



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E
PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA TRIENNALE IN FILOSOFIA

A THOUGHTFUL PROFESSION

La professionalizzazione della filosofia negli Stati Uniti di inizio Novecento

Relatore:

Ch.mo Prof. Antonio Maria Nunziante

Laureanda:

Giordana De Rossi

Matricola n.1123716

ANNO ACCADEMICO 2018/2019

A mia zia Tina

INDICE

Introduzione	1
--------------	---

Capitolo Primo

UN NUOVO MODELLO DI COLLEGE

1. Il ruolo dell'American Philosophical Association	3
2. Creighton: la necessità della ricerca	6
3. I vantaggi della professionalizzazione	9

Capitolo Secondo

I COSTI DELLA PROFESSIONALIZZAZIONE

1. Gli iperspecialismi e l'allontanamento dalle questioni sociali	11
2. Un compito duale e paradossale	13
3. Conclusioni	19

Capitolo Terzo

UNA SVOLTA VERSO IL SOCIALE

1. Abbandonare gli iper-tecnicismi	23
2. "The trade interest" e "the game interest"	26
3. Philosophy in American Education: Its Tasks and Opportunities	28
4. John Dewey: sapienza vs. conoscenza	30

5. “From the wonder of philosophical inquiry to the problems
of daily existence” 34

Conclusione 37

Bibliografia 43

Ringraziamenti

INTRODUZIONE

La professionalizzazione della filosofia negli Stati Uniti di inizio Novecento è il tema fondamentale di questo elaborato, il quale pone come suo obiettivo centrale l'analisi e gli sviluppi iniziali di ciò che ancora oggi è constatabile, ossia che i filosofi di professione concentrano le loro ricerche in ambiti molto circoscritti della filosofia.¹ È proprio questa constatazione ad aver scaturito l'interesse nei confronti di questo tema: la volontà di voler ricercare le origini di un mutamento che vede simultaneamente l'abbandono di quello che è stato il filosofo 'tradizionale' e l'emergere, all'interno dei dipartimenti di filosofia, di filosofi altamente specializzati. L'alba del XX secolo negli Stati Uniti è il luogo migliore in cui focalizzare le proprie ricerche al fine di comprendere quali furono i nodi fondamentali di mutamento specializzante che portò, definitivamente, alla fine dell'epoca dei Grandi Filosofi, per dirla con Diego Marconi.

Si è cercato di ricostruire tanto i passaggi storici quanto i nuclei tematici che condussero la filosofia verso la professionalizzazione. Imprescindibile si è rivelata essere l'analisi della letteratura di quel periodo al fine di ottenere una migliore e più completa comprensione del panorama storico, terreno fertile per una svolta professionalizzante all'interno della filosofia.

È proprio grazie all'analisi di documenti quali discorsi presidenziali, *paper* e dibattiti che ci si è potuti proporre il tentativo di delineare e comprendere quali furono i vantaggi e gli svantaggi che scaturirono a seguito di questa svolta della filosofia nei confronti della professionalizzazione.

Su questi ultimi si è deciso di soffermarsi maggiormente poiché si ritiene che è solo a partire da essi, solo avendone una piena e critica comprensione, che si potranno acquisire le condizioni necessarie al fine di poter cautamente cercare di rispondere alla grande domanda meta-filosofica su quale debba essere il ruolo della filosofia.

¹ Per ulteriori informazioni provenienti proprio dal punto di vista di un filosofo di professione si consiglia la lettura di: Diego Marconi (2014), *Il mestiere di pensare. La filosofia nell'epoca del professionalismo*, Einaudi, Torino.

Questo lavoro si articola in tre parti fondamentali:

1. Nel primo capitolo di questo lavoro ci si concentra sugli aspetti storici che costituivano le basi della filosofia americana dei primi anni del Novecento. La *Genteel Tradition* teorizzata da Santayana ci permette di comprendere quale fosse lo spirito di un’America appena uscita dalla Guerra Civile. Fondamentale è stata inoltre l’analisi del ruolo che *l’American Philosophical Association* ha giocato all’interno della svolta verso la professionalizzazione. A tal proposito si è deciso di prendere in analisi il primo discorso presidenziale della *Eastern Division* dell’*American Philosophical Association* tenuto da James Edwin Creighton nel 1902. Alla luce di questa introduzione storica si è deciso di addentrarsi all’interno di quelli che furono i vantaggi di questo mutamento tecnicizzante che avvenne nella filosofia.
2. Nel secondo capitolo si iniziano a delineare i punti deboli di questa svolta. Viene analizzato il discorso del presidente dell’*American Philosophical Association* Arthur Oncken Lovejoy (1917) dal quale si è in grado di evincere quanto l’associazione non si stesse rendendo conto dei rischi e delle mancanze di una filosofia altamente specializzata.
3. Si analizzano nel terzo capitolo le difficoltà che emersero a seguito della svolta verso la professionalizzazione della filosofia e si prendono in esame testi critici di filosofi che vissero direttamente questo mutamento. L’analisi dei testi di William Adams Brown (1921) e John Dewey (1946) ci permette di desumere che la specializzazione ha condotto la filosofia all’abbandono della sapienza, la *‘sophia’*, appunto. È sul recupero di quest’ultima che la filosofia si deve ora concentrare.

CAPITOLO PRIMO
UN NUOVO MODELLO DI COLLEGE

1. *Il ruolo dell'American Philosophical Association*

James Campbell, Distinguished Professor all'Università di Toledo (U.S.A.), nel 2006 scrive un testo intitolato *A Thoughtful Profession. The Early Years of the American Philosophical Association*².

In questo suo libro Campbell presenta con grande accuratezza storica la nascita e lo sviluppo dell'*American Philosophical Association* ponendo particolare attenzione a come la filosofia in America si sia creata sempre più spazio tra le discipline professionalizzanti.

Il testo parte da un'analisi che mostra i passaggi attraverso i quali la filosofia - che potremmo, con George Santayana³, qui definire della “*Genteel Tradition*”⁴ - a partire dalla fine della Guerra Civile, sia arrivata a perdere sempre più la sua centralità. La fortunata espressione “*Genteel Tradition*”, introdotta proprio da Santayana, delinea i tratti fondamentali di una generazione la quale viene descritta ne *La tradizione signorile nella filosofia americana*.⁵ In tale opera si legge: “un paese giovane con una mentalità vecchia: è un paese con due mentalità, una delle quali è la sopravvivenza delle credenze e dei principi dei padri, l'altra è l'espressione degli istinti, della pratica e delle scoperte delle giovani generazioni. [...] La volontà americana abita nei grattacieli,

² James Campbell (2006), *A Thoughtful Profession*, Chicago, Open Court.

³ George Santayana (1863-1952) nato a Madrid e cresciuto negli USA, studia inizialmente a Boston e successivamente ad Harvard sotto la guida di William James e Josiah Royce. Filosofo, saggista, poeta e romanziere, ad Harvard, insegna fino al 1912, anno in cui si trasferirà definitivamente in Europa. Muore a Roma.

Della sua produzione si citano: *The Sense of Beauty* (1896), *The Life of Reason* (1905-06), *The Last Puritan* (1935).

⁴ George Santayana (2009), *La tradizione signorile nella filosofia americana ed altri saggi*, Bompiani, Milano.

⁵ Ivi, pp. 133-195.

l'intelletto americano abita nelle case coloniali.”⁶. Se da un lato la “*Genteel Tradition*” americana tendeva all'innovazione, dall'altro essa mostrava un forte attaccamento alla tradizione che portava con sé un'etica e una religiosità molto forti. La filosofia americana, scrive Harold Atkins Larrabee⁷, è stata per almeno duecentocinquant'anni di stampo teologico e idealistico.⁸ James Campbell attraverso la sua analisi storica fa notare come, già dall'inizio del ventesimo secolo, la filosofia cominciasse a prendere una piega sempre più rivolta verso l'istituzionalizzazione ottenendo dipartimenti distinti, dottorati e giornali specializzati.

È, tuttavia, in *The Professionalization of Philosophy*, capitolo conclusivo del suo libro, che James Campbell si sofferma sulla nascita e sullo sviluppo della professionalizzazione della filosofia, sottolineando come questa sia tutt'altro che priva di problemi. Grazie alle numerose fonti, ne emerge un quadro molto denso tuttavia chiaro ed approfondito che lascia spazi per momenti di riflessione.

È proprio grazie a questo cospicuo numero di fonti che *The Professionalization of Philosophy* offre moltissimi spunti sui quali in questo elaborato ci si sofferma. Nondimeno risulta essere molto interessante e degna di nota la posizione che James Campbell prende nei riguardi della vicenda da lui presentata.

James Campbell inizia la sua analisi illustrando dei cambiamenti che iniziarono a palesarsi a partire dalla metà degli anni '20. È in quegli anni che l'*American Philosophical*

⁶ Ivi, p. 135-136.

⁷ Harold Atkins Larrabee (1894-1979), studia filosofia alla Columbia, all'Union Theological Seminary e ad Harvard. Studente e successivamente giovane collega di William James, Josiah Royce, George Santayana e Hugo Munsterberg. Insegna per trentacinque anni e durante il pensionamento gli viene riconosciuto il grado di Doctor of Humane Letters. Contribuì all'editoria di *Philosophical Review*, *Ethics* e *American Heritage*. Tra i suoi tesi si citano qui: *What Philosophy Is* (1928), *Decision at the Chesapeake* (1964), *Reliable Knowledge* (1945) e il suo prezioso contributo alla comprensione storia del naturalismo americano *Naturalism in America* in *Naturalism and The Human Spirit* (1944).

⁸ Harold Atkins Larrabee (1944), *Naturalism in America* in Krikorian Y.H. (1944), *Naturalism and The Human Spirit*, Columbia University Press, New York pp. 319-353.

Una lettura puntuale e interessante di questo saggio si trova in Nunziante A.M. (2012), *Lo spirito naturalizzato. La stagione pre-analitica del naturalismo americano*, Verifiche, Trento pp. 87-91.

Association (la quale fino a metà degli anni Venti fu un'associazione tutt'altro che centrale) comincia ad affermarsi come una vera e propria organizzazione nazionale.⁹ In quegli anni si nota, inoltre, un cambio di direzione nel pensiero filosofico americano. La posizione di primato che l'idealismo aveva finora mantenuto nella filosofia americana¹⁰ comincia a vacillare dinnanzi all'emergere dell'epistemologia analitica e del pragmatismo, il quale poneva come centrali le necessità umane (*human urgencies*)¹¹.

Nel contempo ci furono grandi cambiamenti nella situazione istituzionale della filosofia in America: la filosofia si stacca definitivamente da un vecchio modello di College per dirigersi verso le nuove Università, dove si assicura un posto tra le altre discipline professionalizzanti.

L'*American Philosophical Association*, in questo nuovo modello, viene ad assumere il ruolo indiretto di certificatrice esterna del lavoro dei filosofi americani, da un lato garantendone la qualità (*professional respectability*) e dall'altro dimostrando che la filosofia stava, a tutti gli effetti, svolgendo un ruolo nell'emergente mondo accademico americano. L'*American Philosophical Association* sembrava, però, non riuscire a guidare in maniera uniforme i filosofi americani. Benché il presidente e fondatore della *Eastern Division*, James Edwin Creighton¹², vedesse come necessario il perseguimento di un progresso in filosofia, attuabile attraverso ricerca e pubblicazioni, tra i filosofi sembravano permanere comunque dei dubbi su che cosa

⁹ Ivi, p. 278 "long-felt desire [...] to form a unified national organization".

