

Università di Roma “La Sapienza”

Dottorato di Ricerca in Filosofia

XXXII Ciclo

Curriculum D

Titolo della Dissertazione

SENZA DOGMI. L’OPZIONE POLITICA DEGLI SCETTICISMI  
ANTICHI E CONTEMPORANEI

Dottoranda

Paola Mastrantonio

Supervisor

Prof. Emidio Spinelli

Prof. Stefano Petrucciani

Prof. John Christian Laursen



## INDICE

**Introduzione. Lo scetticismo all'opera** . . . . . » iii

## CAPITOLO I

### **Cos'è lo scetticismo? Per una riconsiderazione e ridefinizione concettuale del termine**

#### 1. Esplorando il concetto di scetticismo

1.1. *Breve storia di un 'umbrella term'*. . . . . » 1

1.2. *Dubbio e scetticismo* . . . . . » 4

1.3. *Caratteri dello scetticismo: un primo sguardo* . . . . . » 9

#### 2. Il neopirronismo come filosofia

2.1. *La via scettica di Sesto Empirico* . . . . . » 16

2.2. *Una vita 'sospesa' fra ricerca e azione* . . . . . » 22

2.3. *Prolegomeni per un'etica 'naturalizzata'*. . . . . » 29

#### 3. Una posizione 'ben tenuta'

3.1. *Il 'doppio registro' di Sesto (tra attacchi dialettici e terapia scettica)* . . . . . » 34

3.2. *Un primo bilancio. Dalle accuse epistemiche alle accuse morali e politiche* . . . . . » 40

3.3. *Verso la politica dello scetticismo: un caveat* . . . . . » 43

## CAPITOLO II

### **Il neopirronismo e la politica**

#### 1. Vivere da scettici

1.1. *Dall'astrattezza dell' 'arte della vita' alla concretezza della vita quotidiana* . . . . . » 46

1.2. *Il decimo tropo e l'osservazione della vita quotidiana* . . . . . » 49

1.3. *La vita politica e religiosa dello scettico. Conformismo o altro?* . . . . . » 52

#### 2. Il 'cittadino' Sesto

2.1. *Cosa 'può' fare lo scettico: una prima riflessione* . . . . . » 60

2.2. *Lo scettico e il tiranno* . . . . . » 62

2.3. *Oi νόμοι e τὸ δίκαιον in Contro i Retori (M II)* . . . . . » 76

## CAPITOLO III

### **Michael Oakshott: uno sguardo disincantato sulla complessità della condotta umana**

#### 1. Un filosofo 'disimpegnato'

1.1. *Dalla filosofia alla politica, dalla politica alla filosofia* . . . . . » 98

1.2. *La teorizzazione della condotta umana* . . . . . » 111

1.3. *Due modi dell'associazione umana* . . . . . » 120

1.4. <i>I modi dell'associazione umana nella storia politica europea</i> . . . . .	» 125
2. Oakeshott filosofo scettico?	
2.1. <i>Quale scetticismo?</i> . . . . .	» 132
2.2. <i>Idealismo, scetticismo (e non solo)</i> . . . . .	» 158
2.3. <i>Oakeshott, Hobbes e Montaigne</i> . . . . .	» 170
2.4. <i>Pratiche scettiche come pratiche politiche. Da Sesto a Oakeshott</i> . . . . .	» 189
<b>Conclusioni: Una proposta politica scettica per la contemporaneità</b> . . . . .	» 203
<b>BIBLIOGRAFIA</b> . . . . .	» 223

## INTRODUZIONE: Lo scetticismo all'opera

Il dubbio che io assumo non è dogmatico, ma è il dubbio della dilazione. Zetetici. Ricercatori. Rafforzerò le ragioni di entrambe le parti. È singolare che questo sia paventato come un pericolo [...]. Io aspiro all'onore di un Fabius Cunctator.

Immanuel Kant, *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, p. 237.

Questa ricerca prende in esame le implicazioni politiche ed etiche dello scetticismo filosofico antico e contemporaneo, un argomento controverso, trattato poco e male (nella duplice accezione del termine) dalla critica, ma ricco di suggestioni e, per alcuni versi, di sorprendente attualità. Ciò soprattutto perché, a dispetto delle ottimistiche previsioni di alcuni sulla 'fine della storia'<sup>1</sup>, anche nelle democrazie occidentali avanzate in cui viviamo tornano ad attecchire, minacciando in diversi modi la stabilità delle nostre tradizioni liberali, vecchie e nuove teorie autoritarie e fondamentaliste, dal populismo al sovranismo, dal suprematismo al razzismo e all'antisemitismo, che sembravano, se non del tutto sconfitte, almeno fortemente depotenziate<sup>2</sup>.

Come cercherò di dimostrare nelle conclusioni del mio lavoro, dedicate alla proposta di una politica scettica per il tempo presente, è proprio in tali circostanze che lo scetticismo può riprendere a svolgere appieno la sua originaria funzione di *caveat* filosofico e di antidoto alle credenze di cui si nutrono tutti gli integralismi politici e religiosi e che, a dispetto degli anticorpi di cui dovrebbe essere fornita, infettano talora persino la scienza. In quest'ultima parte si vedrà inoltre come la scepsi, dovendo esercitare una funzione politica 'profilattica e curativa' in senso antidogmatico, trovi il suo punto archimedeo e la possibilità di esplicitare al meglio le sue 'virtù' nel contesto di un liberalismo che, seppur debolmente connotato, non è privo di forza propositiva, sia a livello istituzionale-formale che pratico e politico.

Tornando invece al tema con il quale si apre questa trattazione, ovvero al generale 'maltrattamento' a cui lo scetticismo è stato sottoposto dagli studiosi e non solo, il dato più significativo ed evidente è che gli scettici, già dall'antichità costretti a difendersi da numerosi e agguerriti detrattori, continuano ad avere ancora oggi molti nemici, sia pure divisi tra quelli che li attaccano in piena consapevolezza e quelli che lo fanno per puro

---

<sup>1</sup> Cfr. Fukuyama (1992).

<sup>2</sup> Cfr., tra i più recenti, i contributi di Revelli (2017) e di Feltri (2018).

fraintendimento.

La strenua lotta combattuta da questi filosofi contro il pensiero dogmatico e le sue derive pratiche, ovunque prosperino, in qualsiasi tempo e in qualunque forma si presentino, è molto probabilmente il motivo principale di tanta ostilità, spesso unita alla derisione per i presunti effetti paradossali provocati dalla sospensione del giudizio applicata alle circostanze della vita, per evitare le quali non sono bastate nemmeno le argomentazioni difensive messe a punto da Sesto Empirico, che qui saranno ampiamente descritte e discusse.

Eppure, nonostante le accuse e le incomprensioni, a partire già dal XVI secolo, con la riscoperta del pirronismo, il metodo elaborato dagli antichi scettici allo scopo di demolire le filosofie dogmatiche è divenuto un punto di riferimento necessario e ineliminabile per l'intera filosofia occidentale. Ma non è tutto. Lo stesso approccio 'esistenziale' dello scetticismo pirroniano, che si concretizza non solo nell'attitudine critica, aporetica e sospensiva, ma anche nel mantenimento di un'apertura strutturale alla ricerca, nella consapevolezza dei limiti della ragione e, per converso, nell'accettazione di una vita quotidiana guidata esclusivamente dall'esperienza e dal senso comune, fuori da qualsiasi deriva metafisica, è stato apprezzato e seguito da filosofi come Montaigne e Hume, arrivando a rappresentare un significativo punto di riferimento per la riflessione filosofica contemporanea<sup>3</sup>.

È stata dunque proprio la presenza di una simile contraddittorietà nella ricezione dello scetticismo a convincermi a dedicare la prima parte del lavoro alla sua definizione e al chiarimento degli scopi e delle peculiarità della scepsi, in particolare nella sua varietà neopirroniana, nonché alle ragioni e ai motivi dell'accusa e della difesa.

Il primo capitolo si presenta perciò complessivamente come una revisione critica del dibattito sugli aspetti etici e politici dello scetticismo antico, allo scopo almeno di mettere in luce gli errori e le incomprensioni più comuni riguardo lo stesso carattere del movimento scettico e dei suoi obiettivi. Uno dei punti qualificanti della *pars construens* di questa indagine è invece l'idea che lo scetticismo neopirroniano sostenga una concezione storicizzata e socializzata della φύσις, tale da permettere di fondare una visione delle diverse morali e delle politiche concrete, riconosciute perciò, a loro volta, come fenomeni

---

<sup>3</sup> Cfr. per esempio, Donatelli (2018, p. 106) che pone la questione di come lo scetticismo pirroniano potrebbe essere recepito oggi da «un orecchio wittgensteiniano e cavelliano». Lo stesso aggettivo 'pirroniano' entra nel titolo per esempio del saggio di Hiley, del 1988, *Philosophy in Question. Essays on a Pyrrhonian Theme*.

storici e sociali.

Il lavoro di analisi e di ricostruzione del dibattito filosofico su tali questioni sarà condotto ricorrendo all'esame puntuale dei testi Sesto Empirico (*floruit* 170/80-210/220?), l'ultimo interprete antico del neopirronismo, che ha saputo raccogliere ed elaborare autonomamente i frutti di una tradizione filosofica iniziata molto tempo prima.

Gli scritti sestani offrono infatti gli elementi 'necessari e sufficienti' a giustificare la valenza politica della filosofia scettica, che è il tema centrale del secondo capitolo, nel quale verranno esposte le conclusioni degli studi più recenti riguardo la vivibilità, la coerenza etico-religiosa e, appunto, la sua spendibilità politica<sup>4</sup>.

Il modello di vita proposto dai pirroniani, che è un tutt'uno con la loro ἀγωγή filosofica, promuove, come vedremo, una nuova consapevolezza riguardo i limiti e le possibilità della conoscenza umana, definendo insieme gli spazi e gli scopi dell'agire scettico. Mentre combattono su due fronti, impegnati ad attaccare senza sosta le dottrine dogmatiche, tra tutte quella stoica che, soprattutto sul piano etico, rappresenta la punta di diamante delle αἰρέσεις antagoniste, che prescrivono delle τέχναι περὶ τὸν βίον 'molteplici e dissonanti'<sup>5</sup>, gli scettici continuano nello stesso tempo a portare avanti una difficile battaglia difensiva. Senza mai arrendersi, Sesto reagisce alle critiche fornendo ai lettori, direttamente o meno, non solo puntuali contro-argomentazioni, ma anche alcuni 'saggi' dello stile di condotta da essi praticato, che per la loro rilevanza 'politica' costituiranno il nucleo di questo capitolo.

Ma già nel primo libro dei *Lineamenti Pirroniani* (*PH I*), dedicato al 'discorso generale' (καθόλου λόγος) dello scetticismo<sup>6</sup>, Sesto aveva elaborato, in due sintetici e incisivi paragrafi (*PH I* 23-24)<sup>7</sup>, un vero e proprio manifesto del βίος filosofico neopirroniano, propedeutico a tutto ciò che attiene la vita pratica degli scettici, che qui anticipo proponendolo nella traduzione di Emidio Spinelli.

---

<sup>4</sup> Cfr. *infra*, pp. 46 e sgg.

<sup>5</sup> Così le definisce Sesto in *Contro gli etici* (*M XI* 173), una cui parte rilevante è dedicata proprio alle scuole che pongono al centro delle loro visioni etiche l'arte della vita, (cfr. *M XI* 168-215).

<sup>6</sup> Sul suo contenuto cfr. *infra* pp. 34-5.

<sup>7</sup> Cfr. *infra*, pp. 22-29, la parte del primo capitolo dal titolo *Una vita 'sospesa' fra ricerca e azione*.

[23] Aderendo dunque ai fenomeni vivremo in modo non dogmatico secondo l'osservanza dettata dalla vita quotidiana, dal momento che non ci è possibile essere del tutto inattivi. L'osservanza dettata dalla vita quotidiana sembra essere essa stessa articolata in quattro parti e consistere in qualche modo nell'istruzione impartita dalla natura, nella necessità legata alle affezioni, nella tradizione di leggi e consuetudini, nell'insegnamento delle arti.[24] È in base all'istruzione dettata dalla natura che siamo naturalmente capaci di percepire con i sensi e di pensare con la mente; è in base alla necessità legata alle affezioni che la fame ci induce a nutrirci, la sete a bere; è poi in base alla tradizione di consuetudini e leggi che consideriamo un bene l'esser pii, un atto di malvagità l'essere empi, in accordo con il vivere comune; è infine in base all'insegnamento delle arti che non siamo inattivi in quelle arti che tradizionalmente apprendiamo. Tutte queste cose, comunque, le affermiamo in modo non dogmatico.

Da questi passi, che marcano le differenze sostanziali fra l'agire degli scettici e quello dei dogmatici, derivano, evidentemente, anche le conseguenze 'politiche' dello scetticismo.

Il mio percorso partirà dunque dalla demolizione sestana dell' 'arte della vita' stoica, le cui regole, pur risultando talvolta perfino contraddittorie, restano sempre rigidamente codificate. Di fronte ai filosofi della Stoa e alla loro visione etico-politica, sbilanciata tra un'ideale irraggiungibile di saggezza fondato sull'ordine cosmico, e atteggiamenti di sprezzo e di superiorità nei confronti della vita comune e delle sue regole consuetudinarie, spicca invece, per contrasto, la semplicità della condotta scettica, immersa nella quotidianità e vissuta pienamente, senza essere gravata da alcun pregiudizio dottrinario.

Nella seconda tappa della ricerca mi concentrerò sull'analisi del decimo tropo, lo strumento dialettico grazie al quale Sesto fa vedere come i giudizi di valore cambino in relazione alle abitudini, alle leggi e agli stili di vita delle persone<sup>8</sup>. Mettendo in luce la relatività degli apparati normativi, fenomeni culturali e storici prodotti unicamente da esseri umani, Sesto sembra voler ricordare che, in un simile contesto, lo scettico può agire seguendo certamente le leggi e i costumi della sua comunità, ma senza aderirvi in modo dogmatico, consapevole del fatto che ogni morale è 'necessariamente' provvisoria.

