delle immagini* (1994), in A. Pinotti, A. Somaini, *Teorie dell'immagine*, cit., p. 57.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 55. Sul dibattito intorno alla natura e traducibilità delle metafore, cfr. S. Chiodo (a cura di), *Che cosa è arte. La filosofia analitica e l'estetica*, Utet, Torino 2007.

<sup>33</sup> K. Purgar (ed.), *W.J.T. Mitchell's Image Theory: Living Pictures*, Routledge, New York 2017.

occidentale, in particolare a partire da Platone per il quale, peraltro, secondo Wunenburger i termini, «*metaphora e eikon* sono ancora intercambiabili»<sup>34</sup>. Tale crasi peraltro risulta già chiaramente evocata dal concetto di “metafora-visiva” aristotelica<sup>35</sup>, evidenziando la natura intrinsecamente visiva della metafora, alla quale l’attuale universo iconico non può che guardare con interesse. Sempre Wunenburger peraltro, nella *Filosofia delle immagini*, espone un parallelismo tra metafora e immagine. Tratta dell’immagine anche «come procedimento espressivo che consiste nello spostare e dilatare il senso delle parole [...]. Questa categoria onnicomprensiva si trova spesso designata, fin dall’antichità, con un termine sincretico come metafora o allegoria»<sup>36</sup>.

Ne emergono, dunque, possibili criticità sul ruolo, sull’interpretazione e ricezione della metafora visiva odierna. Viva e contestualizzata come la metafora ricoeuriana, dal potere conoscitivo e con la capacità di porre davanti agli occhi come insegna Aristotele.

Ma tale rinnovata dimensione metaforica nel panorama contemporaneo richiama anche, in relazione al diverso contesto mediale e culturale nonché al nuovo statuto ontologico dell’immagine che ne è derivato, l’importanza di un approccio etico all’immagine metaforica. Si pensi, ad esempio, all’immagine scientifica, i cui segni indicano precisi significati, la cui corretta interpretazione è fondamentale; a quella pubblicitaria, la cui dimensione metaforica ne rafforza l’aspetto performativo, spingendo all’azione, che sia l’acquisto di un bene o servizio o l’afferenza a un certo immaginario secondo l’accezione backziano-tayloriana<sup>37</sup>.

#### 4. Literacy e etica del visivo metaforico

Gli aspetti etici della metafora visiva sembrano articolarsi dunque secondo due prospettive. La prima, si incentra su quali principi possono porsi alla base di una “buona” ideazione e di una “buona” interpretazione della metafora ad immagine; la seconda, invece, si intreccia alla capacità del

<sup>34</sup> J.-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, Einaudi, Torino 1999, p. 54.

<sup>35</sup> Aristotele, *Retorica*, III, 11, 1411b, 22-1412a.

<sup>36</sup> J.-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, cit., pp. 54-57.

<sup>37</sup> B. Baczkó, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Payot, Paris 1984; Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham-London 2004, tr. it. e cura di P. Costa, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2005.

visivo metaforico di “far agire” e alle conseguenze che ne possono derivare.

Quanto al primo aspetto, emerge, *in primis*, la questione relativa alle scelte creative. Una immagine figurata è “buona” quando, nella violazione programmata che compie della “grammatica” visiva, riesce a comunicare una polisemia di sensi, interpretabili in relazione al contesto.

Relativamente alla capacità interpretativa degli individui, e, quindi, alla loro capacità di comprendere il segno figurato, il soggetto rischia di non agire “bene” se non mette in atto un approccio comunicativo e ermeneutico responsabile, affinché non lasci l’immagine agire su di sé e sulla comunità alla quale si rivolge indisturbatamente.

Il rischio del fraintendimento può risultare tanto alto quanto imprevedibile. Una *visual literacy*, basata sulle facoltà e capacità di creare associazioni tra immagini e entità del mondo oggettuale o radicate nell’immaginario proprio di una determinata cultura e di un certo tempo, diventa quindi di primaria importanza. Ma, come anticipato, anche la capacità metaforica di sconvolgere e stravolgere risulta strumento per creare nuova conoscenza, proporre visioni del mondo altre, come accade, per esempio, nella *shockverting* odierna. Dipende certamente dai saperi radicati, ma anche dalla capacità di analisi, lettura e scomposizione di una immagine, la quale, a una prima interpretazione “letterale”, può veicolare ben altro. Risulta dirimente dunque sapere scomporre la metafora non solo sul piano plastico e su quello figurativo, ma, soprattutto, su quello comunicativo e meta-comunicativo, per comprendere le implicanze etiche che ne possono discendere<sup>38</sup>.

Emerge, dunque, l’importanza della dimensione morale che implica attenzione e responsabilità nell’attivazione di processi inferenziali e richiami costanti al proprio immaginario individuale e sociale, che, in qualche modo, indirizza il significato ultimo del visivo. Ne deriva l’urgenza di un’indagine che si ponga l’obiettivo di cogliere le motivazioni che stanno alla base dell’uso di una certa metafora, ma anche della sua ricezione. Risulta fondamentale cercare di comprendere quali criteri e quali principi siano validi affinché gli orizzonti di senso dischiusi possano mantenersi nell’ambito di una dimensione sociale plurale, polisemica, finalizzata alla comprensione reciproca, seppure nell’alveo di una certa ambiguità insita in ogni interpretazione.

<sup>38</sup> R. Eugeni, *Analisi semiotica dell’immagine. Pittura, illustrazione, fotografia*, Pubblicazioni dell’I.S.U. Università Cattolica, Milano 2004.

La metafora sembra offrire la possibilità di creare nuove visioni del mondo, in modo talvolta ludico e ironico, giocando sul sogno e su immagini utopistiche, talaltra fondandosi sugli aspetti pratici e critici della realtà oggettuale. Come teorizzato da Floch con la nozione di quadrato semiotico applicata all'universo pubblicitario<sup>39</sup>.

Per quanto concerne, invece, la dimensione performativa delle metafore visive, come scrive Mitchell «che sia un bene o un male, gli esseri umani stabiliscono la propria identità collettiva e storica costruendo intorno a loro una seconda natura composta di immagini che non riflettono semplicemente i valori consciamente designati dai loro creatori, ma ne irradiano forme nuove generate dall'inconscio collettivo e politico degli osservatori»<sup>40</sup>. Tale immagine risponde del messaggio che veicola nei confronti del proprio interlocutore e delle scelte o delle azioni che induce a compiere. Implica relazioni nuove che, per mantenersi vive, debbono salvaguardarsi attraverso un atto etico, un accordo implicito tra chi crea e chi fruisce delle immagini metaforiche, sulla base di valori di riferimento condivisi.

È dunque nella scelta creativa e immaginativa, e poi, in quella interpretativa del messaggio che si manifesta la responsabilità di ciascun interlocutore, nella ricerca di ciò che è bene quale guida al nostro agire. Una scelta che però non elimina l'ambiguità esegetica insita nel comunicare. Il senso denotativo della comunicazione odierna non può non richiamare contemporaneamente gli aspetti connotativi e metaforici, ausilio per colmare lo spazio di tale ambiguità, arricchendolo di sfumature. Dovrebbe entrare in gioco un'etica comunicativa fondata sul principio della comprensione reciproca, che dischiude sì uno spazio comune, ma attraverso un linguaggio polisemico, contestualizzato, che consenta di donare all'altro senso nel modo più autentico, affinché non si cada in una (in)volontaria assenza di trasparenza, che veicola in modo subdolo e "oscuro" messaggi subliminali, che vanno inconsciamente a incardinarsi nella nostra mente<sup>41</sup>.

Le metafore consentono di agire nell'ambito di una relazione sensata tra soggetti. Influenzano certamente la condotta delle persone e il loro effetto non è necessariamente fugace. Anzi, tendono, grazie allo stupore e alla meraviglia che suscitano, ad ancorarsi alla memoria più durevolmente.

<sup>39</sup> J.-M. Floch, *Semiotica, marketing e comunicazione. Dietro i segni, le strategie*, Franco Angeli, Milano 1992. Cfr. U. Volli, *Semiotica della pubblicità*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 35-52.

<sup>40</sup> W.J.T. Mitchell, *Il plusvalore delle immagini* (2002), in M. Cometa (a cura di), *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, duepunti, Palermo 2009, p. 131.

<sup>41</sup> A. Fabris, *Etica della comunicazione*, Carocci, Roma 2014.

Come affermava Berenson per le immagini artistiche «né invero i valori estetici possono, [...] venir separati da quelli etici»<sup>42</sup>. Un parallelismo niente affatto nuovo, se si ricorda che secondo Leonardo la pittura mette davanti agli occhi dell'osservatore qualcosa di sconvolgente. «Non iscoprite se libertà/t'è cara ché 'l volto mio/è charchiere d'amore» è un motto leonardesco che evidenzia l'aspetto performativo dell'immagine artistica, che trascende il suo senso proprio. Si tratta di una immagine “attiva”<sup>43</sup>.

Come attive sono le immagini “tecniche” di oggi, autonome, interattive e fortemente metaforiche. Sono immagini che hanno *enérgeia* e che pongono l'osservatore, come notava Leonardo, di fronte ad una scelta, se non guardare l'immagine o, se guardarla, incorrendo nel pericolo di perdere anche la propria libertà. Ancora più vero nel contesto mediale contemporaneo in cui il soggetto sembra aver perso il controllo sull'universo iconico, mentre le immagini metaforiche assumono potenzialità “aumentate”, possono cioè decidere, in qualche misura, il destino dell'osservatore.

Ma l'immagine richiamata dalla metafora può, talvolta, non essere compresa nel suo senso più profondo e autentico o essere volutamente enigmatica. Come scrive Eco la metafora eminentemente verbale appare oggi depotenziata: «In altri termini, non si tratta di dire che esistono anche metafore visive (all'interno dell'universo del visivo bisognerà distinguere i sistemi figurativi, quelli gestuali e così via) o che esistono anche – forse – metafore olfattive o musicali. Il problema è che la metafora verbale richiede spesso, per essere in qualche modo spiegata nelle sue origini, il rinvio ad esperienze visive, auditive, tattili, olfattive»<sup>44</sup>. E, possiamo aggiungere che oggi, con la rete e il digitale, la dimensione del visivo ha assunto il ruolo di protagonista.

## 5. *Per concludere*

Le immagini metaforiche rivelano dunque l'immaginario del singolo e della comunità di appartenenza, aprendo la porta alla dimensione morale dei soggetti che agiscono sulla base della visione del mondo veicolata.

<sup>42</sup> B. Berenson, *Estetica, etica e storia. Nelle arti della rappresentazione visiva*, Abscondita, Milano 2009, p. 114.

<sup>43</sup> Cfr. H. Bredekamp, *Immagini che ci guardano. Teoria dell'atto iconico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p. 7; L. da Vinci, *I manoscritti e i disegni*, a cura della Reale Commissione Vinciana, Danesi, Roma serie minore, ed. 1930-36, vol. 3, 1934, fol. 10v, p. 16.

<sup>44</sup> U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984, p. 143.

Una metafora non più relegabile solo all'ambito linguistico, ma componente imprescindibile del pensiero, dell'immaginazione e dell'iconico più in generale. Come scrivono Lakoff e Johnson «our concepts structure what we perceive, how we get around in the world, and how we relate to other people»<sup>45</sup>. La metafora struttura così il nostro sistema mentale e il nostro modo di agire.

Inoltre il processo di metaforizzazione è basato sulla nostra esperienza quotidiana e avviene in maniera quasi inconsapevole. Ciò non significa però che le metafore oramai considerate convenzionali siano meno vive, anzi, potranno essere la base di nuove creazioni metaforiche.

La “strategia” metaforica, veicolo di conoscenza e guida all'agire, può nascondere atteggiamenti irresponsabili, ambigui, giocare sulle difficoltà interpretative dei soggetti o agire sull'inconscio, in modo indiretto, *à la* Packard. Lo studio dell'immagine da un punto di vista estetico diventa in questo senso ancillare rispetto alla centralità dell'immagine dal punto di vista comunicativo e, soprattutto, etico.

Diviene fondamentale la corresponsabilità di tutti i soggetti coinvolti nella comunicazione visiva metaforica, ciò che implica una scelta: se aderire al contenuto metaforico dell'immagine e farne da tramite (ed esserne anche, se del caso, prigionieri per riprendere il motto leonardesco) o se scegliere di abdicare e rimanerne fuori. Nel bilanciare criticamente e responsabilmente questi due aspetti risiede il principio ispiratore di una buona comunicazione metaforica centrata sul visivo<sup>46</sup>.

Una scelta ancora più complessa da compiere in un contesto sociale e mediale volto alla spettacolarizzazione come quello odierno, in cui la strategia dello straniamento è sempre più diffusa, poiché produce una sensazione di piacere e, quindi, di predisposizione alla conoscenza. Ciò che stimola più facilmente alla condivisione con il proprio interlocutore piuttosto che al fraintendimento o al rifiuto.

Si tratta dunque di riflettere su un'etica della metafora visiva centrata sulla veicolazione di nuove conoscenze, sul suscitare meraviglia, velocizzare e rafforzare i processi di memorizzazione rivolgendosi all'“interlocutore” come a un “tu” dialogico, per cercare di evitare la radicalizzazione degli immaginari veicolati.

<sup>45</sup> G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Chicago 1980, p. 3.

<sup>46</sup> V. Neri, *Implicanze etiche dei “visual studies”*. *Metafore e immaginari sociali*, in «Paradigmi», 3 (2017), pp. 121-133.

Le metafore ad immagine sono peraltro più facilmente fruibili “transnazionalmente” rispetto alle metafore fondate solo sulla parola. Ma occorre che il soggetto, nel creare e interpretare una metafora, metta in discussione il proprio sapere per aprirsi a nuovi mondi. La metafora non può che essere un processo interattivo, *à la Black*, oggi strettamente interrelata ai media nelle sue molteplici declinazioni<sup>47</sup>.

L'attenzione va dunque rivolta a quell'area di aleatorietà nel metaforico che può cambiare il corso dell'agire. Dietro ogni metafora visiva vi è un nuovo mondo di conoscenze il quale, a propria volta, crea nuovi principi su cui basare l'agire in tali nuovi universi. Ma anche, più semplicemente, ogni espressione iconica figurata veicola i principi morali del mondo che rappresenta, come una sorta di *hortus conclusus* nel quale però si rischia di rimanere intrappolati. Le metafore creano cioè nuove categorie da condividere o fanno riferimento a categorie condivise. In tal modo strutturano l'agire e il modo di comprendere la bontà o meno dell'agire stesso, se buono o cattivo. Configurano dunque, attraverso sguardi e suggestioni originali, nuovi e inediti paradigmi morali<sup>48</sup>.

English title: Ethics and metaphorical image in the contemporary world. Ancient evocations.

### Abstract

*This paper aims to highlight how the notion of the “image” has gained momentum in visual studies, particularly in its metaphorical dimension. This dimension can be linked to Aristotle’s idea of metaphor. Furthermore, this dimension also refers to the importance of an ethical approach to the metaphorical image itself. The individual risks not acting “well” if he does not adopt a responsible interpretative and communicative approach. In the same time the ability to act of the metaphorical image and the ethical implications becomes important. There should also be an approach of co-responsibility which implies a choice on the part of all those involved: whether to go along*

<sup>47</sup> M. Black, *Models and Metaphors*, Cornell University Press, New York 1962, tr. it. *Modelli archetipi metafore*, Pratiche, Parma 1983.

<sup>48</sup> C. Navarini, *Etica della metafora*, Vita & Pensiero, Milano 2007, pp. 11, 36; G. Lakoff, *Moral politics. What Conservatives Know That Liberals Don’t*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1996, p. 43.

*with the metaphorical content of the metaphorical image and become an intermediary, or whether to relinquish it and choose not to become involved. Within the balancing of these two aspects resides the guiding principle of good metaphoric and iconic communication. Metaphorical images configure, through visions and original suggestions, new moral paradigms.*

Keywords: ethics; image; literacy; metaphorical image; metaphor; responsibility.

Veronica Neri

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere - Università di Pisa

*veronica.neri@cfs.unipi.it*



Back to Ancient Questions?

T

## The Dynasty of Logos. Gorgias' Fight for Helen\*

Andrina Tonkli-Komel

When Plato's Socrates (in the dialogue *Phaedrus*) suddenly turns against Sophistic *doxa* (that it is better to be loved than in love), he refers to the poet Stesichorus (243a), who lost his sight by blindly following the Homeric tradition and insulting Helen. Having lost his sight, he saw that he had incorrectly constructed Helen, whereupon he immediately deconstructed this construction and put it "back together" again. His Palinode begins as follows: «This is not the true tale: You never went in the well-benched ships. You did not go to the towers of Troy...». While Helen found honourable asylum in Egypt, the future Hellenes fought in Troy over her phantom. The "antipoem" served as an antidote. More precisely: "Helen's phantom" (243a), which Stesichorus "produced", turned out to be the medication (*pharmakon*) that cured both Helen's honor or good name, as well as the poet's sight.

Socrates attributes Stesichorus' understanding of the cause of his blindness to the fact that he is a *mousikos* (248d) – taken over/possessed by the Muses – as opposed to Homer, who remained blind. Socrates is smarter still than Stesichorus, as he formulates his recantation even before incurring his penalty for defaming Eros. While Homer blindly composes the most fascinating things, Stesichorus sees his Homeric blindness and turns away, Socrates on the other hand sees that he does not see even before losing his sight.

As Stesichorus fashioned an antidote for his poetic ventriloquism, now

\* The present paper is based upon work supported by Slovenian Research Agency (ARRS, Project J7-8283, Program P6-0341-2404).

Socrates must do the same for the Sophistic. At the beginning of the dialogue both Phaedrus and Socrates present speeches that are not theirs: Phaedrus reads Lysias, and Socrates is convinced that his speech was inspired by Phaedrus and that he was just moving lips; he must immediately then turn around “his” own blind imitation of Phaedrus’ imitation of Lysias. Just as Stesichorus crafted a “false illusion” of Helen in Troy as an antidote for his poetic phantoms, Plato’s Socrates invented a false speech so as to make visible rhetorical deceit and to make a true speech even possible.

Helen’s ability to imitate foreign voices connects her with the poetic tradition. Stesichorus himself is a ventriloquist when he imitates Homer’s voice. But even when he runs against Homer with his construction of the false Helen, of her *eidolon* in Troy, is it not just Helen’s Egyptian pharmacy that are affecting him, about which Homer himself speaks? Helena knew not only how to call to hidden heroes using their wives’ voices (Odys. 4.277-79), she also knew – like the (Hesiod’s) Muses – how to lie or tell the truth (4.140), and with a pleasant voice (4.234) speak “appropriate things” (*eoikota*, 4.239). It seems that Gorgias in his “Encomium of Helen” refers specifically to this “great power” of speech, which softens even the firmest of memories or most rigid of opinions with the right words in the right time and achieves a state of forgottenness by “slipping in” a new opinion, or another memory. But Gorgias defends Helen as the very victim of a “strong *logos*”.

Gorgias’ Encomium ignores Stesichorus’ poetic construction and suggests that, even had she gone to Troy, Helen is but a “fiction”, a “raison d’être”; per se she does not exist, and even if she were to exist, she would not know what she was doing, and, even if she were to remember, she would not tell “the truth”. Helen and her ambivalent fame do not exist outside of speech, and Hellenic speech is not just one.

Although Helen herself embodies the power and dangerous aspects of speech (not just female polyphony, but also the musical, eristic, and erotic multiplicity), Gorgias defends her precisely as a victim of the great persuasiveness of *logos*, which forces her to leave without looking back (as Sappho already points out). The *logos* otherwise does not have the form of urgency (*ananke eidos*) of physical violence (*bia*), but it does have its power (*dynamis*). However Gorgias does not only show that Helen is not guilty for submitting to the great power of persuasiveness, but he also suggests that she is less guilty for having submitted to the “deception”, allowing herself to be “turned around”, than she would be for having remained indifferent.

Gorgias, in whose writing can be found traces of Eleatic dialectics, does

not agree with Eleatic extremism, which in the “teaching” of Melissus of Samos<sup>1</sup> is reflected in the equating of Parmenides’ *physis* and *einai*. This equation, whence it follows that the “being” is given “by nature”, does not hold water in his opinion. In his “palinody” “On Nature or On Not-Being”<sup>2</sup> Gorgias does not show that “nature” is simply non-being; he claims that it is neither being nor non-being, created nor uncreated, singular nor multiple; (as such) it is unknowable (*agnoston*) and cannot be revealed to others (MXG 979a 12).

That which is found in the “senses” could only be being, as that which is non-being, is not, and as such cannot be in our understanding (MXG 17); but: if all that one has in their senses and thoughts and all which can come to one’s mind, truly is, then error would be excluded – everything that appears and seems to a person would, well, exist (MXG 18). As many see the same thing, so do many also imagine the same (MXG 20). And even if we ignore what it is that we can actually see when we look, there is still the problem of how it is possible to relate to someone in a speech, i.e. explain something they have not seen themselves. Just as we cannot see sound by looking, listening likewise cannot hear colors. “Nobody speaks a sound or a colour, but only a word.” (MXG 980 a 19.) If then not even the same person in the same moment and in the same place comprehends the same in comparison to their very self, although doing all at once – listening, watching, feeling, and understanding – how then are two to succeed, as in addition to the listed problems they are further in completely different positions and places. Even if that were to be something that affects us “by nature” (*physei*), and even if it were somehow perceived, it still would not be possible to relate it to someone else.

That which arrives at our “senses”, whether seen, heard, imagined, or spoken, is not being, and likewise cannot be non-being; it is not one and therefore cannot be many, it has not come into existence and likewise does not remain existent. What comes to our senses affects us as an indistinct plurality, and we nonetheless understand that which we see, hear, and feel as one and the same, even though you cannot hear what is seen, nor see or

<sup>1</sup> «On nature or on Being» (*Peri physeos e peri ontos*).