¹⁰ Per maggiori approfondimenti sull'idealismo americano si veda:

Gustavus Watts Cunningham (1933), *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, New York and London, The Century Company.

John Henry Muirhead (1931), *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy: Studies in the History of Idealism in England and America*, New York, The Macmillan Company.

Loyd David Easton (1966), *Hegel's First American Followers*, Athens, Ohio University Press.

¹¹ Per maggiori informazioni sulla nascita del pragmatismo in America: Louis Menand (2001), *The Metaphysical Club*, New York, Farrar, Straus, and Giroux.

¹² James Edwin Creighton (1861-1924) fonda l'*Eastern Division* dell'*American Philosophical Association* nel 1902, il suo *presidential address* porta il titolo: *The Purposes of a Philosophical Association*.

fosse la filosofia (*what philosophy is*¹³) e su che cosa fosse necessario fare per aiutarne il progresso.

2. Creighton: la necessità della ricerca

Si vede qui essenziale analizzare il discorso presidenziale intitolato *The Purposes of a Philosophical Association*.¹⁴, nonché primo discorso presidenziale tenuto nella sede della *Eastern Division* dell'*American Philosophical Association*, pronunciato da James E. Creighton nel maggio del 1902. L'analisi di questo discorso permetterà di meglio comprendere quale fosse lo spirito dell'associazione e la linea che i filosofi contemporanei erano invitati a seguire nel proprio lavoro. Nel discorso qui presentato si nota come il presidente Creighton inviti suoi uditori a dirigere il proprio pensiero non tanto verso l'insegnamento quanto, piuttosto, essi vengono invitati a focalizzarsi nella ricerca al fine di incrementare la produzione di lavoro filosofico contemporaneo.

Nella parte iniziale del suo discorso presidenziale Creighton prende in analisi il ruolo della storia della filosofia all'interno della filosofia contemporanea. La storia della filosofia, secondo Creighton, è in grado di offrirci una più adeguata comprensione dei problemi del presente ed è con questo obiettivo che bisogna approcciarne lo studio, al passato, infatti, non bisogna guardare in maniera sterile. A tal proposito, egli distingue due tipologie di passato quello "morto" e quello "vivo"¹⁵: il pericolo che si incorre nell'intraprendere uno studio del passato è quello di perseverare nell'analisi di problemi che ormai risultano antiquati.

Necessaria è, perciò, un'interazione tra presente e passato in cui "il passato viene usato per rivelare il presente a se stesso, e il presente per sbloccare i segreti del

¹³ Campbell 2006, p. 279.

¹⁴ James Edwin Creighton (1902), *The Purposes of a Philosophical Association*, "Philosophical Review", Vol. 11 No. 3, pp. 219-237.

¹⁵ Ivi, p. 223.

passato”¹⁶. Creighton si augura, dunque, che i suoi uditori, membri dell’associazione, perseguano lo studio della storia della filosofia in quest’ottica di intima relazione con la filosofia attuale.

Nel discorso presidenziale di Creighton si affaccia, inoltre, un’ulteriore idea che dovrà fungere da direttiva per l’associazione: fulcro nell’atteggiamento dei filosofi dovrà essere la cooperazione. Creighton ritiene, infatti, che grazie alla collaborazione tra filosofi il lavoro risulterà più completo ed innovativo. Emerge, dunque, in questo discorso presidenziale, un’urgenza di progresso nella filosofia attuabile attraverso la cooperazione tra filosofi e l’analisi della storia della filosofia avente un’ottica rivolta al presente.

La cooperazione può apparire inizialmente come scatenante uno scontro tra idee opposte ma in realtà sono proprio le idee opposte ad essere necessarie, giacché, grazie ad esse, sarà possibile correggere le mancanze proprie di un punto di vista unitario.

Riguardo alla difficoltà di ottenere una visione sinottica Creighton afferma:

qualcuno potrebbe guardare alla linea di investigazione perseguita da un proprio collega come completamente erronea o direttamente opposta alla propria, tuttavia, essa, in realtà, fornisce esattamente i fatti che sono necessari per correggere e completare i nostri propri difetti e unilateralità. Un’altra ragione si trova senza dubbio nel fatto che le teorie filosofiche, come dogmi teologici, sono strettamente relazionate a ciò che c’è di più intimo e fondamentale nella nostra natura personale, e, conseguentemente, massimamente intrise di emozioni che è difficile essere tolleranti e corretti con coloro che differiscono da noi. [...] Ci sono però molti segni, di cui la formazione di questa associazione non ne è che uno, che c’è una crescente consapevolezza da parte dei filosofi della necessità di arrivare a comprendere anche coloro dai quali differiamo, e di riconoscere in essi alleati e aiutanti nel perseguimento di una causa comune.¹⁷

[...]

¹⁶ Ivi, p. 224.

¹⁷ Ivi, p. 225, trad. mia.

Il compito che sembra troppo difficile per l'individuo appare in una luce diversa quando egli guarda a se stesso come parte di un corpo di lavoratori organizzati.¹⁸

Dopo essersi prolungato sull'importanza della cooperazione Creighton riporta, però, all'attenzione dei presenti l'obiettivo principale che l'associazione deve porsi. La cooperazione vede, infatti, la sua più autentica necessità solo in vista di un obiettivo più alto: "promuovere ed incoraggiare la ricerca originale e la pubblicazione"¹⁹. Questo è lo scopo primario dell'associazione: un ambiente di ricerca, dunque, in grado tanto di ispirare quanto di dirigere una produzione di lavoro originale nell'ottica di un "avanzamento della filosofia".²⁰ Creighton pone, a questo punto, una netta linea di separazione tra la ricerca e l'insegnamento il quale egli ritiene che rubi tempo ed energie alla ricerca²¹ rendendola improduttiva. Quello dell'insegnamento è un tema subordinato e secondario, esso non deve essere posto come oggetto di interesse dell'Associazione. Si noterà, successivamente, come, secondo Creighton, il focalizzarsi sulla ricerca gioverà anche al proprio rapporto di insegnanti nei confronti degli studenti trasmettendo ad essi l'oggetto delle proprie ricerche.

Creighton apre, a questo punto, una critica nei confronti dei filosofi asserendo che anch'essi sono responsabili del fatto che la filosofia sia mal vista dai colleghi ricercatori in altri ambiti. Questa critica serve a Creighton per collegarsi a quello che deve essere il campo di indagine della ricerca filosofica. I filosofi non devono focalizzarsi esclusivamente sull'aspetto teoretico ma devono rivolgere il proprio sguardo anche all'ambito pratico. Il filosofo viene qui definito come un "umanista anziché un naturalista"²²: lavora sui fatti consegnategli dal naturalista e li interpreta nei termini dell'esperienza cosciente.

Si può notare come già dalle prime righe Creighton inviti i filosofi che fanno parte dell'associazione ad indirizzare il proprio interesse verso la filosofia contemporanea.

¹⁸ Ivi, p. 229, trad. mia.

¹⁹ Ivi, p. 230.

²⁰ Ibid.

²¹ Ivi, p. 231 "*die zeitraubende und kraftabsorbierende akademische Lehrthätigkeit*".

²² Ivi, p. 237.

Entrambe le proposte di Creighton esposte nella parte iniziale del suo discorso ossia lo studio della storia della filosofia, atto ad ottenere una più adeguata comprensione dei problemi del presente, e la necessità di cooperazione, attuata con lo scopo di rendere il lavoro il più possibile oggettivo e spoglio di unilateralità, si rifanno ad un unico obiettivo: promuovere la ricerca e la pubblicazione. Tantomeno questo obiettivo viene abbandonato quando Creighton si trova a doversi confrontare con il tema dell'insegnamento il quale viene tacciato come distrazione da obiettivi più alti in grado di produrre un effettivo progresso nella filosofia.

Attraverso la lettura di questo discorso si è, dunque, in grado di comprendere il quadro all'interno del quale i filosofi di inizio Novecento erano invitati a lavorare: essi dovevano essere ricercatori altamente specializzati, più che docenti attenti all'insegnamento. Come Creighton stesso nota, all'interno dell'associazione sono presenti molti insegnanti. Risulta, dunque, difficile pensare che la didattica non abbia subito un duro colpo in seguito a questa proposta.

3. I vantaggi della professionalizzazione

Punto a favore della professionalizzazione della filosofia è che appariva indubbio il fatto che essa incrementò la qualità tecnica del lavoro filosofico raggiungendo livelli di sofisticazione mai visti prima d'ora. Le figure dell'amatore o del dilettante incominciarono a non essere più appropriate per descrivere un filosofo, né, tantomeno, risultava essere appropriata la figura del teologo, solitamente raffigurato chiuso nel suo studio.

La professionalizzazione in filosofia permise, inoltre, di giudicare i candidati per un posto accademico in base alle loro effettive conoscenze in ambito filosofico conferendo, così, posti che prima spettavano solo a "uomini bianchi e cristiani"²³. È proprio attraverso una tale regolarizzazione delle procedure valutative che fu possibile garantire ai professori una stabilità lavorativa ed economica. Emerge chiaro,

²³ James Campbell 2006, p. 280.

dunque, che fu solo grazie alla professionalizzazione della filosofia che i filosofi poterono da un lato perseguire i propri obiettivi filosofici e dall'altro avere garanzia di stabilità economica.

I COSTI DELLA PROFESSIONALIZZAZIONE

1. *Gli iperspecialismi e l'allontanamento dalle questioni sociali*

Seguendo Campbell, si potrebbe affermare che se da un lato dalla professionalizzazione della filosofia si vengono a delineare dei vantaggi dall'altro lato la professionalizzazione della filosofia porta con sé dei costi.

Con la professionalizzazione della filosofia si potrebbe aprire la strada che conduce all'iperspecializzazione. Questa è una strada rischiosa dal momento che gli iperspecialismi risultano essere disinteressati all' "aumento di saggezza" o alla "creazione di verità"²⁴. Altro fattore che risulta essere cruciale a seguito dell'insorgenza degli iperspecialismi è che i lavori altamente specializzati riscontrano scarso pubblico al di fuori dei dipartimenti di filosofia in grado di valutarli con competenza. Non solo, in presenza di lavori altamente specializzati coloro in grado di valutarli o, addirittura, a volte, di comprenderli pienamente, sono difficilmente individuabili anche all'interno dei dipartimenti di filosofia stessi dal momento che i campi di specializzazione e, più precisamente, in questo caso, di iperspecializzazione sono moltissimi e tra i più vari. Il rischio, sostiene Campbell, è quello della 'routinizzazione' della pratica filosofica dove i filosofi professionalizzati si vedono costretti ad adottare come gruppo valutativo di riferimento altri esperti interni alla professione, voltando le spalle a interessi o contributi esterni che, seppur interessati, restano comunque esterni.²⁵

Se, quindi, i docenti di filosofia sono ricercatori altamente specializzati, i quali hanno ottenuto un posto all'interno dei dipartimenti di filosofia proprio grazie al fatto che essi si erano venuti a delineare come tali, ne risulta quasi conseguente il fatto che nei dipartimenti di filosofia venne ridotto sempre di più il campo riservato

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

all'insegnamento e alle funzioni sociali per lasciare spazio alla ricerca la quale vede come suo requisito fondamentale le pubblicazioni.