Allo scopo di dimostrare che il filosofo neopirroniano non è invece 'necessariamente' un conformista, come spesso si ritiene, mi muoverò poi attraverso gli studi che si sono confrontati, in modo dialettico e a volte molto polemico, su questo tema, misurandomi dapprima con quelli centrati sulla religiosità 'situazionale' scettica, per arrivare all'esposizione di un importante τόπος sestano come quello del tiranno, che Sesto discute in *Contro gli Etici* (M XI 160-166). In questo vero e proprio *case study*<sup>9</sup> etico-

---

<sup>8</sup> Cfr. PHI 152-163.

<sup>9</sup> Cfr. Spinelli (2016a, p. 90)



politico, in cui il protagonista è messo nella difficile condizione di dover effettuare una scelta obbligata ed estrema<sup>10</sup>, il filosofo scettico non rimarrà inattivo, ma prenderà una decisione, qualunque essa sia, in piena coerenza con i suoi punti di riferimento non-dogmatici esposti *supra* in *PHI* 23-24.

Andando oltre i paragrafi ben noti ai critici fin qui presi in considerazione, nell'ultima parte del secondo capitolo tenterò infine un'interpretazione personale di alcuni passi sestani inclusi nel trattato contro l'arte del bel parlare<sup>11</sup>. Ciò che Sesto vi sostiene mi è infatti sembrato non in contrasto con la possibilità, per gli scettici, di praticare una 'retorica' utile tanto alla vita comune quanto alla politica, beninteso in una forma del tutto 'conversazionale', che non ha alcuna pretesa di insegnare la verità o di persuadere chicchessia.

Come recita il titolo della tesi, il terzo e ultimo capitolo è dedicato all'opzione politica dello scetticismo contemporaneo. L'idea da cui ero partita già nella fase preparatoria della ricerca, è quella di 'tracciare' gli effetti della 'disposizione' (διάθεσις) scettica sulle concezioni non solo epistemiche, ma anche morali e politiche che, nella filosofia del Novecento, potevano aver meglio colto il valore di questa eredità, o averne assorbito consciamente o meno, in modo diretto e/o filtrati da altre sensibilità filosofiche precedenti, gli elementi più caratteristici e pregnanti.

La scelta è caduta sul pensatore britannico Michael Oakeshott (1901-1990), tra i pochi filosofi del secolo scorso che abbiano osato dirsi apertamente scettici. La dichiarazione di scetticismo non basta, però, a spiegare perché proprio la filosofia 'politica' di Oakeshott mi sia sembrata un credibile contraltare contemporaneo delle posizioni rappresentate da Sesto Empirico, nonostante che a prima vista il loro accostamento possa apparire non solo un azzardo anacronistico, ma anche prefigurare una sorta di relazione impossibile e 'pericolosa', soprattutto per chi la propone.

Eppure, *mutatis mutandis*, se a livello generale ciò che ha determinato la decisione di porre a confronto due figure in apparenza così lontane ha sicuramente a che fare con la 'tonalità' scettica diffusa nell'opera oakeshottiana, più in particolare ho ritenuto di poter cogliere delle assonanze non irrilevanti tra la posizione di Oakeshott e le poche ma dense linee in cui Sesto lascia intendere quali potrebbero essere le condotte politiche di uno

---

<sup>10</sup> Per i dettagli si rimanda al paragrafo dedicato allo scettico e al tiranno, pp. 62 e segg.

<sup>11</sup> È il trattato *Contro i retori* (*M II*). Per le opere di Sesto e le ipotesi sulla loro cronologia, cfr. *infra*, p. 16, n. 49. A questo tentativo di interpretazione è dedicato l'intero paragrafo 2.3; vedi *infra*, pp. 77 e sgg.

scettico, similitudini, queste, che saranno esaminate soprattutto nella parte conclusiva del terzo capitolo<sup>12</sup>.

Prima di declinare tale atipica e, se si vuole, ‘atopica’ vicinanza, ho pensato fosse opportuno proporre un rapido *excursus* sulla ricca e originale produzione del filosofo inglese, quasi sconosciuta in Italia, discutendo criticamente il suo presunto conservatorismo e cercando già qui di far emergere le tematiche che, dal mio punto di vista, appaiono più in sintonia con lo scetticismo neopirroniano.

Per passare a un confronto diretto sarà comunque necessario, in via preliminare, misurarsi con il paradosso dell’apparente ignoranza della tradizione scettica antica o di una sua sottovalutazione da parte di Oakeshott. Negli scritti pubblicati in vita, infatti, egli non vi si riferisce mai in modo esplicito, mentre nomina una sola volta Sesto in *On Being Conservative*, uno dei suoi saggi più famosi e controversi, dove proprio un brano del già citato scritto sestano contro la retorica, testo non certo di primo piano del filosofo greco, gli torna singolarmente utile nell’espone la sua concezione della politica.

In realtà, posto che il tema del presunto scetticismo di Oakeshott è stato oggetto di un’ampia discussione, che verrà qui analizzata nel dettaglio, nella quale peraltro è pressoché del tutto assente la trattazione dell’ipotetico rapporto con le fonti scettiche antiche e moderne, il mio scopo sarà quello di cercare le tracce della loro conoscenza effettiva, per poi proporre una lettura, decisamente alternativa rispetto a quelle suggerite dalla maggioranza dei commentatori, del peculiare modo di interpretare la *scepsi* praticato dal filosofo inglese.

In un movimento a ritroso, quest’ultimo percorso inizierà con l’esame della forma di ‘idealismo scettico’ al quale si ispira *Experience and its Modes* del 1933, il suo libro di esordio sulla scena filosofica, una personalissima rielaborazione di quello teorizzato da Francis Herbert Bradley nel volume *Appearance and Reality* (1893). Accanto a quest’opera, Oakeshott nomina significativamente come suo ulteriore punto di riferimento la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, la cui interpretazione unitaria e ‘sistemica’ dello scetticismo greco, all’interno della quale le posizioni di Sesto acquistano un notevole rilievo filosofico<sup>13</sup>, è molto presumibile che egli conoscesse, anche se non ci è dato di

---

<sup>12</sup> Cfr. *infra*, pp. 189 e sgg.

<sup>13</sup> Cfr. comunque Dal Pra (1989, pp. 1-8) che, pur riconoscendone la singolare efficacia e la capacità suggestiva, mette in luce i limiti dell’analisi hegeliana dello scetticismo greco, che viene «caricato di un significato che gli deriva, più che dalle sue concrete dimensioni temporali, da una visione speculativa unitaria, nella quale è chiamato a rappresentare una funzione ‘trascendente’» (p. 7).

sapere quale fosse il suo giudizio in merito.

Nel paragrafo successivo mi concentrerò prima sulle tematiche scettiche individuabili nella filosofia di Hobbes, che Oakeshott mette in evidenza dandone una sintetica e incisiva caratterizzazione nella celebre *Introduction* all'edizione Blackwell del *Leviathan*, pubblicata nel 1946 subito dopo suo ritorno dalla guerra, e poi sull'influsso di Montaigne con il quale sembra emergere una profonda 'affinità elettiva', testimoniata dal costante dialogo intrattenuto con il pensatore francese, i cui segni è possibile rintracciare in tutta la sua opera, anche se i più cospicui si trovano all'interno dei quaderni di lavoro tenuti sistematicamente dal filosofo dagli anni Venti fino al 1986<sup>14</sup>.

La conoscenza dello scetticismo greco si può infine ricavare, come si vedrà, oltre che dalla manualistica utilizzata durante gli anni della formazione, dove i riferimenti alla scepsti antica sono numerosi e spesso molto approfonditi, anche da diverse e rilevanti attestazioni provenienti dai *notebooks* appena ricordati.

Completata tale ricognizione, grazie alla quale sembra possibile dimostrare che Oakeshott avesse ben presenti i metodi e gli scopi della tradizione scettica antica, cercherò di far emergere i tratti salienti della sua attitudine filosofica, definibile, credo in modo appropriato, come una forma di 'umanesimo scettico' per la contemporaneità, il cui genuino valore teoretico non differisce, nella sostanza, da quello che si deve legittimamente attribuire allo scetticismo sestano<sup>15</sup>.

Anticipandone qui le caratteristiche principali, l'approccio umanistico e scettico del filosofo inglese si articola dunque nella critica serrata al razionalismo, ma non alla ragione; nella rivalutazione della vita quotidiana, colta nella sua immediatezza come il 'luogo' concreto dell'intera esperienza individuale; nel valore attribuito alla tradizione, una categoria storica plurale, fluida e cangiante, irriducibile a una forma di mero tradizionalismo e, infine, in un concetto non dogmatico della filosofia, il cui scopo è limitato all'esercizio di una critica rigorosa dei saperi umani.

A questa breve lista di temi oakeshottiani affini allo scetticismo, si può aggiungere che la posizione complessiva di questo pensatore, fortemente connotata nel senso di un anti-fondazionalismo pluralistico e tollerante, tanto sul piano gnoseologico quanto su

---

<sup>14</sup> Questi *notebooks* furono ritrovati dopo la sua morte insieme a tutte le altre carte, lasciate all'amica Shirley Letwin per farne quel che ritenesse meglio, nello spartano cottage sulla costa del Dorset dove Oakeshott si era ritirato dopo il pensionamento, e sono attualmente depositati nell'archivio speciale della *London School of Economics*. Una parte di essi è stata pubblicata nel 2014, (cfr. Oakeshott 2014).

<sup>15</sup> Cfr. Spinelli (2005, pp. 140-50).

quello etico e politico, non perde mai il suo *imprinting* zetetico, rimanendo costantemente aperta al confronto e alla ‘conversazione’ -uno dei concetti chiave della sua filosofia- che ha delle importanti ricadute in campo politico ed educativo<sup>16</sup>.

Anche se si deve concedere che con tali atteggiamenti si trovano a coesistere delle considerazioni e dei ‘teoremi’ connotati in senso affermativo e, sia pur debolmente, dogmatico, è pur vero che Oakeshott non li sostiene mai in modo definitivo, perché a impedirlo, come vedremo, è il dato fenomenico ed evenemenziale della condotta umana, da lui riconosciuta e valutata nella sua assoluta contingenza.

Non a caso, in *On Human Conduct (HC)*, l’opera del 1975 che costituisce la *summa* del suo pensiero, interrogandosi sul senso della ‘narrazione’ degli eventi contingenti, in cui non c’è teleologia ma solo «an unbroken continuity of occurrences, each a unity of particularity and genericity» (*HC*, p. 104), Oakeshott arriva a sostenere che il narratore di una simile storia

has no message for those who listen other than the intelligibility with which he purports to have endowed the occurrences concerned by putting them into a story. It is, of course, true that a story may be used to point a moral, to serve as an authority for future conduct, to teach its hearers how to perform actions likely to have wished-for outcomes, to assure them of a golden destiny, or to reconcile them to an unhappy fate [...]. But to do this is to give up the storyteller’s concern with the topical and the transitory and to endow occurrences with a potency they cannot have without surrendering their characters as occurrences. It is not to tell a story but to construct a myth. (*HC*, p. 105).

Un’umiltà epistemica, dunque, quella di Oakeshott che già da sola potrebbe bastare a collocarlo a pieno titolo nel novero degli scettici.

---

<sup>16</sup> Significativamente Richard Rorty (1981, p. 389), utilizzando il concetto oakeshottiano di ‘*conversation of mankind*’ si riferisce così alla filosofia perché, egli sostiene, «it catches the tone in which, I think, philosophy should be discussed».

## CAPITOLO I

### Cos'è lo scetticismo? Per una riconsiderazione e ridefinizione concettuale del termine

#### 1. Esplorando il concetto di scetticismo

##### 1.1. Breve storia di un 'umbrella term'

Dedicare un progetto di ricerca allo scetticismo antico e contemporaneo per declinarne positivamente gli aspetti etici e politici è un'impresa non facile, soprattutto perché corre il rischio di essere soggetta a fraintendimenti e incomprensioni di vario genere.

Ci si potrebbe subito chiedere, per esempio, che cosa abbia a che fare lo scetticismo con le parole e la prassi di una qualunque visione politica. Lo scetticismo non è forse quanto di più alieno dall'opinione ampiamente condivisa che per agire politicamente si debba aver fede in un ideale o aderire a sistema di valori o a un'ideologia, mostrando almeno un certo livello di convincimento? Ideologie, valori e scetticismo sono collocati su due fronti contrapposti: qual è allora il senso di una 'politica dello scetticismo'? Non si tratta solo di un ossimoro, di un *non-sense*? E, nel caso, di che natura sarebbe tale politica, che valore avrebbe, a chi e a quale scopo sarebbe indirizzata?

Nella storia della filosofia, dall'antichità fino ai nostri giorni, a queste domande sono state date spesso risposte paradigmaticamente molto simili, come se una sorta di *fil rouge* le tenesse insieme attraverso i secoli. Il loro tono è solitamente accusatorio, se non offensivo, e il contenuto, con le ovvie variazioni dovute al contesto storico e all'orientamento filosofico dei personaggi che le hanno espresse, si sostanzia quasi sempre nella negazione di qualsiasi possibile compatibilità fra lo scetticismo e visioni etico-politiche fondate e coerenti.