<sup>2</sup> Also «On What Is Not». The text is lost and is available only in two intermediate sources: in a report from Sextus Empiricus (*Peri me ontos e Peri physeos*), which Diels also considers, and in the pseudo-Aristotelian text *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, MXG; here cited from Th. Buchheim, *Reden, Fragmente und Testomonien*, Meiner Verlag, Hamburg 1989 and *The Greek Sophistes* (by J. Dillon and T. Gergel), Penguin Classics, London 2003.

touch that which is heard. That one and the same obviously is not shown to any sense. Whatever affects us through our senses moves our soul (*psyche physei*, as “physical intervention”. The fact that we distinguish this diversity as unity evidently at the very beginning arises from something other than nature, namely from our own relationship to that to which we are subjected “by nature”. “By nature”, therefore, nothing is given to us that we can recognize as such, but it only receives its meaning in speech, and also only retains and preserves its meaning within speech.

Being, non-being, singular, plural, creation, existence are not given “by nature”, but arise in their distinction and determination from perception and agreement or speech. That which is shown, seen, and heard, and that which seems or appears as if it will not even for a second be interrupted, dissected or unified, created, left to remain, that which might remain or pass by, has been or not been... all this poses as a source of constant overwhelming and disturbance for the human soul, conjuring as it does wonder and fear, comfort and pain, excitement and indifference. It is in all this excitement and fascination of the soul that its perceptiveness is created, improved, and molded. That which appears namely looks much different in fear than in excitement, and pain frames things differently than pleasure. But in these disorderly excitations and movements of the soul, which uncontrollably and inexplicably transition from one to another, the base of even the strongest conviction will crumble, i.e. the possibility of convincing oneself with one’s own eyes and ears. It is not just that unity and true communication between the various modes of human perception do not exist, but even within the same mode, it seems, we never perceive things the same, but always differently.

This fundamental unreliability of every opinion does not clash with Gorgias’ later exposition of the enormous power of persuasion in his *Encomium of Helen* (*Gorgiou Helenes Enkomion*)<sup>3</sup>: «If everyone possessed memory of the past and understanding of the present and foreknowledge of the future, speech would not be equally powerful» (Hel. 11). But in the *Encomium*, in the very first sentence, Gorgias declares that «the purpose of this speech is to show what is true and stop the ignorance of opinion»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cit. *Gorgias Encomium of Helen* (edited with Introduction, notes and translation by D.M. MacDowell), Classical Press, Bristol 1982.

<sup>4</sup> Such inconsistencies have led scholars to rather extreme suggestions. Gompertz’s finding (*Sophistik und Rhetorik*, 1913), that Gorgias, who never developed a positive lesson but was merely a rhetoric virtuoso, should be erased from the annals of philosophy as a philosophical nihilist, was followed by suggestions that Gorgias’ extant speeches and other works should be

What is, then, “true speech”? Gorgias attempts to compose a speech (*logous platten*) that would save Helen’s bad reputation (*doxa*), namely that she is guilty of starting the Trojan War. It begins like this (Hel, 1): “The grace (*kosmos*) of a city is excellence of its men, of a body beauty, of a mind (psyche) wisdom, of an action virtue, of a speech truth; the opposites of these are a disgrace (*akosmia*). When it comes to man or woman, speech or action, state and thing, that which is praiseworthy must be praised, and that which is unworthy must be criticized. To the same extent it is wrong and ignorant to shame that which is praiseworthy, and to praise that which deserves criticism. As opposed to those who speak poorly of Helen and believe rumours about her Gorgias thus wants to – *logismon tina to logo dous* (Hel, 2) – clear her name of guilt, show the fault of her critics, prove the truth, and finally put an end to the ignorance. Speech in general is then true, when it “gives reasons” for what it speaks.

Helen, as Gorgias defends her, cannot possibly be responsible for what happened. This applies not only if she did what she did either by caprices of Chance (*Tyche*), the counsels of the gods, the decrees of Fate (*Anankes*), but also holds true if she was ravished by force (*biai*), persuaded by words (*logoi*) or captivated by love (*Eros*). The power of speech is namely the same as physical force or divine intervention. Logos is a powerful ruler, *dynastes megas* (Hel. 8): it ameliorates horror, alleviates pain, inspires people to joy, and causes emotional responses. With its ability to affect the

understood as a “joke” or even as a farce (K. Reinhard, *Parmenides*, Cohen, Bonn 1916), as an ironic *reductio ad absurdum* of the corpus of Eleatic philosophy (G. Calogero, *Studi sull’Eleatismo*, Tipografia del Senato, Rome 1932), or as *jeux d’esprit* (Les Éditions du Temple, Bruxelles 1948), C.M.J. Sicking (*Gorgias und die Philosophen*, in C.J. Classen ed., *Sophistik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, pp. 304 - 407) returns again to the finding that there is no place for Gorgias’ inconsistency of thought in philosophy, citing Plato as a proof. Differently B. Cassin, *Sophistical Practice. Toward a Consistent Relativism*, Fordham University Press, Bronx 2014. In a totally different way “The feminist and third Sophistics against the tyranny of Platonists and patriarchy” attempts to link the proverbial falsehoods-falsifications of women and Sophists, and to combine forces against academic discourse (M. Ballif, *Seduction, Sophistry, and the Women with the Rhetorical figure*, South Illinois UP, Carbondale 2001; also V. Vitanza, ‘Some More’ Notes, *Toward a ‘Third’ Sophistic*, in *Argument*, Vol. 5, 1991, pp. 117-139; S. Jarratt, *Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured*, Southern Illinois UP, Carbondale 1991; A. Wick, *The Feminist Sophistic Enterprise: From Euripides to the Vietnam War*, *Rhetoric Society Quarterly*, 22, 1 (1992), pp. 27-38, who maintains that the Sophists were silenced for putting the patriarchy and its war under scrutiny). The Sophistic techniques of counterargument and rebuttal (*dissoi logoi*) should serve as an example of how it is possible to take a word and with a plurality of interpretations, including that of the position of women, introduce dissent into the ruling consensus about what constitutes “real knowledge”, show its fragmented nature, and challenge its authority.

“movements” (*pathemata*) of the soul, speech can either bolster someone to or turn them away from action. Gorgias mentions poetic speech as an example and proof of this (Hel. 9), as it instils in the listener fear and horror, moves the listener to tears, and simply by using words puts the listener in a position where they vicariously experience someone else’s joy and misfortune as their own.

The power of speech accords with the openness and perceptiveness of the soul for that which is shown and that which appears (*doxa*). Only while being perceptive can it be charmed, influenced, convinced, turned around. Only in this way can speech foster in the listener a conviction (*doxa*) that would otherwise be alien. Speeches affect the soul like drugs (*pharmaka*, Hel. 14) affect the body: sometimes like medicine, sometimes like poison, and thus – depending on the dosage – terminate either the illness or the patient’s life.

The relationship between the “psych(olog)ic” and the “physical”, which is established here by analogy, takes centre stage as the argumentation progresses to the discussion on the effect of *opsis* on the soul as its own sort of transfer or transformation. Just as the rhetorical persuasion (*peitho*) moves the soul and leads it wherever it wants (Hel. 13), *opsis* also reshapes the character (*tropos*) of the soul (Hel. 15). The physical stimulation conveyed by vision stirs the soul. That which is seen is namely not “innocent appearance”; it affects the soul, by evoking fear or some other emotion. This psychical motion then manifests itself again in an instinctive response, such as trembling or flight, etc. If through *opsis* we encounter worrying signs, such as for instance the approach of an army (Hel. 16), this excites the soul (*etarachthe kai etaraxetin psychen*), eliciting an immediate emotional response. It works circularly: the “physical” sensation that creates the impression which stirs the soul, and the excitedness of the soul in turn elicits an instinctive “physical” response. This circular process forms the basis of Gorgias’ concept of *peitho*.

The connection between *opsis* or *aisthesis* and conviction (a doxic state of the soul) is most specifically highlighted in the last part of the Helen Encomium, where Gorgias speaks of the influence Eros has on the soul. It is exactly in this case that it is most especially seen how our perception is never the perception of people and things such as they actually are, but always as attractive or repulsive, desirable or undesirable, as a source of pain or a source of pleasure. *Opsis* is never unaffected observation of the observable. *Au contraire!* That which we observe affects, moves the soul, stirs it into *mania*, or leaves it indifferent and thus in some sense also

blind. Observation therefore always adds and detracts something in such a way that we actually see that which is invisible and we do not see that which is visible. Observation changes the characteristics of the heart (*dia de tes opseos he psyche kan tois tropos typoutai*, Hel. 15).

We therefore do not see things “in their nature”, but only within a relationship, in response to that which befalls us. Things are revealed or hidden in affection and disdain, in fear, beauty, pain, etc., which disturb our soul through observation, and knock it out of ordinary balance. This loss of spiritual balance can mean an unhealthy obsession, a loss of judgment and ability to make distinctions, and it can also mean, as artistic fraud shows us, just the opposite: an increased capacity for insight, and even perceptiveness about the invisible and the incredible (Hel. 18). As proof that the power of observation (and of cognizance in general) is not to be found in the casual sobriety of “common sense”, Gorgias relates the work of painters and sculptors, who show the eyes not just bare pictures, mere imitated likenesses of people and things, but of actual pleasure and pain.

These different moods create the flexibility of “opinions”, the receptiveness of *doxa*. It is precisely due to this mutable doxic state, i.e. sensitivity to excitation, movement, persuasion, that it is possible to present to the eyes of *doxa* what would normally be invisible and incredible. This mutability, this receptiveness of the soul towards that which – not naturally but in affectation and excitation – appears to or is hidden from it is thus the basis of persuasion, of molding the listener with speech, and, at the same time, the firmest basis of every conviction. Due to this deep-rootedness in affectation, convictions cannot be changed merely by “sober” reasons.

*Logos* can have a very calculated impression on the soul and ready it for actions that are not in accordance with general custom, habit, or law (*nomos*) (Hel. 16). Its strength can thus be compared to an irresistible force: to a “physical” force (*bia*) or the necessity (*ananke*) of divine power. The calculability of *logos* is found in the fact that it does not attempt to reduce the power of the incalculable in the human soul, but quite the opposite. The convincingness of speech arises and measures against the sensitivity and susceptibility of the soul to movement and stimulus. Although, as such, it belongs to doxic perception and never reaches beyond that, its power to affect others is comparable to and is measured against “physical” or divine strength. What, then, is with “truth” and “the truthfulness of speech”?

Gorgias finds that “being” (*einai*) is not a presence that does not cease to show itself, but it is *aphanes*, if it doesn’t appear before the eyes of

*doxa*. So on the one hand «since opinion (*doxa*) is slippery and insecure, it casts those employing it into slippery and insecure successes» (Hel. 11), while on the other only persuasion with a “deception” (*apate*) can «make the incredible and obscure become clear to the eyes of belief» (Hel. 13). Does this mean that a rhetorical persuasion exactly by “turning around” a slippery and insecure opinion, changes the hidden into the “unhidden” and therefore “truthful”? Or does it simply “turn” something that seems incredible, because we do not see how it would be possible, so that it comes before our eyes?

Through persuasion (*peitho*) speech can, due to its very instability and receptivity, change a conviction or create or destroy a good opinion. If deceit (*apate*) is not understood here as hiding or disguising the obvious, but rather in the opposite sense as “making to appear”, does it not hold true that the misled is wiser than the one who remains unaffectedly indifferent? It seems that Gorgias’ concept of *apate* is not deceit in relation to truth, i.e. some unhidedness of “nature”, or some being as a permanent presence, but actually as an answer to the hiding or non-being of this truth itself. The *apate* is a mode of visualizing and communicating this obscure.

In order for «the incredible and invisible» to show itself before the eyes of *doxa*, speech must put the soul in an appropriate state. It must elicit both pleasure (*hedone*) and pain (*lype*) (Hel. 10) in the soul, move it, and force it to let go of its usual attitude. That is why, as Gorgias argues (fr. B 23), the character in a tragedy who deceives is righter than one who does not deceive; the deceived, on the other hand, is wiser than the one who is not deceived. Here, giving in to deceit means allowing to be persuaded, believing words, and agreeing with actions (Hel. 12), which again means: to see better, even that which is invisible to the eye.

This massive persuasive power of speech, which allows us to see that which is absent, is at the same time Gorgias’ major argument as to why Helen is not guilty. «Persuasion, though not having an appearance (*eidōs*) of compulsion (*ananke*), has the same power (*dynamis*). For speech, the persuader, compelled mind, the persuaded, both to obey what was said and to approve what was done. So the persuader, because he compelled, is guilty» (Hel. 12). «The power of speech bears the same relation to the ordering of the mind as drugs bear to the constitution of bodies» (Hel. 14). – It can therefore have an ameliorating or a harmful effect.

However, this is not necessarily related to its truthfulness or falsehood. Speech has neither cognitive nor communicative power, but creative power. It does not create or destroy (heal or poison) just a good “name” or

“reputation”, but the action itself. Actions are deeds only if they are praised: all that remains from deeds is fame (*doxa*), be it good or bad. But speech does not create or destroy great deeds only by celebrating, denigrating, or keeping silent on them; through the power of persuasiveness it causes or provokes them. It is this very power of “suggestion”, of affecting the most uncontrollable of the human soul’s various instincts and inclinations – so it would seem – which is the greatest and yet the most hidden power of speech.

That with which speech achieves its effect on the listener is not just what is said, but the manner in which it is said. Speech is composed according to the rules of art (*techné*), not delivered with regard for the truth (Hel. 13). This does not mean that truth cannot be effective, nor that it cannot be a rule of art. Nonetheless speech is never mere communication of already determined truth. The truth therefore cannot be understood and extracted from speech, it is encompassed and can be experienced solely within speech, in its argumentation, persuasion, conversion, and deception. Fraud or deception is a rule of art in the same way that truth is, and therefore is not a deception about the truth. It does not conceal anything that is obvious, it does not forge the truth, but through persuasiveness upturns normal convictions, *revealing* to the eye of the *doxa* that which had been hidden up to that point.

Speech therefore both comes from general conviction, and at the same time, through persuading, creates it. It cannot escape this cycle. All that exists is a more or less corruptible opinion, a more or less fraudulent voice, which can and must be answered only through the creation of a new one. The unreliable and mutable realm of doxic validity must be dealt with through speech – praising the praiseworthy, criticizing what deserves criticism (Hel. 1) – according to the law of the appropriateness of *kairos* (fr. 13). The law of appropriate moment requires a particular skill: to strike while the iron is hot, not to miss the right moment, to know when “it is time” to speak, be silent, or act (fr. 6, 2). Only in this way can speech generate momentum.

Convincing speech must address the unaddressed in the soul and purge it of passion (*katharsis pathematon*), which, according to the homeopathic principle, is possible only by excitation and potentiating. This is made possible by choosing the right moment. *Kairos* is transient, a transition that gives change an opportunity to unfold. Like a moment of *physis* is that flickering, fleeting, intangible, never the same as it was and as such indistinguishable, and which is arranged into past – present – and future only in

relation with *logos*. On the other hand *kairos*, as a favorable moment, is always the right time, the timeliness, when events coincide as the simultaneity that in the story opens up into the order of past, present, and future.

Speech must constantly seek the right moment. Only by answering a favorable moment can speech occur. Speech must be obedient to the law of *kairos*, because *doxa* and doxic perception, from which it arises and which it attempts to influence, is in large part contingent upon the moment, and its sudden change, which forces the soul into impulsive reaction without consideration of the consequences, indeed without the possibility of insight into the unity of time, which is the condition for something to be considered a consequence of something else.

This ungraspable moment, always different, never the same as it was, spinning as it were in the whirlpool of constant disappearance and reappearance, which reaches and surprised the soul in shock and astonishment, cannot be singled out and retained as the identical “now” from which indifferent time arises. Because of the subordination of *doxa* to this immediacy it does not suffice for speech to merely offer reason and prudence; if it wants to be actually convincing, it must also be cathartic. What establishes the human world as orderly is purification from the unsteady, the fleeting, the absolutely distinct but never distinguishable, which is lost to timelessness without ever stretching into time, and which shows as a breakdown in communication between the different senses, such as the discord of the sensual and ultimately as the unsettled movements of the soul. This sensory disorganization must first be brought into order, as the whole strength of a *doxa* is rooted in sensory conviction («with one’s own eyes»). *Kairos* is that conjunction with the endlessness of constant exchange, in which everything, without ever being something or not being anything, has shown to be singular or plural, created or uncreated. Precisely as a conjunction is *kairos* at the same time a favorable, concentrating moment in which the onslaught of the infinite is halted and the situation unfolds. In this the unfolding of a situation always means a concealing of the whole. This is how *doxa* is appearing and how *physis* is hiding.

*Doxa* is not conviction in the sense of a view that someone either has or shares at their own discretion, but, quite the opposite, each person themselves is an integral part of what appears. Everything can therefore only appear in transition and in degrees – never in its entirety, but only partially and in this partiality as a whole. A part is always a deformation of the whole. *Doxa*, therefore, requires constant “informing” and molding. Without constant repetition, editing, repairing, it becomes an empty custom or

tradition in which, sure, old stories are preserved, but not the integrating intenseness of the event itself.

Cultivating *doxa* through speech is a fight for transparency that is always hidden, for a unity that is constantly being scattered, for “one” which is unstopably escaping our grasp. In order to bear things, one must face the unbearable. One must find a language for that which is constantly fleeting.

The emphasis of *kairos*, that is emphatic repetition, is not just a means of revitalizing old stories, but for a sensation to become an event. Identity remains only in repetition; it is the effect of the same thing said twice. The first time is informative, the second time confirmative. Here the repetition cannot simply be saying the same thing over and over again. Such speech is actually exhausted or hackneyed speech that nobody hears any longer. Repetition is that primordial focusing of time, which, in the rhythm of returning, distancing, and repeated approaching, creates tension between every right moment and every passing moment.

Speech must thus inspire perceptiveness. It achieves identity through therapeutic identification; by drowning in the infinite it must cleanse the soul from attacks wrought by the threat of losing oneself in constant motion. It must chase the soul out of itself, take it by the reins, and thrust it into motion (*pathos*) in order to save it from unrest and return it to a state of relaxedness and permanence (*ethos*). In this sort of purification rhetoric makes use of *kairos* itself; seizing upon the right moment is the only way through which speech can have an impact and coax the soul’s original perceptiveness for persuasion.

In order to attribute to speech such power of convincingness, which clearly cannot be grounded solely in the dry offering of reasons, Gorgias turns to poetry. Poetic speech is deceit (*apate*), but nonetheless righteous (*dikaia*) (fr. 23), since it uses enthusiasm to force a regular opinion from its regularity and with divine inspiration steer it in a new focus. But poetic speech is by its very nature *musical*. This difference takes on central significance with the question of catharsis. While musical catharsis is based on the natural source of movement and rhythm, the power of rhetorical speech is based on the presumption that human nature per se is not at all natural, but is established. The *musical* effect aims at the natural excitations and movements, which in their original forcefulness are reflected in rhythms themselves. Rhythm, in which on the one hand the titanic force of nature is fully expressed, while on the other there is something metrical, something both well-ordered and itself ordering. As the movements of the soul are expressed in rhythms, rhythms are themselves expressed in movements of the

heart. This back-and-forth rhythm is cathartic for the heart, as the heart is not only excited, but it is also *rhythmatized* through these stimuli (comfort, pain, enthusiasm), i.e. purges it of disorderly movement, of unbridled, angry impulses. The *rhetorical* effect, on the contrary, is possible when even instinct, impulse, and affectation are constituent of *doxa*, not of nature.

To lend a “normal”, doxic speech the quality of cathartic persuasiveness (which reaches all the way to the prespoken, to the chaotic, and encompasses it) Gorgias had to make some bold moves. He attributes the musical enthusiasm to the entirety of poetry, and then defines or delimits poetry as merely a special version of speech, namely *logos metron echon* (Hel. 9). Thus he attempts to transfer the power that poetry has on account of its musicality (the ability to achieve harmony of the soul by inciting fear, comfort, pain and hysteria) to a new art of convincing through speech. The effect that originally belonged to musical catharsis can now be achieved solely *dia ton logon* (Hel. 9) – not solely by the given reasons themselves but with the manner of speech. Speech is not persuasive only through the content of what it says; when it is spoken, when it creates a speech-event, it converts: with dulcet and rhythmic speech and with the choice of the right moment it attempts to win over the listener.

*Although* Gorgias’ *logos* is not the type of speech that would be inspired by the Muses, as it lacks even the cathartic strength of music on which the Pythagorean attempts at healing the soul were based (and of course also lacks “true knowledge”), it is *dynastes megas* (Hel. 8). «Its substance (*somati*) is minute and invisible (*aphanestato*), but its achievements are superhuman (*theiotata erga*)». The convincingness of persuasion and of conviction must be sought in the deeper, visceral urgency of pleasure and discomfort, fear, compassion, and desire (Hel. 9), which controls man either as a natural force or as a divine power (Hel. 19). This “embodied conviction” is not just an empty opinion, but it actually creates a “second nature”. That which distinguishes *doxa* as a “second nature” from “first nature”, from that which is and happens “by nature”, is primarily the fact that it is always already a valuation, always a good or bad reputation. It is impossible to change a *doxa* merely with a lifeless enumeration of reasons; it must be softened, excited, and then tuned. A speech that aims at being convincing, at influencing the speaker’s general convictions, must motivate its audience, move it, and throw it off track. When with all their vigor the speaker addresses something or steers attention from something, accuses or defends somebody, praises or criticizes, they are not measuring against a secret “nature”, but are coming from the general “ethical” principle established by the Sophists that no one

does anything without a reason, but everyone does what they find best in the given circumstances. Even Plato's complaint that such a person does not concern themselves with the reasons why one thing is better than another, independently of the circumstances, and by doing so refusing to follow good itself, cannot overlook the fact that even the good is not only measured according to good itself, but always through some sort of *logos*.

Plato sees rhetoric as the craft of prudently composing speeches, calculatedly evoking pathos with sympathetic speech, as rhetorical pathology (Phaedr. 272a). But Plato keeps a crucial part to himself, failing to point out that Gorgias suggests a parallel between the persuasiveness of speech and erotic mania (Hel. 15). Just like speech, so can love, too, "detune" sound judgement. But, and this is almost the same argument that made Socrates turn in *Phaidros*: «if Eros is a god with a god's power, how would the weaker be able to resist it» (Hel. 19), or consider him as something bad. Gorgias adds: «If it is a human malady and incapacity of mind», therefore if (upon glancing at Alexander's body) Helen went mad, she did not do so on purpose, and thus in this case cannot be guilty. Plato's Socrates in some sense takes over Gorgias' argument, but attributes Paris' guilt as a persuader to "Sophistic rhetoric" and takes Helen's innocence as obsession with Eros and his dialectics.