Le pubblicazioni attestano, da un lato, la tanto ambita, come si è visto nel discorso presidenziale di Creighton, produzione di nuovo lavoro da parte dei filosofi e, dall'altro lato, all'interno del mondo accademico, esse diventano il mezzo attraverso il quale i filosofi riescono a mantenere il loro ruolo istituzionale.

Da tutto questo ne consegue il fatto che il nuovo modello delle università emergenti stava allontanando la filosofia americana dal suo potenziale ruolo di punto focale del pensiero concernente i bisogni vitali dell'intera società.

L'*American Philosophical Association*, anziché rifiutare questo modello, che pone il suo centro nel successo professionale e non nella ricerca di saggezza, lo appoggiò.

Una cartina di tornasole è il discorso tenuto da Arthur Oncken Lovejoy²⁶ nel 1916. Tale discorso merita di essere analizzato in maniera approfondita. Innanzitutto, c'è da dire che è un discorso presidenziale indirizzato a tutti i filosofi facenti parte dell'*American Philosophical Association*.

Attraverso l'analisi di questo discorso, il cui titolo è *On Some Conditions of Progress in Philosophical Inquiry*²⁷, ci si propone, in questa sede, di analizzare la distinzione che emerge chiara nel testo tra il ruolo sociale della filosofia e il suo obiettivo di essere una scienza.

²⁶ Arthur Oncken Lovejoy (1873-1962) studia filosofia inizialmente alla University of California e, successivamente, ad Harvard sotto la guida di William James e Josiah Royce.

Nel 1915 fonda assieme a John Dewey l'*American Association of University Professors* (AAUP).

Nel 1923 fonda e dirige l'*History of Ideas Club* della Johns Hopkins University, dove insegna dal 1910 al 1938. Nel 1940, fonda il "Journal of History of Ideas".

Tra i suoi lavori *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (1936) e *The Revolt Against Dualism* (1960).

²⁷ Arthur O. Lovejoy (1917), *On Some Conditions of Progress in Philosophical Inquiry*, "Philosophical Review", Vol. 26 No. 2., pp. 123-163.

2. Un compito duale e paradossale

Arthur O. Lovejoy inizia il suo discorso esplicitandone il tema: tratterà del filosofare (*about philosophizing*). Egli si propone, infatti, di parlare “della natura e delle difficoltà dell’essere un filosofo”²⁸.

Molto interessante e spesso presente in questo discorso di Lovejoy è il fatto che egli nel suo lavoro cerca di dare validità logica alle sue affermazioni riferendosi sempre agli esiti che la filosofia ha finora ottenuto così da poter fornire proposte motivate e innovative per il futuro della filosofia.

La domanda che Lovejoy si pone è: “What’s the matter with philosophy?”²⁹

Per rispondere a questo interrogativo il presidente dell’*American Philosophical Association* inizia a soffermarsi sulle critiche che solitamente vengono rivolte alla filosofia. Ne conclude che tra le critiche più frequenti si trovano l’instabilità e l’improduttività della filosofia.³⁰ La filosofia viene, infatti, spesso criticata per la discordanza tra le varie opinioni e Lovejoy, seppur ammettendo che ci sia disaccordo anche all’interno delle altre scienze, ricorda che, mentre nelle altre scienze le controversie presenti nella parte teorica vengono placate dalle ricerche storiche e dalle indagini sperimentali, in filosofia “la parte teorica è uguale al tutto”³¹ e perciò risulta innegabile il fatto che sia la filosofia a primeggiare tra le altre scienze nel quantitativo di dispute. La conseguenza di tanto scandalo nei confronti della filosofia è discredito gettato sul suo valore professionale.³²

Lovejoy si propone, dunque, di trovare un rimedio, perlomeno parziale, a questo problema e sostiene che ci siano due sensi secondo cui la filosofia viene definita. Il primo è un senso familiare e storico secondo cui quando si parla della “filosofia di una persona” si intende la sua comprensione del suo significato di ‘vita’. Compresa

²⁸ Ivi, p. 126.

²⁹ Ibid., “che cosa sta succedendo alla filosofia?”.

³⁰ Ibid., “that it merely moves in cycles”.

³¹ Ivi, p. 129.

³² Ivi, p. 130.

in questo senso la filosofia non può che essere detentrica di diversità. Questo non è, però, l'unico senso secondo cui viene intesa la filosofia. “Qualcosa di molto diverso e molto più pretenzioso è stato comunemente immaginato essere il compito principale del filosofo”³³ ossia quello di rendere la filosofia chiara, logica e tanto convincente da essere in grado di ottenere consenso unanime. Questa coesistenza di due significati nella stessa parola (*filosofia*) è una distinzione chiave nel pensiero di Lovejoy.

Il punto, egli ribadisce, è che alla filosofia è stato affidato un compito duale e impossibile a causa di una cattiva comprensione delle funzioni ad essa attribuite. Tali funzioni sono da un lato la richiesta nei confronti dei filosofi di produrre opinioni interessanti e sorprendenti riguardo alla vita di tutti i giorni e dall'altro di praticare una scienza impersonale. Si vedono collocati nello stesso luogo il compito educativo e il rigore logico, combinato ad una precauzione nei confronti delle credenze. La filosofia si trova così a dover fare i conti con due desideri: quello caratterizzato da un compito prettamente sociale ossia dalla necessità di fornire un'istruzione (*to edify*) e quello di formulare dimostrazioni (*to verify*). Tutto questo porta la filosofia ad una “dualità paradossale”³⁴.

Scrive Lovejoy:

C'è da augurarsi che la verità, quando verrà trovata, sarà a fondamento dell'istruzione. Ma l'animo abitualmente infuocato da una convinzione appassionata, insaziabile di impartire, difficilmente, è di una temperatura favorevole al freddo e deliberato processo della ricerca rigorosa. L'impazienza di rispondere ai bisogni spirituali della propria generazione è cosa generosa e nobile ma è una cosa molto diversa dall'impazienza di sondare un intricato problema logico nei suoi elementi più oscuri e nelle sue più particolari

³³ Ivi, p. 132.

³⁴ Ivi, p. 134.

distinzioni. Il tipo di mente che svolge bene una di queste funzioni [...] svolgerà l'altra malamente.³⁵

È chiaro che il filosofo non può essere lo “strano ibrido tra il profeta e il professore”³⁶ che gli viene richiesto di essere. Lovejoy avvalorava la sua affermazione con l'esempio Henry Sidgwick il quale fu, proprio per questo motivo, costretto ad abbandonare il compito pedagogico.³⁷

Il presidente dell'*American Philosophical Association* insiste sul fatto che questi due processi mentali sono distinti, ossia che l'educazione e la ricerca rigorosa hanno finalità completamente differenti e vengono, però, pensate entrambe come proprie del filosofo. Il rischio è che questa confusione tra filosofia ed educazione porti al declino³⁸ dunque è necessario prendere delle misure di riforma nei confronti del filosofare.

Riprendendo la critica di instabilità rivolta alla filosofia, Lovejoy sostiene che se l'obiettivo è la conversione della filosofia in una scienza, l'unanimità è l'ostacolo più grande che ci si trova a dover fronteggiare. Si crede, erroneamente, che ad un certo punto questa vastissima diversità di opinioni si appiattirà ma questa, incalza Lovejoy, è solo una speranza. I filosofi sembrano ciechi dinnanzi a ciò che la storia presenta ossia che in più di duemila anni la diversità in filosofia è sempre stata presente e che nulla di oggettivo si pone, dunque, a fondamento di tale speranza. Non è sufficiente pensarsi immuni alla fallibilità ma bisogna trovare un metodo che, posto a fondamento della filosofia, abbatta la causa che ne scatena la diversità e il successivo fallimento.

La soluzione, a detta di Lovejoy, è la valutazione statistica. È solo all'interno di un insieme, di un gruppo di filosofi, che può essere verificata la qualità logica di certe

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ivi, pp. 134-138.

³⁸ Ivi, “waning error” p. 138.

asserzioni; attraverso il confronto si produrranno effetti positivi non solo nei risultati ma anche nella qualità del metodo utilizzato.

Benché non sia possibile in filosofia utilizzare il metodo delle scienze sperimentali, perlomeno, si potrebbe assumere la possibile esistenza di errore in filosofia il quale non deve essere visto come necessariamente irrimediabile ma anzi rimediabile, però, solo attraverso un'appropriata modifica del metodo utilizzato.

Le altre scienze adottano delle precauzioni che le salvaguardano dalla possibilità di cadere in errore ma si può dire lo stesso della filosofia? *L'intellectus sibi permissus*, scrive Lovejoy, cade facilmente in errore e la filosofia è la scienza che ha più bisogno di tali precauzioni giacché essa ha a che fare con dati astratti ed elusivi.

Sono persuaso che la filosofia non acquisirà mai l'andatura di una scienza finché non diventerà [...] metodologicamente consapevole, non diventerà più sistematica nella sua procedura, rivolgerà relativamente più attenzione alla sua tecnica e, per un periodo, si occuperà meno di formulazioni riguardanti conclusioni ultime; finché nessun filosofo preparato non si potrà più sedere al suo tavolo da lavoro senza un'esplicita, vivida e durevole consapevolezza delle cause specifiche dalle quali un errore potrà facilmente sorgere nel tipo di ricerca nella quale propone di impegnarsi.³⁹

Risulta chiaro, dunque, che ciò che è necessario in filosofia, dopo aver distinto la ricerca dall'insegnamento, è lo sviluppo di un abito mentale precauzionale in grado di enumerare tutti gli elementi di un problema.⁴⁰

Lovejoy si sofferma ora sulla natura della filosofia e sostiene che la filosofia è, più di qualsiasi altra scienza, un'impresa cooperativa, caratterizzata nella sua vera essenza dal metodo dialettico.

È proprio la cooperazione che Lovejoy ritiene fondamentale per la realizzazione di una filosofia scientifica dato che, sostiene, la principale fonte di errore in filosofia è il vedere le cose da un solo punto di vista convincendosi che quello sia l'unico

³⁹ Ivi, p. 144.

⁴⁰ Ivi, "*methodized scientific inquiry*" p. 150.

corretto. È solo attraverso il confronto tra filosofi, viventi, che i possibili problemi che potrebbero emergere da un punto di vista unitario possono venire eliminati. Ogni ipotesi, così, verrà valutata, studiata e sottoposta a giudizio prima di essere consegnata ad un pubblico più ampio.

In un tale campo di confronto è facile che emerga, però, una non indifferente difficoltà nell'uso di certi termini e molti termini in filosofia, come è risaputo, possono assumere significati vari e differenti.

A questo proposito, il presidente dell'*American Philosophical Association* propone l'adozione di una "terminologia non ambigua"⁴¹.

Lovejoy riflette ora su ciò che è stato appena detto nel suo discorso e sostiene che tutto ciò è possibile solo se si assume la possibilità di poter affrontare i problemi filosofici in maniera isolata. In filosofia, infatti, quando si indaga un ambito appare come inevitabile toccare anche tutti gli altri. Anche ciò che è stato detto precedentemente, ossia di trovare un accordo riguardo all'uso unanime delle stesse definizioni, risulta estraneo alla filosofia.

Su questo Lovejoy interviene dicendo che l'isolare i problemi è parte necessaria e inevitabile di qualsiasi procedura scientifica. Esiste, ricorda, la possibilità di adottare un ragionamento ipotetico dove i postulati sono espliciti ma vengono solo ipoteticamente assunti come veri, non imposti come veri. L'idea di Lovejoy è quella che, attraverso questo meccanismo, si possa proseguire con una discussione ipotetica su postulati che abbiano carattere sempre più generale. È proprio in questo meccanismo che, secondo l'autore, risiede la possibilità di aumentare sempre di più l'accordo tra i filosofi.