Naturalmente il problema, che costituisce il nucleo fondante di questa tesi di dottorato, verrà ripreso e approfondito più avanti, nella sezione dedicata specificamente alla politica dello scetticismo (cfr. *infra*, cap. II), e allo stesso modo si tornerà al vasto repertorio delle accuse lanciate agli scettici, per discuterle e tentare di confutarle; ma intanto eccone alcuni saggi significativi. La prima citazione è del peripatetico Aristocle di Messene, vissuto nel II sec. d. C. ed è tratta da un lungo capitolo sugli scettici pirroniani, riportato da Eusebio di Cesarea nella sua *Praeparatio Evangelica*. Sulla stessa linea di attacco violento si pongono i due commenti contemporanei che seguono, tratti dai lavori di studio che fanno tuttora parte del *Gotha* degli esperti angloamericani di filosofia antica e che hanno come loro bersaglio privilegiato il neopirronismo di Sesto Empirico: il primo è di Julia Annas, che ha curato, con Jonathan Barnes, un'importante traduzione dei

*Lineamenti Pirroniani*, mentre il secondo è stato scritto da un'autrice di fama come Martha Nussbaum.

Bisogna anche considerare queste cose: un uomo siffatto [*scil*: un pirroniano] come potrebbe diventare cittadino, giudice, consigliere, amico o, insomma, essere un uomo? Quali malvagità non oserebbe compiere colui che pensa che in verità non si dia nulla di bello o brutto, giusto o ingiusto? E non mi si replichi che questi tali temono leggi e punizioni; come sarebbe possibile, da parte di persone impassibili e imperturbate, come essi affermano di essere? [Aristocle (=F. 4 Chiesara), *apud* Eus. *praep. ev.* XIV 18, 18 (tr. F. Decleva Caizzi 1981).]

Whatever the upshot of his motions, or the content of the utterances he [*scil*: lo scettico] produces, he is in an important sense not in them, not committed to them. Moral scepticism, then, is not, in its ancient version, a bland doctrine that can be held in insulation from everyday life; it is profoundly subversive of everyday life. [...] Moral scepticism merely gives us a special case of this; the agent notes his moral intuitions, their strength and their upshot in much the same way as he regards his hunger, or pains; they are all merely things that happen to and in him. With he does may look from the outside like what the ordinary person does; but on the inside it is completely different. (Annas 1998, pp. 211-2)

We see how profoundly selfish, indeed solipsistic the sceptic program is, seen as a program for philosophy in a needy and troubled world containing urged human problems toward whose solution philosophy in the Rawlsian spirit may possibly make a major contribution. If philosophy is only capable of making the individual practitioner feel calm, then Socrates's enemies would be right: philosophy is a dangerous form of self-indulgence, subversion of democracy, and its teachers are corruptors of the young. Fortunately, philosophy is capable of much more than that. (Nussbaum 2000<sup>1</sup> p. 194).

Come si può vedere, tra gli scettici, che rappresentano il bersaglio polemico di queste critiche, nel primo caso vengono nominati specificatamente i cosiddetti 'pirroniani', la cui visione filosofica, considerata incompatibile perfino con la vita di tutti i giorni, sembra non solo impossibile, ma addirittura scandaloso e immorale anche solo accostare alla politica.

D'altra parte, avendo scelto proprio questo indirizzo dello scetticismo antico come principale ambito di riferimento rispetto al quale formulare ipotesi sull'esistenza e la praticabilità di una politica scettica, con tutte le implicazioni e le conseguenze che ne possono derivare, ritengo sia utile, per sgombrare il campo da fraintendimenti e restituire il rispetto dovuto all'oggetto di questo studio, partire da una chiara definizione sia dello

---

<sup>1</sup> Qui e in Nussbaum (1994) possiamo trovare un florilegio di giudizi impietosi sullo scetticismo pirroniano su cui dovrò necessariamente tornare; e in effetti questa studiosa fa parte a pieno titolo del gruppo dei critici più agguerriti dello scetticismo proprio sul piano delle sue implicazioni morali e politiche.

scetticismo in generale che della sua declinazione filosofica pirroniana<sup>2</sup>, indispensabile per impostare una corretta indagine storiografica.

La mia operazione definitoria consisterà prima di tutto nel tentativo di restituire ai termini ‘scettico’ e ‘scetticismo’, che hanno acquisito un valore semantico estremamente ampio<sup>3</sup> anche attraverso l’immersione nella lingua parlata quotidiana, il loro significato e senso filosofico originario, ricollocandoli al posto che gli spetta nella storia del pensiero occidentale.

A onor del vero c’è da dire che la sorte di entrare a far parte del lessico popolare non è toccata solo alle ‘parole scettiche’; in effetti quasi tutte le filosofie hanno pagato pegno al processo di volgarizzazione al quale sono state sottoposte: aggettivi come ‘cinico’, ‘epicureo’, ‘stoico’, vengono tuttora utilizzati, consapevolmente o meno, in modi che ne hanno talora stravolto il significato, o addirittura si sono trasformati in peggiorativi *tout court*, come per i termini ‘sofisticazione’ o ‘sofisticheria’. E, d’altra parte, perfino l’‘amor platonico’ non somiglia più quasi per nulla al modello originale.

Il termine ‘scetticismo’ ha subito però una trasformazione a due facce: da una parte è divenuto un *umbrella term* che copre un’ampia varietà di metodi e attitudini<sup>4</sup> non esclusivamente filosofici, tra i quali vanno incluse forme di associazionismo ateo, scientifico, e/o di critica verso movimenti pseudo-scientifici o ‘religiosi’ come il creazionismo, che paradossalmente è a sua volta ‘scettico’ contro i propri detrattori evolucionisti; dall’altra, anche a causa del pesante discredito di cui è erede, si è caricato di connotazioni qualitativamente ambigue e contraddittorie, tra cui quelle negative prevalgono decisamente sulle positive.

Basta infatti condurre un’indagine persino molto superficiale sulla presenza delle parole ‘scetticismo’ e ‘scettico’ nel linguaggio ordinario, ma anche in quello specialistico, per vedere come esse siano state, per così dire, disancorate dalle loro fonti filosofiche tradizionali<sup>5</sup> e ormai quasi sconosciute ai più, venendo però riprese in modi e in contesti molto diversi: dal piano epistemico a quello etico e politico, dalla letteratura alla psicologia, dall’arte alla scienza, le troviamo utilizzate per significare ogni genere di dubbio, incertezza, criticismo, sfiducia, sospetto, disaccordo, sovversione, nichilismo, assurdità,

---

<sup>2</sup> Cfr. Spinelli (2007, p.17); Machuca, Reed (2018).

<sup>3</sup> Cfr. Laursen (2009, p.124) che parla, a questo proposito, di una «indomita ubicuidad de la palabra».

<sup>4</sup> Cfr. Hankinson (1995, p. 13). Allo stesso modo si potrebbe parlare di una *catch-all word*: una parola ‘pigliatutto’, che tira dentro, come se appartenessero alla stessa natura, cose anche molto diverse tra loro.

<sup>5</sup> Cfr. Laursen (2005b, p. 40).

reticenza, pessimismo, quietismo, irreligione, irrazionalismo, incredulità, solipsismo, relativismo. Si tratta certamente di un elenco molto lungo, che tuttavia non basta a esaurire le sfumature negative assunte da questi termini tanto inflazionati; è vero che talvolta si legge o si sente parlare di ‘sano scetticismo’, ma anche in questo caso la confusione, non certamente sana, prevale<sup>6</sup>.

Del resto, un importante dizionario ci informa che, nell’uso comune, ‘scetticismo’ significa ‘diffidenza’, ‘incredulità’, ‘sfiducia’, e ‘scettico’ è detto di chi «dubita di tutto per principio mostrandosi diffidente o distaccato nei confronti di affermazioni, valori, realtà e simili»<sup>7</sup>.

Se per dare ragione di questi numerosissimi ‘slittamenti’ semantici subiti dal termine dall’antichità a oggi sarebbe necessario uno studio *ad hoc*<sup>8</sup>, qui ho scelto di sottoporre a una sintetica disamina critica quello che è forse il più caratteristico. Si tratta dell’idea per cui ci sarebbe un nesso, apparentemente molto stretto, fra dubbio e scetticismo. Le osservazioni conclusive di questa analisi, mentre possono contribuire a chiarire le origini delle diffuse opinioni circa la natura ‘dubitativa’ dello scetticismo, concorreranno anche a quella sua corretta definizione, che vorrei mettere progressivamente a fuoco e che ci porterà al tema centrale di questo lavoro.

## 1.2. *Dubbio e scetticismo*

Nonostante il dubbio, come abbiamo appena visto, sia ormai quasi meccanicamente associato allo scetticismo, dal punto di vista storiografico e filosofico la questione si presenta ben più complessa e sfaccettata. Una prima considerazione che può valere a indebolire tale accostamento chiama subito in causa il filosofo neopirroniano Sesto Empirico il quale, da ‘storico’ e ultimo teorico antico dell’ἀγωγή - la ‘via’<sup>9</sup> - scettica, non parla mai di dubbio nelle sue opere<sup>10</sup>. In effetti egli fa uso del verbo ἀπορεῖν (con i suoi

---

<sup>6</sup> Sull’esigenza di chiarezza, la necessità della definizione, l’ambiguità del linguaggio ordinario in cui consiste, paradossalmente, la sua forza cfr. l’illuminante pagina di Cavell (1979, p. 180).

<sup>7</sup> Cfr. le voci ‘scetticismo’ e ‘scettico’ nel *Grande dizionario italiano dell’uso*, diretto da Tullio De Mauro (2000), UTET, Torino.

<sup>8</sup> Cfr. ciò che de Olaso (1997, p. 147) scriveva sulla questione: «Scepticism, both as a challenge of today and a historical problem, has become one of the basic topics of these last decades of our century. But ‘Sceptic’ and ‘Scepticism’ mean many things to many people. The only way of preserving the topic’s philosophical potential is to redefine it constantly».

<sup>9</sup> Mates (1996, pp. 225-6) traduce opportunamente il termine ἀγωγή con *way*, proprio per segnalare che ad esso non corrisponde un *corpus* dottrinario omogeneo in cui gli scettici si riconoscano. Cfr. anche Ioli (1999, p. 64).

<sup>10</sup> Mates (1996, p. 30) conferma l’assenza nelle opere di Sesto di verbi appartenenti all’area semantica del dubbio, sebbene sostenga che nella lingua greca non ne manchino alcuni capaci di esprimere tale condizione, come ἐνδοιάζω e διστάζω, di cui Sesto non fa mai uso. In realtà διστάζω si trova in forme aggettivate in due luoghi sestani, nei libri *Contro i fisici*=MIX 99 e *Contro i retori*=M II 9, ma senza attinenza



*cognati*), poi erroneamente reso in latino con *dubitare* - fatto che sicuramente influì sulle traduzioni successive nelle lingue moderne<sup>11</sup> - per indicare la condizione caratteristica degli scettici, che in realtà non è il dubbio ma l'*aporia*, ovvero quello stato di perplessità e di incertezza in cui essi vengono a trovarsi davanti ad asserzioni antinomiche o a qualsivoglia presunzione di verità assoluta<sup>12</sup>. Condizione mentale da cui sembra scaturire ogni ricerca umana, sia a livello individuale che collettivo, sul piano filosofico l'*ἀπορία* rappresenta non solo un mero preliminare della ricerca, ma il punto di inizio della filosofia stessa<sup>13</sup> e, poiché questo stato nasce da domande, ragioni, argomenti e osservazioni particolari, ciò fa sì che l'indagine prenda una certa forma e segua una direzione specifica<sup>14</sup>.

L'*aporia* degli scettici, però, ha una consistenza psicologica tale da impedire ogni scelta e così prelude direttamente all'*ἐποχή*, cioè alla sospensione del giudizio e alla tranquillità che, secondo la sintesi di Sesto in *PH I* 8-10, erano sperimentate come

---

con le posizioni scettiche. Sulla presenza di verbi corrispondenti, in greco antico, a 'dubitare', cfr. Ioli (1999, p. 79 e n. 94) che prende in considerazione i verbi δίζω, διστάζω, δοιάζω, attestati soprattutto nei dialoghi platonici, ma nel significato di «esitare a proposito di» (περί) o «su quale strada scegliere» (πότερον...ῆ) e, appunto, assenti in Sesto. Sul perché Sesto non utilizzi il concetto di dubbio, cfr. anche Corti (2010, 164-77), che segue ampiamente Mates (1996) e la cui ipotesi conclusiva è che questa scelta riveli una proposta di vita scettica non senza credenze, ma senza giudizi.

<sup>11</sup> La traduzione latina a cui mi riferisco è quella del grande editore e studioso rinascimentale Stephanus, al secolo Henri Estienne che, nel 1562 a Parigi, tradusse dal greco e stampò per la prima volta l'opera in tre libri di Sesto Empirico Πυρρωνεῖαι Ὑποτυπώσεις con il titolo *Sexti Philosophi Pyrrhonianum Hypotyposeon libri III*, (= *PH*), dando così inizio alla diffusione dello scetticismo negli ambienti filosofici e intellettuali di tutta Europa, nonché al vasto interesse, ma anche alle polemiche, che la accompagnarono. Johann Albert Fabricius, nella sua traduzione latina di tutti gli scritti di Sesto, stampata a Lipsia nel 1718, continuò a seguire la stessa interpretazione di Estienne, così come avevano fatto Gentian Hervet, nel 1569 e i fratelli Chouet, i primi a proporre il testo greco a fronte, nel 1621. Il verbo ἀπορεῖν venne reso con *to doubt* anche nella prima traduzione dell'opera di Sesto in inglese di Thomas Stanley (riportata nel quarto volume della sua *History of Philosophy* e pubblicata nel 1669). Lo stesso errore compare nella versione inglese di Bury (1933) e negli *Schizzi pirroniani*, l'unica traduzione italiana (peraltro senza testo greco a fronte) delle Πυρρωνεῖαι Ὑποτυπώσεις, realizzata da Tescari nel 1926 e rivista da Russo nel 1988. Come nota Roberta Ioli (1999, pp. 65-71), è probabile che le traduzioni latine moderne di Sesto, pur accurate e fedeli, portino tracce rilevanti della tradizione accademica assimilata dai traduttori attraverso la lettura di Cicerone e di Diogene Laerzio nella versione di Traversari diffusasi capillarmente a partire dal 1472-75. Le traduzioni più recenti sono certamente più attente a questi fondamentali aspetti filologici, che rivestono anche un importante senso filosofico: cfr. Pellegrin (1997), Mates (1996), Annas e Barnes (2000). In particolare, Mates (1996, pp. 30-2) sostiene che *to be at a loss* è l'espressione inglese più vicina al significato del verbo greco ἀπορεῖν. A tal proposito cfr. anche Pellegrin (1997, pp. 41, 529); Ioli (1999, pp. 79-83); Laursen (2004, p. 205); De Caro, Spinelli (2007, p. 10-1); Corti (2010, pp. 164-77).