## Abstract

*The article investigates the irresistible persuasive power of speech. As Gorgias stressed in his Encomium of Helen – "speech is the powerful master" (dynastes megas). It alters the mind and the persuaded cannot choose but is forced to obey. Gorgiasian "rhetoric" speech is neither music, poetic nor philosophic, it's persuasive power comes neither from enchantment nor from revealed truth. To refute the bad reputation and to alter the traditional public opinion does not require proof, but rather the possibility of alternatives.*

Keywords: Gorgias; speech; persuasion; rhetoric; thruth.

Andrina Tonkli-Komel  
Institute Nove Revije - Ljubljana  
[andrina.tonkli@gmail.com](mailto:andrina.tonkli@gmail.com)



# T

## La buona argomentazione: Aristotele nostro contemporaneo

Alessandro Prato

### 1. *La teoria aristotelica delle fallacie*

Nella *Retorica* Aristotele riconosce alla disciplina oggetto del titolo la funzione ermeneutica<sup>1</sup> che riguarda l'analisi e l'interpretazione dei discorsi al fine di valutare l'attendibilità delle prove che confermano le tesi in essi espresse. Questa funzione veniva attribuita all'oratore sia in forma attiva che passiva: in un caso serviva per mettere in evidenza le fragilità e i punti deboli delle argomentazioni sostenute dall'avversario, col fine di utilizzarle a proprio vantaggio; nell'altro, invece, era volta a mettere alla prova la sostenibilità delle proprie tesi, in modo da anticipare e neutralizzare le possibili critiche che l'interlocutore avrebbe potuto mettere in atto nel corso della discussione.

Aristotele considerava molto importante la funzione ermeneutica perché riteneva che la retorica, analogamente alla dialettica, si presentasse come la tecnica di costruire discorsi che rendono ragione di una tesi, mostrando al tempo stesso, attraverso la prova di falsificazione, l'impraticabilità della tesi opposta. Le tesi sono giustificate dalle premesse che a loro volta sono costituite dalle opinioni correnti (*endoxa*); per questa ragione la dialettica non è una scienza, non garantisce la conoscenza del vero dato che assume come punto di partenza opinioni che, per quanto siano autorevoli e accettate, non possono essere ritenute valide senza alcuna ombra di dubbio. La dialettica, comunque, oltre ad avere una rilevante utilità pratica, aveva

<sup>1</sup> O. Reboul, *Introduction à la rhétorique*, PUF, Paris 1994 (tr. it. *Introduzione alla retorica*, il Mulino, 1996, p. 22).

anche un importante valore filosofico perché permette di raggiungere le conclusioni più attendibili in quegli ambiti del sapere estranei alla scienza rigorosa come, ad esempio, l'etica e la politica<sup>2</sup>.

Per queste ragioni la teoria delle fallacie si situa nell'ambito di una più generale teoria del sillogismo e della confutazione che Aristotele ha illustrato nei *Primi Analitici* e nei *Sophistici elenchi*<sup>3</sup>. Il sillogismo è una concatenazione di proposizioni in cui l'ultimo elemento (vale a dire la conclusione), deve seguire necessariamente dagli elementi precedenti (cioè le premesse), a causa di essi e senza che possano essere ripetuti od omessi (*Soph. el.* 1, 165a 1-3; *An. pr.* 1, 1, 24b 19-22)<sup>4</sup>. La confutazione della tesi di un avversario può essere diretta, quando la conclusione del sillogismo è la proposizione contraddittoria della tesi dell'avversario (*Soph. el.* 1, 165a 3), oppure indiretta, quando dalla tesi dell'avversario si deduce una conclusione inaccettabile. La confutazione è il metodo più efficace per uscire vittoriosi da una disputa, costringendo l'avversario ad ammettere davanti al pubblico la proposizione contraddittoria della sua tesi. La confutazione dell'avversario può essere altresì raggiunta mostrando che la sua tesi, ovvero la conclusione del suo ragionamento, non deriva per inferenza logica dalle premesse, ma è semplicemente accostata ad esse sulla base di una relazione causale priva di fondamento (paralogismi): «Se uno dicesse che Dionigi è un ladro perché è malvagio: questo è privo di sillogismo, infatti non ogni uomo malvagio è ladro, bensì ogni ladro è uomo malvagio»<sup>5</sup> (*Rhet.* 1401b 10-14); oppure facendo apparire una successione temporale come se fosse una relazione causale:

ad esempio per il fatto che una cosa si è prodotta contemporaneamente a un'altra, oppure l'ha seguita; si prende il “dopo di ciò” come “a causa di ciò” e ciò fanno soprattutto gli uomini politici. Ad esempio, Demade faceva responsabile la politica di Demostene di tutti i mali perché dopo di essa era venuta la guerra (*Rhet.* 1401b 30).

<sup>2</sup> E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 45 sgg.

<sup>3</sup> *Primi analitici*, Laterza, Roma-Bari 1990. *Le confutazioni sofistiche*, introduzione, traduzione e commento di P. Fait, Laterza, Roma-Bari 2007.

<sup>4</sup> M. Vegetti, F. Ademollo, *Incontro con Aristotele*, Einaudi, Torino 2016. P. Crivelli, *Aristotle's Logic*, in C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp.113-149. La teoria del sillogismo ha anche delle conseguenze importanti per la teoria del segno, su questo tema si veda G. Manetti, *Theories of the sign in classical antiquity*, Indiana University Press, Bloomington 1993, pp. 77-83.

<sup>5</sup> *Ars Rhetorica*, a cura di W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1959 (tr. it. *Retorica*, Laterza, Roma-Bari 1980).

Questi sono esempi di fallacie argomentative che spesso sono costruite con l'intento di ingannare l'uditorio, dandogli l'impressione di essere di fronte a un ragionamento sillogistico consequenziale, mentre è invece inconcludente. Aristotele, mostrando che la catena sillogistica non resiste alla prova di falsificazione perché il collegamento tra le proposizioni non è giustificato razionalmente (*Soph. el.* 34), intendeva smascherare gli inganni e denunciare gli abusi dell'arte del confutare<sup>6</sup>. La definizione stessa di fallacia che possiamo leggere nel testo di Copi e Cohen, rispecchia questa posizione:

Definiamo una fallacia un tipo di argomento che sembra corretto, ma che, a un esame attento, si dimostra non essere tale. Vale la pena di studiare questi argomenti sbagliati dal momento che le trappole che essi dispongono possono essere evitate meglio una volta che essi sono ben compresi<sup>7</sup>.

Per quanto i *Sophistici elenchi* non siano specificamente interessati agli aspetti socio-politici delle argomentazioni sofistiche, Aristotele, soprattutto nella *Retorica*, si rendeva ben conto della centralità di questo tema che non riguarda solo i protagonisti in prima persona del discorso pubblico, ma tutti i cittadini che a vario titolo partecipano alla vita politica del proprio paese e che possono essere a più riprese vittime inconsapevoli di questa manipolazione ingannevole se non dispongono degli adeguati strumenti concettuali per difendersi. È per questa ragione che nei *Sophistici elenchi* sono esaminate tredici fallacie suddivise in due fondamentali categorie (*Soph. el.* 4-5): quelle che dipendono dall'espressione linguistica (*In dictione*) e quelle che dipendono da fattori estrinseci all'espressione linguistica (*Extra dictionem*)<sup>8</sup>.

Questa classificazione delle fallacie è rimasta valida per molti secoli e ha influenzato in modo determinante anche gli studi e le tipologie più recenti. In particolare soprattutto le fallacie appartenenti alla seconda categoria risultano ancora oggi largamente presenti nel discorso pubblico contemporaneo e per questa ragione sono state oggetto a più riprese di analisi e interpretazioni<sup>9</sup>. Alcune di esse sono evidentemente fallacie formali che,

<sup>6</sup> M. Serra, *Argomentazioni in conflitto: buona o cattiva retorica?*, in A. Prato (a cura di), *La teoria dell'argomentazione e i suoi sviluppi* (= «Blityri», III, 1-2 (2014), pp. 75-96).

<sup>7</sup> I. Copi, C. Cohen, *Introduction to logic*, Prentice Hall Inc., New York (tr. it. *Introduzione alla logica*, il Mulino, Bologna 1999, p. 165).

<sup>8</sup> A. Tabarroni, *Fantastiche argomentazioni: lo studio logico delle fallacie da Aristotele a Whately*, in G. Mucciarelli, G. Celani (a cura di), *Quando il pensiero sbaglia. La fallacia tra psicologia e scienza*, Utet, Torino 2002, pp. 3-38.

<sup>9</sup> Della vasta bibliografia disponibile sul tema abbiamo soprattutto tenuto presente:

proprio perché ricordano forme di argomentazione valide codificate dalla logica, a prima vista sembrano convincenti, ma in realtà non sono accettabili in quanto violano le regole aristoteliche per il sillogismo come, ad esempio, l'affermazione del conseguente e la negazione dell'antecedente<sup>10</sup>. La prima è un'inferenza che ricorda il *modus ponens* ma che non è valida perché non rispetta la regola fondamentale che lo compone: il *modus ponens* si basa sullo schema "Se P, allora Q. P, di conseguenza Q", mentre il ragionamento in questo caso si presenta con "Se P, allora Q. Q, di conseguenza P", ossia "Se Piove, fa freddo. Fa freddo, dunque piove". La seconda richiama invece il *modus tollens*, l'altra forma di inferenza valida, ma formulata in modo tale da non risultare accettabile: "Se P, allora Q. Non P, dunque non Q", "Se Ada è bolognese, allora Ada è emiliana. Ada non è bolognese, dunque non è emiliana". Lo schema del *modus tollens* invece risulta "Se P, allora Q. Non Q, quindi non P".

Anche la *petitio principii* (*An. pr. II. 16*) si può considerare una fallacia formale perché, presentando tra le premesse di un'argomentazione la conclusione, ovvero ciò che si intende dimostrare, non offre elementi di prova sui quali la tesi trova la sua giustificazione e che sono invece rilevanti per certi specifici usi del sillogismo, ad esempio in ambito dialettico, retorico, scientifico. La sua capillare presenza nell'ambito del discorso pubblico contemporaneo ha reso la *petitio principii* un esempio emblematico della manipolazione disonesta che infesta oggi buona parte del discorso pubblico<sup>11</sup>.

G. Boniolo, P. Vidali, *Strumenti per ragionare. Logica e teoria dell'argomentazione*, Bruno Mondadori, Milano 2011, pp. 153-188; P. Cantù, *E qui casca l'asino. Errori di ragionamento nel dibattito pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 2011; P. Cantù, I. Testa, *Teorie dell'argomentazione. Un'introduzione alle logiche del dialogo*, Mondadori, Milano 2002; A. Coliva, E. Lalumera, *Pensare. Leggi ed errori del ragionamento*, Carocci, Roma 2006, pp. 101-33; F. D'Agostini, *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 2010; M. Frixione, *Come ragioniamo*, Laterza, Roma-Bari 2007; A. Iacona, *L'argomentazione*, Einaudi, Torino 2010; M. Benzi, *Il problema logico delle fallacie*, in G. Mucciarelli, C. Celani, *op. cit.*, pp. 62-95.

<sup>10</sup> C.K. Hamblin, *Fallacies*, Methuen, London 1970, pp. 69 sgg.; D.N. Walton, *A pragmatic theory of fallacies*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa-London 1995, p. 69; A. Mura, *Le fallacie argomentative tra logica e dialettica*, in «Altre modernità», 2017, pp. 275-310 (<http://riviste.unimi.it>).

<sup>11</sup> Per un bilancio critico della comunicazione politica contemporanea si veda M. Loporcaro, *Cattive notizie. La retorica senza lumi dei mass media italiani*, Feltrinelli, Milano 2004; V. Giacché, *La fabbrica del falso*, Imprimatur, Milano 2016.

## 2. *Gli argomenti circolari e dogmatici*

L'esempio più tipico di ragionamento circolare è proprio la *petitio principii* che dà per presupposto ciò che si intende dimostrare; la scorrettezza di questa argomentazione non ne pregiudica la forza persuasiva: nonostante la sua infondatezza essa continua a imperversare nei discorsi pubblici perché si presenta con una struttura logica apparentemente rigorosa che trae in inganno l'uditorio. Molti discorsi, infatti, presentano già tra le premesse, in modo implicito o addirittura chiaramente espressa, la conclusione, che non è dunque il risultato di un ragionamento, ma un vero e proprio assioma presentato come vero senza che venga fornita nessuna prova. Un esempio curioso è quello citato da Hamblin<sup>12</sup> in cui una banca chiede al sig. Smith di fare il nome di una persona che possa garantire per lui; Smith fa il nome del suo amico Jones e alla richiesta della banca di avere delle credenziali sull'affidabilità di Jones risponde dicendo che lui stesso può garantire per il suo amico. Un ulteriore esempio è quello in cui si dice che «Paolo è il miglior candidato in quanto è decisamente superiore a tutti gli altri»<sup>13</sup>.

Questi che abbiamo presentato sono esempi di *petitio principii* che ne rispettano la struttura formale secondo cui la conclusione coincide con la premessa. Nella letteratura sull'argomento tuttavia si è presa l'abitudine di intendere la petizione di principio in modo più sfumato e meno formale. Frixione presenta questo esempio: «La Bibbia dice che Dio esiste. Ma la Bibbia non può mentire, perché la Bibbia è la parola di Dio. Quindi Dio esiste»; il ragionamento appare fondato dal punto di vista argomentativo ma è ingannevole perché l'enunciato conclusivo non fa che ripetere un principio già espresso nella prima premessa, la premessa e la conclusione dicono sostanzialmente la stessa cosa<sup>14</sup>. Si dà per scontato che Dio esista, senza presentare alcuna prova che convalidi questa affermazione, «facendo in modo che ci venga concesso in generale ciò che nel caso particolare è controverso»<sup>15</sup>.

La *petitio principii* non è a tutti gli effetti un errore di logica, visto che un enunciato è sempre conseguenza logica di sé stesso; tuttavia si tratta di un ragionamento inadeguato dal punto di vista della pragmatica perché,

<sup>12</sup> C.K. Hamblin, *op. cit.*, p. 34

<sup>13</sup> M. Frixione, *op. cit.*, p. 64.

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 63-64.

<sup>15</sup> A. Schopenhauer, *Dialektik*, Haffmans, Zurich 1830-1831 (tr. it. *L'arte di ottenere ragione*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, p. 37).

limitandosi a ripetere ciò che è stato detto nelle premesse, non offre alcun contributo informativo alla discussione. Può risultare strano il fatto che la petizione di principio sia considerata una fallacia di rilevanza, visto che la conclusione è certamente rilevante ai fini della sua attendibilità<sup>16</sup>; ma in questo caso dobbiamo distinguere tra l'atto di enunciare una conclusione e quello di produrre un'evidenza rilevante ai fini della conclusione medesima, nella consapevolezza del fatto che il primo non equivale automaticamente al secondo<sup>17</sup>.

Ci sono poi altre forme di argomentazioni capziose che vengono chiamate anche fallacie di presupposizione<sup>18</sup> in cui la premessa è costruita ad arte, isolando in modo arbitrario un elemento dal suo contesto, al fine di giustificare la conclusione. È emblematico il caso di Al Gore<sup>19</sup> che in un discorso pronunciato al Congresso nel 2008, parlando dei danni provocati dal fumo sulla salute, ha criticato quei medici che ancora sostengono che non c'è alcun legame provato tra il fumo e il cancro ai polmoni. Un commentatore in seguito, criticando il discorso di Gore, l'ha accusato di aver detto che non c'è alcun legame provato tra il fumo e il cancro ai polmoni: è vero che Al Gore ha pronunciato quella frase, ma in un contesto in cui sosteneva proprio l'opposto.

### 3. *Le argomentazioni scorrette secondo Locke*

Era naturale – e perfino prevedibile – che le idee di Aristotele sul ragionamento scorretto trovassero eco ed accoglienza nella filosofia linguistica dell'illuminismo. Infatti due autori collocabili in questo ambito si pongono in continuità con Aristotele su questo punto: Locke e Bentham. *L'Essay on human understanding* (1690) di John Locke, oltre a costituire un testo centrale del dibattito sull'arbitrarietà del segno linguistico che ha caratterizzato la filosofia dell'illuminismo<sup>20</sup>, ha anche il merito di aver rivisitato e arricchito la teoria delle fallacie argomentative impostata da Aristotele.

<sup>16</sup> D. Marconi, A. Iacona, *Petitio principii: cosa c'è che non va?*, in S. Bonfiglioli, C. Marmo (a cura di), *Retorica e scienze del linguaggio. Teorie e pratiche dell'argomentazione e della persuasione*, Aracne, Roma 2006, pp. 167-186.

<sup>17</sup> M. Benzi, *art. cit.*, p. 68.

<sup>18</sup> A. Cattani, *Discorsi ingannevoli. Argomenti per difendersi, attaccare, divertirsi*, GB, Padova 1995, p. 25.

<sup>19</sup> F. D'Agostini, *op. cit.*, p. 125.

<sup>20</sup> L. Formigari, *Il linguaggio. Storia delle teorie*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 154-172.

tele e la sua critica degli argomenti usati dai sofisti (*Soph. el.* 15). Riprendendo le idee centrali della retorica aristotelica, Locke infatti ha individuato altri tipi di fallacie che hanno avuto poi larga fortuna nella letteratura critica. Si tratta dei cosiddetti argomenti *ad hominem*, *ad verecundiam*, *ad ignorantiam* che rientrano nelle fallacie informali di rilevanza<sup>21</sup> perché presentano nelle premesse del sillogismo degli elementi che risultano irrilevanti ai fini della giustificazione della conclusione<sup>22</sup>.

*L'Argumentum ad hominem* si basa sul carattere, sulle qualità di una persona o su una categoria alla quale la persona può essere ricondotta per screditare la tesi che quella persona sostiene: si rifiuta così la tesi di Giorgio che bisogna utilizzare le cinture di sicurezza dicendo che Giorgio è un ipocrita e un abile mentitore, trascurando il fatto che la tesi sostenuta da Giorgio può essere valida indipendentemente da quello che pensiamo di lui. Lo stesso *argumentum ad hominem* assume la forma del *tu quoque* quando per demolire la tesi di un avversario si sottolinea il fatto che la tesi che egli sostiene è in contraddizione con il suo comportamento, o con le circostanze in cui egli si trova: si contesta a Paolo di sostenere che fumare fa male facendo osservare che lui stesso continua a fumare. La strategia è scorretta perché il fatto che Paolo non mette in pratica le conseguenze di ciò che sostiene non è di per sé una ragione rilevante per giudicare la bontà della sua tesi. Due esempi riportati da Schopenhauer risultano molto gustosi e appropriati: «Se per esempio egli difende il suicidio, allora gli si grida: “Perché non t'impicchi?”. Oppure afferma che Berlino è un luogo di soggiorno gradevole e gli si risponde: “Perché non te ne parti con la prima diligenza?”»<sup>23</sup>.

Il rovesciamento della fallacia *ad hominem* è rappresentato da quella *ad verecundiam*: questa espressione utilizzata da Locke significa “alla modestia” e sfrutta infatti il timore spesso diffuso nell'opinione pubblica di mettere in discussione una fonte che si ritiene importante e autorevole:

[la fallacia *ad verecundiam*] consiste nell'allegare l'opinione di persone alle quali l'ingegno, la dottrina, l'eminenza, il potere o qualche altra causa han fatto guadagnare un nome, e la cui reputazione nella stima comune è stabilita con qualche specie di autorità. Quando gli uomini hanno raggiunto una certa dignità, si pensa che sia mancanza di modestia, per gli altri, derogare in qualche modo da essa e mettere in dubbio l'autorità di coloro che ne sono in possesso. Si può censurare come cosa

<sup>21</sup> I.M. Copi, C. Cohen, *op. cit.*, p. 169.

<sup>22</sup> J. Locke, *Essay on human understanding* (1690), Clarendon Press, Oxford 1975 (tr. it. *Saggio sull'intelligenza umana*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 779-782).

<sup>23</sup> A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 43.

troppo orgogliosa, che un uomo non ceda prontamente a ciò che è stato determinato da autori approvati e che è abitualmente accettato con rispetto e sottomissione dagli altri; e si considera insolenza il rimaner fermi nella propria opinione contro la corrente di pensiero dell'antichità e di porre la propria opinione sulla bilancia contro quella di qualche sapiente dottore o di uno scrittore famoso per una ragione qualsiasi. Chi appoggia le sue credenze su autorità siffatte pensa che avrà causa vinta ed è pronto ad accusare di impudenza chiunque stia contro di esse<sup>24</sup>.

L'oratore che usa questo tipo di fallacia vuole fare pressione sull'uditorio, affermando la validità del proprio discorso solo richiamandosi a quanto dice una persona potente o influente come il Papa o il Presidente della Repubblica; ad esempio quando si sostiene che gli embrioni sono già esseri viventi, senza alcuna prova, accettando la tesi della Chiesa solo per il prestigio e l'autorevolezza che essa riveste. Schopenhauer, tra gli strattagemmi usati per ottenere comunque ragione in una disputa, consigliava addirittura di falsificare o inventare un argomento di autorità quando non lo si ha a disposizione, vista l'efficacia persuasiva che ha nell'uditorio<sup>25</sup>. Gli elementi introdotti nella discussione sono, anche in questo caso, non pertinenti e invece di essere impiegati per screditare la tesi dell'avversario, come per la fallacia *ad hominem*, servono a sostenere che una tesi è valida solo perché riconosciuta come tale da una tradizione, da una consuetudine sociale, da una fonte ritenuta importante. Viene in questo modo infranta una delle regole fondamentali della libera discussione, cioè il rispetto dell'avversario e l'ammissibilità di punti di vista diversi<sup>26</sup>; ancora una volta l'attenzione si sposta dalle prove razionali, «dalla mera valutazione della coerenza del ragionamento»<sup>27</sup>, ad elementi estranei all'argomentazione, facendo sì che quell'equilibrio tra *ethos*, *logos* e *pathos* sul quale si basa secondo Aristotele la fondatezza del discorso deliberativo (*Rhet.* 1358a, 1355a) sia radicalmente compromesso<sup>28</sup>. Il ragionamento argomentativo assume così sempre più le forme del ragionamento dogmatico, da sempre estraneo alla retorica.