Una volta pervenuti ad un accordo sarà necessario creare "una sorta di *mappa* della filosofia"⁴² attraverso la quale noi tutti saremo capaci di trovare tranquillamente la via giusta da seguire nella completa ed intricata estensione della filosofia.

⁴¹ Ivi, "unambiguous terminology" p. 154.

⁴² Ivi, p. 161.

Alla possibile domanda di un filosofo, il quale potrebbe chiedersi se sia necessario che la filosofia diventi impersonale e priva di fascino, Lovejoy risponde con franchezza sostenendo che altrimenti sarebbe necessario abbandonare la pretesa di essere uomini di scienza che hanno a che fare con verità oggettive, verificabili e comunicabili in maniera chiara.

Data la molteplicità di questioni emerse in questo discorso presidenziale di Arthur Oncken Lovejoy, si vede necessario tracciare una sintesi:

1. Lovejoy parte dalla considerazione che la filosofia allo stato attuale è in declino poiché le vengono attribuiti compiti duali e paradossali.
2. È necessario, dunque, attuare una riforma atta alla creazione di un metodo.
3. La proposta è quella di una valutazione statistica delle varie ipotesi, una collaborazione dialettica tra filosofi, in grado di individuare l'esistenza di un errore.
4. Lo scopo del metodo sarebbe, quindi, precauzionale; con l'obiettivo di consegnare ad un pubblico più ampio un'ipotesi non unitaria ma frutto del vaglio di un metodo.
5. I rischi che possono intercorrere in questo campo di confronto riguardano la polivalenza di alcuni termini.
6. La proposta di Lovejoy per scampare a questo rischio è l'adozione di una terminologia non ambigua.
7. Per attuare questo è necessario affrontare i problemi filosofici in maniera isolata senza strabordare in altri ambiti. L'obiettivo è quello di aumentare sempre più l'accordo tra filosofi.
8. Lovejoy propone, quindi, di adottare un ragionamento ipotetico dove i postulati vengano assunti come veri e non imposti come veri. Si auspica, così, che venga attuata una discussione ipotetica dei postulati al fine di ottenere postulati che abbiano carattere sempre più generale.

9. Dopo che i filosofi siano pervenuti ad un accordo, Lovejoy ritiene necessario che venga creata una sorta di mappa della filosofia ogniqualvolta consultabile con facilità.
10. Se si vuole avere a che fare con verità oggettive, verificabili e comunicabili in maniera chiara è necessario che la filosofia diventi impersonale.

3. Conclusioni

Il discorso presidenziale di Arthur O. Lovejoy ci porta nuovamente a riflettere sul ruolo che l'*American Philosophical Association* ha giocato nello sviluppo della professionalizzazione della filosofia e, con James Campbell, potremmo concludere che i filosofi americani, abbagliati dall'ideale di dirigere una vita accademica professionalizzata, non si stavano rendendo conto dei pericoli che la loro vita isolata stava portando con sé.

Nel 1924 durante il meeting annuale della *Eastern Division* dell'*American Philosophical Association* il presidente Alexander Meiklejohn⁴³ tiene un discorso intitolato *Philosophy and Others*.⁴⁴ Già il titolo lascia intuire quanto quella di Meiklejohn fosse una voce dissonante. Come si può leggere dal report⁴⁵ su questo meeting scritto da Herbert

⁴³ Alexander Meiklejohn (1872-1964) nato in Inghilterra, all'età di otto anni si trasferisce negli Stati Uniti. Studia alla Brown University e successivamente ottiene un dottorato alla Cornell University (1897). Lo stesso anno inizia ad insegnare alla Brown. Dal 1913 al 1923 è presidente dell'Amherst College. Fonda e dirige, dal 1927 al 1932, l'Experimental College dell'University of Wisconsin. Successivamente si trasferisce in California dove fonda la School of Social Studies.

1959 riceve la Rosenberger Medal, da lui considerata come la più grande onorificenza della sua vita. Nel 1963 riceve la Presidential Medal of Freedom. Della sua produzione letteraria cito *The Liberal College* (1920), *Freedom and the College* (1923), *Education Between Two Worlds* (1942) e *Political Freedom: the Constitutional Powers of the People* (1960).

⁴⁴ Alexander Meiklejohn (1925), *Philosophers and Others*, "Philosophical Review", Vol. 34 No. 3, pp. 262-280.

⁴⁵ Herbert Wallace Schneider (1925), *The Twenty-Fourth Annual Meeting of the Eastern Division of the American Philosophical Association*, "Journal of Philosophy", Vol. 22 No. 2 pp. 42-48.

Wallace Schneider⁴⁶ il discorso non godette affatto di consenso generale e venne tacciato come futile il compito sociale dei filosofi per la ‘Democrazia’ promulgato dal presidente Meiklejohn. In questo report anche Schneider stesso si dichiara scettico nei confronti di questo compito il quale viene descritto come una “divina missione della filosofia del mondo” dove l’*American Philosophical Association* viene vista come “la Chiesa del Dio vivente”.⁴⁷ Questo senso di generale disaccordo continuò a farsi sentire tanto che anche l’anno successivo sempre in un report⁴⁸ sul meeting annuale della *Eastern Division* dell’*American Philosophical Association* John Herman Randall Jr. cita e critica, anche con sottile ironia, il discorso tenuto l’anno precedente dal presidente Alexander Meiklejohn definendolo utopistico.⁴⁹

Seguendo questi report risulta ancor più chiaro, dunque, che nel primo quarto di secolo i costi della professionalizzazione della filosofia non vennero riconosciuti benché, nel momento in cui l’*American Philosophical Association* divenne un’organizzazione nazionale nel 1927, questi costi si stessero già pagando.

Essi vennero riconosciuti come tali all’incirca un po’ di tempo dopo la Seconda Guerra Mondiale, inglobati all’interno degli effetti trasformativi che la guerra aveva portato nell’educazione universitaria americana.

⁴⁶ Herbert Wallace Schneider (1892-1984) nato in Ohio studiò alla Columbia University sotto l’influsso di John Dewey. Alla Columbia insegnò fino al 1957. Dal 1924, per 37 anni, fu editore del *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. Contribuì alla nascita del dipartimento di religione della Columbia nel ruolo di Professor of Religion assegnatogli nel 1928.

Dal 1948 al 1949 fu presidente della *Eastern Division* dell’*American Philosophical Association*.

Nel 1954 fu a capo della Division of International Cultural Cooperation dell’UNESCO. Tra i suoi lavori *The Puritan Mind* (1930), *A History of American Philosophy* (1946) e *Religion in 20th Century in America* (1952).

⁴⁷ Schneider 1925, p. 43.

⁴⁸ John Herman Randall Jr. (1926), *The Twenty-Fifth Annual Meeting of the Eastern Division of the American Philosophical Association*, “Journal of Philosophy”, Vol. 23 No. 2 pp. 36-46.

⁴⁹ Ivi, p. 37 “high hopes and [...] that touch of proudly idealistic blindness so admirably expressed by President Meiklejohn last year”.

Il potenziale ruolo che la filosofia poteva assumere nell'offrire contributi sociali si era perso nel momento in cui i filosofi cominciarono sempre più a focalizzarsi in lavori specializzati.

Mentre l'*American Philosophical Association* assisteva a tutto ciò senza intervenire, dall'altro lato c'era un sostanziale numero di prominenti filosofi americani, la maggior parte dei quali figure attive nell'*American Philosophical Association*, che invocava i loro colleghi a riconoscere i problemi legati alla specializzazione e ad analizzarli.

CAPITOLO TERZO
UNA SVOLTA VERSO IL SOCIALE

1. *Abbandonare gli iper-tecnicismi*

Già a partire dalla fine dell'Ottocento fino a poco prima dell'inizio della Seconda Guerra Mondiale, molti filosofi criticarono, direttamente o meno, la svolta verso la professionalizzazione che la filosofia americana stava prendendo in quegli anni.

I problemi maggiormente analizzati riguardavano le conseguenze dell'allontanamento della filosofia dall'ambito sociale. Si nota, dunque, che, tra le critiche rivolte alla specializzazione, era vivo il bisogno di una filosofia che contribuisse all'avanzamento della società e che indirizzasse le sue indagini verso i problemi dell'uomo medio. Questo problema si mostrava indissolubilmente legato alla necessità di abbandonare l'indagine epistemologica così da favorire una svolta verso il sociale da parte della filosofia. Sostenitore di questa posizione fu John Dewey⁵⁰. Egli afferma che non tutto ciò che tormenta un filosofo è importante e che i filosofi hanno perso di vista i problemi dell'uomo medio, isolando la filosofia dalla vita sociale.⁵¹ Dewey non si trovò solo in questa battaglia, negli anni seguenti, altri

⁵⁰ John Dewey nasce a Burlington nel 1859. Studia alla University of Vermont dove si laurea nel 1879, sotto la guida di Henry A. P. Torrey. Riceve il dottorato alla Johns Hopkins University. Nel 1884 inizia a lavorare alla University of Michigan fino al 1894 quando si trasferisce nell'appena fondata University of Chicago. Lì resterà fino al 1904 per poi trasferirsi alla Columbia dove insegnerà fino al 1930, anno del suo pensionamento. Nel 1899 fu presidente dell'*American Psychological Association* e nel 1905 dell'*American Philosophical Association*. Fonda, assieme a Charles A. Beard, James Harvey Robinson e Thorstein Veblen, *The New School* nel 1919.

Della sua vasta produzione, Dewey pubblica più di 700 articoli in 140 giornali differenti e all'incirca 40 libri, cito qui *Democracy and Education* (1916) e *Experience and Nature* (1925).

⁵¹ Dewey John (1917), *The Need for a Recovery of Philosophy in Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, pp. 3-69, ristampato in *Middle Works*, 10: 3-48.

Dewey John (1927), *Philosophy and Civilization*, "Philosophical Review", Vol. 36 No. 1, pp. 1-9, ristampato in *Later Works*, 3: 3-10.

autori come Thomas Vernor Smith⁵², John Elof Boodin⁵³, George Herbert Mead⁵⁴, James Hayden Tufts⁵⁵ e Max Carl Otto⁵⁶ notarono e segnalano come problematico il fatto che la filosofia si stesse allontanando sempre di più dal suo ruolo sociale ritenendo che fosse necessaria una seria presa di coscienza del fatto che gli interessi epistemologici, tanto interessanti quanto pericolosi, stavano allontanando la filosofia dal suo necessario ruolo di contribuente per l'avanzamento della società.

Un altro problema, che emerse in seguito alla specializzazione della filosofia, venne riscontrato nell'ambito educativo. Si constatava la necessità che i dipartimenti di filosofia delle Università americane e, conseguentemente, i filosofi professionalizzati, che in questi dipartimenti lavoravano come docenti, riponessero più attenzione nei confronti della didattica, man mano strangolata dagli iper-tecnicismi, facendo di questo il punto di forza dei dipartimenti.⁵⁷ A tal proposito, nel 1894, George Santayana dichiarò che, negli ultimi anni, c'era stato un cambiamento nell'Università americane. Avendo sostenuto che i docenti universitari fossero tali “solo per

⁵² Thomas Vernor Smith (1929), *The Philosophic Way of Life*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 179-180.