<sup>12</sup> Alla presenza, al funzionamento e allo scopo della condizione aporetica, che può essere definita come uno stato cognitivo indirizzato a un 'oggetto problematico', è stata recentemente dedicata una raccolta di saggi che esaminano il posto che l'*aporia* occupa nella ricerca filosofica antica, da Eraclito e Zenone, attraverso Platone e Aristotele, fino a Plotino e a Damascio. Cfr. Karamanolis, Politis (2018); la tradizione accademica e pirroniana vi è rappresentata rispettivamente attraverso i lavori di James Allen (2018, pp. 172-91) e di Luca Castagnoli (2018, pp. 205-27).

<sup>13</sup> Cfr. Pl. *Apol.* 21a4-d8 dove l'oracolo di Delfi e l'*aporia* che esso provoca in Socrate sono all'origine della sua indagine e dell'*ἐλεγχος*; *Rep.* 7.524a6-b5 e 524e2-525a2; qui le apparenze in conflitto e l'*aporia* provocano la ricerca intellettuale; *Symp.* 203b2-d8: Penia, a causa della 'aporia', diventa la madre del filosofo Eros; Arist. *Metaph.* A. 2.982b: la meraviglia e l'*aporia* sono l'origine della filosofia.

<sup>14</sup> Cfr. Castagnoli (2018, p. 205 e n. 4).

‘sottoprodotti’ naturali della prima<sup>15</sup>.

Il carattere conflittuale delle apparenze e l’indecisione che ne deriva facevano dunque parte della condizione iniziale degli scettici: come Sesto racconta a proposito dello stato di inquietudine indotto in uomini di nobile carattere (οἱ μεγαλοφυεῖς τῶν ἀνθρώπων) dalle contraddizioni presenti nelle cose (PH I 12), è proprio da tale esperienza di turbamento esistenziale ed epistemico che questi scettici *in statu nascendi*<sup>16</sup> cominciarono il percorso verso lo scetticismo vero e proprio<sup>17</sup>. Ciò, però, non vuol dire che le espressioni linguistiche (φωναί) scettiche teorizzate nel primo libro dei *Lineamenti pirroniani*<sup>18</sup> e messe all’opera da Sesto Empirico in tutti i suoi scritti, da intendersi come semplici ‘descrittori’ dello stato mentale dei pirroniani durante l’esame sistematico delle teorie dogmatiche<sup>19</sup>, avessero invece la funzione di «exprimer son doute», come sosteneva Brochard (1887, p. 332)<sup>20</sup>, né

---

<sup>15</sup> Cfr. Laursen (2005a, p.169).

<sup>16</sup> Così li chiama Naess (1968, p. 5).

<sup>17</sup> Questo percorso fu intrapreso, continua Sesto Empirico, nella speranza di dare una risposta soddisfacente a quelle contraddizioni e di trovare la tranquillità che la scoperta del vero sembrava promettere (cfr. PH I 12). Sulla particolare sensibilità filosofica alle ἀνωμαλίας rilevate nell’esperienza da questi proto-pirroniani e sulla loro nobile natura o ingegno cfr. soprattutto Spinelli (2005, p. 136-7); Naess (1968, p. 28); Svavarsson (2011, p. 23); Eichorn (2014, p. 121); Castagnoli (2018, p. 217).

<sup>18</sup> Così traduco, seguendo Spinelli (2005) le Πυρρωνεῖαι Ὑποτυπώσεις. Del resto, già Russo (1988, p. VI, n. 3) faceva notare che il termine *hypotyposis* è noto soprattutto come figura retorica e che, volendone dare una traduzione italiana alquanto esauriente, si dovrebbe renderla con una allocuzione del genere: ‘Descrizione sommaria, raffigurativa ed esemplificativa (del pirronismo)’. Il termine *Lineamenti*, peraltro più vicino all’inglese *Outlines*, utilizzato da Annas e Barnes (2000), sembra efficacemente e modernamente riassumere meglio questo senso.

<sup>19</sup> Si tratta di espressioni come ‘οὐ μᾶλλον’ (non più), ‘ἢ ἀφασία’ (il non-dire); ‘τάχα’ (forse), ‘ἔξεστι’ (è possibile), ‘ἐνδέχεται’ (è ammissibile) e i loro contrari; ‘ἐπέχω’ (sospendo il giudizio), ‘οὐδὲν ὀρίζω’ (nulla definisco), ‘πάντα ἐστὶν ἀόριστα’ (tutte le cose sono indeterminate), ‘πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα’ (tutte le cose sono incomprensibili), ‘ἀκατάληπτῶ (non comprendo), ‘οὐ καταλαμβάνω’ (non intendo), le quali rivelano la disposizione (διάθεσις) e gli affetti (πάθη) degli scettici, (PH I 187). Tutte le φωναί scettiche sono elencate in PH I 187-209, la sezione dedicata interamente alla ‘filosofia del linguaggio’ pirroniana. Per approfondire questo tema, centrale nella riflessione filosofica di Sesto Empirico, si possono leggere i contributi di Desbordes (1982); Stough (1984); Aubenque (1985); McPherran (1987); Flückiger (1990); Glidden (1994); Cardullo (1994); Brunschwig (1997); Vogt (1998, specialmente cap. 2); Sluiter (2000); Castagnoli (2000, pp. 274-95); Magrin (2003); Spinelli (2005, specialmente cap. 5); Corti (2009). Sul linguaggio della scepsi vedi anche *infra*, p. 20, n.66.

<sup>20</sup> Victor Brochard, il cui fondamentale *Les sceptiques grecs* è disponibile in rete nell’edizione originale: <https://archive.org/details/lessceptiquesgr02brocgoog>, pur vedendo nello scetticismo una reazione legittima al dogmatismo metafisico, lo interpretò, in particolare nella versione pirroniana, come una ‘filosofia del dubbio’ incapace di conseguire una conoscenza valida; non così per quanto riguarda il probabilismo accademico che, invece, secondo lo studioso, avrebbe rappresentato il più valido precorrimento del nuovo metodo scientifico e dei suoi risultati conoscitivi. Per un’analisi critica delle posizioni di Brochard, cfr. Dal Pra (1989, pp. 8-12). Del resto, Brochard aveva un illustre predecessore in Johann Albert Fabricius che, secondo Ioli (1999, p. 79 e n. 95) avrebbe fatto coincidere il carattere stesso della scepsi con quello del dubbio, suggerendo un’esplicita equivalenza tra σκεπτικοί e ἀπορητικοί nel senso di *dubitatorii*. Già in PH I 7 la versione rivista da Fabricius riporta: «*Sceptica igitur institutio vocatur etiam Zetetice sive quaesitoria, ab ipsa actione, quae versatur in quaerendo & utendo Scepsi. Appellatur etiam Ephectice a sustinendo assensu, quae affectio post inquisitionem factam in eo est, qui Scepsi utitur. Dicitur & Aporetice, q. d. dubitatoria vel haesitatoria: aut inde, quod de re omni dubitet*». La traduzione latina di Fabricius è disponibile in rete all’indirizzo <https://play.google.com/store/books/details?id=3u1CAAAAcAAJ&rdid=book-3u1CAAAAcAAJ&rdot=1>

che lo scettico fosse, generalmente parlando, un individuo più incline a dubitare rispetto ad altri. Occorre dunque ribadire che il dubbio è diverso dalla sospensione del giudizio, che invece è il tratto basilare dello scettico nel momento in cui si confronta con le affermazioni dottrinarie dei dogmatici<sup>21</sup>, e ne qualifica il metodo e lo scopo<sup>22</sup>.

Se questi rilievi di ordine filologico e teorico sono fondati e dunque il dubbio non è una componente essenziale dello scetticismo antico, si può invece sostenere che la specificità metodicamente ‘dubitativa’ entrò a far parte del lessico e dell’approccio scettico solo con Descartes<sup>23</sup>. Anzi, Gianni Paganini, parlando recentemente di questo cambiamento di prospettiva<sup>24</sup> come la vera svolta all’interno della tradizione scettica, lo attribuisce già a Montaigne che, pur essendo l’incarnazione moderna del filosofo zetetico e scettico in senso pirroniano, nello stesso tempo

stresses the formula of Socratic ignorance (J’ignore), which actually is neither properly Pyrrhonian nor exclusively skeptical, and he puts forward the very activity of doubting (Je doute) as the main activity of skepticism. “I doubt” becomes thus the true motto of the skeptic. Needless to say, both formulas betray the genuine meaning of *epochē*, since they imply a state of mind quite different from the mere suspension of judgment. “I ignore” and “I doubt” substitute the balanced neutrality of the suspension of judgment with either a dogmatic denial (“I do not know”) or a statement of wavering perplexity (“I doubt”). Despite this true misunderstanding of the original skeptical approach, Montaigne’s interpretation had a strong impact on his posterity and deeply influenced seventeenth-century presentations of Pyrrhonism. (Paganini 2018, p. 240).

Per quanto ciò possa essere plausibile, è però solo a partire dall’affermazione del metodo cartesiano, e fino alle tendenze più recenti, che lo scetticismo avrebbe legato le sue sorti alle potenzialità di un dubbio filosofico di natura del tutto artificiosa, agli antipodi di

---

<sup>21</sup> Sulla differenza epistemologica tra «the doubter» e lo scettico cfr. Naess (1968, pp. 53-4). In particolare, secondo Naess, «where the doubter is continually disappointed with the candidate convictions that offer themselves for acceptance, the sceptic, resting (‘until further notice’) in his *epoché*, has no pressing vacancies for them. During his dialogue with the dogmatist there need be no inkling of doubt in his mind», (p. 54). Anche Striker (2001, p. 113), rimarca che la parola ‘scettico’ «literally means ‘investigator’ or ‘searcher’, not ‘doubter’». Cfr. anche Castagnoli (2018, p. 212). D’altra parte Burnyeat (1997b, p. 93) sembra identificare il «doubter» proprio con colui che sospende il giudizio: «The first philosophers to title themselves sceptics, in both the ancient sense (*skeptikos* means ‘inquirer’) and in the modern sense of ‘doubter’ (for which their word was *ephektikos*, ‘one who suspends judgement’), were the members of the Pyrrhonist movement founded by Aenesidemus in the first century BC. Their use of these words was designed to distinguish their type of philosophy both from that of the Academics and from that of the dogmatic schools».

<sup>22</sup> Cfr. ancora il punto di vista di Naess (1968, p. 28) sulla questione: «there is no reason at all to postulate a *state of doubting* as a main ingredient, or constantly accompanying characteristic, of the mind of one who suspends judgment».

<sup>23</sup> Come nota giustamente Floridi (2010, p. 284), «in the *Meditations*, Descartes was presenting his thoughts about the foundation of human knowledge in terms of a reflection on the most systematic form of doubt, something that even Sextus Empiricus would have considered astonishingly radical». Per un approfondimento sui rapporti di Descartes con la tradizione scettica antica cfr. Paganini (2008, pp. 270-95); Perin (2008, pp. 52-65); Williams (2010, pp. 288-313).

<sup>24</sup> Cfr. Spinelli (2018, p. 622), che, a proposito, utilizza addirittura il termine ‘distorsione’.

quello del senso comune e privo di valore euristico per il progresso scientifico. Si tratta di un dubbio ‘specialistico’, che non riguarda le credenze nelle quali sono radicate le nostre vite e che, libero di esercitarsi nella sua indagine sui (presunti) fondamenti della conoscenza, si rivela piuttosto una sfida per il pensiero<sup>25</sup>.

L’ipotesi vertiginosa del genio maligno cartesiano, costruita appunto ‘ad arte’ per affermare il soggettivismo forte dell’autore, è paradigmatica del genere di dubbio radicale, posto *ad hoc*, che, in alcune sue espressioni contemporanee, rappresenta un approdo conclusivo e teoreticamente insuperabile della riflessione filosofica, come avviene nel caso del dubbio scettico sull’esistenza del mondo esterno o nello scetticismo globale, che arriva a sostenere l’assoluta impossibilità di ogni conoscenza<sup>26</sup>. Per gli scettici pirroniani antichi, il genere di dubbio teorizzato dai filosofi moderni e contemporanei non sarebbe stato altro che una forma di dogmatismo negativo, simile a quello che essi attribuivano agli scettici accademici con cui, peraltro, condividevano l’esercizio di un βίος, ovvero di uno stile di vita, compatibile con la realtà fenomenica e non privo di finalità concrete.

Spostandoci, infatti, dal piano teoretico a quello etico-pratico, troviamo diverse posizioni di ispirazione scettica, dai neopirroniani a Hume, per le quali è possibile e forse necessario ammettere il superamento dell’indecidibilità, per i primi, o del dubbio, per gli

---

<sup>25</sup> Cfr. Pellegrin (1997, p. 529), il quale sostiene che fu proprio la traduzione di Estienne, con la variazione semantica che introduceva, a permettere il passaggio dallo scetticismo antico a quello moderno, dal momento che l’idea di ‘non riuscire a trovare un passaggio per avanzare’ è abbastanza differente dall’idea di dubbio caratteristica dello scetticismo moderno. In realtà, nella sua prefazione alla sua versione latina dei *Lineamenti pirroniani* Henri Estienne racconta come questo testo l’avesse guarito da una strana ‘febbre quartana’ che gli aveva provocato un violento disgusto per tutti i libri: come ricorda Bonazzi (2019, p. 280) riguardo invece il valore originario del metodo scettico, «cette préface exprime bien le lien entre le scepticisme et le rapport critique au savoir: il s’agit d’une nouvelle relation à l’argumentation qui apparaît lorsque la philosophie est bien développée. Le scepticisme se présente comme un remède face à une maladie intellectuelle, le dogmatisme, produit par un certain rapport au *logos*; avec la claire conscience que seul le *logos* lui-même peut nous en guérir». Sull’effetto dell’opera di Sesto sul suo primo traduttore, cfr. Naya (2001).