<sup>24</sup> J. Locke, *op. cit.*, p. 780.

<sup>25</sup> A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 53. Si veda anche F. Volpi, *Schopenhauer e la dialettica*, in A. Schopenhauer, *L'arte di ottenere ragione*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, pp. 83-124.

<sup>26</sup> F.H. Emeren, R. Grootendorst, *A systematic theory of argumentation. The pragma-dialectical approach*, Cambridge University, London 2004 (tr. it. *Una teoria sistematica dell'argomentazione. L'approccio pragma-dialettico*, Mimesis, Milano 2008, pp. 79 sgg.).

<sup>27</sup> A. Tabarroni, *art. cit.*, p. 26.

<sup>28</sup> F. Piazza, *La Retorica di Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008, pp. 91 sgg.

La mancanza di considerazione e rispetto per l'avversario, si ritrova anche nella fallacia *ad ignorantiam* che consiste nel sostenere che l'avversario dovrebbe accettare la tesi proposta se non riesce a contrapporre ad essa un'altra tesi valida, rigettando su di lui l'onere della prova: «in secondo luogo, un'altra via che gli uomini ordinariamente seguono per indirizzare gli altri e forzarli a sottomettersi al loro giudizio e a ricevere la loro opinione nella discussione consiste nell'esigere che l'avversario ammetta quella che essi allegano come prova o ne assegni una migliore»<sup>29</sup>. In questo modo sulla base del fatto che non si hanno prove definitive a favore di una tesi si conclude che la tesi è falsa, o viceversa; la conclusione anche in questo caso è illegittima perché non segue dalle premesse, come quando, ad esempio, sosteniamo che se non si hanno prove certe che gli OGM siano dannosi alla salute e all'ambiente possiamo ritenere dunque che non siano dannosi<sup>30</sup>. La prospettiva qui descritta è stata opportunamente definita *dogmatismo ad ignorantiam*<sup>31</sup> poiché, invece di cercare le prove per giustificare le nostre conclusioni, o altrimenti sospendere il giudizio, si difende comunque la tesi in modo aprioristico.

A queste fallacie di rilevanza individuate da Locke si può aggiungere un'ulteriore forma che prende il nome di *argumentum ad populum*: in questo caso la verità o falsità di una tesi si pretende confermata dal fatto che, non un singolo soggetto o un'istituzione autorevole, come nella fallacia *ad verecundiam*, ma un gruppo vasto di persone la ritiene tale, non considerando che la verità di un enunciato non dipende affatto da chi o da quanti la sostengono. Quando Benedetto Croce scrive che «La Santa Inquisizione deve essere stata giustificata e benefica se popoli interi la invocarono e la difesero»<sup>32</sup> commette proprio questo tipo di errore e la non validità dell'inferenza è provata dal fatto che la conclusione può essere falsa anche se la premessa risulta vera. Il principio lockiano fondamentale contro cui tutte queste fallacie (compresa questa ultima)<sup>33</sup> entrano in contrasto è che «la conoscenza deve provenire da prove e argomenti, e la luce deve sorgere dalla luce delle cose stesse, e non dai pregiudizi, dall'ignoranza e dall'errore»<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> J. Locke, *op. cit.*, p. 780.

<sup>30</sup> M. Frixione, *op. cit.*, pp. 111-115.

<sup>31</sup> F. D'Agostini, *op. cit.*, p. 121; si veda anche F. D'Agostini, *Fallacia ad ignorantiam, realismo ed epistemicismo. Contributo allo studio delle fallacie*, in A. Cattani et al., *La svolta argomentativa: 50 anni dopo Perelman e Toulmin*, Loffredo University Press, Casoria 2009, pp. 71-83.

<sup>32</sup> Citato in P. Frascolla, *Introduzione alla logica*, il Mulino, Bologna 2014, p. 46.

<sup>33</sup> Sulla quale si veda C.K. Hamblin, *op. cit.*, pp. 132 sgg.

#### 4. *La critica dei sofismi di Bentham*

Un altro importante protagonista della filosofia dell'illuminismo che ha dato un contributo notevole nell'applicazione dello studio delle fallacie è Jeremy Bentham che pubblica nel 1816 un *Traité des sophismes politiques*, riproposto in diversa redazione nel 1824 come *Book of fallacies*<sup>35</sup>. Un libro che presenta una ricchezza di esempi e materiali che tuttavia a volte va a discapito della sistematicità e della chiarezza concettuale. Bentham è innanzitutto un riformatore<sup>36</sup>, il suo obiettivo era quello di introdurre nei dibattiti parlamentari, nelle questioni concernenti il diritto e l'etica, delle procedure di discussione capaci di permettere che il ragionamento fosse desunto dai fatti e risultasse guidato dalle finalità che ci si proponeva, evitando il più possibile le argomentazioni capziose e i salti logici che in modo più o meno occulto perseguono obiettivi diversi da quelli dichiarati, come l'argomento di autorità che per Bentham ha il difetto fondamentale di nascondere l'assenza di argomenti reali per sostenere una certa tesi. Bentham definiva l'argomento di autorità un sofisma volto ad evitare di andare al nocciolo della questione, aggirandola, e osservava che spesso viene utilizzato da «coloro che hanno interesse a rafforzare abusi o istituzioni che son di detrimento alla maggioranza, onde reprimere in questa ogni esercizio di ragione»<sup>37</sup>. Il fatto che il più delle volte venga accettato da parte del pubblico, e non riconosciuto come tale, indica la tendenza nella maggior parte delle persone ad affidarsi ai modi di pensare altrui, invece di esercitare e sviluppare la propria capacità di giudizio.

Tra i sofismi che Bentham confuta nel suo trattato spicca, anche per la sua indubbia attualità, quello che potremmo definire della «brutta china o pendio inclinato»<sup>38</sup>, per cui per rispondere alle critiche rivolte alle personalità di un governo o di un parlamento, si sostiene che queste critiche sono contro il governo in quanto tale, o contro il sistema parlamentare nella sua interezza e per questo tendenzialmente pericolose e sovversive, volte all'anarchia e alla guerra civile. In questo modo si cerca di soffocare ogni

<sup>34</sup> J. Locke, *op. cit.*, p. 781.

<sup>35</sup> J. Bentham, *Handbook of Fallacies*, Hunt, London 1824 (tr. it. *Il libro dei sofismi*, a cura di L. Formigari, Editori Riuniti, Roma 1981).

<sup>36</sup> L. Formigari, *Introduzione*, in J. Bentham, *Il libro dei sofismi*, Editori Riuniti, Roma 1981, pp. 8-9.

<sup>37</sup> J. Bentham, *op. cit.*, p. 23.

<sup>38</sup> P. Cantù, *op. cit.*, pp. 48-49.

forma di critica e dissenso, che sono invece elementi essenziali di un buon governo<sup>39</sup>, e si reggono, secondo Bentham, su una menzogna perché quelle critiche non sono affatto il frutto di un sentimento contrario alle istituzioni ma, all'opposto, sono l'indizio che di quelle istituzioni si vuole preservare il valore e la dignità:

Ciò che suscita l'avversione e il disprezzo non è il desiderio che non vi siano governanti, ma che i governanti si comportino meglio; non che i poteri di governo non vengano esercitati, ma che vengano esercitati meglio, non che manchi ogni regola nell'esercizio di essi, ma che vi siano regole migliori [...] Se critico la condotta di un tutore, cui sia affidato un minore o un malato di mente, intendo forse con ciò affermare che la tutela è una cattiva istituzione<sup>40</sup>?

Tra i maggiori meriti del libro di Bentham c'è anche quello di proporre una sorta di catalogo riepilogativo dei caratteri comuni a tutti i sofismi esaminati dall'autore con l'intento di restituire al lettore un *vademecum* di autodifesa intellettuale che permetta di riconoscerli e respingerli quando li si incontra, al fine di evitare di essere vittime di una manipolazione disonestà. Alla base di questa operazione c'è la convinzione a tutti gli effetti illuminista che «nella misura in cui si può evitare che [i sofismi] vengano accolti, e dunque nella misura in cui se ne scoraggia l'enunciazione, l'intelligenza della comunità ne esce rafforzata, la morale della comunità purificata, la prassi del governo migliorata»<sup>41</sup>. Questa idea di Bentham è ancora oggi condivisibile se è vero che i metodi e i principi della dialettica aristotelica, uniti alla loro rivisitazione nella filosofia linguistica illuminista, ci offrono la possibilità di costruire una cassetta degli attrezzi con gli strumenti utili per argomentare in modo critico, risvegliando la nostra capacità di riflettere in modo non automatico, sia per riconoscere le strategie argomentative che funzionano, sia per non cadere nei tranelli della sofistica. È possibile in questo modo tenere vivo il «pensiero critico» o «critical thinking»<sup>42</sup>, la cui valenza anche educativa è di primaria importanza, considerato che è solo grazie ad esso che si può rendere l'uomo capace di usare con oculatezza quel potente strumento epistemologico e politico che è il linguaggio.

<sup>39</sup> J. Bentham, *op. cit.*, p. 53.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>42</sup> D. Cummins, *Good thinking*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

**Abstract**

*The essay analyzes aristotelian theory of fallacy and its influence on modern linguistic philosophy from Locke to Bentham to investigate the mechanisms of incorrect and misleading reasoning and explaining the strategies of deceptive manipulation still present in public communication.*

**Keywords:** argumentative fallacies; ethos; logos; manipulation; reasoning.

Alessandro Prato  
Dipartimento di Scienze sociali, politiche e cognitive - Università di Siena  
*prato@unisi.it*

Back to Ancient Questions?

T

## Mysticism and morality. Iris Murdoch's Platonic mysticism

Giuliana Di Biase

What is the essence of mysticism? In the *Phaedrus*, Plato's most mystical dialogue, the answer to this question is to be found in what Socrates affirms regarding the vision of forms, which would be enjoyed only by those who have experienced the divine madness of love. Socrates differentiates between four types of madness (*mania*) inspired by god, *i.e.* prophecy, religious frenzy, poetic inspiration and *eros*; they have something in common, the idea of possession, for those who experience divine madness are said to be full of god. Despite their divine origin, none of these forms of madness is equated with knowledge (*episteme*), because prophets, religious enthusiasts and poets do not know what they are saying or doing when they act as a medium for a deity; it is not wisdom (*sophia*) which enables them to do this. Even the fourth type of madness, love, is not equated with wisdom, because in order to love (or long for) wisdom one cannot already possess it. However, Socrates affirms that those few souls who approach a full and unmediated vision of true reality have experienced the madness of love, which is a longing to regain the original vision of eternal forms and the most blessed of all.

Can the mystical significance which Plato attributed to the vision of forms have some relevance to the contemporary debate over the essence of mysticism, in particular regarding its relationship with morals? The answer to this question seems to depend on the meaning conferred on the term "mysticism", which is however a much disputed point within the context of a comparative study of mystical experience<sup>1</sup>. In the introduction to

<sup>1</sup> I refer to the debate originating in the English-speaking academic world around five decades ago; the authors I mention are some of those cited, for instance, in R.K. Forman, *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1990.

his work *The Foundations of Mysticism*, Bernard McGinn has given a broad definition of the phenomenon as a «process» or «way of life» expressing direct or immediate «consciousness» of the «presence of God»<sup>2</sup>; mysticism is said to be always dependent on religion, intended as a wide historical whole. The definition aims at being flexible enough to embrace the various forms of mysticism proper to the world's major religions; it intentionally avoids terms such as “union with God” and “experience”, which McGinn considers as problematic. Union, he claims, is «only one of the hosts of models, metaphors, or symbols that mystics have employed in their accounts»; as for “experience”, the term in his view «tends to place emphasis on special altered states – visions, locutions, rapture, and the like – which admittedly have played a large part in mysticism but which many mystics have insisted do not constitute the essence of the encounter with God»<sup>3</sup>. The careful choice of terms is symptomatic of McGinn's disagreement with a certain vocabulary, having its remote source in William James' *The Varieties of Religious Experience*. James described mystical states in terms of union with the Absolute, and identified them with individual experiences characterized by ineffability, transiency, passivity and a noetic quality. These states' distinctive features were exclusively phenomenological, in James's view, for their content was essentially the same in the various religious contexts. Several scholars, including Evelyn Underhill, Rufus Jones and Walter Stace, endorsed James' idea of an eternal, irreducible mystical unanimity or common-core experience transcending particular religious traditions and historical epochs; they claimed that all mystical experiences are the same in essence, although differently interpreted and expressed in distinct cultures. “Perennialism”, as this approach was named by Aldous Huxley's work *The Perennial Philosophy*<sup>4</sup>, came under sustained attack some decades ago, when “constructivism” emerged as an alternative position. Constructivists claimed that there is not a unique, identical mystical experience underlying any religion, for mystical experiences are always influenced by the culture and worldview of a particular place and historical era; scholars such as Steven Katz,

<sup>2</sup> B. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, 4 vols., vol. 1: *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, SMC Press, London 1992, p. xi.

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. xvii-xviii.

<sup>4</sup> A detailed account of the origins of Perennialism is in R.T. Dible, *The Philosophy of Mysticism: Perennialism and Constructivism*, in «Journal of Consciousness Exploration & Research», 2, 1 (2010), pp. 173-183.

Robert Gimello and Hans Penner insisted on the important role played by language and concepts in mediating mystical experiences. The experience of unity with God or nature, or *unio mistica*, which perennialists considered as the fundamental trans-cultural characteristic of mystical experiences, was unable to bear this burden for the constructivist because of its being absent from dualistic mysticism.

Some scholars have attempted to compose the perennialist-constructivist debate by offering more nuanced definitions of mysticism and mystical states; McGinn's definition provides an example of this strategy. Another example may be found in Jerome Gellman's distinction between a wide and a narrow sense of "mystical experience", with the first being not unitive<sup>5</sup>.

The main problem with nuanced definitions of mysticism such as Gellman's is that they do not help clarify whether mystical experiences have any relationship to morals. Several perennialists have given a positive answer to this question; Iris Murdoch was one of them. She was convinced of the existence of a mystical common-core experience transcending cultural and religious boundaries; however, she criticized the idea of a monistic, non-relational mystical experience. Murdoch looked at Plato's philosophy in order to affirm the existence of a link between morality and mysticism; an analysis of her Platonic strategy within the context of the perennialist-constructivist debate is the subject matter of this essay.

### *Murdoch on mysticism in Existentialism and Mystics*

Murdoch's interest in mysticism appears to have grown out of her dissatisfaction with twentieth-century philosophy. Brought up in a philosophical landscape dominated by the teaching of Wittgenstein, whose lessons she attended for a short time in Oxford, very early Murdoch challenged the predominant logical concern with language typical of analytic philosophy with a reassessment of the basic role played by consciousness in moral life. Several of her earlier writings insisted on this point: the magmatic scenario of internal events which analytics had dismissed in order to focus on the subject's "surface" had to regain a central place in philosophy, so as to restore moral life to its fundamental importance<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> J.I. Gellman, *Mysticism and Religious Experience*, in W.J. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2004, p. 138.

<sup>6</sup> This is a recurrent theme in the many essays collected in I. Murdoch, *Existentialists and*

Murdoch countered the picture of moral life which she found in analytic philosophy (a sort of dry “behaviourism” focusing on isolated episodes of choice and action), with the idea of spiritual progress achieved through meditative exercises based on “obedience”, “waiting” and “attention”<sup>7</sup>. This was the vocabulary of Simone Weil, who played a fundamental role in the development of Murdoch’s thought<sup>8</sup>; Weil’s work introduced her to Plato’s philosophy, as well as to Christian and Eastern mysticism.

Plato attracted Murdoch’s attention essentially as the “mystic” celebrated by Weil, the ancient austere moral philosopher who «attempted to reveal a truth which was not accessible to all men»<sup>9</sup>. Murdoch was particularly fascinated by his treating beauty as «an introductory section of the good»<sup>10</sup>, the visible and accessible aspect of it: several of her earlier writings insist on the similarity between the apprehension of beauty in art or in nature and the contemplation of the Good. In her view, both imply a refinement of “vision”, *i.e.* an attempt to contrast the centripetal tendency of our naturally selfish psyche with an effort to attend to reality; this effort is nourished by love intended as an *eros* purified from its Platonic ambiguity, and culminates in «the extremely difficult realization that something other than oneself is real»<sup>11</sup>. A clear, just and loving awareness of others is the goal of moral life, the apprehension of a good which, though perceived as transcendent, is always “incarnated” in the world<sup>12</sup>. The spiritual journey described in Plato’s myth of the cave is to Murdoch, as well as to Weil, a clear and accessible metaphor of moral life intended as a progressive turning of the self outwards, towards reality<sup>13</sup>. Plato’s ascending and descending dialectics and his idea of a return to the cave confirm her in this opinion: the road towards Good leads away from the world only momentarily,

*Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, Penguin Books, London-New York 1997. See M. Antonaccio, E. Schweiker (eds.), *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, University of Chicago Press, Chicago-London 1996.

<sup>7</sup> I. Murdoch, *Knowing the Void* (1956), in Id., *Existentialists and Mystics...*, cit., pp. 157-160.

<sup>8</sup> Regarding Weil’s philosophy, see I. Murdoch, *Against Dryness* (1961), in *ivi*, p. 293; Id., *The Idea of Perfection* (1962), in *ivi*, p. 332; etc.

<sup>9</sup> I. Murdoch, *Metaphysics and Ethics* (1957), in *ivi*, p. 74.

<sup>10</sup> I. Murdoch, *The idea of Perfection*, cit., p. 333.

<sup>11</sup> I. Murdoch, *The Sublime and the Good* (1959), in Id., *Existentialists and Mystics...*, cit., p. 215.

<sup>12</sup> I. Murdoch, *The Darkness of Practical Reason* (1966), in *ivi*, p. 266.

<sup>13</sup> Regarding the important implications for Christian mysticism of Plato’s myth and his theory of the love of beauty see L. Nelstrop, K. Magill, B.B. Onishi, *Christian Myticism: An Introduction to Contemporary Theoretical Approaches*, Ashgate, Farnham 2009, pp. 23-42.

for it must combine increasing intuitions of unity (the unity and interdependence of the moral world) with an increasing grasp of the complexity and detail of reality (the reality of others).

In a 1969 essay entitled *On "God" and "Good"*, Murdoch appears to be particularly impressed by Plato's picturing the good man in the *Republic* as «eventually able to look at the sun»<sup>14</sup>, a kind of superior spiritual achievement which she considers as very difficult to imagine. «Perhaps indeed only the good man knows what it would be like to look at it – she comments –; or perhaps to look at the sun is to be gloriously dazzled and to see nothing». Murdoch prefers to concentrate on the idea of moral life as a progressive change rather than on this exceptional experience: the focus of moral philosophy, she insists, should be on the contemplation of goodness and on those «techniques for the purification and reorientation of an energy which is naturally selfish». These techniques, such as prayer in religious contexts, would represent an attempt to re-address attention from the self towards something external perceived as valuable, such as God or goodness; a «non-dogmatic essentially unformulated faith in the reality of the Good, occasionally connected with experience», is «some sort of mysticism», Murdoch affirms, and the proper «background to morals»<sup>15</sup>. Plato's myth of the cave seems therefore to be the immediate source of Murdoch's idea of mysticism as a kind of accessible experience, not requiring adherence to a peculiar set of religious beliefs; she interprets Plato's mysticism as essentially non theistic (a point on which classical scholars of Plato would agree). However, she insists on the dualistic nature of mystical experience: the Good is a transcendent, separate reality, although not a personal one. Dualism implies relation with something other than the subject: this is the reason why morality is the true essence of mysticism, in Murdoch's view.

In a 1970 essay, *The Sovereignty of Good*, Murdoch identifies the Platonic form of the Good with the perfection to which all man's acts and thoughts incline, the truth which may be perceived beyond the «falsifying veil» of our egocentric, reassuring fantasies<sup>16</sup>. «True morality is a sort of unesoteric mysticism – she declares –, having its source in an austere and unconsolated love of the Good»: the absolute «for-nothingness» of goodness,

<sup>14</sup> I. Murdoch, *On "God" and "Good"*, in Id., *Existentialists and Mystics...*, cit., p. 357.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 360.

<sup>16</sup> I. Murdoch, *The Sovereignty of Good over other Concepts*, in Id., *Existentialists and Mystics...*, cit., p. 369.

its «nakedness and aloneness» is what «mystics of all kinds» have «attempted by extremities of language to portray»<sup>17</sup>. The essence of mysticism, this is Murdoch's point, lies beyond any system of religious concepts and reassuring beliefs, in an unattractive and seemingly senseless process of «unselfing»; the unity which mystics experience at the summit of the spiritual ascent (Plato's four stages of enlightenment in *Republic*, 510-11) is not so important as the increasingly clearer intuitions of unity which accompany their moral progress. When this progress is interpreted in the right way, that is to say as «an attempt to look right away from self towards a distant transcendent perfection», the identity between morality and «true mysticism» becomes apparent, for Murdoch: both are essentially «a kind of undogmatic prayer which is real and important»<sup>18</sup>.

Similarly, in a 1972 essay entitled *Salvation by Words*, Murdoch commends «a kind of healing agnosticism, a natural mysticism, a new humility» favouring «the expression of obvious and unpretentious truths»<sup>19</sup>. This reference to a natural form of mysticism is the first in her writings; it recalls the description which the perennialist Evelyn Underhill gave of mystical perception as a «natural human activity»<sup>20</sup>, yet whereas Underhill's focus was on the irrelevance of exceptional spiritual talents in mystical life, Murdoch's is on the irrelevance of religious backgrounds. True mysticism transcends the «mythologies» of the different religious traditions, she insists in several of her writings; religion should equally transcend them, in her view. Religions should be «demythologized» for Murdoch, *i.e.* divest themselves of commitments to elements which might be perceived as magical and which render them unbelievable to contemporary man. To ignore these aspects – that is, to leave these elements unaltered – is to condemn religions to obsolescence (as would be confirmed by the general decline of religious belief and practice in the Western world, in Murdoch's view). Natural mysticism would be a remedy for this situation.