⁵³ John Elof Boodin (1930), *Nature and Reason* in Adams and Montague, *Contemporary American Philosophy*, 1: 142-166.

⁵⁴ George Herbert Mead (1938), *The Philosophy of The Act*, edito da Charles W. Morris, John M. Brewster, Albert M. Dunham, and David L. Miller, University of Chicago Press, Chicago, 26, 280.

⁵⁵ James Hayden Tufts (1933), *Review of Morris Raphael Cohen, 'Law and Social Order', and Felix s. Cohen, Ethical Systems and Legal Ideas*, “*Journal of Philosophy*”, Vol. 30, No. 23, pp. 628-631.

James Hayden Tufts (1938), *Forty Years of American Philosophy*, “*International Journal of Ethics*”, Vol. 48 No. 3, pp. 433-438.

⁵⁶ Max Carl Otto (1940), *The Human Enterprise: An Attempt to Relate Philosophy to Daily Life*, Crofts, New York, p. 22.

⁵⁷ William James (1903), *The Ph.D Octopus in Essays, Comments and Reviews*, Harvard University Press, pp. 67-74.

accidente” e avendoli definiti più come studenti che come insegnanti, Santayana affermò che il loro punto di interesse non fossero (i *reali*) studenti ma la loro scienza.⁵⁸ Accanto a questo problema, concernente l’educazione, si accosta la necessità, da parte dei professori di filosofia, di giustificare lo stipendio corrisposto. John Elof Boodin⁵⁹ nel 1930 scrive che il “principale fine della filosofia accademica è quello di garantire una vita (*furnish a living*) ai professori di filosofia”⁶⁰.

Già nel 1921 William Adams Brown⁶¹ notava questa necessità in un suo *paper* intitolato *The Future of Philosophy as a University Study*⁶².

⁵⁸ George Santayana (1894), *The Spirit and the Ideals of Harvard University*, “Educational Review”, Vol. 7 No. 4, pp. 313-325.

⁵⁹ John Elof Boodin (1869-1950) fu un filosofo svedese naturalizzato statunitense. Studia alla University of Colorado Boulder e alla University of Minnesota dove viene influenzato dal pensiero di James Rowland Angell, William James e Josiah Royce. Studia sotto James Seth alla Brown University dove ottiene i suoi B.A. e M.A. e ottiene, poi, il suo PhD nel 1899 ad Harvard. Nel 1937 viene eletto come membro permanente del World Congress of Philosophy. È presidente della Western Division dell’*American Philosophical Association* negli anni 1932-1933. Tra i suoi lavori: *Time and Reality* (1905), *Cosmic Evolution* (1925) e *God and Creation* (1934).

⁶⁰ Boodin John Elof (1930), *Nature and Reason* in Adams and Montague, *Contemporary American Philosophy*, 1: 142-166.

⁶¹ William Adams Brown (1865-1943), nato a New York, studia a Yale e allo Union Theological Seminary (affiliato con la Columbia University) dove si laurea nel 1890. Nella sua formazione seguono due anni di studio in Germania sotto Adolf Harnack. Nel 1892 inizia a lavorare come insegnante allo Union Theological Seminary dove ben presto ottiene la cattedra di Systematic Theology. Impegnato anche sul piano sociale, soprattutto nel fornire aiuto, anche politico, alle persone più povere, William Adams Brown detiene, ad esempio, un ruolo fondamentale nella fondazione dello Union Settlement di East Harlem nel 1895. Lascia lo Union Theological Seminary nel 1936. Tra i suoi lavori: *The Church in America* (1922), *The Life of Prayer in a World of Science* (1928).

⁶² William Adams Brown (1921), *The Future of Philosophy as a University Study*, “The Journal of Philosophy”, Vol. 18 No. 25, pp. 673-682.

2. “*The trade interest*” e “*the game interest*”⁶³

Nonostante il testo di William A. Brown sia un po' datato, i temi in esso sollevati risultano essere incredibilmente attuali. In questo testo viene affrontato il tema degli specialismi e di come questi si siano ‘impossessati’ del terreno universitario. Le moderne università vedono come loro docenti uomini di scienza disinteressati a perseguire un ruolo sociale. La filosofia, scrive Brown, come già implicato nel suo nome, pone come suo fine la ricerca della saggezza (*sophia*) ed essa si rende specchio delle grandi domande che insorgono nella vita di tutti i giorni. Questa immagine della filosofia, ossia quella di uno studio concernente i bisogni umani, è stata soppiantata dall’insorgenza di una filosofia vista come una “scienza tra le scienze”⁶⁴.

Brown sostiene che ci siano due interessi che hanno portato i filosofi, e la filosofia, fuori strada: “*the trade interest*” e “*the game interest*”.

Egli introduce innanzitutto il primo interesse: *the trade interest* ha a che fare, secondo l’autore, con la necessità da parte del filosofo “di mostrare che esiste qualcosa in particolare che lui sa fare e che nessun altro sa fare, così da poter giustificare la sua retribuzione.”⁶⁵ Brown in poche semplici parole porta a galla un problema di grande rilevanza. Il filosofo, infatti, nel nuovo modello di università, si trova a doversi confrontare con le altre discipline specializzate, alcune tra le quali si sono specializzate proprio distaccandosi dalla filosofia, dove precedentemente si vedevano inglobate; queste sono ad esempio la religione, la politica, lo studio dell’universo fisico e, più recentemente, la psicologia. Il fatto è che dovunque la filosofia andasse, vedeva il terreno già occupato da un’altra disciplina.⁶⁶ È proprio a causa di questa

⁶³ Ivi, p. 674.

⁶⁴ Ivi, p. 674.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Interessante sul problema del collocamento della filosofia: Ducasse J.C. (1940), *Philosophy and Natural Science*, “Philosophical Review”, Vol. 49 No. 2, pp. 121-141.

situazione che la filosofia si è trovata a dover giustificare la sua valenza scientifica e tale valenza di scientificità è stata riscontrata dai filosofi nella storia della filosofia. La storia della filosofia diventa, dunque, il compito del filosofo professionalizzato e, tale compito, viene perseguito attraverso uno studio dettagliato delle successive formulazioni dei differenti problemi che hanno caratterizzato gli studi filosofici del passato.

Ad oggi si potrebbe osservare che la ricerca nella storia della filosofia è andata sempre più raffinandosi, infatti, è arrivata ad ottenere un altissimo livello di comprensione filosofica. Il problema che potrebbe presentarsi è che tale livello di comprensione sia talmente alto che la letteratura scritta dai filosofi professionalizzati, riguardo alle proprie comprensioni, sia di difficile accesso non solo ai più ma anche, e addirittura, ad altri filosofi professionalizzati, aventi altro come loro oggetto di indagine. Dinanzi a tale situazione c'è chi potrebbe asserire che tale produzione sia fine a se stessa e che, dunque, non sia necessario investire, anche economicamente, su di essa. Tornando allo scritto di Brown, egli sostiene che ci sia un altro problema che devia la filosofia dal suo compito sociale ossia quello che egli definisce *'the game interest'*. Tale, scrive, "è l'interesse di fare qualcosa con l'intento di dimostrare quanto bene la sai fare"⁶⁷ e di dimostrare che la si sa fare meglio di qualsiasi altro. Qui Brown fa emergere un tema particolarmente interessante che è quello della competizione in filosofia. Brown sostiene che l'obiettivo sia quello di "mostrare che tu sei più intelligente degli altri che stanno giocando al tuo stesso gioco"⁶⁸. A questo riguardo Brown si mostra dubbioso e critico sostenendo che tutto ciò si basi solamente su un mero gioco di parole improprie usate in maniera impropria.

Brown ritiene che questi due interessi non siano sufficienti a condurre la filosofia nelle nuove università e sottolinea la necessità di un ritorno, da parte della filosofia,

Una lettura dettagliata di questo saggio si trova in Nunziante A.M. (2012), *Lo spirito naturalizzato. La stagione pre-analitica del naturalismo americano*, Verifiche, Trento pp. 71-82 dove l'analisi del saggio di Ducasse viene accompagnata dalla lettura di una critica rivoltagli nel 1941 da Carl Bogholt.

⁶⁷ Ivi, p. 675.

⁶⁸ Ibid.

verso un compito sociale che vede la filosofia impegnata ad insegnare agli uomini come vedere le cose e a stabilire standard attraverso i quali gli stessi siano in grado di misurare i propri valori ed appianare le differenze.⁶⁹

Attraverso questo copioso numero di fonti, James Campbell ci fa notare quanto risulti chiaro il fatto che, già da ben prima della Seconda Guerra Mondiale, nonostante nei dipartimenti la professionalizzazione della filosofia avesse raggiunto il suo apice, incoraggiata anche dall'*American Philosophical Association*, ci fosse già un gran numero di filosofi insoddisfatti riguardo alla professionalizzazione della filosofia.

3. *Philosophy in American Education: Its Tasks and Opportunities*

Spostando l'attenzione sul periodo storico del dopo guerra, salta subito all'occhio un volume pubblicato nel 1945 che si intitola *Philosophy in American Education: Its Tasks and Opportunities*.⁷⁰ Questo volume era stato commissionato dalla *Rockefeller Foundation*⁷¹ nel 1943 all'*American Philosophical Association* la quale aveva istituito un comitato che prendeva il nome di *Commission on the Function of Philosophy in Liberal Education*, composto da alcuni membri dell'associazione quali: Brand Blanshard⁷², Curt John

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Brand Blanshard, Curt John Ducasse, Charles William Hendel, Arthur Edward Murphy, and Max Carl Otto (1945), *Philosophy in American Education: Its Tasks and Opportunities*, Harper, New York.

⁷¹ Fondata nel 1913 la *Rockefeller Foundation* è un'organizzazione privata che si fa promotrice di una missione ossia quella di promuovere il benessere dell'umanità in tutto il mondo.

⁷² Brand Blanshard (1892-1987) studia inizialmente all'University of Michigan finché non ottiene una borsa di studio al Merton College di Oxford dove studiò sotto Horace W.B. Joseph. Allo scoppio della Prima Guerra Mondiale interruppe gli studi per unirsi all'esercito inglese a Bombay ed Amhara dove un sottomarino tedesco lo obbligò a ritornare negli USA. Lì si instaurò alla Columbia University dove si riunì con il fratello gemello e sociologo Paul e l'amico John Dewey. Ottenne il dottorato sotto la guida di William P. Montague. Dalla Columbia si arruolò in Francia

Ducasse⁷³, Charles William Hendel⁷⁴, Arthur Edward Murphy⁷⁵ e Max Carl Otto⁷⁶. L'obiettivo era quello di esaminare "lo stato attuale della filosofia e il ruolo che la

sotto l'esercito americano. Una volta smobilitato tornò ad Oxford per completare il suo BA(Hons) e ottenne poi il suo dottorato ad Harvard.

Blanshard fu un razionalista, venne spesso identificato come l'ultimo vero idealista ma da questa attribuzione egli si discostò. Fu un forte critico del positivismo, dell'atomismo logico, del pragmatismo e di buona parte dell'empirismo. Tra i suoi lavori: *The Nature of Thought* (1939), *Reason and Goodness* (1961), *Reason and Analysis* (1962) e *Reason and Belief* (1974).