<sup>26</sup> Per un approfondimento generale sullo scetticismo contemporaneo, sulle sue varietà e sui problemi epistemologici ed etici che esso solleva cfr. De Caro, Spinelli, (2007, pp. 147-229); per una rassegna sugli stessi temi in lingua inglese cfr. Mackie (1977); Stroud (1984); Strawson (1985); Fogelin (1994); Machuca (2011a, 2011b, 2013); Conant, Kern (2014) e più recentemente, in una panoramica molto ampia sullo scetticismo dall’antichità al presente, Machuca, Reed (2018, pp. 521-737). Tra gli autori che riprendono specificatamente alcuni aspetti del pirronismo, in funzione di una loro ‘applicazione’ alla contemporaneità, sia in campo epistemico che morale, cfr. Naess (1968); Cavell (1979); Marquard (1981, 1989); Fogelin (1994, 2004); Sinnott-Armstrong (2004, soprattutto pp. 99-232, 2006); Machuca (2013a, pp. 66-89, 2018a). Sullo scetticismo politico, cfr. *infra* i capitoli dedicati e le relative note bibliografiche. D’altra parte, Fogelin (2004, p. 161) ricordando polemicamente come lo scetticismo pirroniano, che precede quello cartesiano di quasi 1500 anni, abbia ricevuto al confronto ben poca attenzione, con acuto sarcasmo aggiunge quest’ultima nota: «This neglect of Pyrrhonian skepticism is illustrated by a recent anthology by De Rose and Warfield entitled *Skepticism: A Contemporary Reader*, whose index contains only two references to Sextus Empiricus. (The index entry reads “Empiricus, Sextus”, apparently on the assumption that “Empiricus” was Sextus’s last name. This is reminiscent of C. D. Broad’s index entry that read “Christ, J.”)».

autori moderni<sup>27</sup>, in nome dell'inevitabile consistenza del dato fenomenico e passionale e delle necessità della vita quotidiana, come vedremo in maniera più dettagliata a proposito di Sesto Empirico.

Per concludere, dunque, questa breve analisi preliminare, sembra possibile sostenere, pur con la dovuta cautela, che il concetto di dubbio è entrato probabilmente a far parte del lessico e del programma scettico, in primo luogo a causa di un antico errore di traduzione, sedimentatosi e rafforzatosi nel tempo, e poi di successive interpretazioni più o meno legittime del suo senso filosofico, fino a sostituire completamente il termine originario di ἀπορία e il suo significato tecnico.

### 1.3. *Caratteri dello scetticismo: un primo sguardo*

Non sarebbe il dubbio, quindi, ma l'aporia, accompagnata dalle sue conseguenze efettiche e sospensive, la condizione tipica degli scettici; oltre a questa, propedeutico e insieme complementare all'ἀπορία, l'altro elemento fondamentale che li caratterizza è l'atteggiamento 'zetetico', ovvero quello proprio del ricercatore, che sembra accomunare tutti gli esponenti della secolare corrente filosofica scettica<sup>28</sup>.

Nella sua trattazione, in realtà, Sesto Empirico pone subito una differenza strutturale fra gli scettici 'genuini', ovvero i pirroniani, i quali, nel porsi di fronte a un oggetto da indagare filosoficamente, continuano la ricerca e gli accademici -tra cui vengono citati gli esponenti della nuova Accademia Clitomaco e Carneade (cfr. *PH I 3*)- che ritengono impossibile cogliere la verità. Nell'asserire tale impossibilità, ovvero nel sostenere che tutte le cose sono incomprensibili (πάντα εἶναι ἀκατάληπτα) (*PH I 226*), gli accademici rivelerebbero, per Sesto, un dogmatismo simile a quello dei filosofi delle sette dogmatiche, ma di segno opposto<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Cfr. De Caro-Spinelli (2007, pp.10-1).

<sup>28</sup> Cfr. *PH I 1-4*; DL IX 70.

<sup>29</sup> Bisogna però riconoscere che il rapporto con Arcesilao è molto più problematico: Sesto infatti lo separa sia visivamente che cronologicamente dai suoi successori, parlandone dopo di loro in *PH I 232-234*, alla fine della sezione in cui espone la diversità fra il pirronismo e le filosofie 'vicine'. Sesto sembra infatti riservare al fondatore della media Accademia un trattamento 'speciale', riconoscendo al suo indirizzo una quasi totale sovrapponibilità alla propria ἀγωγή: «πάνυ μοι δοκεῖ τοῖς Πυρρωνείοις κοινωνεῖν λόγοις, ὡς μίαν εἶναι σχεδὸν τὴν κατ' αὐτὸν ἀγωγὴν καὶ τὴν ἡμετέραν ὅτε γὰρ περὶ ὑπάρξεως ἢ ἀνυπαρξίας τινὸς ἀποφαινόμενος εὐρίσκειται, οὔτε κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν προκρίνει τι ἕτερον ἑτέρου, ἀλλὰ περὶ πάντων ἐπέχει». Ma subito dopo aggiunge: «καὶ τέλος μὲν εἶναι τὴν ἐποχὴν, ἣ συνεισέρχεσθαι τὴν ἀταραξίαν ἡμεῖς ἐφάσκομεν.» (*PH I 232*). Con quest'ultima frase Sesto sembra voler mettere fine alle similitudini, perché prima attribuisce ad Arcesilao l'ἐποχή come τέλος, mentre per i pirroniani essa è strumentale all'ottenimento dell'ἀταραξία e della μετριοπάθεια (*PH I 25-30*), poi lo accusa di dogmatismo negativo, per aver affermato 'con riferimento alla natura' (ὡς πρὸς τὴν φύσιν) che la sospensione del giudizio è un bene e l'assenso un male (*PH I 233*), e infine di esoterismo, raccogliendo quella che descrive come una 'diceria', per essersi mostrato apparentemente uno scettico, ma essendo di fatto un platonico (*PH I 234*; cfr. Ioppolo 2009, pp. 42-52). In

Quali che siano i motivi che spingono Sesto a questi distinguo preliminari, resta il fatto che l'*habitus*<sup>30</sup> della ricerca è connotato allo scetticismo: τὸ σκέπτεσθαι è infatti letteralmente 'il fatto di esaminare', attività in cui questi filosofi perseveravano senza sosta e che li conduceva alla condizione aporetica e alle sue immediate conseguenze epistemiche e psicologiche.

Ovviamente ogni approccio filosofico ha alla sua base una volontà di ricerca e di conoscenza, ma ciò che differenzia lo scettico e lo pone in antitesi a qualunque pensatore dottrinario è la costante apertura mentale<sup>31</sup> mantenuta nel corso delle sue indagini, che gli dà la capacità, descritta da Sesto come una ἐνέργεια (PH I 7) e una δύναμις<sup>32</sup> (PH I 8-9), di non soggiacere in alcun modo al canto delle sirene delle certezze dogmatiche.

Il filosofo zetetico va infatti a cercare sistematicamente, se necessario perfino costruendoli ad arte, gli argomenti da esaminare e da contrapporre in ordine alla loro presunta verità; ma ciò che gli accade è che dal disaccordo (διαφωνία o ἀνωμαλία) fra i ragionamenti e le affermazioni in conflitto seguono nella sua mente, proprio come l'ombra segue il corpo, la tranquillità e il sereno disincanto scettico nei confronti di ogni pretesa conoscitiva assoluta<sup>33</sup>.

Questa consapevolezza, però, non comporta l'abbandono della ricerca<sup>34</sup>, ma piuttosto

---

effetti, come nota Spinelli (2015a, pp.195-8), la 'relazione pericolosa' e ambigua che Sesto intrattiene con Arcesilao, potrebbe essere collegata con il bisogno di marcare la differenza fra sé e gli accademici, data l'intenzione di rivendicare l'assoluta originalità dello scetticismo pirroniano. Da qui deriverebbe la sua difficoltà (o quella della sua fonte) nel riconoscerli fino in fondo la legittima patente di scettico. Va comunque riconosciuto che Sesto sembra almeno parziale quando dice che il fine di Arcesilao è la sospensione, visto che nel primo libro di *Contro i logici* = *M VII* 158 indica anche per lui la felicità come scopo della vita.

<sup>30</sup> Riguardo questo concetto, centrale per la nostra trattazione, si può intanto ricordare come Bourdieu (1980, p. 88) abbia teorizzato gli *habitus* come «systèmes de dispositions durables et transposables, [...] prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins». Il sociologo francese (p. 89, n.2) avverte però che, «comme tous les concepts dispositionnels le concept de *habitus*, que l'ensemble de ses usages historiques prédispose à designer un système de dispositions acquises, permanentes et génératrices, vaut peut-être avant tout par les faux problèmes et les fausses solutions qu'il élimine, les questions qu'il permet de mieux poser ou de résoudre». Si tratterebbe dunque di un'astrazione, la cui utilità è descrittiva e funzionale.

<sup>31</sup> Cfr. Sedley (1983, p. 20-1).

<sup>32</sup> Si tratta esattamente di una «δύναμις ἀντιτετικῆ φαινομένων τε καὶ νοουμένων», ovvero della facoltà, o forse meglio, dell'abilità di opporre in qualsiasi maniera le cose che appaiono, come pure quelle che sono pensate, in modo da arrivare alla sospensione dell'assenso su ciascuna di loro, nella misura in cui si equivalgono quanto a credibilità e assenza di credibilità.

<sup>33</sup> Cfr. *PH I* 26-29. Diogene Laerzio attribuisce a Timone ed Enesidemo la metafora della tranquillità che segue la sospensione dell'assenso come la sua ombra (DL IX 107). Su questo esempio concreto, «that some have found reminiscent of Zen Buddhism» (Hankinson 1995, p. 28), cfr. non solo Decleva Caizzi (1992a, pp. 298-9), ma anche Spinelli (2015a, pp. 202-3) e Bett (2015a, p. 103). Sulle analogie tra il neopirronismo e il buddismo cfr. McPherran (1990, pp. 168-70) e, con molta cautela, Kuzminski (2008).

<sup>34</sup> A chi sostiene che il desiderio di ricercare la verità è piuttosto incompatibile con questo genere di atarassia, McPherran (1990, p. 165) risponde: «But Skeptics may coherently deny this; they still investigate

un atteggiamento privo di qualsiasi precipitazione (προπέτεια) dogmatica che, come cercherò di mostrare, si concretizza in una quieta e ‘plastica’ attività di adattamento e conoscenza del proprio mondo<sup>35</sup>.

Sesto Empirico fornisce, in un paragrafo breve ma teoreticamente denso dei suoi *Lineamenti pirroniani*, un resoconto degli appellativi riservati alla forma di scetticismo da lui stesso praticata, ovvero il pirronismo, o meglio, il neo-pirronismo, che credo possa sgombrare il campo da almeno alcune delle interpretazioni più comuni e fuorvianti sulla filosofia scettica elencate alla rinfusa all’inizio del capitolo:

[PH I 7] σκεπτική τοίνυν ἀγωγή καλεῖται μὲν καὶ ζητητικὴ ἀπὸ ἐνεργείας τῆς κατὰ τὸ ζήτησιν καὶ σκέπτεσθαι, καὶ ἐρεκτικὴ ἀπὸ τοῦ μετὰ τὴν ζήτησιν περὶ τὸν σκεπτόμενον γινομένου πάθους, καὶ ἀπορητικὴ ἤτοι ἀπὸ τοῦ περὶ παντὸς ἀπορεῖν καὶ ζητεῖν, ὡς ἔνιοί φασιν, ἢ ἀπὸ τοῦ ἀμηχανεῖν πρὸς συγκατάθεσιν ἢ ἄρνησιν.

così l’indirizzo scettico è chiamato anche ‘investigativo’ dall’attività del ricercare e dell’esaminare; ‘sospensivo’ per l’affezione che, dopo la ricerca, permane in colui che esamina; ‘aporetico’, appunto, per il fatto che esso è nell’aporia e nella ricerca su tutto, come dicono alcuni, e per non avere la possibilità di dare l’assenso o rifiutarlo. (Traduzione mia, come le successive, ove non diversamente specificato).

Strutturale propensione alla ricerca, atteggiamento sospensivo e aporetico<sup>36</sup>, apertura

---

claim and theories, but now do so with a significant lack of intensity». E Naess (1968, pp. 5-6) similmente rileva: «The mature sceptic is still a seeker. He does not claim to know that truth cannot be found in any matter. So, he is prepared to investigate and evaluate any new argument in relation to any conclusion. He leaves all questions open, but without leaving the question. He has, however, given up his original, ultimate aim of gaining peace of mind by finding truth, because it so happened that he came by peace of mind in another way». Il punto di vista dei critici della compatibilità fra ζήτησις e ἀταραξία può essere riassunto dalla posizione di Gisela Striker (2001, pp. 124-6) che vede il pirronismo come una filosofia che non usa le argomentazioni razionali come un metodo per scoprire la verità, ma «only as a therapeutic device to deter people from trying to be guided by reason». Inoltre, mentre la Striker sostiene con convinzione l’antirazionalismo dei pirroniani, lo esclude per gli scettici accademici, attribuendo solo a questi ultimi un genuino atteggiamento zetetico, finalizzato alla sospensione del giudizio nell’ambito della discussione filosofica piuttosto che al raggiungimento della tranquillità. Alcuni autori, più che la ricerca della verità, tendono a considerare la ζήτησις del pirroniano maturo come il continuo esercizio dell’abilità di costruire opposizioni per ottenere la sospensione e l’ἀταραξία (PH I 8) (cfr. a questo proposito Hiley 1987, pp. 189-92; Palmer 2000; Grgić 2006; Bonazzi 2010; Marchand 2010); più recentemente Castagnoli (2018, pp. 216-27) mette l’accento sul fatto che la ricerca, a qualunque esito porti, continua pur sempre a rafforzare l’aporia e la sospensione del giudizio, mentre la sua interruzione può inclinare più facilmente a cedere alla precipitazione dogmatica (cfr. PH I 205). Sul dibattito sulla verità come scopo della ricerca scettica cfr. *infra*, pp. 39-40 e n. 127, 129.