Maria Antonaccio has argued that, in spite of Murdoch's emphasis on the necessity to demythologize religion, an interpretation bridging the gap between her Platonism and Christian theology is legitimate. The fundamental task for Murdoch would be to reform religion without a loss of

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 375-376.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 383.

<sup>19</sup> I. Murdoch, *Salvation by Words*, in Id., *Existentialists and Mystics...*, cit., p. 242.

<sup>20</sup> See E. Underhill, *Practical Mysticism. A Little Book for Normal People*, E.P. Dutton & Co., New York 1915, p. 11.

crucial substance; although she insists that the Good and God are two separate entities, she acknowledges that «to a large extent they interpenetrate and overlap»<sup>21</sup>. Clearly, this begs the question of how much God and Good are alike; if the point of intersection is great, Antonaccio's interpretation may prove valid. Conversely, if the two concepts are more loosely conjoined than she supposes, then David Robjant is right when he argues that theological readings «do violence to Murdoch's position»<sup>22</sup>. Robjant points for instance to Murdoch's essay *The Sovereignty of Good Over Other Concepts*, where she manifests atheist leanings: «there is, in my view, no God in the traditional sense of that term – she writes –; and the traditional sense is perhaps the only sense. When Bonhoeffer says that God wants us to live as if there were no God I suspect he is misusing words»<sup>23</sup>. In the light of this and other comments, Robjant believes that there is little doubt as to how to understand Murdoch's version of the Good. It is not my purpose here to investigate who is right, whether Antonaccio or Robjant; however, Murdoch's insistence on the importance of a “natural” mysticism suggests that the latter's interpretation is correct. She seems to warn against theistic readings of her thought in no uncertain terms. On the other hand, Murdoch shows a great interest in theistic mysticism (that of Paulus of Tarsus, John of the Cross and Meister Eckart, but she mentions also Augustine of Hippo and Julian of Norwich); besides, her ideas on mysticism seem not to be static, but rather to evolve throughout time. The almost exclusive emphasis on a natural, “demythologized” form of mysticism in her earlier writings makes space progressively for the more complex idea of a hierarchy of spiritual achievements, with different stages and levels.

This idea emerges in a 1976 essay, *The Fire and the Sun*, where Murdoch attempts to clarify Plato's mistrust of art. She reflects on the description of the artist in the *Republic* as someone who «can imitate doctor's talk», and on the similarity between the sophist and the imitative artist in the *Sophist*; she insists on the religious nature of Plato's objection to art, his concern with the artist's aping and trivializing the spiritual<sup>24</sup>. Religious imagery – in particular personal imagery – may be particularly misleading,

<sup>21</sup> I. Murdoch, *On “God” and “Good”*, cit., p. 344; M. Antonaccio, *Picturing the Human: The Moral Thought of Iris Murdoch*, Oxford University Press, Oxford 2000.

<sup>22</sup> D. Robjant, *As a Buddhist Christian; the Misappropriation of Iris Murdoch*, in «The Heythrop Journal», 6, 52 (2011), pp. 993-1008, p. 993.

<sup>23</sup> I. Murdoch, *The Sovereignty of Good...*, cit., p. 365.

<sup>24</sup> See I. Murdoch, *The Fire and the Sun: Why Plato banished the Artists*, in Id., *Existentialists and Mystics...*, cit., pp. 390, 443.

Murdoch remarks; «escape from the cave and approach to the Good is a progressive discarding of relative false goods, of hypothesis, images». She recalls John of the Cross's description of God as «the abyss of faith into which we fall when we have discarded all images of him», but she also insists on the use of deliberately incomplete images in Zen Buddhism<sup>25</sup> to emphasize the same point: images are «valuable aids to thought», yet they «must be kept within a fruitful hierarchy of spiritual endeavour»<sup>26</sup>. This idea re-emerges when Murdoch considers Plato's attitude towards art in the *Phaedrus*: although the unconscious nature of the artist's inspiration seems to fascinate him, she notes, «the genius of the poet is left unanalysed»<sup>27</sup> and poetry is not viewed as the highest form of divine madness. Plato offers a hierarchy of lives, corresponding to a hierarchy of spiritual endeavours; the poet is not ranked as high as the philosopher. Not all those affected by divine madness have seen the eternal forms; not all mystics reach the summit of spiritual ascent. The idea of a hierarchy suggests Murdoch is refining her conception of mysticism: she appears to be increasingly interested in investigating what happens at the vertex of mystical ascent. This seems to be confirmed by an interview of 1977<sup>28</sup>, where she proposes a definition of the «mystical» as «an ever-present moral idea, that of extending ordinary decent morals indefinitely in the direction of perfect goodness». Here the stress is on mysticism as a refinement of morals rather than as its background. «The «ordinary» good man – Murdoch affirms –, aware of the magnetism of good as well as the role of duty, is thus connected to a mystical ideal whether or not he is, in the traditional sense, religious»: mysticism represents the evolving of morals into a more perfect form, independent of the support of religious beliefs. This idea is insisted on in several of the essays collected in *Metaphysics as a Guide to Morals*, as we shall see.

### *Mysticism in Metaphysics as a Guide to Morals*

Wittgenstein's views on mysticism, deeply influenced by William James', represented an important source of inspiration for Murdoch. In *The*

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 448.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 421.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 323.

<sup>28</sup> I. Murdoch, *Literature and Philosophy: A Conversation with Bryan Magee*, in Id., *Existentialists and Mystics...*, cit., pp. xxiv-xxv.

*Sovereignty of Good* and elsewhere she quoted a sentence from the *Tractatus*, «Not how the world is, but that it is, is the mystical», in order to highlight the moral import of an unselfish perception of reality attributing an independent, “pointless” existence to it<sup>29</sup>.

A deepened reconsideration of Wittgenstein’s ideas on mysticism and its sources seems to be the background of Murdoch’s work *Metaphysics as a Guide to Morals*. The first essays in the volume show her interest in Schopenhauer’s idea of “dying to the world”, a «mystical spiritual condition» influencing Wittgenstein’s thought. «Schopenhauer’s interest in Hindu and Buddhist mysticism may well have touched the young Wittgenstein – she notes –, prompting for instance his attachment to Radindranath Tagore, as well as his concept of ‘the mystical’ in *Tractatus* and *Notebooks*»<sup>30</sup>. Both the philosophers, she argues, conceive mysticism as a total denial of the will, yet Wittgenstein thinks of an accessible form of stoicism, whereas in Schopenhauer «the mystical stage is only reached by extreme asceticism»<sup>31</sup>. They both consider mysticism as what is real and important in human life, and assign a peculiar place to art in this context, yet they do not consider mysticism and morality as fundamentally related. Wittgenstein thinks of morality as something we cannot speak about, given its transcendent nature, whereas Schopenhauer has much to say about morality (in particular about compassion and justice), but his asceticism «lies beyond the virtues»<sup>32</sup>. Murdoch rejects this idea and argues that a mystic is a «good person whose knowledge of the divine and practice of the selfless life has transcended the level of idols and images»<sup>33</sup>. Only the virtuous man can become a mystic and reach the vertex of knowledge, Plato’s *noesis*. «Mystical writings – she continues – usually take ordinary virtue for granted; that is, the approach to God or Avatar (or Form of the Good) is achieved not through any annihilation of the world, but by a purification of virtue». Mysticism in its genuine form (*i.e.* not degraded by Gnostic or magical beliefs), always involves the world in all its variety, insists Murdoch: love of the Good or God and care for others cannot be separated. This makes mystical experience a moral experience.

<sup>29</sup> I. Murdoch, *The Sovereignty of Good...*, cit., p. 360. The same quotation is in I. Murdoch, *A note on the Riddle*, in Id., *Metaphysics as a Guide to Morals*, Chatto & Windus, London 1992, p. 78.

<sup>30</sup> I. Murdoch, *Fact and Value*, in Id., *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 32.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>32</sup> I. Murdoch, *Art and Religion*, in Id., *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 61.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 73.

The higher levels of asceticism Murdoch refers to in subsequent essays seem however to be more difficult to reconcile with this conviction. In *Notes on Will and Duty* she speaks of mystics as «exceptional persons»<sup>34</sup>, and in *Imagination* she describes mysticism as one of the highest activities of the mind<sup>35</sup>. The kind of experience she refers to in these contexts is always imageless: «beyond the last image», she writes, mystics fall into «the abyss of God», they are completely absorbed in a spiritual higher status of conscience. This kind of mysticism is «much above our own moral level as being morally demanded», says Murdoch<sup>36</sup>; it consists of an indescribable state (the Christian *visio beatifica*, the vision of Beauty in the *Phaedrus*), where «the self is no more». However, Murdoch hastens to remark that even this kind of experience «does not imply leaving the world». Relation is always present, even in the highest forms of asceticism.

This point is restated in one of the last essays, *The Ontological proof*, where Murdoch affirms that total annihilation of the self is also obtained through a less ascetic, duty-based kind of mysticism. She mentions those «saintly figures [...] self-evidently religious», but also those «invisible» people «buried deep in families or offices or silent religious houses»<sup>37</sup>, whose «vision, if any, may have been entirely dissolved into the work». «At the highest level – she notes – this is practical mysticism, where the certainty and the absolute appear incarnate and immediate in the needs of other». *Practical mysticism*, as Murdoch names it recalling Kant's concept of practical love, involves a total abnegation with respect to duty (a duty warmed by Plato's *eros*); it represents the perfection of moral life, deprived of any reward (vision is absent). This sort of austere Kantian-Platonic mysticism is the point of arrival of Murdoch's reflections in *Metaphysics as a Guide to Morals*, and a plain expression of her main conviction: mysticism and morality are intrinsically linked, for both involve a relationship. Both consist in a progressive re-orienting of the self outwards, and in an annihilation of the self at the highest stage. Murdoch is not alone in this conviction, as will be argued in the conclusion.

<sup>34</sup> I. Murdoch, *Notes on Will and Duty*, in Id., *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 306.

<sup>35</sup> I. Murdoch, *Imagination*, in *ivi*, p. 318.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> I. Murdoch, *The Ontological Proof*, in Id., *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 430.

## Conclusion

Several perennialists have claimed that there is an important link between mysticism and morals: Evelyn Underhill insisted that the true essence of mysticism is practical, not theoretical, and Walter Stace was a strong advocate of mysticism as the justification of altruism. Even a constructivist like Stephen Katz agreed on this point; by contrast, Albert Schweitzer wrestled with the issue of how to reconcile a monistic interpretation of mysticism with morality, which presupposes relation, and Arthur Danto claimed that mysticism and morality are incompatible<sup>38</sup>. A more balanced position was reached by William Wainwright: in his view, mystical experience is compatible with morality though it provides less support for it than it has often been supposed, because it does not teach any morally relevant truth which is not already available to the subject apart from mystical experience. Mysticism may sometimes affect morality adversely, for it may make a person indifferent to moral values<sup>39</sup>.

Wainwright's opinion is clearly different from Murdoch's, who considers mysticism as the perfection of moral life. Mysticism implies relating, in her view: both mysticism and morality are essentially a loss of egoism. Morality is love; love aims at union, which is the goal of the mystical ascent, but complete union with the beloved (the "mystical Christ", but also the "mystical Buddha" or the many gods of Hinduism, for Murdoch)<sup>40</sup> can never be reached. The distance which separates the lover from "You", and makes love possible, is always maintained.

It has already been said in the Introduction that the experience of unity with God or nature, which some perennialists considered as the fundamental trans-cultural characteristic of mystical experiences, is seen by the constructivist as being unable to bear this burden because of its absence from some contexts (the dualistic experience of God in theistic mysticism, the Jewish kabbalistic experience of a single supernal *sefirah* and shamanistic experiences of spirits). The meaning which might be given to union in

<sup>38</sup> See E. Underhill, *Practical Mysticism...*, cit.; W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan, London 1960; S.T. Katz, *Ethics and mysticism*, in L.S. Rouner (ed.), *Foundations of ethics*, Notre Dame 1983, pp. 184-202; A. Schweitzer, *Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik*, Munich 1935; A. Danto, *Mysticism and morality: Oriental thought and moral philosophy*, New York 1972.

<sup>39</sup> See W.J. Wainwright, *Morality and Mysticism*, in «The Journal of Religious Ethics», 4 (1976), 1, pp. 29-36.

<sup>40</sup> I. Murdoch, *Morality and Religion*, in Id., *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 487.

Hindu and Buddhist “world-negating” mysticism is radically different, in the constructivist’s view, from that in Christian mysticism or in monistic forms of mysticism aiming at oneness with nature. Murdoch partially agrees with the constructivist in this regard: she thinks that the fundamental trans-cultural characteristic of mystical experiences is love, not unity, which is only one of the many images used in religious mystical traditions. Images are important but may be misleading, she notes in several of her writings; union in particular is a very ambiguous image. Platonic imagery avoids this ambiguity; this is why it has to be preferred, in Murdoch’s view. In one of her last essays<sup>41</sup> she insists on this point: unlike Plotinus and religious mystics, who spoke of union with the One, Plato «spoke only of (perhaps) glimpsing the Form of the Good», he did not think of an ultimate, erotic union with it. The impossibility of complete union preserves the reality of distinctions and makes space for relation.

## Abstract

*The paper aims to investigate Iris Murdoch’s Platonic mysticism, setting it in the context of the contemporary debate between perennialists and constructivists. Like many perennialists, Murdoch believed in the existence of an essential link between mysticism and morality: this clarifies why she was fascinated by Plato’s philosophy. She conceived of mysticism and morality as having the same essence, love intended as an eros purified from selfishness, and viewed mysticism as the perfection of moral life. Like constructivists, however, Murdoch rejected the idea that mystical experiences are essentially unitive: she used Plato’s imagery of the eternal forms to emphasize that complete unity with the mystical “You” can never be achieved, and that this impossibility assures the existence of a relationship. Mysticism is essentially this relationship, for Murdoch.*

Keywords: mysticism; morality; unity; relationship; eros.

Giuliana Di Biase

Università degli Studi “G. d’Annunzio” Chieti-Pescara

giuliana.dibiase@unich.it

<sup>41</sup> I. Murdoch, *Martin Buber and God*, in Id., *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 462.

Back to Ancient Questions?

T

## An Antidote to Banal Society

Maria Benedetta Saponaro

A sense of morality is notionally present in every man, even if it seems to hibernate in all of them.

(V. Jankelevitch, *Le paradoxe de la morale*, 1981)

### 1. *Eichmann and Socrates: two paradigmatic experiences*

The trial of Eichmann posed several questions for Hannah Arendt.

Is evildoing, not just the sins of omission but the sins of commission, possible in the absence of not merely “base motives” (as the law calls it) but of any motives at all, any particular prompting of interest or volition? Is wickedness, however we may define it, this being “determined to prove a villain”, *not* a necessary condition for evildoing? Is our ability to judge, to tell right from wrong, beautiful from ugly, dependent upon our faculty of thought? Do the inability to think and a disastrous failure of what we commonly call conscience coincide? The question that imposed itself was, could the activity of thinking as such, the habit of examining and reflecting upon whatever happens to come to pass, regardless of specific content and quite independent of results, could this activity be of such a nature that it “conditions” men against evildoing?<sup>1</sup>

The man sitting opposite her was not an evil man, even if his actions were wicked. He had not acted out of hatred or revenge, nor due to jealousy or weakness; «the deeds were monstrous, but the doer – at least the very effective one now on trial – was quite ordinary, commonplace, and neither demonic nor monstrous. There was no sign in him of firm ideological convictions or of specific evil motives and the only notable characteristic one could detect in his past behavior as well as in his behavior during the trial and throughout the pre-trial police examination was

<sup>1</sup> H. Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, in G. Kohn (ed.), *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York 2003, p. 160.

something entirely negative: it was non stupidity but *thoughtlessness*»<sup>2</sup>.

Eichmann became «the mirror of a widespread ethical torpor, afflicted by an extraordinary incapacity to think and thus to judge»<sup>3</sup>. Moreover, «the few rules and standards according to which men used to tell right from wrong, and which were invoked to judge or justify others and themselves, and whose validity were supposed to be self-evident to every sane person either as a part of divine or of natural law» were ignored “from daylight to night-time”<sup>4</sup>. These rules were ignored not so much because Nazi criminals refused to apply them as much as the effect of the behaviour of ordinary people «who, as long as moral standards were socially accepted, never dreamt of doubting what they had been taught to believe in»<sup>5</sup> abandoning such standards the same way one would a suit rather than abandoning one’s self. Hannah Arendt, without the presumption of coining a theory, considered «the phenomenon of evil deeds, committed on a gigantic scale, which could be not be traced to any particularity of wickedness, pathology, or ideological conviction in the doer, whose only personal distinction was a perhaps extraordinary shallowness»<sup>6</sup>, an expression which in itself defined the banality of evil: immoral acts committed by sane men who lacked personality and shared an incapacity to think. Extreme evil, the evil inherent in *The Origins of Totalitarianism*, could never have been carried out without the collaboration of minor or, to quote Simona Forti<sup>7</sup>, “mediocre” demons such as Eichmann.

Extreme evil and banal evil are the two poles of an action: extreme evil focuses on the subject or object that is subjected to the action (the superfluous man) and on features of the action itself (inhumanity), banal evil refers to who carries out the action (the thoughtless man).

Arendt began to ask questions about the activity of thought at the time she was writing her *Vita Activa*. She was not convinced that thinking was aimed towards contemplation and that it therefore constituted passiveness,

<sup>2</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego-New York 1971, p. 4.

<sup>3</sup> A. Cavarero, *Il Socrate di Hannah Arendt*, in I. Possenti (ed.), *Socrate*, Cortina, Milano 2015, p. 84. For an alternative interpretation on Eichmann, see D. Cesarini, *Eichmann: His Life and Crimes*, Heinemann, London 2004; B. Stangneth, *Eichmann before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer*, Hardcover, New York 2014.

<sup>4</sup> H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, in G. Kohn (ed.), *Responsibility and Judgment*, cit., p. 50.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>6</sup> H. Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, cit., p. 159.

<sup>7</sup> S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012.

as asserted in centuries-old wisdom. On the other hand, she was convinced by Cato's argument that «never is a man more active than when he does nothing, never is he less alone than when he is by himself» (*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*)<sup>8</sup>.

In order to demonstrate the consequences of thought, Arendt was to rely on the field of experience.

The master of the active nature of thought was Socrates, «an example of a thinker who was not a professional, who in his person unified two apparently contradictory passions, for thinking and acting – not in the sense of being eager to apply his thoughts or to establish theoretical standards for action but in the much more relevant sense of being equally at home in both spheres and able to move from one sphere to the other with the greatest apparent ease, very much as we ourselves constantly move back and forth between experiences in the world of appearances and the need for reflecting on them»<sup>9</sup>. Gadfly-like, Socrates continually stirred the natural inclination of thought among his citizens, debating *doxa* (common opinions); like a midwife, sterile of knowledge, he tested them and aided the birth of thought to seek the truth in *doxa*; like an electric ray, he paralysed his interlocutors at the first sign of doubt: the hermeneutics of Socratic dialogue.

The wind of thought – «wind in itself is invisible, however, what it does is obvious and in a certain way we can perceive its arrival»<sup>10</sup> – sweeps away established truth and the illustrative criteria needed to react; it paralyses, confuses, it mankind ready humanity to search for sense without any form of protection.

The oracle of Apollo on Delphi defined Socrates as “the wisest of all mortals” – he who understands he does not know is wise – and appears to represent the condition of possibility in Socratic dialogue. A man's understanding of the limits of knowability for topics which can not be expressed in terms of certainty or proof allows him to overcome them through the search for sense. Arendt herself concurs when commenting on the Kantian difference between reason and intellect; «*The need of reason is not inspired by the quest for truth but by the quest for meaning. And truth and meaning are not the same*»<sup>11</sup>. The wise man, therefore, is he who does not limit

<sup>8</sup> M.T. Cicerone, *De Republica*, I, 17. Cfr. H. Arendt, *The Life of the Mind*, cit., pp. 7-8.

<sup>9</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, cit., p. 167.

<sup>10</sup> Senofonte, *Memorabilia*, IV, iii, 14.

<sup>11</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, cit., p. 15. Arendt disputes Kant: if on the one hand he

knowledge to what can be expressed in terms of certainty and proof, but one who seeks sense.

It is from the actual experience of not-knowing, in which one of the basic aspects of the human condition on earth reveals itself, that the ultimate questions arise – not from the rationalized, demonstrable fact that there are things man does not know, which believers in progress hope to see fully amended one day, or which positivists may discard as irrelevant. In asking the ultimate, unanswerable questions, man establishes himself as a question-asking being<sup>12</sup>.

The process of examining and re-examining «all accepted doctrines and rules, can at any moment turn against itself, produce a reversal of the old values, and declare these contraries to be “new values”»<sup>13</sup> in a form of nihilistic deviation whereby an axiological system is replaced by its own negation, establishing a new, unreflective approach. Nihilism is to be avoided; for Arendt it was nothing but the flipside of conventionality, a circularity of a thought resulting in its having to constantly start again from the beginning.

Arendt refused to undertake the challenge of offering a definitive framework for good and evil, to concentrate on the construction of a moral doctrine. On a question regarding the possible interconnectedness of “non-thought” and “evil”, her answer was consistent with her Socratic interpretation of philosophy; «If there is anything in thinking that can prevent men from doing evil, it must be some property inherent in the activity itself, regardless of its objects»<sup>14</sup>.

Nevertheless, discussing the answer to this question, two positive Socratic opinions emerge which we may consider moral precepts without doubt, even if Arendt herself excluded any notion of moral reflection. She argued (somewhat unconvincingly, in my opinion) that these were statements based purely on experience. The first is: «It is better to be wronged

emancipated reason, justifying the need to think beyond the limits of knowability (the final questions), on the other «he remained unaware of the fact that man’s need to reflect encompasses nearly everything that happens to him, things he knows as well as things he can never know» (*ivi*, p. 14). The activity of thought, not attributable to the criteria of certainty and proof which are typical of cognitive activity, was relegated to a marginal role. Moreover, it can be added that thought always concerns absent topics which are unperceived by our senses. According to Arendt, this would explain why «the quest for meaning – rather than the scientist’s thirst for knowledge for its own sake – can be felt to be “unnatural”, as though men, when they begin to think, engage in some activity contrary to the human condition» (H. Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, cit., p. 165).