⁷³ Curt John Ducasse (1881-1969), nato in Francia, presto trasferitosi negli Stati Uniti studia all'University of Washington. Nel 1912 ottiene un PhD alla Harvard University. Fu presidente della *Eastern Division* dell'*American Philosophical Association* nel 1939 e 1940 e presidente della Philosophy Science Association dal 1958 al 1961. Il suo lavoro filosofico fu influenzato da quello di William James e Josiah Royce. Studioso di parapsicologia ambito nel quale esamina l'idea della vita dopo la morte. Dei suoi lavori cito: *Philosophy as a Science* (1941), *Nature Mind and Death* (1951) e *Truth, Knowledge and Causation* (1969).

⁷⁴ Charles William Hendel (1890-1982), studia a Princeton dove si laurea nel 1913. Dopo un periodo di studi in Francia e in Germania ottiene il suo PhD a Princeton nel 1917. Insegna inizialmente alla McGill University a Montreal per poi, successivamente, spostarsi alla Yale University nel 1940. Lo stesso anno viene eletto presidente della *Eastern Division* dell'*American Philosophical Association*. Tra i suoi lavori *Studies in the Philosophy of David Hume* (1925) e *Civilization and Religion: an Argument About Values in Human Life* (1948).

⁷⁵ Arthur Edward Murphy (1901-1962) studia alla University of California dove ottiene il dottorato nel 1926. Insegna nelle Università Brown, Illinois, Cornell, Washington e Texas dove acquista anche posizioni di rilievo. Studia il realismo Europeo nel 1924-25. Negli anni Trenta è editore del *Journal of Philosophy*. Nel 1937-38 studia in Inghilterra dove si lascia trasportare dalla lettura di Wittgenstein. Forti sono le sue convinzioni sulla necessità dello studio della filosofia in un'educazione liberale.

Tra i suoi lavori: *Objective Relativism in Dewey and Whitehead* (1927), *The Uses of Reason* (1943) e *The Theory of Practical Reason* (1965).

⁷⁶ Max Carl Otto (1876-1968) nato in Germania da famiglia modesta migra in America all'età di 5 anni. Dopo i primi studi non si appropria subito al mondo accademico ma il suo desiderio di continuare a studiare lo spinge ad avvicinarsene. Studia, dunque, al Carroll College e all'Università statale a Madison, studia inizialmente storia poi filosofia e ottiene il suo PhD nel 1911. Lavora

filosofia dovesse assumere nel postguerra”⁷⁷ indagando in particolar modo le due funzioni della filosofia, rispettivamente, quella inerente allo sviluppo di una vita libera e ragionevole della comunità e quella relativa all’educazione liberale. Ciò che è interessante notare è che la *Rockefeller Foundation* non è un’istituzione prettamente filosofica e il fatto che l’inchiesta fosse stata da essa finanziata indica il fatto che il tema fosse di interesse pubblico.⁷⁸

È interessante notare come già all’interno di questo volume si trovino posizioni contrastanti inerenti alla questione degli specialismi come quella di Blanshard e quella di Murphy.

La posizione di Blanshard, critica nei confronti degli specialismi, è volta a dimostrare che la filosofia non è sempre stata, come molti sostengono, composta da filosofi isolati “nelle loro torri d’avorio” e che trattano di argomenti minuziosi e di difficile accesso pubblico. Murphy, invece, difende gli specialismi dove distingue i (*veri*) filosofi dai “divulgatori, pedagoghi e ‘filosofi applicati’” lasciando a questi ultimi “la responsabilità di fornire l’esaustiva, onnicomprensiva interpretazione della vita e dell’esperienza la quale è sembrata essere tradizionalmente la funzione della filosofia”.

4. *John Dewey: sapienza vs. conoscenza*

Successivamente alla pubblicazione del volume *Philosophy in American Education: Its Tasks and Opportunities*, John Dewey scrive un’interessante considerazione su questo testo. Egli fa notare come la commissione si sia concentrata solamente su uno dei due compiti ad essa affidato ossia quello relativo all’educazione. Dewey riporta un passo dell’introduzione di *Philosophy in American Education*:

come chairman e professore di filosofia all’Università del Wisconsin dal 1936 al 1947 quando ne divenne professore emerito. Tra i suoi lavori: *Things and Ideals* (1924) e *Is There a God?* (1932).

⁷⁷ Brand Blanshard et al. 1945, p. vii.

⁷⁸ John Dewey (1946), *Problems of Men*, Philosophical Library, New York, p. 3.

nella situazione odierna non c'è nessun sistema dottrinario chiamato 'filosofia' accettato per autorità e in nome del quale possano pretendere di parlare oratori regolarmente autorizzati. Ci sono filosofie e filosofi che *divergono filosoficamente proprio in quelle conseguenze delle quali siamo stati invitati ad occuparci*.⁷⁹

L'autore sostiene che siano state proprio queste limitazioni che impedirono alla commissione di occuparsi del compito "più importante"⁸⁰ dei due affidate ossia quello riguardante il ruolo che la filosofia deve assumere nello sviluppo di una comunità democratica.

Egli si propone, perciò, di discutere "lo stato attuale della filosofia nei suoi riflessi umani"⁸¹.

Dewey inizia la sua indagine criticando coloro che ritengono che esista una conoscenza più comprensiva fondamentale ed ultima rispetto alla conoscenza ritenuta essere necessaria per ricerche più mondane.⁸² Dewey sostiene, inoltre, che questa frattura provenga, da una concezione moderna secondo la quale esiste una scissione tra l'oggetto osservato e la realtà; tale scissione vede, dunque, fondamentale l'indagine sul problema della conoscenza. Quello che Dewey ci espone è, sostanzialmente, il fatto che, da Cartesio in poi, la filosofia ha preso una piega, giudicata da Dewey tanto spiacevole quanto inutile, rivolta al problema della conoscenza, la quale ha distratto la filosofia dal proprio compito. È così che Dewey arriva a distinguere tra 'conoscenza' e 'sapienza'. Egli sostiene che la sapienza, attività che ha dato il nome alla filosofia, "differisce dalla conoscenza per essere l'applicazione di ciò che si conosce alla guida intelligente della vita umana"⁸³. Storicamente, egli rileva che mentre problemi pratici cominciavano ad aumentare esponenzialmente, la filosofia, invece di avvicinarsi, se ne allontanava sempre di più

⁷⁹ Dewey John ed(1950), *Problemi di Tutti*, traduzione a cura di Giulio Preti, Arnoldo Mondadori Editore, pp. 21-22.

⁸⁰ Ivi, p. 22.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Questa posizione è sostenuta da Murphy nei suoi contributi in *Philosophy in American Education*.

⁸³ Dewey ed1950, p. 25.

preoccupandosi di fornire ‘fondamenti della conoscenza’. Egli attesta, inoltre, sempre in quegli anni, un enorme progresso nelle applicazioni della scienza tale per cui il problema del fondamento della conoscenza risultava essere privo di un interesse distinto da quello puramente astratto e professionale. È proprio a causa di questo slittamento della ricerca filosofica verso il problema della conoscenza che la filosofia si trova ad essere oggetto di discredito popolare.

Si conclude qui il primo paragrafo di *The Problems of Men and The Present State of Philosophy*.

Nel secondo paragrafo Dewey critica “un movimento filosofico recente che [...] conserva l’idea che l’oggetto della filosofia sia la realtà superiore [...] ripudiando completamente quell’aspetto della filosofia che è andato sotto il nome di ‘ricerca della sapienza’”⁸⁴, tale movimento filosofico nega teoricamente la possibilità di trattare intellettualmente argomenti politici e morali poiché sostengono che essi si occupino di valori ‘intrinseci’.

A questa posizione Dewey oppone, nel terzo paragrafo, un’altra filosofia il cui scopo è quello di ricercare la sapienza ossia di indagare fini e valori che dirigono le attività collettive attraverso l’utilizzo di mezzi e conclusioni che sono propri della conoscenza scientifica. Benché questa posizione possa apparire strana e di certo non consueta, Dewey ci spiega come si possa intendere il fatto secondo cui questa filosofia ritiene che la scienza raggiungerà la sua maturità quando il suo uso sarà esteso a tutti gli aspetti umani. Innanzitutto si dà un nome a questo tipo di filosofia: pragmatismo, sperimentalismo o strumentalismo, a seconda dei suoi diversi aspetti. In questo pensiero si ritiene che i problemi della filosofia non siano eterni, anzi, definirli tali fungerebbe da ostacolo alla ricerca filosofica. Si sostiene, infatti, che essi dovrebbero sempre connettersi alle necessità contingenti.

Il proposito di esporre i problemi e gli argomenti che caratterizzano questo movimento apre il paragrafo quarto.

⁸⁴ Ivi, p. 27.

Innanzitutto si chiarifica che per essere attuale la filosofia deve liberarsi di dottrine che impediscono alla scienza e alla tecnica di impegnarsi in funzioni più umane. Tale idea rimanda alla concezione di scienza definita poco prima, ossia quella di una scienza che si veda occupata anche nel sociale e che, anzi, solo nel sociale essa sia in grado di raggiungere la sua massima espressione. Per attuare ciò deve essere combattuta una forma di dualismo consistente nella separazione tra mezzi e fini così da poter distruggere la differenza che viene abitualmente posta tra fini morali e fini tecnici su cui poggia la convinzione che i primi non possano essere effettivi e obiettivi quanto i secondi.

La differenza tra soggettivo e oggettivo, scrive Dewey, venne posta dalla scienza quando “doveva combattere con parecchi nemici”⁸⁵ così da potersi presentare come “un’ autorità esterna” opposta ad “un’ autorità interna” di tipo spirituale. Questa distinzione, però, incalza Dewey, è una distinzione che non ha alcun senso di esistere giacché, ad oggi, la scienza ha dimostrato “come l’uomo sia parte del mondo e non qualcosa che sta fuori o di fronte di esso”⁸⁶. Una volta che l’uomo è stato integrato nel mondo la distinzione tra esterno ed interno non ha più ragione di sussistere, anzi, risulta fuorviante. Dinanzi a questa situazione, la filosofia deve intervenire impegnandosi nella rimozione di tali residui di pensiero, oramai datati, che le impediscono di svolgere al meglio la sua funzione. Quella da attuare è una critica sistematica e coraggiosa a modelli, conclusioni, abitudini e metodi adottati per molti secoli che tuttavia permangono nell’attualità. È arrivato il momento per la filosofia di armarsi dello stesso coraggio con cui gli scienziati si armarono per abbattere un’antica idea di scienza, la quale aveva più l’aspetto di una credenza. Occorre, sostiene Dewey, “che la filosofia ripulisca la propria casa e contemporaneamente faccia un po’ di provviste”⁸⁷. Il primo passo da compiere è diffondere l’idea che il sapere, conoscenza scientifica inclusa, sia una forma di comportamento sociale, tanto

⁸⁵ Ivi, p. 36.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ivi, p. 38.

sociale, scrive Dewey, da essere “al pari dell’agricoltura e dei trasporti”⁸⁸. Per attuare tale passo è necessario ripudiare le dottrine che associano il sapere con lo spirito e con l’individualità, ritenendolo come qualcosa di separato e indipendente. Infine, ciò che si necessita è un risvolto pratico che consiste nella messa in atto di un’osservazione “delle condizioni naturali, biologiche e sociali”⁸⁹ attraverso cui il sapere procede.