<sup>35</sup> Cfr. Hankinson (1995, pp. 27-8); Spinelli (2007, p.18); Marchand (2015, pp. 94-100).

<sup>36</sup> Castagnoli (2018, p. 207), sulla base del brano di PH I 7 appena presentato, suggerisce che «Sextus introduces here two senses of the verb ἀπορεῖν related to the two possible uses of the noun ‘aporia’ clearly attested since Plato: the Pyrrhonists are aporetic both in the sense that (1) they raise ἀπορία, i.e. difficulties or puzzles, about everything, or in the sense that (2) they are in the psychological state of aporia themselves, namely they feel resource-less (ἀμηχανεῖν) in establishing what is true and what is false, unable to give their assent to or deny anything. The disjunction need not be exclusive, and the qualification ‘ὡς ἔνιοί φασιν’ (‘as some say’) does not indicate that Sextus is distancing himself from the first sense of ἀπορεῖν and favouring

mentale e disincanto, dunque, sono i primi tratti che emergono dall'immagine dello scettico che si va delineando nel ricollocare le tessere di questo complesso *puzzle* al posto giusto.

Resta da descrivere il βίος del filosofo che abbraccia questo indirizzo, il suo rapporto sul piano conoscitivo e pratico con il mondo che lo circonda e, dato che a questo livello entrano in gioco le critiche più dure di cui da sempre lo scetticismo è stato fatto oggetto, le sue risposte a queste critiche.

Sarà dunque proprio lo stile di vita descritto da Sesto Empirico, che ha prodotto l'ultima elaborazione della filosofia scettica da noi conosciuta grazie a testimonianze dirette e concrete, ad essere preso in esame nel mio lavoro allo scopo di analizzare e discutere gli effetti politici della sospensione del giudizio.

Il motivo per cui in questo contesto l'approccio degli accademici non sarà oggetto di ulteriori approfondimenti, risiede in primo luogo nell'assenza quasi totale di fonti dirette o indirette che si siano espresse sui temi della politica, ma è anche legato al fatto che le posizioni neo-accademiche in materia, per il loro legame con il platonismo, potrebbero declinare un approccio del tutto diverso rispetto allo scetticismo sestano, sia riguardo al metodo che alla stessa prassi che ne sarebbe potuta derivare<sup>37</sup>. Inoltre, mi sembra che l'elemento centrale e caratteristico dell'approccio pirroniano alla politica, ovvero il ricorso alla *συνήθεια*, con le sue premesse e le sue conseguenze, peculiari all'orizzonte teorico che qui interessa, non si trovi nell'Accademia se non come richiamo, blando, alla vita comune e alla natura<sup>38</sup>. Se pure questa posizione era già presente in Arcesilao, riprendendola, Sesto l'ha sviluppata in modo del tutto originale e in un contesto storico molto diverso rispetto a quello in cui si trovavano a vivere e a operare i rappresentanti dell'Accademia<sup>39</sup>.

A indirizzare la mia scelta hanno contribuito infine le notazioni di Emidio Spinelli e di Stéphane Marchand<sup>40</sup> che, su questo argomento e per questi stessi motivi, preferiscono

---

the second, as confirmed by Sextus' own usage of the *aporia* vocabulary». Per una precedente e diversa interpretazione, cfr. Woodruff (1988, pp. 139-51).

<sup>37</sup> Cfr. a questo proposito le riflessioni di Bonazzi (2007, pp. 267-80).

<sup>38</sup> Cfr. Plut. *adv. Col.* 26 1122 c-d; Annas (1993, pp. 206-7); Striker (1980).

<sup>39</sup> Bisogna riconoscere che, nel momento in cui l'impulso lo porta naturalmente (*φυσικῶς*) verso ciò che è appropriato (*οἰκεῖον*) senza che l'assenso entri mai in gioco, Arcesilao pone una connessione fra il criterio di condotta e la natura che lo stesso Sesto, sia in *PH I* 23-24 che in *Contro gli etici* = *M XI* 162-168 sembra chiaramente avallare (cfr. Spinelli 1995, pp. 325-35; Ioppolo 2018, pp. 44-6), sebbene poi non riconosca in alcun modo questa affinità. (Cfr. anche *M VII* 158 con *M VII* 30). Tutto ciò confermerebbe ulteriormente l'intenzione sestana di utilizzare il materiale scettico a sua disposizione in modo selettivo e funzionale alla costruzione di un neopirronismo completamente autonomo e non indebitato con la tradizione accademica precedente, cfr. *supra*, p. 9, n. 29.

<sup>40</sup> Cfr. Marchand (2014, p. 312) e Spinelli (2016a, p. 87 n. 1). Riguardo la valenza implicitamente politica dello scetticismo neopirroniano, Spinelli (2005, pp. 140-5), aveva già riservato un'attenzione particolare alle



entrambi concentrare la loro attenzione sul versante pirroniano della scempi antica, e in particolare sulla figura di Sesto Empirico, che in ogni caso rappresenta la fonte più ampia e attendibile sullo scetticismo in generale, e dal quale sembra possibile trarre informazioni e implicazioni originali e di maggiore spessore teorico e pratico su un possibile approccio scettico alle questioni politiche.

Devo però rendere conto di un pionieristico lavoro del 1992, dedicato alla politica dello scetticismo nel mondo antico e fino a Montaigne, Hume e Kant<sup>41</sup>, nel quale John Christian Laursen, che nel suo libro sostanzialmente ipotizza e difende la coerenza della filosofia scettica con il liberalismo, prende una posizione molto diversa rispetto agli altri studiosi, proponendo una lettura in qualche modo unificata dello scetticismo accademico e pirroniano, per lo meno in quest'ambito, e sostenendo che «the two movements are not any more different from each other than some of the figures or movements inside each tradition» (Laursen 1992, p. 52).

Secondo Laursen l'accentuazione delle differenze fra i filosofi accademici e quelli pirroniani deriverebbe, in realtà, dalle posizioni relative a una tradizione storiografica risalente a Enesidemo e a Sesto Empirico, che sarebbe poi stata accettata dai commentatori più tardi e sarebbe così giunta fino a noi.

Laursen sceglie dunque di trattare i due indirizzi come se facessero parte della medesima visione filosofica e ne esamina le implicazioni politiche partendo dall'influenza che Socrate avrebbe esercitato non solo sul metodo dialettico degli scettici, ma anche sulla loro obbedienza alle norme della πόλις, ai costumi e alle istituzioni, grazie all'esempio del rispetto socratico delle leggi, concludendo con la suggestiva ipotesi che proprio il distacco e l'impassibilità esibiti dal filosofo ateniese nell'affrontare la morte siano stati sia una fonte di ispirazione che il modello privilegiato dell'atarassia scettica.

D'altra parte, se si segue il percorso dello studioso statunitense, il motivo forse più interessante della sua scelta è che, sommando le rare e scarse notizie di un qualche coinvolgimento diretto dei filosofi scettici in questioni 'politiche'<sup>42</sup> agli indizi di questo

---

conseguenze etico-pratiche dello specifico approccio di Sesto Empirico, proponendo alcune interessanti e puntuali considerazioni che saranno riprese e sviluppate in questo lavoro.

<sup>41</sup> Cfr. Laursen (1992, in particolare le pp. 52-61).

<sup>42</sup> Attraverso Diogene Laerzio sappiamo dei viaggi di Pirrone e Anassarco al seguito di Alessandro Magno; mentre Sesto riporta che Pirrone stesso avrebbe ricevuto dal sovrano macedone migliaia di monete d'oro per avergli dedicato un poema, fatti che testimoniavano la sua familiarità con le élites della politica (cfr. DL IX 61, M I 282). Diogene inoltre descrive la vita ritirata del filosofo come reazione all'aver frequentato le corti e ossequiato i re, e ricorda l'onore che egli ricevette dalla sua città con l'elezione a sommo sacerdote e l'esenzione dal pagamento delle tasse (cfr. DL IX 63-64). Riguardo agli accademici, Diogene

tipo reperibili nelle opere di Sesto Empirico, di fatto si ottiene quello stesso insieme di materiali che, dopo essere entrati a far parte nella prima età moderna del patrimonio culturale a disposizione degli intellettuali europei, avrebbero potuto essere letti da filosofi come Montaigne, Hume e Kant, del cui pensiero politico, interpretato in chiave scettica, Laursen si occupa nei capitoli successivi del suo lavoro.

Si può anche essere d'accordo con l'autore sui potenziali effetti politici dell'εὐλογον di Arcesilao e del πῖθανόν di Carneade, e certamente il fatto che teorici del calibro di Pufendorf, di Grozio e di Kant si siano misurati con le paradossali affermazioni sulla giustizia del filosofo di Cirene<sup>43</sup> è un segno inequivocabile dell'importanza della sua eredità per il pensiero politico moderno; tuttavia questo non prova che le tesi degli accademici sui temi attinenti la vita della πόλις avessero una valenza autenticamente politica, né che fossero traducibili in una prassi coerente con la sospensione del giudizio, o non venissero usate soltanto *ad hominem*, o infine non costituissero affermazioni dogmatiche.

E infatti, sebbene la questione del dogmatismo accademico -e perfino di uno di marca pirroniana<sup>44</sup>- sia davvero molto complessa e difficile da ricostruire, radicata com'è in uno sviluppo storico del quale conosciamo in modo sufficientemente adeguato solo alcune tappe, sembra piuttosto evidente che molti dei filosofi dell'Accademia approdino a conclusioni dogmatiche, e non solo in ambito epistemico<sup>45</sup>. Ciò può valere ancor più nel caso di Cicerone, che Laursen include a pieno titolo, pur se come suo epigono, (p. 59) in questa scuola, ma la cui complessiva coerenza 'scettica', nonostante l'Arpinate dichiara *in*

---

racconta della riluttanza di Arcesilao a piegarsi di fronte al re Antigono, ma anche della sua amicizia con il comandante macedone del Pireo Ierocle e di una sua breve e fallimentare esperienza come legato di Atene presso il re macedone (cfr. DL IV 39), mentre pare che ci sia stato il coinvolgimento di alcuni suoi studenti nelle rivolte antimacedoni delle città greche in Asia Minore (cfr. Tarn 1913, pp. 334-5). Della celeberrima ambasceria a Roma di Carneade del 155 a.C. Diogene Laerzio non fa parola, ma ne siamo a conoscenza grazie al resoconto nel *De Republica* di Cicerone (III 5-20) e a quello di Lattanzio (*Div. Inst.* V, XIV). Su quest'ultimo episodio avrò modo di tornare più avanti, nella sezione dedicata a Michael Oakeshott, per accennare all'uso che egli ne fa nelle sue lezioni sulla storia del pensiero politico, vedi *infra* p. 149 e n. 147; Oakeshott (2006, pp. 163-64).

<sup>43</sup> Cfr. Laursen (1992, p. 59) dove l'autore riporta il celebre passo tratto da Lattanzio (*Div. Inst.* V, XVI): «o non c'è alcuna giustizia oppure, se ce n'è qualcuna, si tratta di somma stoltezza, giacché essa è nociva a sé stessa nel badare agli altrui vantaggi».

<sup>44</sup> Cfr. *infra*, p. 18, n. 56.

<sup>45</sup> Sul declino dell'Accademia scettica e sugli sviluppi successivi che, con il suo completo snaturamento, confluiscono nel medio-platonismo, cfr. Lévy (2010).

*propria persona* la sua appartenenza alla ‘Nuova Accademia’<sup>46</sup>, è certamente almeno problematica<sup>47</sup>.

Per chiudere questo breve esame critico delle proposte ermeneutiche di Laursen, del quale peraltro sono del tutto condivisibili le note sulle implicazioni politiche del neopirronismo, va detto che egli sembra in qualche modo sottovalutare il problema della disomogeneità e frammentarietà delle testimonianze sull’attività pubblica dell’Accademia e il carattere prevalentemente *ad hominem* degli argomenti che vi si riferiscono, ed è proprio tale sottovalutazione, a mio parere, a costituire il limite principale della sua lettura politica dello scetticismo accademico.

Tuttavia, pur escludendo l’Accademia scettica e restando nei limiti di una trattazione circoscritta e il più possibile aderente alle fonti quale vuole essere questa ricerca, anche per Sesto Empirico ricorrerò, come fa del resto lo stesso Laursen, a ipotesi e analogie, cercando nessi che consentano di mettere in luce il significato politico della sua visione, ma con la dovuta cautela, senza ‘fare violenza’ ai documenti, e tenendo sempre presente il contesto storico.