<sup>12</sup> H. Arendt, *Socrates*, in J. Kohn (ed.), *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York 2005, p. 34.

<sup>13</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, cit., p. 176.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 130.

than to do wrong»<sup>15</sup>. The second is «It would be better for me that my lyre or a chorus I directed should be out of tune and loud with discord, and that multitudes of men should disagree with me rather than I, *being one*, should be out of harmony with myself and contradict me»<sup>16</sup>. These two statements should be read together and assume the Delphic “know thyself” maxim, which in the Socratic vision meant «only through knowing what appears to me – only to me, and therefore remaining forever related to my own concrete existence – can I ever understand truth. Absolute truth, which would be the same for all men and therefore unrelated, independent of each man’s existence, cannot exist for mortals. For mortals the important thing is to make *doxa* truthful, to see in every *doxa* truth and to speak in such a way that the truth of one’s opinion reveals itself to oneself and to others»<sup>17</sup>. The second statement underlines the relationship which man maintains with himself. In relating to himself, man always becomes two-in-one.

Everything that exists among a plurality of things is not simply what it is, in its identity, but it is also different from other things; this being different belongs to its very nature. When we try to get hold of it in thought, wanting to define it, we must take this otherness (*alteritas*) or difference into account. [...] But this is not at all the case if I in my identity (“being one”) relate to myself. This curious thing that I am needs no plurality in order to establish difference; it carries the difference within itself when it says: “I am I”. So long as I am conscious, that is, conscious of myself, I am identical with myself only for others to whom I appear as one and the same. For myself, articulating this being-conscious-of-my-self, I am inevitably *two-in-one* – which incidentally is the reason why the fashionable search for identity is futile and our modern identity crisis could be resolved only by losing consciousness<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Plato, *Gorgia*, 474b.

<sup>16</sup> Plato, *Gorgia*, 482c.

<sup>17</sup> H. Arendt, *Socrates*, cit., p. 19.

<sup>18</sup> H. Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, cit., p. 184. «Conscience in all languages means originally not a faculty of knowing and judging right and wrong but what we now call consciousness, that is, the faculty by which we know, are aware of, ourselves» (H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, cit., p. 76). About this issue and Arendt’s moral reflection: L. May, *On conscience*, in «American Philosophical Quarterly», 20, 1 (1983), pp. 57-68; M. Ojangan-gas, *Arendt, Socrates, and the Ethics of Conscience*, in «COLLeGIUM», 8 (2010), pp. 67-85. It is worthy to note that Arendt discusses the political relevance of “interior dialogue” as well mentioning *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1989. For Arendt’s political philosophy: M. McCarthy, *Hannah Arendt and Politics*, in «Partisan Review», 51, 4 (1985), 52, 1, pp. 729-738; M. McCarthy, *The Political Humanism of Hannah Arendt*, Lexington Books, Plymouth 2012; G. Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Rowman & Allanheld, Totowa (N.J.) 1983; L. May, J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, The Mit Press, Cambridge 1996; C. Vallée, *Hannah Arendt: Socrate et la question du totalitarisme*, Ellipses, Paris 1999; D. Villa, *Socratic Citizenship*, Princeton University Press, Princeton 2001.

The principle of non-contradiction applies to logic, as it does to ethics (consistency with oneself). In Arendt's opinion, with Socrates consciousness is awareness in itself.

Those who resisted committing evil acts, the anti-Eichmanns who appear throughout the history of the Holocaust like silent souls, did not "miss an appointment with themselves". They preferred to perish rather than kill, because if they had done so they would have contradicted themselves, the selves they were aware of. Those who did not collaborate or refused any compromise with the system

were the only ones who dared judge by themselves, and they were capable of doing so not because they disposed of a better system of values or because the old standards of right and wrong were still firmly planted in their mind and conscience. [...] they asked themselves to what extent they would still be able to live in peace with themselves after having committed certain deeds; and they decided that it would be better to do nothing, not because the world would then be changed for the better, but simply because only on this condition could they go on living with themselves at all. Hence, they also chose to die when they were forced to participate. To put it crudely, they refused to murder, not so much because they still held fast to the command "Thou shalt not kill", but because they were unwilling to live together with a murder – themselves<sup>19</sup>.

In the same way, the «inability to think is not the "prerogative" of those many who lack brain power but the ever-present possibility for everybody – scientists, scholars, and other specialists in mental enterprises not excluded – to shun that intercourse with oneself whose possibility and importance Socrates first discovered»<sup>20</sup>, by the same token, «thinking in its non-cognitive, non-specialized sense as a natural need of human life, the actualization of the difference given in consciousness, is not a prerogative of the few but an ever-present faculty of everybody»<sup>21</sup>.

The very few «who in the moral collapse of Nazi Germany remained completely intact and free of all guilt, you will discover that they never went through anything like a great moral conflict or a crisis of conscience [...] They never doubted that crimes remained crimes even if legalized by the government, and that it was better not to participate in these crimes

<sup>19</sup> H. Arendt, *Personal Responsibility Under Dictatorship*, in G. Kohn (ed.), *Responsibility and Judgment*, cit., p. 44.

<sup>20</sup> H. Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, cit., pp. 187-188.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 187.

under any circumstances. In other words, they did not feel an obligation but acted according to something which was self-evident to them even though it was no longer self-evident to those around them. Hence their conscience, if that is what it was, had no obligatory character, it said, “This I *can't* do”, rather than, “This I *ought* not to do”»<sup>22</sup>. Here is the *nous* of Arendt’s Socratic-inspired morality. I will not commit evil acts because I *can't* do it, not because I *shouldn't*. I can’t do it, because if I did so, I would be contradicting myself. Moral conduct, when driven by the acceptance of an obligation, does not hinder carrying out evil acts if traditional morality’s duty not to kill is replaced by a commitment to kill which is asserted by a new common morality. It is up to the moral/political authority to determine what is good and what is evil. Respect for obligation can be translated into a merely unreflective adherence to rules.

However, Socrates, located rules *interiore homine*. Adherence to obligations is not due to the threat of punishment by an external authority, but so that an individual does not alienate himself.

Nevertheless, in any absence of interior conflict regarding which behaviour to adopt, the activity of thought is lost (such as the inclination to analyse and re-analyse) even when this is done in the intimate silence of interior dialogue. It would seem that the hermeneutics of thinking activity stops at the instant judgement is made, even if this is subjective (public dialogue is aimed toward searching for the truth in *doxa*, while interior dialogue focuses on the truth for oneself) and assumes a fixed form in its self-evidence. Yet if the pretence of universality was missing from subjective moral judgement, the activity of thinking as a philosophical pre-requisite of consciousness could not be the activity used to avoid carrying out evil.

If this interpretation is correct, the contradictory nature of Arendt’s philosophical thought would be attributable to the impossibility that she had in establishing a moral theory (or even a moral rule) in a historical-philosophical context which even saw the word “moral” called into question<sup>23</sup>. Thought does not result in “good” actions «as though “virtue could be taught” and learned – only habits and customs can be taught, and we know only too well the alarming speed with which they are unlearned and forgotten when new circumstances demand a change in manners and patterns of behaviour»<sup>24</sup>. It does not create values, «it will not find out, once

<sup>22</sup> H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, cit., p. 78.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, cit., p. 5.

and for all, what “the good” is; it does not confirm but, rather, dissolves accepted rules of conduct. And it has no political relevance unless special emergencies arise. That while I am alive I must be able to live with myself is a consideration that does not come up politically except in “boundary situations”»<sup>25</sup>. On the other hand, as Arendt herself points out, «it looks as though what we are tempted to understand as a purely moral proposition actually arose out of the thinking experience as such»<sup>26</sup>. In other words, thought does not produce good actions, nor create values; moral propositions derive directly from the experience of thought.

The activity of thinking leads man to himself and frees him from the externally-imposed yoke of obligation. Arendt’s conscience is not the little voice which reminds man of the obligation to respect moral precepts but the ability to be aware of himself in relation to what is more than himself only (consciousness);

Even though I am one, I am not simply one, I have a self and I am related to this self as my own self. This self is by means an illusion; it makes itself heard by talking to me – I talk to myself, I am not only aware of myself – and in this sense, though I am one, I am two-in-one and there can be harmony or disharmony with the self. If I disagree with other people, I can walk away; but I cannot walk away from myself, and therefore I better first try to be in agreement with myself before I take all others into consideration. This same sentence also spells out the actual reason it is better to suffer wrong than to do wrong: if I do wrong I am condemned to live together with a wrongdoer in an unbearable intimacy...<sup>27</sup>.

On the one hand Arendt challenges the self-evidence of religious precepts, on the other she does not clarify the basis of self-evidence in the rule “thou shalt suffer wrong rather than do it”, or put more simply, the warning to “do no evil” which dissenters readily adhere to without conflict or doubt. Self-evidence places rules on the level of universality and it is only men that are able to think who can comprehend the self-evidence of these rules. This is clear to men who undertake an interior dialogue to search for harmony in themselves and with themselves when judging and carrying out actions (in our literature, this would read in himself and with Him). In contrast to Arendt, we believe that this search can not end where there is self-evidence of a rule. The very complexity of reality calls into

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 192.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>27</sup> H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, cit., p. 90. The two-in-one scenario reveals a religious side to existence – The Otherness of God – in a non-Arendt sense.

question self-evident precepts and encourages research into the sense of precept in relation to what we believe we are.

## 2. *The performativity of contemporary banal society*

In Hannah Arendt's view, the Holocaust was not a phenomenon; «it was not a “link” in a chain of causes and conditions, but an “event”, or the assumption of evidence for a fact which enshrines the uniqueness and complete irreducibility of what preceded it. In this sense, “fact” is already “theory”; describing or narrating it means merely illuminating it like a beam of light, matching it with alternative evidence from the past without this ever explaining or giving sense to it»<sup>28</sup>.

The expression “banality of evil” gives rise to a genuine moral branch of philosophy<sup>29</sup>.

Speaking today of «the banality of evil means questioning the context of dilettantism, shirking of responsibility and substantial inefficiency and belatedness of numerous moral arguments. The consequent difficulty of finding an appropriate language for moral topics leads us to do away with the empty words and ideas of sense, the automatism of our judgements and behaviour. At the same time, at a deeper level, the “banality of evil” defines a passivity of feeling, a paralysis of one's capacity to feel pain or love, pleasure or passion, good or evil deeds»<sup>30</sup>.

Those ethics that are *without* – «ethics without ontology, ethics without God, ethics without name or rules, ethics without moral psychology, without problems of conscience and judgement or reasons for an action, taken from the latest styles, explanations in terms of cerebral mechanisms»<sup>31</sup> – are proposals which develop in a social-historical context where indignation over repetitive acts of ferocity and senseless political choices results in a timid longing for ethics which are unable to go beyond the limits of relativism and reductionism<sup>32</sup>. This occurs in a society

<sup>28</sup> L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 108.

<sup>29</sup> Cfr. S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012.

<sup>30</sup> L. Boella, *Il coraggio dell'etica*, Cortina, Milano 2012, p. 31.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>32</sup> The proliferation of ethical codes, in our opinion, is dictated by an ethics of minimums. The ethics of fleeing at a fundamental moment (questioned by science i.e. exact) has been reduced to a deontology, an obsession with sanctioning rules for action. Ethical codes within the field have

which I would define as *banal* in the Arendtian sense of the word.

Within our contemporary society of technological culture, the concept of banal evil has become “the culture of banal evil”<sup>33</sup>, an evil that is not sought intentionally, but is occasionally provoked, freely or for futile reasons; the evil of action or inaction, of indifference, characterised by one fixed feature: the absence of thought or judgement. In technological culture, action is reduced to *button pushing*: «whoever pushes a button does so within an apparatus, where actions are so integrated and reciprocally conditioned that it is difficult to establish whether the person performing the gesture is *active* or in turn *driven*»<sup>34</sup>. Technology, «indeed, does not have a purpose, it does not encourage sense, it does not open up scenarios of salvation, it does not liberate, it does not reveal the truth: technology *functions*»<sup>35</sup>. It is not our *Weltanschauung* which determines the action, but it is the inconsistent, fragmentary, sporadic action which in some way sets out a type of unconscious vision. Actions, therefore, do not conform to axiological criteria; they do not fulfil the person who carries them out and they are not the result of a conscious decision. The simpler, more *banal* way they are decided upon/not decided upon sees them reach their desired practical end. However, as an unexpected and unsought-after result, they help to piece together the identity of the subject, like a jigsaw with non-fitting parts and this identity is just as inconsistent, fragmentary and sporadic as the actions themselves. In attempting to command technological society, dominant man has become its hybrid object. He has relinquished his inalienable privileges, which, shorn of their *nous*, now seem replicable (artificial consciousness, for example). He is an object of appraisal in the

proliferated, but there is no space to share a nucleus of definite, inalienable values. There are as many ethical codes as there are roles that people take on in everyday life, yet the moral dimension of individual existence remains elusive as so many roles encompass complex and consistent planning in their personal fulfilment. We could agree with Bauman that this fluctuating responsibility is “attributable to the role, not to the person who carries it out. And the role is not “I”, it is simply the work clothes which we wear the whole time we are carrying out our duties» (Z. Bauman, *Le sfide dell'etica*, Italian translation, Feltrinelli, Milano 1996, p. 25). If it is true that people cannot be identified by their roles, it is nevertheless also true that the way in which one performs a role complements one's moral vision, which must be uniform and not divided up among all the roles which we fulfil. Man is searching for ethics, but he is searching in the wrong place, he is searching outside himself. The moral being is the being who thinks about himself and at the same time relates to others who are phenomenologically different yet ontologically the same.

<sup>33</sup> For a first introduction you would read my *Lo sviluppo morale del fanciullo. Annotazioni filosofiche*, in *Studi e Ricerche*, Cacucci, Bari 2010, pp. 147-169.

<sup>34</sup> U. Galimberti, *La casa di psiche*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 419.

<sup>35</sup> U. Galimberti, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 21.

same way as any other object is, in quantitative terms rather than by virtue of his primary characteristics. The programme of positivist science has failed<sup>36</sup>; in searching for the answers to the evils of man, it has sown new seeds of frequently deeper doubt and uncertainty on the destiny of humanity. It is “the era of sad passions”, a phrase adapted from Spinoza by Miguel Benasayag and Gerard Schmit to describe the *impotence* of scientific and technological power and the *breakdown* caused by a loss of faith in and disappointment with science itself<sup>37</sup>. The malaise which man feels is existential, not pathological. Reality «has become utterly incomprehensible for everyone, young people in particular. It is no surprise that, given such impotence, the use of videogames flourishes; every young person, in a sort of computerised autism, becomes world leader in individual battles against nothing, on a pathway which leads nowhere. If everything seems *possible*, then no longer is anything *real*. It is in this virtual omnipotence that our society seems to be abandoning the sphere of thought»<sup>38</sup>.

The characteristics of a technological society have ensured that the banality of evil has become a verified element within our culture.

Let us return to consider Arendt in the light of a surfeit of evil banality cases (teens dropping rocks on cars from motorway bridges or the young murderers of Nicola Tommasoli<sup>39</sup>, for example) and question whether the activity of thought could stop a person from carrying out evil. Nowadays, as before, these actions seem to be the result of men and women who are incapable of thought. However, today there are no political systems that deprive us of reflexivity; instead, banality represents the norm for a society geared to *do* without thinking. In this sense, it is a performative society.

We can interpret three processes of banalization<sup>40</sup> or reduction in the capacity for reflexivity in today's society:

<sup>36</sup> This is not to demonise scientific progress *tout court*, but scientific reductionism (which reduces reality only to what is measurable) denies the perspective of sense (for man, with man) which scientific fields such as bioethics analyse.

<sup>37</sup> Cf. M. Benasayag, G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 21.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>39</sup> The story of Tommasoli's case is as following: during the night between 30<sup>th</sup> April and 1<sup>st</sup> May, in Verona, Tommasoli, a twenty-nine years old boy, was walking in a park with two other friends when a guy asked him for a cigarette and he refused. The boy had other four friends, all between twenty and twenty-five years old, staying there. All of them beaten savagely Tommasoli and his friends but unfortunately his consequent wounds were the most serious and led him to die few days later. This case raised a great concern in Italy about juvenile violence and it is very famous.

<sup>40</sup> Expression used by Hannah Arendt in *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958.

1. The hierarchical revolution in the relationship between science and technology, which has seen the dominance of the practical aspect over theory to the point where the spread of technology itself opens up new theoretical perspectives. This cultural tendency, as well as generating a general disinterest in activities such as thinking (considered useless when compared to practical action), may induce a form of moral automatism.
2. A loss of the concept of *Weltanschauung*, rendered superfluous by the acceleration of technical and scientific progress and post-modern complexity that makes any vision of the world obsolete and inadequate at the very moment of its development. Dominant-dominated man, narcissist and unreflective, has been afflicted by a form of individualism of preferences rather than a personalism of values, an individualism of emotions instead of a personalism of sentiments.
3. A weakening of proximity within relationships, which is also determined by a growing virtualisation of the relational experience, corresponding with a lethargy in individual responsibility. Increasing physical distance coincides with a decrease in empathetic reflection.

Moral law increasingly delegates the stigmatisation of behaviour to judicial law. Such behaviour is perceived as intolerable by our “moral intuition”, which, deprived of every founding opportunity, is incapable of conveying the good reasons that judge behaviour in terms of good or evil. All too often, law adopts the function of morality with all of the subsequent harmful consequences this entails. The recurrent penalisation of behaviour and the proliferation of increasingly specific and precise rules mark the insufficient nature of weak ethics, which «end up requiring strong political measures»<sup>41</sup>.

If the action of thinking is able to prevent the numerous mediocre demons of our time from committing evil, then what leads us to good? What is it that animates those few who have chosen to carry out good deeds?

<sup>41</sup> A. Fabris, *Etica delle nuove tecnologie*, La Scuola, Brescia 2012, p. 49 notes. This section analyses the relationship between general and applied ethics that has emerged as a response to rising and specific problems, in particular those deriving from technological developments. As Fabris points out, faced with an ethical model «which sets out mostly incompatible scenarios», he abandons «the research for an ethical doctrine of reference for all which can justifiably guide people towards a shared choice» and as such «the possible tensions between different models of behaviour are usually dealt with not on a philosophical level as much as from the perspective of this comparison or that negotiation, which are in any case possible as part of a democratic context [...] It is an unfair situation since specifically ethical questions – so much so that they need to be dealt with by identifying and justifying universally valid criteria for human actions – cannot be resolved by seeking a compromise between the various theses that exist within the field» (*ivi*, p. 49).

Rather than the banality of evil, Simon Baron-Cohen prefers to use the concept of “empathy erosion” to explain evil behaviour in humanity. Empathy erosion «can arise because of corrosive emotions, such as bitter resentment, or desire of revenge, or blind hatred, or a desire to protect. In theory these are transient emotions; empathy erosion (is) reversible» in the absence of «permanent psychological characteristics»<sup>42</sup>. Through the study of the empathy circuit (*the Bell Curve*), we can evaluate individual levels of empathy. According to Baron-Cohn «empathy occurs when we suspend our single-minded focus of attention and instead adopt a double-minded focus of attention [...] “Double-minded” attention means we are keeping in mind *someone else’s* mind at the very same time»<sup>43</sup>. If we stop for a moment at this definition, which suggests «a separation of how we reflect on two minds at once (self and other)»<sup>44</sup>, we rediscover the echo of Socrates’ “two-in-one”, on this occasion by means of emotion. Baron-Cohn’s interpretation does not seem convincing in its establishment of the *deficit* of empathy as the sole key in interpreting behaviour geared towards evil. How can the behaviour of men be explained who in family life assume behaviour dictated by high levels of empathy (Eichmann as a good family man) yet in other contexts, for example in carrying out their professional duty, commit atrocious acts (Eichmann as the bureaucrat of death)? Is empathy a situational characteristic or a predominantly stable capacity of an individual? In both cases, the activity of thought appears to be a determining factor. In an interior dialogue with oneself, an individual sets out on a silent, endless journey in search of the self, through and with The Other. A complex circularity is established between feeling and thought, even through moral imagination. As has been observed by Laura Boella, empathy «opens a door, already within the dynamic of emotion itself, the door which allows an individual to avoid considering reality as an impersonal objectivity or a mechanism to dominate but an element to “provide answers”, to relate to, understanding its quality as a living world, its field of vital, shared meanings, asking questions to those who give answers, engaging at both emotive and cognitive levels»<sup>45</sup>. Nowadays, the rediscovery of reality «is an ethical gesture which requires imagination and its capacity to recreate universes of sense to multiply the possibility of being; while as a whole it maintains the

<sup>42</sup> S. Baron-Cohen, *The Science of Evil: on Empathy and the Origins of Cruelty*, Basic Books, New York 2011, pp. 22-23.

<sup>43</sup> *Ivi*, pp. 32-33.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>45</sup> L. Boella, *Il coraggio dell’etica*, cit., p. 39.

deviation between reality and fiction, between reality and desire. A need for “realism” explains this appeal to imagination as an expansion of the mind and a way of thinking in many different directions: opening the point of view of a single subject to its own obscurity and the point of view of others, recognising the limits of knowledge and action»<sup>46</sup>.

Living in “the open air”, according to Laura Boella’s delightful description, requires courage. Not the courage needed to go beyond self-set limits (extreme selfies, to use a current example), but the courage to be oneself. Once again, we see Socrates’ parrhesiastic virtue in those who are *unable* to act in any other way than in accordance with the truth about themselves and not because “they *mustn’t*” in order to comply with an obligation. It is “indeed, only courage that instils us with the practical energy needed to transform act into action”<sup>47</sup>.

Therefore, it can be seen that the teachings of Socrates, then as now, provide an antidote to the process of banalisation evident in current society, a factor that erodes both the capacity for reflexivity and the scope of relational proximity, resulting in a subtle dehumanisation of humanity and a reification of the persona.

## Abstract

*Within our contemporary society of technological culture, the concept of banal evil has become “the culture of banal evil”, an evil that is not sought intentionally, but is occasionally provoked, freely or for futile reasons; the evil of action or inaction, of indifference, is characterised by one fixed feature: the absence of thought or judgement. The teachings of Socrates, then as now, provide an antidote to the process of banalisation evident in current society, a factor that erodes both capacity for reflexivity and the scope of relational proximity, resulting in a subtle dehumanisation of humanity and a reification of the persona.*

Keywords: thoughtlessness; banal evil; consciousness; empathy; courage.