Nel quinto ed ultimo paragrafo John Dewey, citando le parole di Josiah Royce, che sosteneva che il mondo appare familiare all’uomo, si trova costretto a dover differire da questi infatti sostiene che oggi il mondo appare all’uomo tutt’altro che familiare. Ritiene, dunque, che il senso più diffuso tra gli uomini è quello dell’incertezza. È in questa situazione che la filosofia deve intervenire indagando il “problema del perché l’uomo è ora così alienato dall’uomo”⁹⁰. Dewey conclude il suo saggio dichiarando che “la filosofia contemporanea non può desiderare un lavoro migliore di quello di impegnarsi in quel compito maieutico che le fu assegnato da Socrate venticinque secoli fa.”⁹¹

5. “*From the wonder of philosophical inquiry to the problems of daily existence*”⁹²

Su questa linea James Campbell cita un discorso presidenziale tenuto da John E. Smith⁹³ nel 1981.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ivi, p. 41.

⁹¹ Ivi, p. 42.

⁹² James Campbell 2006, p. 291.

⁹³ John Edwin Smith (1921-2009) insegnò a Yale tra il 1952 a il 1991, anno del suo pensionamento. Si focalizzò nel ruolo della religione nella coscienza americana. Rifiutando le posizioni razionaliste che emersero al tempo, dichiara la necessità in filosofia di assumere una postura più democratica. Studioso di William James, Charles Sanders Peirce, John Dewey e Josiah Royce.

Tra i suoi scritti: *Experience and God* (1968), *America’s Philosophical Vision* e *Purpose and Thought: The Meaning of Pragmatism* (1978).

In questo discorso Smith indica tre peccati durevoli nel sistema professionale della filosofia: la ricerca della verità, il culto della preparazione e l'idolatria della scienza. Egli ritiene che essi abbiano deviato la filosofia “dal suo compito maggiore ossia quello di rapportare le incontrovertibili astrazioni del pensiero tra di loro e alla nostra fondamentale esperienza del mondo” e l’abbiano trasformata “in uno specialismo interessato a questioni puramente tecniche che non hanno alcuna relazione diretta con le perplessità che gli esseri umani si trovano ad affrontare in un mondo precario”.⁹⁴

È possibile, scrive Campbell, che sia proprio grazie al manifesto di Smith e agli sforzi di molti altri filosofi, i quali mirarono a dimostrare i problemi legati alla specializzazione della filosofia, che l’*American Philosophical Association* e, più generalmente, la filosofia in America, abbia fatto grandi progressi negli ultimi anni. I filosofi hanno riscoperto l’importanza della ricerca filosofica nei problemi pratici e pochi considerano ancora un tale lavoro come secondario al ‘reale’ lavoro della filosofia.

James Campbell conclude *A Thoughtful Profession* esplicitando la sua posizione critica riguardo al tema della professionalizzazione della filosofia. Egli sostiene, seguendo la posizione di Dewey, che affinché la filosofia americana e il mondo universitario americano diventino il punto focale per un duraturo ed esteso pensiero riguardo ai bisogni vitali della società americana è, innanzitutto, necessario reimparare, incorporare e insegnare la lezione socratica per la quale bisogna ritornare, dalle meraviglie della ricerca filosofica, ai problemi dell’esistenza ordinaria. Per attuare tale lezione, è soprattutto necessario non trascendere mai il problema dell’isolamento professionale e che, anzi, sia sempre necessario lavorare per minimizzarlo.

Campbell si augura che i membri dell’*American Philosophical Association*, diventando man mano più consci del loro passato, esigano molto di più in futuro, restando consci

⁹⁴ Smith John E. (1983), *The New Need for a Recovery of Philosophy in The Spirit of American Philosophy*, SUNY Press, Albany, pp. 223-242.

del fatto che il successo professionale – individuale e collettivo – è vuoto se la società (*larger society*) non ne trae beneficio.

CONCLUSIONI

Nel 2009 la rivista “Metaphilosophy” tenne un simposio, suddiviso in due parti, in occasione del quarantesimo anniversario della rivista, che si intitola *The Future of Philosophy: Metaphilosophical Directions for the Twenty-First Century*. Come si può evincere dal titolo, coloro che presenziavano al simposio erano invitati a “guardare alla scena filosofica contemporanea con un occhio rivolto agli sviluppi futuri della disciplina”⁹⁵. In una considerazione a riguardo l’*editor in chief* Armen T. Marsoobian mostra come il dibattito su quale direzione debba prendere la filosofia sia, al giorno d’oggi, ancora molto acceso. Tale discrepanza di opinione venne introdotta da Philip Kitcher attraverso una metafora:

Tanto tempo fa, in un paese non troppo lontano, i musicisti più importanti decisero di dare rigore alla loro professione. Essi incoraggiarono i loro studenti migliori a dedicare ore a speciali esercizi concepiti per rafforzare le loro dita, plasmare le loro labbra e estendere la loro capacità di respiro. Nel giro di pochi anni, i conservatori iniziarono a organizzare eccitanti competizioni, durante le quali gli studenti più abili si sarebbero esibiti in pubblico. Per un po’ queste performance si svolsero in parallelo col repertorio dei concerti tradizionali. Gradualmente, però, l’interesse per le composizioni del passato – e virtualmente anche quelle del presente – cominciò a svanire. I pianisti più seri trovarono che gli studi composti da Chopin, da Liszt, da Debussy e da Ligeti erano non sufficientemente impegnativi e smisero con le *suites*, i concerti e le sonate di Bach, Mozart, Beethoven Brahms e Prokofiev, ritenendole degne solo di musicisti di seconda scelta. L’interesse popolare per i festival organizzati dai maggiori conservatori declinò rapidamente, sebbene i loro eventi continuassero a essere frequentati da piccoli gruppi di autoproclamatisi intenditori. Soltanto pochi musicisti dissidenti, inclusi alcuni che una volta erano annoverati tra i

⁹⁵ Armen T. Marsoobian (2011), *Introduction to the Fortieth Anniversary of Metaphilosophy Special Issue*, “Metaphilosophy”, Vol. 42 No. 3, pp. 183-185.

professionisti più seri, continuarono a offrire concerti sulle opere che erano adesso invece disprezzate dai loro colleghi d'élite. Quando alle orecchie dei nuovi professionisti giunse voce della risposta entusiasta che aveva suscitato un recital incentrato su una sonata del tardo Beethoven, le riviste migliori produssero soltanto un sorriso e un sospiro. Per i pianisti più seri, il fatto che uno dei loro vecchi colleghi avesse deciso di frequentare quei bassifondi musicali non era causa di alcuna preoccupazione. Se paragonata a una recente competizione in cui un pianista aveva eseguito un *Multi-Scala* 937 in meno di 7'10", e un altro aveva adornato un *Quadruplo Tremolo* 41 con un trillo-extra finale, l'applauso ottenuto per l'esecuzione di una *sonata* per pianoforte era davvero poca cosa. Col passare del tempo però il pubblico che presenziava a queste "performance rigorose" si ridusse a zero, e il plauso pubblico per le "seconde scelte", che offrivano Bach, Chopin e Prokofiev divenne più intenso. Il sorriso degli intenditori divenne un po' più tirato e i loro sospiri sempre più sprezzanti.⁹⁶

Questa metafora, afferma Kitcher, è in grado di catturare lo spirito della difficile situazione nella quale versava la filosofia di lingua inglese del ventunesimo secolo. Non è, però, nel XXI secolo che la distinzione, la quale emerge chiara in questa metaforica introduzione di Philip Kitcher, tra due possibili compiti attribuibili alla filosofia venne a delinearsi.

Con questo lavoro ci si è posti, dunque, l'intento di ripercorrere i momenti salienti del passaggio che nei primi anni del XX secolo ha portato alla professionalizzazione della filosofia. Attraverso una necessaria analisi storiografica, alla quale si deve qui gran debito a James Campbell, si sono venuti a delineare tanto dei vantaggi quanto dei problemi inerenti alla professionalizzazione della filosofia.

È sorprendente notare come, benché il cambiamento, che si ebbe nella filosofia, interessasse in particolar modo le Università, esso vide i suoi albori non tanto all'interno delle accademie quanto, piuttosto, in associazioni esterne. Di spicco fu

⁹⁶ Philip Kitcher (2011), *Philosophy Inside Out*, "Metaphilosophy", Vol. 42 No. 3, pp. 248-260.

l'American Philosophical Association che in quegli anni veniva proprio ad assumere un ruolo di notevole rilevanza. È solo prendendone in analisi le testimonianze che è stato possibile delineare come non fu per nulla una casualità il fatto che proprio nella sede dell'*American Philosophical Association* si fossero venuti ad instaurare i germi del mutamento. I discorsi presidenziali di James E. Creighton e Arthur O. Lovejoy, analizzati rispettivamente nel primo e nel secondo capitolo di questo lavoro, ne sono una chiara cartina tornasole.

Prendendo in esame i punti in comune di questi discorsi emerge chiaro il quadro all'interno del quale i filosofi erano invitati a collocarsi. Tra le righe ma, talvolta, anche nelle righe dei discorsi presidenziali di Creighton e Lovejoy si legge come lo statuto, al quale la filosofia americana di inizio Novecento stava ambendo, fosse quello di scienza. Le parole chiave che caratterizzano questi due discorsi sono infatti: metodo scientifico, ricerca, rigore, cooperazione, impersonale e progresso. Non c'è, dunque, da sorprendersi se "insegnamento" e "compito sociale" non trovano posto in questo quadro se non come antitesi di un modello di filosofia professionalizzata al quale andavano dedicate tutte le energie.

È alla luce di queste conclusioni, legate ai costi che la filosofia americana dei primi Novecento stava inavvertitamente pagando, che nel terzo e ultimo capitolo di questo lavoro ci si è spinti verso quei filosofi che furono sin da subito critici nei confronti della svolta verso la professionalizzazione che aveva intrapreso la filosofia.

A farla da padrone è John Dewey che con il suo *Problems of Men*⁹⁷ del 1946 sottolinea quanto sia necessario che la filosofia si riavvicini al proprio compito sociale. È, appunto, verso i 'problemi degli uomini' che la filosofia deve rivolgersi soprattutto perché, negli ultimi anni, gli uomini si sono sempre più alienati dagli uomini.⁹⁸ La filosofia è dunque chiamata ad un compito sociale, maieutico.

Filosofia prende il suo nome proprio da '*sophia*', sapienza, ed è verso il perseguimento di questa che l'interesse dei filosofi si deve indirizzare. Gli specialismi portano la

⁹⁷ John Dewey (1946), *Problems of Men*, Philosophical Library, New York.

⁹⁸ Ivi, p. 41.

filosofia verso la strada della perdizione e del discredito sociale. Dewey ci fa notare quanto sia necessario abbandonare la fuorviante distinzione tra soggettivo ed oggettivo che porta alla conclusione secondo cui la conoscenza scientifica non risulta essere una forma di comportamento sociale. Grazie all'abbandono di questi binomi, posti in passato dalla scienza per garantirsi un aspetto di veridicità e diventati di uso comune, che associano soggettivo con spirito e oggettivo con scientifico, si sarà in grado di porre in comunicazione la *sophia* con la conoscenza scientifica. Quanto questa distinzione sia fuorviante e che non abbia più alcuna ragione di sussistere lo si evince proprio dai traguardi ottenuti dalla scienza. È stata la scienza stessa a dimostrare “come l'uomo sia parte del mondo e non qualcosa che sta fuori o di fronte di esso”⁹⁹.