---

<sup>46</sup> Cfr. in particolare *Acad.* II. 20; 22, 69; I. 4, 13; 12, 43, 46; *N.D.* I. 5, 12; *Offic.* III. 4, 20; *Div.* II. 1; Cicerone, in particolare, vede Arcesilao come il fondatore della Nuova Accademia e Carneade come l’ultimo suo esponente (cfr. *Acad.* I. 46). Al contrario, Sesto attribuisce ad Arcesilao la fondazione della Media Accademia e a Carneade quella della ‘Nuova’, (cfr. *PH I* 220); così anche Eusebio (cfr. *Praep. Ev.* XIV 4, 16) e Diogene Laerzio (cfr. *DL I* 19), che però per la Nuova indica Lacide. Su questa attribuzione ciceroniana cfr. Long e Sedley (1987, p.1448) e Lévy (1992, 1-2, 9 sgg.) che, nella sua ricostruzione della storia dell’Accademia, utilizza i testi di Cicerone come fondamentale punto di riferimento storico.

<sup>47</sup> Sulla tendenza, da parte degli studiosi di filosofia e teoria politica, a considerare Cicerone semplicemente come uno stoico cfr. Nicgorski (1984, p. 560) che cita specificamente Voegelin, Sabine, e Cumming, oltre a Cochrane che, però, esprimerebbe opinioni più sfumate. Un altro punto di vista è, invece, quello di Glucker (1988, pp. 64-66) che, nell’analizzare le ‘affiliazioni’ filosofiche di Cicerone, sostiene che gli si possa attribuire un essenziale «day-to-day eclecticism» (p.66). Recentemente, lo stesso Nicgorski (2016, spec. pp. 1-31, con ampia bibliografia), si è espresso in modo molto diverso riguardo queste attribuzioni. Lo studioso, infatti, pur riconoscendo come la professione ciceroniana di scetticismo, unita al suo impegno per il recupero della filosofia politica greca e per la nobilitazione delle verità stoiche possa rafforzare l’idea di un Cicerone ‘eclettico’, ne conferma fundamentalmente sia l’appartenenza accademica, che l’originalità e la coerenza come pensatore, ritenendo che l’eclettismo ciceroniano non debba essere inteso nel significato negativo che i suoi detrattori gli hanno attribuito. A sostegno delle sue tesi, Nicgorski riporta numerosi lavori, tra cui in particolare quello di Lévy che, oltre a enfatizzare la continuità fra l’uomo pubblico Cicerone e la sua filosofia, dà particolare rilievo e significatività agli aspetti filosofici e all’unità dell’opera ciceroniana; (cfr. Lévy 1992, pp. 121; 584, e 94-5). Secondo Nicgorski, il dubbio accademico o ciceroniano «undergirds all and persists throughout inquiry; it is seen as an inescapable and enduring foundation of genuine philosophical inquiry» (p. 20). Che la questione rimanga aperta, viene comunque sottolineato da Laursen (1992, p. 59, n.105), il quale sostiene che, in effetti, dal modo in cui una parte della letteratura descrive il pensiero politico di Cicerone, non si potrebbe nemmeno sospettare che egli fosse (o avesse mai dichiarato di essere) uno scettico, individuando nel saggio di Holton (1987, pp. 155-75) dedicato a Cicerone nella *History of Political Philosophy*, un esempio di tale posizione, benché lo stesso Nicgorski (2016, p. 42) non ritenga corretta questa interpretazione del testo di Holton. Ultimo in ordine di tempo, anche Cappello (2019), colloca decisamente Cicerone nel contesto dell’Accademia, affermando, tra l’altro, che l’originalità degli *Academica* vada ricercata proprio nell’impegno ciceroniano con l’eredità di Carneade (pp. 300 e sgg.).

## 2. Il neopirronismo come filosofia

### 2.1. *La via scettica di Sesto Empirico*

Del filosofo pirroniano, o meglio neopirroniano, Sesto Empirico non abbiamo notizie certe, e dai suoi scritti giunti fino a noi<sup>48</sup> non ne trapela pressoché nessuna, tranne qualche scarso indizio sulla sua professione di medico<sup>49</sup>. Fortunatamente, però, le numerose opere sopravvissute<sup>50</sup>, mentre ci forniscono una cospicua e preziosa quantità di informazioni riguardo le filosofie classiche ed ellenistiche, il cui dogmatismo è l'obiettivo polemico

---

<sup>48</sup> Oltre ai *Lineamenti pirroniani* (*PH*), le opere di Sesto Empirico di cui disponiamo sono i sei libri di *Contro i professori* o forse meglio, come propone Spinelli (2006, p. 10543), in un adattamento della formula *Disciplinarum Professores* di Fabricius, *Contro i professionisti della cultura* (= *M I-VI*), che è così composto: *Contro i grammatici* (= *M I*), *Contro i retori* (= *M II*), *Contro i geometri* (= *M III*), *Contro gli aritmetici* (= *M IV*), *Contro gli astrologi* (= *M V*), *Contro i musici* (= *M VI*). A questi fanno seguito, nel raggruppamento tradizionale, i cinque libri riuniti sotto il titolo di *Contro i dogmatici*, ovvero *Contro i logici* (= *M VII-VIII*), *Contro i fisici* (= *M IX-X*), *Contro gli etici* (= *M XI*). Nei manoscritti delle opere di Sesto i due titoli generali sono riuniti a formare un unico blocco di undici libri, intitolato nell'insieme *Adversus mathematicos/ Πρὸς Μαθηματικούς*; da qui la numerazione progressiva dei volumi di Sesto, che non tiene conto della loro sequenza temporale. A proposito della ipotizzata priorità di *PH I-III* cfr. Spinelli (2016c, pp.134-35) il quale, pur riconoscendo che la questione è destinata a rimanere aperta e priva di soluzioni definitive, rimanda tuttavia alle minute analisi filologiche e stilistiche di Janáček (1948; 1972), che confermerebbero la cronologia tradizionalmente accettata, ponendo *PH* come prima opera e i trattati *M I-VI* al termine della produzione sestana. Tra gli altri studiosi che concordano sulla priorità dei *Lineamenti Pirroniani* cfr. Brochard (1887, pp. 318-9 e relative note); Robin (1944, p. 197); Dal Pra (1975, p. 467); Allen (1990, p. 2583). Ma, *contra* questa interpretazione, vedi Brunshwig (1980, pp. 125-60; 1988, p. 153, n. 9); Decleva Caizzi (1992a, p. 284, n. 11); Bett (1994, pp. 159-61; 1997, pp. XXIV-XXVIII e 274-6; 2018, pp. 4-5 e n.13); Pellegrin (1997, p. 12); Machuca (2008, pp. 37-9).

<sup>49</sup> In *M I* 260 Sesto nomina infatti Asclepio quale «fondatore della nostra scienza», mentre in *M VII* 202 e *M I* 61 cita due suoi titoli, rispettivamente *Memorie mediche* e *Memorie empiriche*, quasi certamente riportabili a uno stesso trattato andato perduto; è infine rilevante che i paragrafi conclusivi di *PH I* (236-241) siano dedicati ai rapporti fra scetticismo e medicina empirica. Sul tema cfr. Dal Pra (1975, p. 464); Pellegrin (2002, p. 101 n. 2); Spinelli (2016d, pp. 278-82), che ipotizza una sua permanenza 'critica' nella scuola empirica. Per un'analisi della relazione fra il pirronismo e la medicina cfr. Machuca (2008, pp. 40-50); Allen (2010, pp. 232-48) con ulteriori riferimenti bibliografici; più in generale, sulla medicina greca e la filosofia, cfr. Hankinson (2004, pp. 3-24). Sulle principali congetture riguardo la vita di Sesto Empirico, che Diogene Laerzio (DL IX 116) include al penultimo posto in una lista di esponenti della scuola scettica e che, nell'*Isagoge* falsamente attribuita a Galeno (cfr. *Isagoge* XIV 683), troviamo insieme a Menodoto in una lista di medici empirici, cfr. Dal Pra (1975, pp. 461-65); House (1980, p. 227-38); Barnes (2000, pp. XI-XII); (Pellegrin 1997, p. 9; 2010, pp. 120-22); Chiesara (2003, pp. 159-60) e infine Spinelli (2016d, pp. 265-300) il quale, sulla base di un'accurata disamina critica delle fonti e della intera bibliografia disponibile su Sesto, dall'antichità fino a quella più recente, fornisce una ricostruzione plausibile, per quanto necessariamente 'indiziaria' della vita, delle attività, della cronologia e della diffusione delle opere del medico-filosofo, oltre a un quadro complessivo e articolato del suo orientamento filosofico. Rimandando dunque a quest'ultimo contributo, qui mi limito a ricordare che, nonostante gli autori siano concordi nel datare la vita del medico e filosofo neopirroniano tra la seconda metà del II secolo e la prima del III, restano sconosciuti il luogo dove egli nacque e quelli dove soggiornò, anche se diversi suoi passi testimoniano la conoscenza di leggi, costumi, usi linguistici della Libia (*PH I* 84, *PH III* 224, *M VIII* 147, *M II* 105), dell'Egitto (*PH I* 83, *M XI* 15,16, *PH III* 202, 205), di Roma (*PH I* 149,152, 156 e *PH III* 120, 211), delle città di Atene (*M I* 246, *PH II* 98, *M VIII* 145) e di Alessandria (*PH III* 221, *M X* 15 e 95). È perciò presumibile che Sesto vi si sia recato e/o vi abbia vissuto e operato in un qualche periodo della sua vita.

<sup>50</sup> Come dice Pellegrin «il est, avec Platon, Épicète et Plotin, le seul philosophe antique dont nous ayons des écrits importants authentiques, dans l'état où il les avait lui-même composés» (Pellegrin 1997, p. 9).

dell'autore<sup>51</sup>, nello stesso tempo fanno emergere una forma di scetticismo filosofico che, oltre a presentare un compendio ricco e articolato delle tipologie scettiche precedenti, sembra costituirne anche un riesame critico e introdurre elementi originali nel dibattito filosofico del suo tempo<sup>52</sup>. Sesto non si attribuisce tuttavia in modo esplicito la paternità di nessuna tesi particolare all'interno dell'ἀγωγή scettica, ma parla solitamente a nome dei pirroniani utilizzando la prima persona plurale. Tra gli esponenti principali del suo movimento, che però non nomina sempre in modo diretto, oltre a Pirrone, sono riconoscibili Timone, Enesidemo e Agrippa<sup>53</sup>. Presentato nel suo βίος laerziano e nelle altre testimonianze come campione di ἀπάθεια e di ἀταραξία, Pirrone però non appare agli occhi della critica contemporanea come uno zetetico, nella misura in cui egli presumibilmente avvertiva che, sulla natura delle cose, definite 'senza differenze', 'senza stabilità', 'indiscriminate', non si potesse dire nulla di conclusivo<sup>54</sup>. È dunque al suo diretto e più

---

<sup>51</sup> In realtà, Sesto non polemizza con gli autori che gli sono più vicini temporalmente, ma solo con quelli molto più antichi, cosicché la storia della filosofia sembra per lui terminare in un lasso di tempo compreso tra il I secolo a. C. e il I sec. d. C., ovvero circa tre secoli prima del periodo in cui sarebbe vissuto. Di questo fatto piuttosto curioso, che non sembra comunque riguardare il solo Sesto, resta tuttora difficile dare una spiegazione convincente. A questo proposito cfr. Giannantoni (1992, p. 6); Sedley (2003, p. 36); Bett (2018, p. 2).

<sup>52</sup> Se in passato, come nota Spinelli (1995, pp. 11-3), una certa *vulgata* interpretativa, risalente a Brochard (1887, pp. 321-22), faceva ritenere che Sesto Empirico fosse solo un mero copista e compilatore della tradizione scettica a lui precedente, il lavoro analitico più recente ha permesso di ribaltare quasi del tutto tale opinione. Tra gli studiosi che vedono oggi Sesto come un autore originale devo citare almeno Laursen (1992, p. 45); Mates (1996, pp. 4-5); Spinelli (2007, pp. 32-38; 2016b, pp.135-44); Pellegrin (2010, pp.124-128); Bett (2012, pp. XIX-XX). A mio parere, però, fu il filosofo norvegese Arne Naess (1968, in particolare pp.1-33), noto ai più come padre dell'ecologia profonda', (cfr. Naess 1973), il primo a restituire a lui la dignità di 'autore', e allo scetticismo neopirroniano una valenza non solo filosofica, ma anche psicologica, difendendo la vivibilità e valorizzando la 'disposizione' mentale dello scettico 'maturo'. Contemporaneamente anche Hossenfelder (1968, p. 9) riconosceva nel pirronismo sestano la forma storicamente più compiuta dello scetticismo. Ma *contra* vedi Popkin (1979, trad. it. 2000, p. 27), che definisce Sesto Empirico «un oscuro pensatore ellenistico privo di originalità» sebbene, a parziale correzione di questo giudizio, abbia poi scritto che «a recent study by Richard Bett suggests that Sextus was a somewhat original thinker» (Popkin, 2003, p.17). Sulla stessa linea del primo Popkin sono sostanzialmente Schmitt (1983, p. 226) e Barnes (2000, p. XV). Decleva Caizzi (1992a, pp. 279-80), invece, considera l'opera di Sesto sostanzialmente un repertorio di argomentazioni messe in campo per battere i dogmatici e sostiene che il suo intento non è di far emergere il proprio contributo personale, ma di esibire lo scetticismo all'opera; un'opinione simile a quella espressa dalla Decleva Caizzi è in Bailey (2002, p. 100).

<sup>53</sup> Sesto divide la storia del pirronismo in due: da una parte οι ἀρχαιότεροι, da Pirrone almeno fino a Enesidemo, a cui attribuisce i dieci modi (PH I 36, M VII 345) e gli otto modi contro le spiegazioni causali (PH I 180-186) e dall'altra οι νεώτεροι (PH I 164), al cui gruppo apparterebbero Agrippa e i suoi seguaci (DL IX 88), che avrebbero trasmesso i cinque modi della sospensione del giudizio.