Maria Benedetta Saponaro  
Dipartimento di Studi Umanistici  
Università di Bari  
[mariabenedetta.saponaro@uniba.it](mailto:mariabenedetta.saponaro@uniba.it)

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>47</sup> D. Fusaro, *Coraggio*, Cortina, Milano 2012, p. 13.

# T

## «Se i profeti irrompessero per le porte della notte». Una rilettura filosofica contemporanea del profetismo

Orietta Ombrosi

*«Se i profeti irrompessero / per le porte della notte / e cercassero un orecchio  
come patria – orecchio degli uomini / ostruito d’ortica / sapresti ascoltare?»<sup>1</sup>.*

Questi versi della poetessa Nelly Sachs, non tanto un *esergo*, ma un *incipit* che dà il tono e il senso, ovvero la direzione, alla riflessione sul profetismo che qui si propone, guidano chi scrive, aldilà delle distinzioni tra poesia e filosofia, e anzi proprio a partire dal loro sottile intreccio, attraverso la notte. La guidano – mi guidano – attraverso la notte, attraverso una notte di senso per cercare, forse, un nuovo senso relativo all’umano, a partire precisamente da quell’antichissimo senso pensato, vissuto e persino annunciato dai profeti biblici e al di là di loro.

*«Se i profeti irrompessero / per le porte della notte / incidendo ferite di  
parole / nei campi della consuetudine / riportando qualche cosa di remoto»,* scrive ancora Sachs, *«orecchio degli uomini / ostruito d’ortica, sapresti ascoltare»?*

Sapremo ascoltare dunque? Saremo – ma forse è meglio utilizzare il presente – capaci di estirpare dal nostro orecchio le ortiche e tenderlo verso quell’insegnamento senza insegnamento dei profeti? Saremo – siamo – capaci di cogliere le loro *«ferite di parole»*, quasi delle incisioni, per tracciarle nei *«campi della consuetudine»* dei nostri giorni? Saremo – siamo – capaci di intendere quel *«qualche cosa di remoto»* che essi hanno portato e forse riportano ancora, sia al *«bracciante»* che *«da tempo, a sera, ha smesso di aspettare»*, ma anche al filosofo, che da tempo, forse, ha smesso di cercare?

<sup>1</sup> N. Sachs, *Sternverdunkelung*, Bermann-Fischer (Querido), Amsterdam 1949, ripreso in *Das Leiden Israels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1964, p. 124; tr. it. di I. Porena, *Poesie*, Einaudi, Torino 1971, p. 29.

Ma soprattutto, perché ritornare ai profeti? Perché far uscire dalle rovine, come dalla polvere, questi personaggi biblici circolanti a Gerusalemme e a Babilonia, o provenienti dai dintorni dei loro deserti? Perché prenderli come punti di riferimento, fragili fari per questa riflessione filosofica? Perché attingere alle loro domande, alle loro inquietudini o alla loro “folle” saggezza?

Senza volere rispondere immediatamente a tali interrogativi, è bene precisare inizialmente che i profeti non sono qui studiati o trattati secondo una lettura biblica ed esegetica di stampo filologico-critico o storico-storicistico<sup>2</sup>, ma secondo un prisma prettamente filosofico volto a cogliere, con e aldilà dei profeti biblici, il profetismo e ciò a partire dall’approccio a tratti molto vicino, a tratti radicalmente diverso, di due figure di spicco dell’*École juive de Paris*<sup>3</sup>: André Neher ed Emmanuel Levinas. Entrambi questi autori hanno infatti saputo intendere, già all’indomani del dopoguerra, l’originalità del profetismo ebraico e hanno mostrato, sebbene differentemente, la necessità di ripensarlo: inteso dall’uno, da Neher, come un connubio singolare instaurantesi nella relazione tra uomo/profeta, Dio e popolo di Israele all’interno di una rivelazione che necessita di una trasmissione oppure, all’altro, da Levinas, come “modello” per una soggettività ispirata e obbediente in tensione massima nella curvatura dell’etica, il profetismo è per entrambi gli autori un’idea, forse una prospettiva o una modalità, forse anche una visione o un’ottica da recuperare e rielaborare nella contemporaneità. Nella loro contemporaneità, certo, che è quella della seconda metà del secolo scorso, ma si può pensare di estenderla fino al nostro presente, poiché in qualche modo ancora valida e anche *oggi* filosoficamente stimolante. Così il *profetismo biblico* è riletto in chiave contemporanea, a un tempo metafisica ed esistenziale da Neher nel libro *L’essenza del profetismo*<sup>4</sup> del 1955 (ripreso nel 1983), ma anche nelle due sue

<sup>2</sup> Per questo tipo di lettura e relativa bibliografia si rimanda alla voce curata da Robert Wilson, *Profezia biblica*, nella *Enciclopedia delle religioni*, diretta da Mircea Eliade (versione italiana a cura di D. Cosi, L. Saibene e R. Scagno), *Ebraismo*, vol. 6, Jaca Book, Milano e Città nuova, Roma 2003, pp. 567-576.

<sup>3</sup> In merito all’*École juive de Paris*, si veda J. Friedlander, *Vilna on the Seine. Jewish Intellectuals in France since 1968*, Yale University Press, New Haven 1990; J. Eladan, *Penseurs juifs de langue française*, L’Harmattan, Paris 1995; *Qu’est-ce que l’École juive de Paris?*, a cura di S. Trigano, *Pardes*, 23 (1997). Si veda anche il più recente volume di S. Szwarc, *Les intellectuels juifs de 1945 à nos jours*, Le bord de l’eau, Caen 2013.

<sup>4</sup> A. Neher, *L’essence du prophétisme*, PUF, Paris 1955, ripreso in *Prophètes et prophéties. L’essence du prophétisme*, Payot & Rivages, Paris 1995; tr. it. di E. Piattelli, *Prefazione* di R. Fabris, *L’essenza del profetismo*, Marietti, Casale Monferrato 1984.

monografie dedicate ai grandi profeti biblici, ad Amos<sup>5</sup> e a Geremia<sup>6</sup> che, figure statuarie in un panorama di desolazione religiosa, rimandano in modo non troppo allusivo al paesaggio di smarrimento teologico e morale dell'immediato dopoguerra; parimenti, ma in modo molto diverso, l'idea levinasiana di un *profetismo etico* come *psichismo*, qual è forse anticipata in *Totalità e Infinito* (1961)<sup>7</sup> e di un *profetismo* come *testimonianza*, così come è esplicitamente enunciata nelle parti finali di *Altrimenti che essere*<sup>8</sup> (1974) e in alcune pagine di *Di Dio che viene all'idea*<sup>9</sup> (1982), rimanda alla contemporaneità poiché dall'autore è trattata fenomenologicamente ed è pensata come *psichismo* di una soggettività la cui centralità è stata deposta, destituita e scossa fin nelle sua "fondamenta", anche in relazione agli eventi storici del XX secolo. Per entrambi gli autori, in ogni caso, non si tratta solo del recupero di un antico modello umano ed esistenziale, sostenuto da un preciso contenuto metafisico, quanto anche di far irrompere, proprio dalla e nella notte, la scossa di quella parola o di quel *dire* profetici che nella quotidianità potrebbero mettere alla prova, allora come *oggi*, la vita di ogni uomo/donna.

## 1. Nella notte

Singolare è il paesaggio in cui si muovono i profeti biblici secondo la lettura di Neher, lo stesso da cui irrompe la loro voce secondo i versi di Nelly Sachs. I profeti camminano nella notte e le loro parole emergono proprio dall'oscurità. Restano avvinghiati a Dio, loro malgrado, malgrado tutti gli sforzi per sottrarsi alla missione che Egli affida loro e la loro *difficile obbedienza*<sup>10</sup> si dà, appunto, nella e attraverso la notte: «a quanto pare

<sup>5</sup> A. Neher, *Amos, contribution à l'étude du prophétisme* (1950), Vrin, Paris 1981.

<sup>6</sup> A. Neher, *Jérémie*, Stock, Paris 1960 (Seuil 1998<sup>2</sup>); tr. it. e a cura di O. Ombrosi, *Geremia*, Giuntina, Firenze 2005.

<sup>7</sup> E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1982.

<sup>8</sup> E. Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974; tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.

<sup>9</sup> E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982; tr. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983. Si veda in particolare il testo *Dio e la filosofia* (1975), *ivi*, pp. 77-101.

<sup>10</sup> Questa mia espressione è in relazione, per somiglianza e contrapposizione, al titolo del libro di E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1976, tr. it. e a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004.

– scrive Neher – il profeta è l'organo non di Dio che si rivela, ma del Dio che si sta nascondendo. Il movimento di Dio verso il mondo [...] non è un approccio, ma una ritirata. Dio prende il profeta e lo conduce su questa strada segreta che allontana. La profezia emana dall'assoluto, ma di un assoluto che si fa sempre più opaco mano a mano che si manifesta. È un cammino con Dio, ma verso la notte dell'inesplicabile»<sup>11</sup>.

Qui non solo il biblista<sup>12</sup> ribadisce l'idea, più volte espressa nel libro sul profetismo, secondo cui c'è una continuità<sup>13</sup> profonda tra i profeti che va da Mosè, anzi perfino da Abramo, «fino a Malachia»<sup>14</sup>, che è quella dell'imbarazzo e perfino del rifiuto dell'obbedienza cui essi sono chiamati, ma si può rintracciare anche un altro tema caro all'autore, come pure alla sua interprete, che vale la pena di essere ripensato, non necessariamente rivisto *oggi* e che tocca appena, quasi solo sfiorandolo, il silenzio di Dio<sup>15</sup>. Qui, dunque, nella notte dei profeti, da quella notte da cui essi irrompono ma nella quale pure si trovano avvolti, si incontra il silenzio di Dio: non tanto come tentazione del vuoto o come tentazione in negativo di una teologia negativa, quanto come tensione verso una teologia senza teologia, implicante forse anche una certa forma di ateismo. Per Levinas, d'altro canto, l'ateismo rappresenta proprio una tappa essenziale del monoteismo (ebraico in particolare): «la fede epurata dai miti – scrive –, la fede monoteistica presuppone a sua volta l'ateismo metafisico»<sup>16</sup>, laddove per ateismo metafisico si intende «una posizione anteriore sia alla negazione che all'affermazione del divino»<sup>17</sup>, una posizione che presuppone la separazione, ma anche il godimento dell'io, una posizione insomma che è la condizione

<sup>11</sup> A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., p. 265.

<sup>12</sup> Il metodo di lettura del testo biblico utilizzato da Neher muove da una precisa posizione: riprende in considerazione la tradizionale lettura ebraica del *Tenakh* (corrispondente all'*Antico Testamento* della Bibbia cristiana), una lettura «canonica» quindi (perché secondo il canone ebraico), che si contrappone esplicitamente al «metodo critico», emblematicamente rappresentato da Julius Wellhausen (1844-1918) e dalla sua scuola, spesso citato e criticato dall'autore in *L'essenza del profetismo*.

<sup>13</sup> Neher insiste molto sulla continuità tra i profeti, mentre per la lettura «critica» il profetismo avrebbe origine solo con i grandi profeti dell'VIII sec., ovvero con i Profeti classici o posteriori. Per Neher questi ultimi appartengono a una tradizione, sono i figli dei loro padri e, sia nel loro comportamento sia nella loro ispirazione, rimandano a una certa continuità, foss'anche nella contrapposizione e nella differenziazione da chi li ha preceduti. Cfr. *L'essenza del profetismo*, cit., pp. 13 sgg.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>15</sup> A. Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Seuil, Paris 1970; tr. it. di G. Cestari, *Introduzione di S. Quinzio, L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

<sup>16</sup> E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 134

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 116.

stessa di possibilità dello *psichismo* in quanto «principio di individuazione»<sup>18</sup>. Insistendo proprio sulla necessità dell'ateismo e della separazione, il filosofo francese ribadisce che «per accogliere la rivelazione occorre un essere che sia capace di svolgere da interlocutore, un essere separato»<sup>19</sup>. Il silenzio di Dio dunque, inteso in senso stretto, come silenzio di una trascendenza che si dà nascondendosi e ritraendosi, secondo la prospettiva di Neher, oppure, paradossalmente inteso nel suo rovescio, come «gloria»<sup>20</sup> di un creatore che «ha messo al mondo un essere capace di ateismo»<sup>21</sup>, secondo il Levinas di *Totalità e Infinito* o, ancora, come «gloria» che «si glorifica nel mio dire»<sup>22</sup>, secondo le pagine sul profetismo di *Altrimenti che essere*, che è anche «gloria» di una «trascendenza fino all'assenza»<sup>23</sup> in *Di Dio che viene all'idea*, questo silenzio dunque non è mai quello che si potrebbe udire nella *notte oscura* che si proietta nelle pagine di alcuni mistici cristiani<sup>24</sup>, ma è il silenzio da cui emergono solamente le voci e le parole dei profeti: la parola di Geremia, travolto dall'uragano di Dio, che irrompe con il suo «*Lakhèn*», «eppure», che è «l'eppure della speranza» (*Ger* 32, 28 e 36), secondo la bellissima analisi di Neher<sup>25</sup>, che muta la normale traduzione della parola («pertanto») in «eppure», in una «parola che manda in frantumi l'impossibile»<sup>26</sup>, e quella molto più nota, ma non meno incisiva

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>20</sup> Nel libro *Altrimenti che essere* la tematica della «gloria» è trattata esplicitamente e in modo diverso rispetto a *Totalità e Infinito*, ma la direzione speculativa sembra la stessa, anche se nel testo posteriore è approfondita. Cfr. E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 176, 181, 183, 184, 186, 187.

<sup>21</sup> E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 116.

<sup>22</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 184.

<sup>23</sup> E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 93.

<sup>24</sup> Si rimanda, in modo certo troppo superficiale, alla *notte oscura* di San Giovanni della Croce (cfr. G. della Croce, *Notte oscura*, Morcelliana, Brescia 2006), che è diventato un *topos* letterario, ma soprattutto un modello di esercizio spirituale, indicante il percorso, come salita, che l'anima deve compiere per il ricongiungimento con Dio, dopo l'attraversamento del Suo silenzio. La differenza sostanziale che mi pare di cogliere, anche se ciò meriterebbe un approfondimento, è quella che nel caso dei due profeti biblici, e in Geremia in particolare, non c'è nessun ricongiungimento né unione mistica con Dio, ma i due uomini/profeti restano nella totale separazione da Dio. Almeno questa è l'interpretazione che dà di loro Neher: cfr. A. Neher, *Geremia*, cit., pp. 110 sgg. e *L'essenza del profetismo*, cit., pp. 265-266.

<sup>25</sup> Si veda in particolare A. Neher, *Geremia*, cit., pp. 148-153. È bene precisare che la parola *lakhèn* è composta da *lale* e *khen*/così, quindi è tradotta comunemente con «perciò», «pertanto», mentre Neher, cambiando la vocalizzazione dell'*alef* in *o* traduce *lo/no* e *khen/sì*, quindi «no e sì», che stanno a significare qualche cosa come «nonostante», «malgrado tutto» ed «eppure».

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 151.

di Isaia (*Is* 6, 8) e che fu pure di Abramo, di altri profeti e dello stesso Geremia, che s'intona come «*hinneni*» e che significa «eccomi, manda me»<sup>27</sup>, parola profetica per eccellenza, ma anche quanto mai umana, pronunciata perfino dalla soggettività dell'«altrimenti che essere», travolta dal «trauma della persecuzione», nella lettura filosofica di Levinas.

Ora, addentrandoci maggiormente nelle pieghe di questa notte spessa e sottile, come pure nel silenzio che avvolge tutt'intorno, occorre riscoprire la singolarità di queste parole profetiche e comprendere meglio la particolarità del profetismo ebraico, nelle sue declinazioni di *profetismo biblico* (Neher) e di *profetismo/psichismo etico* (Levinas). Qual è dunque questa singolarità?

Certamente molteplice, uno dei tratti specifici che distingue il *profetismo biblico* da quelli non biblici nella lettura di Neher è il rapporto tra un solo e identico Dio «che si rivela all'uomo e che cerca la sua comunione»<sup>28</sup>, tra un unico Dio e gli stessi uomini – sempre legati al popolo di Israele – in tutta la durata della storia biblica. Si tratta di una relazione tra un Dio che va alla ricerca dell'uomo e di un uomo – di uomini – che va – vanno – alla ricerca di Dio<sup>29</sup>. D'altra parte, questi uomini, i profeti, i *nevyyim*, secondo l'espressione ebraica, non sono né figure né eroi leggendari né tipi appartenenti a caste né idealtipi, ma sono sempre «degli esseri di carne e di sangue»<sup>30</sup>, con i loro nomi propri, i loro caratteri specifici, le loro fisionomie esteriori e interiori. Inoltre, si può dire che tale particolarità consista in un certo atteggiamento metafisico o, meglio, in una precisa «vocazione metafisica»<sup>31</sup>: «la profezia – scrive Neher – corrisponde alla nostalgia di una conoscenza: non della conoscenza del domani ma di quella di Dio»<sup>32</sup>. Non si tratta quindi, nella profezia, di prevedere il futuro o

<sup>27</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 187.

<sup>28</sup> A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., p. 12.

<sup>29</sup> Neher si riferisce spesso ad Abraham Joshua Heschel, in particolare ai libri: Id., *Dio alla ricerca dell'uomo*, tr. it. di E. Mortara di Veroli, Borla, Roma 2000, Id., *Il messaggio dei profeti*, tr. it. A. Dal Bianco, Borla, Roma 1981, Id., *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, tr. it. di L. ed E. Mortara, Ghibli, 2016. Un altro punto di riferimento importante per *L'essenza del profetismo* è Martin Buber, soprattutto il libro *La fede dei profeti*, tr. it. e a cura di A. Poma, Marietti, Casale Monferrato 1983, ma anche Id., *L'eclissi di Dio*, tr. it. di U. Schnabel, Passigli, Firenze 2001. Nel suo libro Neher tiene molto presente Heschel ma se ne distanzia in relazione al ruolo del *pathos* nel profetismo: cfr. A. Neher, *op. cit.*, pp. 82 sgg.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 9.

predire l'avvenire, come si potrebbe intendere a una lettura superficiale, quanto molto più profondamente, molto più drammaticamente, della conoscenza di Dio e, in modo esclusivo, di una conoscenza sotto forma di nostalgia. Una nostalgia però che non è da intendere in senso etimologico, ovvero greco, come male del ritorno, quanto piuttosto come un desiderio, come un anelito, una tensione che, al tempo stesso, è anche accettazione. La profezia implica *necessariamente* un dialogo tra Dio e l'uomo, un dialogo che tuttavia può essere anche interrotto<sup>33</sup>, può essere spezzato e che, in questa stessa tensione desiderante, accrescentesi e interrompentesi, getta però colui che cerca, in una sorta di nostalgia appunto, non quando nella disperazione. Quindi la profezia rinvia alla conoscenza di Dio e specificatamente a una conoscenza nostalgica. Ma per quale ragione dunque? Rispondendo con le stesse domande di Neher: «occorre precisare che questo dialogo non è necessariamente sonoro? La voce di Dio è talvolta il silenzio. Che questo dialogo non è necessariamente luminoso? L'apparizione di Dio è talvolta la sua oscurità»<sup>34</sup>. Poiché il silenzio, come la notte, sono modalità intrinseche di questo Dio che rivela e nasconde, che si manifesta e si cela, che dice e disdice, che ha più nomi ma anche un nome proprio impronunciabile; poiché il silenzio, come l'oscurità, sono modalità specifiche *anche* dell'uomo: egli pure, nella relazione con Dio, nella tensione verso Dio, tace, sfugge, si nasconde, si perde, si oscura, dispera, giace nel fango e si fa tenebra. Il profetismo allora, proprio in quanto incontro, foss'anche interrotto, deviato, differito o dimenticato, di questi due partner, ma anche di questi due silenzi, di queste due singolari notti, si modula precisamente sul mutismo dei loro registri e si installa nell'oscurità dei loro confini, poiché esso, come si è detto, è «un cammino con Dio, ma verso la notte dell'inesplicabile»<sup>35</sup>.

Tuttavia, perché inseguire, a proposito del dialogo biblico del divino e dell'umano, proprio la notte e arrestarsi al silenzio quando l'interpretazione neheriana del profetismo si realizza, secondo l'analisi del libro, attraverso la parola, come *davar* e lo spirito, come *ruach*? Non siamo forse infedeli alla

<sup>33</sup> Per uno sviluppo di questo tema, mi permetto di rinviare a O. Ombrosi, *La défaite de Dieu. Le pianissimo du Dieu biblique face à la Catastrophe selon André Neher*, in *L'impuissance de Dieu, Revue philosophique de la France et de l'étranger*, a cura di G. Aubry, 135 (2010), pp. 357-369 e Id., *Il dialogo interrotto: un percorso intorno al pensiero di A. Neher*, in *Homo homini magister. Educazione e politica nel pensiero dialogico del Novecento*, a cura di I. Kajon e N. Sicilianis De Cumis, Lithos, Roma 2006, pp. 225-245.

<sup>34</sup> A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., p. 9.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 265.

sua lettura? Se da un lato infatti l'autore riprende nel dettaglio il dialogo profetico tra Dio e l'uomo, analizzandolo anche in relazione al tempo, sotto il segno dell'alleanza (*berit*) e poi alla socialità, sotto il segno della donazione della legge (*torah*), dall'altro insinua il tema del silenzio di Dio e della notte un po' ovunque e in particolare nella parte terza, relativa alla profezia vissuta. Inoltre, nella prefazione di quaranta anni posteriore, si rifà esplicitamente all'altro suo grande libro, indimenticabile per molti, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, come di «uno specchio che rifletterebbe in curva convessa ciò che *L'essenza del profetismo* dà in curva concava» e parla dei due libri come di «un tema e [del] suo contrappunto»<sup>36</sup>. Più esplicitamente, vi sostiene che «il dialogo profetico è iscritto nel paesaggio del silenzio quanto in quello della parola. Parola e silenzio sono il dritto e il rovescio di una sola ed identica realtà»<sup>37</sup>. Parola e silenzio dunque, siano essi quelli di Dio o quelli dell'uomo, sono parti costitutive dell'essenza del profetismo, della sua dimensione metafisica ed esistenziale.