Questa necessità di un ritorno alla *sophia* era già stata ben evidenziata da William Adams Brown nel 1921 in *The Future of Philosophy as a University Study*¹⁰⁰. Con Brown, potremmo affermare che, ad oggi, l'“*old service*” con il quale è iniziata la filosofia, quello della ricerca della saggezza, “è qualcosa che mai come oggi fu più necessario”.¹⁰¹

La *sophia* non isola come fanno, invece, gli specialismi; comunica con *tutti* gli uomini anziché produrre lavori pressoché incomunicabili e intrisi di tecnicismi.

Quello che si è cercato di analizzare attraverso un'imprescindibile introduzione storica e un'analisi di alcuni contributi filosofici del XX secolo americano è il dibattito meta-filosofico sul grande tema di ‘che cosa sia la filosofia’ e, conseguentemente, su quale sia il compito ad essa attribuibile. Dibattito che proprio nel Novecento vede il suo culmine.¹⁰²

La presenza e lo sviluppo di una filosofia specializzata è senza dubbio necessaria. È proprio grazie allo studio di ricercatori, che ogni giorno si impegnano in indagini altamente specializzate, se è possibile affermare che mai come oggi abbiamo

⁹⁹ Ivi, p. 36.

¹⁰⁰ William Adams Brown (1921), *The Future of Philosophy as a University Study*, “The Journal of Philosophy”, Vol. 18 No. 25, pp. 673-682.

¹⁰¹ Ivi, p. 675.

¹⁰² Interessante su questo tema: Nunziante 2012, pp. 140 e seguenti.

raggiunto livelli di così alta comprensione filosofica. Una parentesi, alla quale in questo lavoro si è solo accennato, che si potrebbe aprire parlando della ricerca altamente specializzata in filosofia è quella degli investimenti. Il non avere un riscontro pratico, talvolta, e, ci si sente qui di dire, purtroppo, non gode di grande ammirazione nella sede atta ad una scelta verso quale tipologia di ricerca indirizzare i propri investimenti.

Se da un lato abbiamo, dunque, una filosofia altamente specializzata, dall'altro lato fa capolino una filosofia la quale ha una forte necessità, anche per i motivi sopra citati, di giustificare il proprio lavoro. Una giustificazione sociale, dunque, che assume le forme più svariate e comunicabili ai più. Si propone qui di pensare a quanti modi, ogni giorno, vediamo apparire la filosofia nella nostra vita quotidiana: canali youtube, podcast, moocs, fascicoli sintetici affiancati ai quotidiani su 'il pensiero di...' e programmi televisivi, solo per citarne alcuni. Ci si chiede, però, in questa sede, se tale metodo di divulgazione della filosofia, anziché raggiungere lo scopo mirato, ossia quello di una giustificazione sociale, non veda il suo rovescio della medaglia in ulteriore discredito gettato su una disciplina che già da molto tempo fatica a trovare il suo posto tanto nella società quanto tra le altre discipline. L'idea che potrebbe venir trasmessa è quella che, bene o male, la filosofia sia maneggiabile da tutti e che non sia in alcun caso utile un insegnamento più alto di quello di un semplice discorso da bar. Ecco, dunque, che potremmo concludere qui riprendendo il pensiero di Dewey, che è stato cardine dell'ultimo capitolo di questo lavoro, sostenendo che i filosofi e la filosofia debbano riprendere posto all'interno della società per aiutare la stessa ad una maggiore comprensione di sé indagando temi che fanno parte del nostro essere "uomini" per tentare di essere meno "alienati dagli uomini".

BIBLIOGRAFIA

BLANSHARD B., DUCASSE C.J., HENDEL C.W., MURPHY A.E., OTTO (1945) M.C., *Philosophy in American Education: Its Tasks and Opportunities*, Harper, New York.

BOODIN J.E. (1930), *Nature and Reason in Adams and Montague*, *Contemporary American Philosophy*, 1, pp. 142-166.

BROWN W.A. (1921), *The Future of Philosophy as a University Study*, "The Journal of Philosophy", Vol. 18 No. 25, pp. 673-682.

CAMPBELL J. (2006), *A Thoughtful Profession. The Early Years of the American Philosophical Association*, Chicago, Open Court.

CREIGHTON J.E. (1902), *The Purposes of a Philosophical Association*, "Philosophical Review", Vol. 11 No. 3, pp. 219-237.

CUNNINGHAM G.W. (1933), *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*, New York and London, The Century Company.

DEWEY J. (1917), *The Need for a Recovery of Philosophy in Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, pp. 3-69, ristampato in *Middle Works*, 10: 3-48.

ID. (1927), *Philosophy and Civilization*, "Philosophical Review", Vol. 36 No. 1, pp. 1-9, ristampato in *Later Works*, 3:3-10.

ID. (1946), *Problems of Men*, Philosophical Library, New York.

ID. ed(1950), *Problemi di Tutti*, traduzione a cura di Giulio Preti, Arnoldo Mondadori Editore.

DUCASSE J.C. (1940), *Philosophy and Natural Science*, “Philosophical Review”, Vol. 49 No. 2, pp. 121-141.

EASTON L.D. (1966), *Hegel's First American Followers*, Athens, Ohio University Press.

JAMES W. (1903), *The Ph.D Octopus in Essays, Comments and Reviews*, Harvard University Press, pp. 67-74.

KITCHER P. (2011), *Philosophy Inside Out*, “Metaphilosophy”, Vol. 42 No. 3, pp. 248-260.

KRIKORIAN Y.H. (1944), *Naturalism and The Human Spirit*, Columbia University Press, New York.

LARRABEE H.A. (1944), *Naturalism in America* in Krikorian Y.H. (1944), *Naturalism and The Human Spirit*, Columbia University Press, New York, pp. 319-353.

LOVEJOY A.O. (1917), *On Some Conditions of Progress in Philosophical Inquiry*, “Philosophical Review”, Vol. 26 No. 2, pp. 123-163.

MARCONI D. (2014), *Il mestiere di pensare. La filosofia nell'epoca del professionalismo*, Einaudi, Torino.

MARSOOBIAN A.T. (2011), *Introduction to the Fortieth Anniversary of Metaphilosophy Special Issue*, “Metaphilosophy”, Vol. 42 No. 3, pp. 183-185.

MARSOOBIAN A.T. RYEDER J. (2004), *The Blackwell Guide to American Philosophy*, Blackwell Publishers, Malden (MA).

MEAD G.H. (1938), *The Philosophy of The Act*, edito da Charles W. Morris, John M. Brewster, Albert M. Dunham, and David L. Miller, University of Chicago Press, Chicago, 26, 280.

MEIKLEJOHN A. (1925), *Philosophers and Others*, “Philosophical Review”, Vol. 34 No. 3, pp. 262-280.

MENAND L. (2001), *The Metaphysical Club*, New York, Farrar, Straus, and Giroux.

MUIRHEAD J.H. (1931), *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy: Studies in the History of Idealism in England and America*, New York, The Macmillan Company.

NUNZIANTE A.M. (2012), *Lo spirito naturalizzato. La stagione pre-analitica del naturalismo americano*, Verifiche, Trento.

OTTO M.C. (1940), *The Human Enterprise: An Attempt to Relate Philosophy to Daily Life*, Crofts, New York, p. 22.

RANDALL Jr. J.H. (1926), *The Twenty-Fifth Annual Meeting of the Eastern Division of the American Philosophical Association*, “Journal of Philosophy”, Vol. 23 No. 2, pp. 36-46.

SANTAYANA G. (1894), *The Spirit and the Ideals of Harvard University*, “Educational Review” Vol. 7 No. 4, pp. 313- 325.

ID. (2009), *La tradizione signorile nella filosofia americana ed altri saggi*, Bompiani, Milano.

SCHNEIDER H.W. (1925), *The Twenty-Fourth Annual Meeting of the Eastern Division of the American Philosophical Association*, "Journal of Philosophy", Vol. 22 No. 2, pp. 42-48.

SMITH J.E. (1983), *The New Need for a Recovery of Philosophy in The Spirit of American Philosophy*, SUNY Press, Albany, pp. 223-242.

SMITH T.V. (1929), *The Philosophic Way of Life*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 179-180.

TUFTS J.H. (1933), *Review of Morris Raphael Cohen, 'Law and Social Order', and Felix s. Cohen, Ethical Systems and Legal Ideas*, "Journal of Philosophy", Vol. 30 No. 23, pp. 628-631.

ID. (1938), *Forty Years of American Philosophy*, "International Journal of Ethics", Vol. 48 No. 3, pp. 433-438.

Ringraziamenti

Amos ha detto una volta che, quando una persona grida il proprio dolore, non crede necessariamente che qualcuno possa alleviarlo. A volte ha più bisogno che gli altri mitighino la sua solitudine in questo dolore.

David Grossman, *Che tu sia per me il coltello*

Il mio primo ringraziamento non può che andare a te, mamma, grazie. Stella Polare della mia vita. Enorme è la mia ammirazione per la persona che sei, mirabile è la tua forza che non ha eguali. Non c'è orgoglio per me più grande di quello di potermi dire tua figlia. Ti ringrazio per aver assecondato i miei sogni e per avermi dato l'opportunità di perseguirli. Grazie per l'amore che mi dedichi ogni giorno, "più del Sole, più della Luna, più delle stelle cadenti in cielo".

Ai miei amici e alla mia squadra, coloro che mi hanno visto cadere e mi hanno aiutata a rialzarmi. Grazie per la comprensione, per aver ascoltato e asciugato le mie lacrime. Grazie per aver gioito assieme a me e per essere spesso stati il motivo scatenante di questa gioia. Immensa è stata la mia fortuna nell'avervi avuto accanto e tale continua ad essere. Grazie per condividere con me ogni giorno quel dono speciale che porta il nome di amicizia.

Per l'attenta revisione, il tempo dedicatomi e l'eccezionale supporto ringrazio Margherita, amica preziosa.

Ringrazio Giancarlo per l'invidiabile capacità nell'utilizzo di Word, aiuto fondamentale per la corretta formattazione di questo elaborato.

Per aver sempre creduto e supportato i miei studi ringrazio Mariachiara.

Un sentito ringraziamento non può che andare al professor Piergiorgio Scaggiante, colui che attraverso la sua indiscutibile passione mi ha introdotta alla mia amata filosofia.

I miei ringraziamenti non possono qui che procedere con il ringraziare il dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

dell'Università degli Studi di Padova il quale mi ha dato l'opportunità di arricchire questa mia passione.

Vorrei, inoltre, ringraziare il mio relatore, il professor Antonio Maria Nunziante, per l'immensa comprensione e umanità. La ringrazio, inoltre, per il metodo di ricerca insegnatomi, mezzo prezioso per la stesura di questo elaborato e per il mio futuro.

Al professor Ernesto Gianoli rivolgo il mio grazie per la stima che ripone in me.

Alla professoressa Cristina Meneghel non rivolgerò mai sufficienti ringraziamenti.

Modello di immensa cultura per me, àncora di salvezza nei periodi bui, insegnante mirabilissima.

Un ultimo ringraziamento vorrei rivolgerlo alla mia prozia Clementina, persona a cui viene dedicato questo mio lavoro. Al suo interesse, agli incitamenti, alle sue parole decise ma dolci rivolgo tutta la mia gratitudine. In questa sede ci tengo, però, a ringraziarla soprattutto perché, con la sua presenza garbata, ha cercato di allietare il più possibile questo vuoto incolmabile, facendomi sentire ancora vicina la presenza di chi non c'è più.