Non è però questo ciò che importa qui sottolineare, ovvero la fedeltà o infedeltà alla lettura di Neher, quanto chiedersi perché egli affronti il profetismo da questa angolatura e soprattutto perché sia interessante pensarla *oggi*. La sua interpretazione ha probabilmente come fine una certa riformulazione dell'ebraismo, e francese in particolare,<sup>38</sup> e passa attraverso il recupero della lettura ebraica dei testi, ma si tratta di una riformulazione che nasce dal confronto ineluttabile con la storia e in particolare con quell'evento che porta un nome di luogo e che è divenuto oramai un concetto. Non solo lo sgomento, ma il dissidio filosofico e teologico provocato da quell'evento spinge dunque Neher a rileggere il Libro attraverso la storia biblica del popolo che quotidianamente «bruciò di silenzio»<sup>39</sup>: in quel saggio, a rileggerlo secondo una topografia del silenzio, mentre qui seguendo la partitura del profetismo e concentrandosi sullo «psicodramma» dell'avventura profetica in tutte le sue svariate modulazioni, soprattutto sottolineando il ruolo umano dell'«ispirazione profetica» come anelito e tensione verso la conoscenza di un Dio che è e che resta assente.

Ma allora, perché *oggi*, lontani da quella notte e dalle sue devastazioni di senso – senso biblico, senso teologico, senso metafisico, umano, morale –

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Cfr. il bel libro collettivo a cura di David Lemler, *André Neher. Figure d'études juives françaises*, Hermann, Paris 2017.

<sup>39</sup> A. Neher, *L'esilio della parola*, cit., p. 147.

ripensare ai profeti biblici, al profetismo, alla sua dimensione metafisica fino al silenzio di Dio? Che senso ha? Forse perché, quasi una scintilla nella notte, nella crisi di senso che invade anche i nostri giorni, in un'era in cui un crescente interesse filosofico è rivolto al non-umano, al cibernetico, al nano-tecnologico o al vegetale e all'animale, i profeti sussurrano, implorano e forse imprecaando Dio, che c'è bisogno di ritrovare l'uomo? Perché dopo il «*fiasco dell'umano*»<sup>40</sup>, imperituro e impietoso allora come *oggi*, essi ci sollecitano appunto a ripensarlo? Forse perché ci spingono proprio a verificare «se questo umano è ancora all'altezza di ciò che nel bisogno umano percuote l'intelligenza moderna», ovvero quell'intelligenza che è «correlativa alla certezza che si può fare tutto dell'uomo»<sup>41</sup>? Oppure, ancora, perché i profeti ci permettono di ripensare il ruolo dell'uomo non solo nella sua dimensione etica, ma perfino in quella politica e del suo agire nella storia<sup>42</sup>?

## 2. *Testimoni dell'assoluto o testimoni dell'umano?*

Un passo ancora sull'idea di profetismo, seguendo più da vicino Levinas. È singolare che anche lui, come Neher, muova il suo radicale ripensamento o rilettura della filosofia dell'Occidente a partire da quell'evento storico e dal «trauma» di quella notte; che anche lui si concentri sul profetismo e parli di «ispirazione profetica», non tanto come di un anelito verso la conoscenza di un Dio assente e non-conoscibile e che tuttavia necessita di un agire concreto da parte dell'uomo, come spiega Neher, quanto, come si vedrà meglio, di «ispirazione profetica» che si manifesta precisamente in quanto «ordine etico» e «testimonianza» di un Dio assente e tuttavia presente nella traccia della sua anacoresi. È singolare inoltre che anche Levinas, per indicare quella relazione al di là di ogni relazione tra l'uomo e Dio, tra il finito e l'Infinito, utilizzi un'espressione simile a quella usata da Neher («psicodramma»), definendola una «divina commedia»<sup>43</sup>: una

<sup>40</sup> E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 70.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> La prospettiva aperta da tale domanda, circa la possibilità di una riflessione sul rapporto tra profetismo e politica, da un lato, come pure tra profetismo e storia, dall'altro, mi porterebbe troppo lontano. Benché essa si possa considerare come un asse importante, per non dire decisivo, del profetismo, in particolare nella sua proiezione sull'*oggi*, ho preferito però affrontare la questione partendo da un altro punto di vista, quello etico-metafisico *in primis*. Un testo ulteriore sarebbe necessario per metterla a fuoco in modo rigoroso.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 88.

«divina commedia» o «commedia divina» perché si tratta di un *intrigue*<sup>44</sup> da parte di un Dio «trascendente fino all'assenza» che richiede però tutta la pesantezza e la serietà dell'«intrigo etico», una commedia però «il cui riso resta nella gola all'avvicinarsi del prossimo, del suo volto e del suo abbandono»<sup>45</sup>. Inoltre, anche secondo Levinas, come per Neher – benché ciò sia espresso con un vocabolario molto diverso e la sua intensione filosofica sia distante da quella dell'amico –, la relazione uomo-Dio che si attua nella «divina commedia» è descritta secondo la modalità dell'assenza e dell'abbandono e, più precisamente, come un «a-Dio»<sup>46</sup>. Tale espressione levinasiana («a-Dio») “dice” infatti e fa dire all'uomo «addio a Dio», ma al tempo stesso Egli ne è glorificato proprio attraverso quella forma di ateismo che è pure, paradossalmente, «devozione» e «gloria». Poiché l'«a-Dio», secondo Levinas, esprime sì l'abbandono da parte di Dio nei confronti dell'uomo e viceversa, ma esprime anche un Suo lascito affinché l'uomo non abbandoni l'altro uomo al «suo abbandono», alla sua sofferenza e alla sua morte. Per Levinas si tratta insomma di pensare in tal modo, attraverso l'«a-Dio», la relazione uomo-Dio come un «ingresso» da parte dell'Infinito nel finito, come una discesa, come una «devastazione» e una «deportazione» perfino<sup>47</sup>, ma in cui la trascendenza resta sempre trascendente, poiché l'«a-Dio» esprime senza esprimere nulla di un «Dio-cheviene-all'idea, come vita di Dio»<sup>48</sup>. Una vita di Dio, quindi, nel suo «a-Dio». Tutto ciò “dice” dunque, così similmente e così differentemente da Neher, il silenzio di Dio secondo Levinas<sup>49</sup>.

Ora, è stupefacente riscontrare, oltre alle somiglianze appena delineate e che andrebbero analizzate maggiormente rispetto alle possibilità di questo scritto, che anche per il pensatore dell'etica questa «divina commedia» si svolge, accade e *se joue* specificatamente nel profetismo. Scrive infatti il filosofo: «è nel profetismo che accade – e risveglia – l'Infinito e

<sup>44</sup> La parola francese *intrigue* ha il vantaggio di mantenere il doppio significato di *trama*, da un lato, come quella di una *pièce* teatrale ad esempio, e di *intrigo*, dall'altro, come situazione imbrogliata, ma anche accattivante (ed è una parola di genere femminile).

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 12-13, 72, 145, 192 sgg., 203-204.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>49</sup> Non mi posso soffermare anche su questo punto, ma vale la pena citare tale passo: «nella sua nudità [del volto d'altri] d'abbandonato che riluce attraverso le fessure che incrinano la maschera del suo personaggio o la sua pelle rugosa, nel suo “senza scampo” che bisogna intendere come grida già urlate verso Dio, senza voce né tematizzazione. La risonanza del silenzio risuona certamente qui» (*ivi*, p. 95).

che, trascendenza, rifiutando l'oggettivazione e il dialogo, significa con modalità etica. *Significa* nel senso in cui si dice *significare un ordine*: esso *ordina*<sup>50</sup>. Evitando a ogni costo il rischio di cadere nelle «sabbie mobili dell'esperienza religiosa»<sup>51</sup>, rifiutando l'oggettivazione e il dialogo come forme di relazione conoscitiva con e dell'Infinito/Dio, Levinas ripensa il profetismo non tanto come una modalità dell'esperienza religiosa o del religioso *tout court*, ma come significazione prima o primaria in cui accade e *significa* appunto la trascendenza stessa, dove *significare* sta a indicare *ordinare* e dove si pongono proprio le basi della significazione *tout court* – quella che nasce a partire dall'etica. In altre parole, la trascendenza non è oggettivabile, né tematizzabile e nemmeno può entrare in relazione dialogica con l'uomo – qui siamo distanti da ciò che invece si instaura tra profeta e Dio secondo Neher, sebbene sia possibile anche nell'interruzione e nel silenzio –, ma *significa* appunto, e *fedelmente*, solo in quanto *ordine etico*. Scrive infatti Levinas: «l'Infinito si trascende nel finito, *supera* il finito, nel fatto che mi ordina il prossimo senza esporsi a me. Ordine che si introduce furtivamente come un ladro, malgrado i fili della coscienza; trauma che mi sorprende assolutamente»<sup>52</sup>. Il profetismo è dunque significazione (della trascendenza e da parte di questa) e al contempo ordinazione nell'immanenza (nell'uomo) in quanto ordine etico di responsabilità e prossimità infinite nei confronti dell'altro uomo. E qui il lettore di Levinas può ritrovare con agio le tematiche più note dell'autore. Nondimeno, ed ecco forse un elemento nuovo, in-audito, il profetismo è una *significazione* e un'*ordinazione* che si esplicitano come «testimonianza pura» ovvero come «assoggettamento all'ordine anteriore all'ascolto dell'ordine»<sup>53</sup>.

In *Altrimenti che essere*, in un paragrafo dal titolo *La gloria dell'Infinito* che meriterebbe di essere riletto con grande attenzione<sup>54</sup>, Levinas, riferendosi alla parola profetica di Isaia (*Is* 6,8) e a Ezechiele (*Ez* 8,3), spiega

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 99 (corsivo dell'autore).

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Le pagine di questo paragrafo sono state considerate da alcuni commentatori come decisive o, invece, da altri, come tra le più ambigue e problematiche di tutta l'opera di Levinas. Cfr. da un lato, J. Rolland, *Parcours de l'autrement. Lectures d'Emmanuel Levinas*, PUF, Paris 2000, O. Ombrosi, *L'umano ritrovato. Saggio su Emmanuel Levinas*, Marietti, Milano 2010, dall'altro, D. Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, PUF, Paris 2008. Si veda anche R. Caclin, *Levinas et l'exception du soi*, PUF, Paris 2005 in cui però la posizione dell'autore non è del tutto chiara su questo punto.

meglio il senso del profetismo o di ispirazione profetica come testimonianza, descrivendo il rapporto tra ascolto e obbedienza in tal modo: «si può chiamare profetismo questa inversione in cui la percezione dell'ordine coincide con la significazione di questo ordine istituita da colui che vi obbedisce. E, così, il profetismo sarebbe lo psichismo stesso dell'anima: l'altro nel medesimo; e tutta la spiritualità dell'uomo – profetica»<sup>55</sup>. In altri termini, nell'ispirazione profetica non solo si stabilisce un'inversione tra l'ascolto dell'ordine e l'obbedienza allo stesso, quasi un sapere angelico che prima agisce e poi intende il contenuto del comando<sup>56</sup>, ma la percezione dell'ordine coincide con la significazione stessa di questo ordine – ma anche con la significazione del suo ordinante, ovvero del trascendente –, significazione che quindi è istituita non tanto da colui che invia e che ordina – dall'Infinito, da Dio o «a-Dio» o come lo si voglia nominare – ma da colui che appunto *obbedisce*; che, per di più, *obbedisce* «di un'obbedienza che precede ogni ascolto del comandamento»<sup>57</sup>, nel senso che è possibile per lui, ovvero per l'uomo, nella sua intimità di *psichismo* e di «spiritualità dell'anima», *obbedire trovando l'ordine nell'obbedienza stessa* e iscrivendolo «nel per-l'altro dell'obbedienza»<sup>58</sup>. Insomma, più che di *difficile libertà*, secondo un noto titolo dell'autore, si tratta di una *difficile obbedienza*: difficile, perché sotto il segno dell'inversione logica e del trauma perfino, ma che si dà e può darsi come *testimonianza fedele* solamente in quanto responsabilità infinita, ovvero iperbolica, ovvero in quanto dono «a mani piene» per l'altro uomo.

Ma, alla fine di questo percorso che è solo all'inizio, ci si deve chiedere: *di chi* è il testimone colui che testimonia? *Di chi* o *chi* testimonia la soggettività ispirata secondo l'argomentazione levinasiana sul *profetismo etico* in quanto psichismo e testimonianza? Parimenti, *di chi* sono i testimoni i profeti nella rilettura neheriana del *profetismo biblico*? La soggettività ispirata (Levinas) e i profeti (Neher) sono forse i testimoni dell'Infinito e dell'assoluto unicamente? Oppure, al contrario, al contempo, sono anche i testimoni dell'umano?

<sup>55</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 187 (corsivo dell'autore).

<sup>56</sup> Levinas si riferisce al sapere angelico come inversione tra ascolto e obbedienza nell'espressione «faremo e udremo» in una lettura talmudica relativa al testo *Shabbat 88 a e 88 b*, cfr. E. Levinas, *La tentazione della tentazione. Quattro Letture talmudiche*, tr. it. di A. Moscato, Il Melangolo, Genova 1982, pp. 87-91.

<sup>57</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 186.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

La risposta, articolata in modo complesso da Levinas, è però alquanto chiara: «testimoniare Dio non è precisamente enunciare questa parola straordinaria [...]. Segno dato all'altro di questa significazione stessa, l'«eccomi» mi significa in nome di Dio al servizio degli uomini che mi riguardano»<sup>59</sup>. La *difficile obbedienza*, iscritta in modo ambiguo, tortuoso certo, nel profetismo come psichismo e nell'utilizzo incarnato della parola che fu di Isaia («eccomi», «*hinneni*») – obbedienza che è testimonianza ma anche «gloria» come si è visto –, testimonia quindi di entrambi i termini, sebbene in modo sbilanciato per non dire squilibrato: essa *significa*, ovvero testimonia *sia* dell'Infinito *sia* dell'altro uomo ma, in questa «divina commedia», essa è tutta rivolta al servizio degli uomini: «l'ordine che mi ordina ad altri non si mostra a me se non attraverso la traccia della sua anacoresi, come volto del prossimo; attraverso la traccia di un ritrarsi [...] che diviene presente solo nella mia propria voce, già obbediente – duro presente dell'offerta e del dono»<sup>60</sup>. Per Neher, invece, la risposta sembra univoca, ma forse essa implica ugualmente una possibilità per l'uomo. Ricordando che i *navyym* nel corso della storia della filosofia e della religione sono stati interpretati come «giornalisti» (Renan), come «socialisti» (Darmesteter), come «demagoghi» (Weber), come «utopisti» (Bloch), il filosofo biblista sostiene invece che sono essenzialmente e principalmente dei «testimoni dell'assoluto»<sup>61</sup>. È la loro obbedienza all'assoluto che li fa testimoni ed è proprio l'ispirazione profetica a renderli «inchiodati» all'ordine di Dio malgrado tutto, come accade nella rilettura filosofica-fenomenologica del profetismo da parte Levinas. Per Neher infatti, «né il rifiuto, né la rivolta liberano i profeti. Più aspirano a respingere la vocazione, più questa li possiede. [...] Non esiste esempio di profeta che sia sfuggito a Dio»<sup>62</sup>. Sebbene collocati sotto il segno dell'Alleanza e della tradizione, essi tuttavia se ne distinguono proprio perché nella loro *difficile obbedienza* passano, e fanno passare chi è capace di intenderli e ascoltarli, dalla tradizione alla vita. Essi trasmettono questa stessa tradizione e il suo contenuto *intrinsecamente* etico, ma anche metafisico, mettendo in gioco la propria vita: ecco la loro più intima singolarità. Con le parole dell'autore: «l'essenza del profetismo risiede in questo passaggio drammatico dalla tradizione all'esistenza»<sup>63</sup>. Dunque,

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 187.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>61</sup> A. Neher, *L'essenza del profetismo*, cit., p. 18.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 264.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 17.

quella tradizione e quel messaggio sono trasmessi così, ovvero così difficilmente, così drammaticamente, attraverso la vita dei profeti, e più specificatamente attraverso la loro carne, la loro voce, la loro bocca e perfino attraverso la loro morte, poiché essere testimoni dell'Assoluto significa essere capaci di viverne e di arrivare a morirne. E solo in questo senso, profondamente concreto, per non dire carnale perché inscritto nella loro carne, i profeti biblici sono i Suoi testimoni.

Inoltre, quello che forse essi ricordano, significano e pure testimoniano, allora come *oggi* follemente, è la possibilità di un'altra consapevolezza umana, ispirata dalla loro in-audita e inaudibile saggezza, ovvero dalla loro scandalosa provocazione inscritta proprio in questa *difficile obbedienza*: «l'uomo non è libero di sottrarsi a Dio. L'appello dell'assoluto trionfa sempre. La strada dell'uomo è cerchiata da Dio. Che illusione immaginarsi liberi, perché la strada è lunga, perché il paesaggio è vasto, perché Dio si nasconde nell'invisibile e nella lontananza!»<sup>64</sup>.

Che grande illusione l'autonomia! Che grande miraggio la libertà svincolata da tale sottomissione! E quale vastità si spalancherebbe sulla *difficile obbedienza profetica*, fosse pure impossibile! E quale «splendore esaltante»<sup>65</sup> emanerebbe, nella notte come nell'oscurità, da questa soggezione umana, tutta umana ma forse anche troppo poco umana!

Ecco, dunque, come i profeti potrebbero addirittura essere i testimoni dell'umano anche secondo la prospettiva di Neher e come potrebbero rievocare un'altra *chance* per l'uomo, simile a quella proposta da Levinas, una *chance* per cui «l'uomo è diverso da quanto egli stesso sente», per cui l'uomo «attinge se stesso cercandosi altrove» e, per cui, come il profeta, «si scopre a se stesso nell'alterità»<sup>66</sup>.

Tutto questo annunciano i profeti e forse anche le interpretazioni del profetismo dei due autori qui scelti. Tuttavia, riprendendo i versi iniziali di Nelly Sachs all'unisono con le loro riflessioni, «*orecchio degli uomini / ostruito d'ortica, sapresti ascoltare?*».

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 271.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 270.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

English title: «If the prophets broke in through doors of night». A contemporary philosophical reinterpretation of prophetism (A. Neher e E. Levinas).

### Abstract

*«If the prophets broke in through doors of night»: it is with this verse by the poet Nelly Sachs that I would like to introduce a philosophical reflection on prophetism that takes as its starting point certain leading figures of the Ecole Juive de Paris such as André Neher and Emmanuel Levinas.*

*Biblical prophetism, on the one hand, revisited through a contemporary lens according to the perspective of Neher's book Prophètes et prophéties. L'essence du prophétisme, will be reinterpreted in parallel and almost in chiasm with the perspective of an ethical prophetism, and even a prophetism "beyond ethics" as formulated by Levinas in the final parts of Otherwise than Being, or Beyond Essence.*

Keywords: ethical prophetism; prophetism; poetry; wisdom; witness.

Orietta Ombrosi  
Facoltà di Lettere e Filosofia  
Sapienza, Università di Roma  
orietta.ombrosi@uniroma1.it



Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com) - [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

Finito di stampare nel mese di giugno 2018

TEORIA

T

Rivista di filosofia  
fondata da Vittorio Sainati

Ultimi fascicoli apparsi della Terza serie di «Teoria»:

XXXVII/2017/2 (Terza serie XII/2)  
Etica, diritto e scienza cognitiva / Ethics, Law, and Cognitive Science

XXXVII/2017/1 (Terza serie XII/1)  
Linguaggio e verità / Language and Truth

XXXVI/2016/2 (Terza serie XI/2)  
Etiche applicate / Applied Ethics

XXXVI/2016/1 (Terza serie XI/1)  
New Perspectives on Dialogue / Nuove prospettive sul dialogo

XXXV/2015/2 (Terza serie X/2)  
Relazione e intersoggettività: prospettive filosofiche  
Relación e intersubjetividad: perspectivas filosóficas  
Relation and Intersubjectivity: Philosophical Perspectives

XXXV/2015/1 (Terza serie X/1)  
Soggettività e assoluto / Subjectivity and the absolute

XXXIV/2014/2 (Terza serie IX/2)  
«Ripensare la 'natura' – Rethinking 'Nature'  
2. Authors and Problems/Figure e problemi»

XXXIV/2014/1 (Terza serie IX/1)  
«Ripensare la 'natura' – Rethinking 'Nature'  
1. Questioni aperte/Burning Issues»

XXXIII/2013/2 (Terza serie VIII/2)  
«Hope and the human condition – Speranza e condizione umana»

XXXIII/2013/1 (Terza serie VIII/1)  
«Hegel. *Scienza della logica*»

XXXII/2012/2 (Terza serie VII/2)  
«Spinoza nel XXI secolo»

XXXI/2012/1 (Terza serie VII/1)  
«Conformity and Dissent - Conformità e dissenso»

Questo fascicolo di «Teoria» propone una riflessione sulle domande di fondo che abbiamo ereditato dal passato, dalla filosofia greca e latina. Si tratta certamente di una riflessione compiuta alla luce delle risposte che nel corso della storia del pensiero a tali domande sono state fornite. Ma soprattutto è il tentativo di verificare se queste risposte sono state esaurienti o se restano margini per sperimentare ulteriori alternative per la filosofia, per dischiudere nuovi percorsi, al fine di comprendere sempre meglio noi stessi e il nostro mondo.

This issue of «Teoria» is a reflection on the past, on the philosophical questions that were first raised in Greek and Latin worlds. It is, then, a reflection made in the light of answers that the history of philosophical thought has provided to these questions. It is, above all, an attempt to verify whether these answers have been exhaustive, or whether there are further possibilities, other alternatives for philosophy to pursue, in order that we may better understand ourselves and our world.

Scritti di: Kenneth Seeskin, Francesco Ademollo,  
Robert W. Wallace, Bruno Centrone, Stefano Perfetti, Flavia  
Monceri, Veronica Neri, Andrina Tonkli-Komel, Alessandro Prato,  
Giuliana Di Biase, Maria Benedetta Saponaro, Orietta Ombrosi.