<sup>54</sup> Cfr. DL XI, 61-108; Aristocle *ap. Eus. praep. ev.* XIV 18 1-4 = Decleva Caizzi, T. 53. Un indifferentismo, quello di Pirrone che, secondo Decleva Caizzi (1986, p. 177) si realizzerebbe, in realtà, in una sorta di metafisica negativa. Su Pirrone 'non-scettico', cfr. anche Brunschwig (1994). Sostanzialmente sulla stessa linea sono, oltre a Decleva Caizzi (1981a, 1998, pp. 336-53); Reale (1981, pp. 296-33); Sedley (1983, pp. 14-23); Long-Sedley (1987, Vol. I, pp.16-8); Hankinson (1995, pp. 58-67); Bett (2000, pp.14-62); Bailey (2002, pp. 25-30); Spinelli (2005, pp. 3-5; 2007, pp.19-21). Non a caso, perfino Sesto Empirico che, in modo certamente interessato, chiama 'pirroniano' il proprio indirizzo filosofico, lo fa limitandosi a questa considerazione: «Ἡ σκεπτικὴ τοίνυν ἀγωγή καλεῖται μὲν καὶ [...] Πυρρώνειος ἀπὸ τοῦ φαίνεσθαι ἡμῖν τὸν Πύρρωνα σωματικώτερον καὶ ἐπιφανέστερον τῶν πρὸ αὐτοῦ προσεληλυθέναι τῇ σκέψει.» (PH I 7) e in

noto discepolo e divulgatore, Timone di Fliunte che, secondo gli studiosi, dovrebbe andare il titolo di primo pirroniano<sup>55</sup>. Per quanto riguarda Enesidemo, invece, va ricordato che Sesto si confronta con questo suo predecessore su un piano decisamente dialettico e, talora, di esplicito dissenso, soprattutto per il presunto eraclitismo, criticato in *PHI* 210-212, che egli gli attribuisce<sup>56</sup>.

In un simile contesto, dove lo scopo dichiarato dell'autore dei *Lineamenti pirroniani* è quello di raccogliere la più antica eredità scettica e, facendosene interprete e portavoce genuino e rigoroso, di difenderla e divulgarla, Sesto ricorre raramente alla prima persona singolare, così, quando questo avviene, le sue dichiarazioni sembrano acquistare un peso maggiore nell'economia generale degli scritti. In quanto assunzione di una responsabilità filosofica individuale, la prima persona di Sesto può essere interpretata come un indice di prese di posizione autonome rispetto alle altre tradizioni scettiche, e il fatto che venga usata sembra testimoniare una sorta di evoluzione interna, alla quale il filosofo contribuisce dialetticamente proponendo uno stile di vita scettico coerente e giustificato, una vera e propria alternativa alle etiche dogmatiche, in cui, come vedremo, consiste effettivamente la sua originalità<sup>57</sup>.

---

seguito, come ricorda Hankinson (1995, pp. 68-9), lo nomina solo poche volte in *PHI* e in *MI*, senza peraltro accennare ad alcuna dottrina pirroniana. Decleva Caizzi (1992a, p. 294) ipotizza che l'aggettivo 'pirroniano', usato da Sesto ed Enesidemo quasi esclusivamente nei titoli delle proprie opere, servisse a segnalare l'indirizzo nel quale essi si riconoscevano e a differenziarle da quelle di altri scettici, e ricorda che «dopo Enesidemo, e prima di Sesto, il termine 'pirronismo' compare in Aristocle, Plutarco, Anon. *comm. in Plat. Theaet.*, Favorino (*ap. Aul. Gell.*), Galeno (ma non in Filone di Alessandria)» (p. 294, n. 36). Per una messa a confronto delle opzioni interpretative 'soggettiva/epistemica' e 'oggettiva/metafisica' di Pirrone cfr. Perin (2018, pp. 26-33). Sui precursori di Pirrone e i rapporti con la tradizione socratica cfr. Hankinson (1995, pp. 52-73); Bett (2000).

<sup>55</sup> È ciò che sostiene Brunschwig, (1999, p. 249).

<sup>56</sup> Cfr. Spinelli 2010a, p. 24. Sull'eraclitismo di Enesidemo cfr. C. Viano (1989; 2002); Hankinson (1995, pp. 129-31; 2010, pp. 115-7); Spinelli (1997); Polito (2004); Pérez-Jean (2005); Schofield (2007). Secondo Marchand (2013, pp. 63-82), malgrado le loro differenze, è proprio a partire dai tropi contro la causalità che sembra invece possibile rendersi conto di alcune affinità fra il neopirronismo enesidemeo e la tradizione epicurea. Queste emergerebbero anche da usi comuni di termini specifici e dalla simile considerazione dei 'sensibili', oltre che da un'analogia concezione della pietà e della religione, ferma restando la fortissima divergenza sulla natura delle cose. Su Enesidemo e sugli altri esponenti del pirronismo prima di Sesto Empirico cfr. Dal Pra (1975, pp.349-428); Chiesara (2003, pp. 104-59), con relativi rinvii bibliografici; Hankinson (1995, pp. 116-52; 2010, pp. 105-19); Spinelli (2007, pp. 27-32). La *vulgata* tradizionale considera Enesidemo un transfuga dell'Accademia scettica che, deluso e disgustato dal suo ripiegamento sullo stoicismo, tanto da parlare «di una lotta di stoici contro stoici» (cfr. Foz., *bibl.* 212, 170a 14-16), avrebbe dato vita a un nuovo movimento scettico, ispirato a Pirrone, proprio per marcare la differenza dai suoi ex compagni, ormai diventati dogmatici e sempre più lontani dalla lettura scettica di Platone, che invece, secondo Carlo Augusto Viano (1981, pp. 643-45), Enesidemo avrebbe avallato, forse per contrapporla al 'falso' scetticismo dell'Accademia, ricorrendo persino un'interpretazione scetticheggiante di Eraclito, letto attraverso schemi platonici. L'appartenenza o la vicinanza di Enesidemo all'Accademia è stata messa in discussione da Decleva Caizzi (1992b p.189), le cui conclusioni sembrano rafforzate, più recentemente, da Polito (2002) ma, *contra*, vedi Mansfeld (1995, pp. 235-48).

<sup>57</sup> Cfr. Spinelli (2000b, pp. 35-36; 2005, p. 26; 2014, p.104). D'altra parte, come nota Lévy (2000, p. 326), «l'hommage assez discret qu'il rend à ses prédécesseurs, la viguer avec laquelle il n'hésite pas à

Già all'inizio dei *Lineamenti Pirroniani* (*PH I 4*), con l'intento di caratterizzare 'debolmente' il proprio indirizzo rispetto alle altre αἱρέσεις, Sesto indica la sua filosofia con il termine ἀγωγή<sup>58</sup>, facendo attenzione a rimarcare la differenza con le sette dogmatiche antagoniste che, a loro volta, tendevano a vedere gli scettici come facenti parte di una αἵρεσις: questo, tra l'altro, è solo il primo esempio della cautela con cui, in ogni suo scritto, egli cercherà di caricare il meno possibile di un 'peso' dogmatico le parole e i concetti dello scetticismo<sup>59</sup>.

Cautamente, dunque, Sesto presenta la sua ἀγωγή non come una dottrina che si deve accettare o rifiutare, ma piuttosto come uno 'stile di vita', una δύναμις, un'abilità che gli consente di guardare all'irriducibile varietà del reale senza pregiudizi, in un movimento il cui esito è la rinuncia liberatoria a ogni conclusione razionale.

Grazie a questa δύναμις lo scettico si trova, su ogni questione riguardo le cose oscure o non-evidenti (ἄδηλα), indagate in modo dogmatico, davanti ad affermazioni in conflitto alle quali attribuisce un'uguale forza di persuasione (ἰσοσθένεια)<sup>60</sup>.

Al termine della sua indagine, perciò, non riuscendo a trovare alcun elemento 'probatorio' che gli permetta di assentire alle (o di dissentire dalle) affermazioni (o negazioni) dogmatiche che aveva messo a confronto<sup>61</sup>, lo scettico è condotto prima alla

---

dénoncer leurs deviations, permet d'affirmer qu'il ne se considère pas comme un simple jalon dans l'expression de la σκεπτική δύναμις, mais comme celui qui formule le σκεπτικός λόγος avec une rigueur dont il ne trouve aucun exemple dans le passé».

<sup>58</sup> La parola ἀγωγή significa 'condotta' in tutti i sensi del termine, compreso il modo condurre un ragionamento o una ricerca intellettuale (*PH I 4*, 6, 7, 11, 16-17). Sull'uso pirroniano di questo termine cfr. DL I, 20; Aristocle *apud* Eusebio, *PE*, XIV 18, 30 e Fozio, *Bibl.* 212, 170b2. Per un esame critico del concetto e del suo uso in Sesto cfr. anche Russo (1988, p. VI, n. 3); Mates (1995, p. 5); Ioli (2003, pp. 401-428); Spinelli (2005, p. 2).

<sup>59</sup> In modo molto caratteristico, in *PH I 16-17*, Sesto precisa che, riguardo alla questione se lo scettico aderisca o no a una scuola, può dire di no, se per scuola si intende il fatto di seguire dei dogmi, nella misura in cui «λέγει δόγμα πράγματι ἀδήλω συγκατάθεσιν», mentre può dire che vi aderisce, se per αἵρεσις si deve intendere un'ἀγωγή che, mentre gli dà la possibilità di sospendere il giudizio, gli mostra, nello stesso tempo, come vivere in accordo con l'apparenza.

<sup>60</sup> Cfr. *PH I 190*: «ἰσοσθένειαν μὲν λεγόντων ἡμῶν τὴν <ἰσοτητα τὴν> κατὰ τὸ φαινόμενον ἡμῖν πιθανόν», «poiché noi chiamiamo 'forza uguale' l'uguaglianza riguardo ciò che ci sembra plausibile».

<sup>61</sup> Il lavoro di ricerca e contrapposizione dei fatti (dati sensibili e dati intellettuali incrociati tra loro in qualsivoglia maniera), produce i modi o tropi scettici della sospensione del giudizio, (οἱ τρόποι τῆς ἐποχῆς, *PH I 5*), esposti da Sesto all'interno del discorso generale dello scetticismo, svolto in *PH I 36-186*. Sesto raccoglie qui l'intero strumentario della tradizione scettica precedente, ovvero i dieci e gli otto modi di Enesidemo e i cinque di Agrippa, ai quali aggiunge i due della sospensione del giudizio, che Hankinson (1995, p. 189) definisce «l'ultimo distillato del liquore scettico». Non si deve però dimenticare che questi due veri e propri «pilastrini della scepsi (Pappenheim 1881, p. 24), «are clearly not arguments in any relatively strict sense of the term» (Mates 1996, p. 233). In generale, sulla tipologia scettica, cfr. Chatzilysandros (1970). Sui dieci tropi vedi Annas e Barnes (1985); Woodruff (1985, pp. 154-7; 2010, pp. 208-23); Gaukroger (1995, pp. 371-87); Hankinson (1995, cap. 9, pp. 155-81); Striker (1996, pp. 116-34); Spinelli (2005, cap. 2); Powers (2010, pp. 157-71); Morison (2011, pp. 265-95). Sugli otto modi cfr. Spinelli (2005, cap. 4) e Woodruff (2010, pp. 226-7). Sui cinque modi cfr. Barnes (1990a; 1990c), che in Barnes (1990b) analizza anche i due tropi 'sintetici'; Hankinson (1995, cap. 10); Thorsrud (2009, cap. 8); Woodruff (2010, pp. 223-6);

sospensione del giudizio (ἐποχή)<sup>62</sup> (PH I 10) e poi alla tranquillità (ἀταραξία), che è il primo fine dello scetticismo (PH I 8, 12, 25-30) e nella quale sembra consistere propriamente l'ἑυδαιμονία scettica<sup>63</sup> (M XI 118, 141, 160).

Per essere più precisi, quello che gli accade è che i *pro* e i *contra* delle argomentazioni prese in esame non hanno un peso sufficiente per giustificare una decisione su quale delle due sia vera o più probabile. Non è casuale che Sesto usi prudentemente il passato: egli non ha compreso, finora (ἄχρι νῦν), niente di decisivo al riguardo, che sbilanci il suo stato di sospensione mentale<sup>64</sup> (PH I 190, 200).

Sesto spiega che la tranquillità segue 'fortuitamente', τυχικῶς<sup>65</sup> (PH I 26), la sospensione dell'assenso, non potendo, pena l'inosservanza del principio di non-asserzione, pretendere che l'ἐποχή la produca in modo necessario (PH I 25, 29), e perciò accade che la condizione di atarassia giunga allo scettico senza alcun automatismo di tipo causale, o almeno consapevole, cosicché non gli resta altro che annunciarla come un proprio πάθος<sup>66</sup>. Egli infatti dà il suo assenso agli affetti che gli si impongono attraverso

---

Lammenranta (2011, pp. 203-15); Machuca (2011c, pp. 148-61); Bueno (2013, pp. 24-45). Nella dossografia laerziana i tropi di Enesidemo e quelli di Agrippa sono trattati in DL IX 78-89, mentre non vi è traccia né degli otto tropi contro le cause, né dei due proposti da Sesto.

<sup>62</sup> L'ἐποχή viene presentata da Sesto come una condizione di στάσις διανοίας, ovvero un genere di 'immobilità intellettuale' che comporta il blocco della capacità di discriminazione e di scelta; cfr. anche PH I 196. Sia Ioppolo (1986, pp. 157-8; 2018, pp. 40-2), che Hankinson (1995, pp. 83-86) ritengono che la nozione di ἐποχή, utilizzata da Arcesilao apparentemente solo in modo dialettico contro gli stoici, come si vede in M VII 157, debba in realtà essergli attribuita *in propria persona*, cosa che emergerebbe in M VII 158. Di questo avviso sono anche Maconi (1988) e Bett (1989). Se le cose stanno così, è abbastanza comprensibile che Sesto abbia evitato di riconoscere esplicitamente ad Arcesilao la paternità di questo concetto, la cui utilizzazione filosofica coerente egli rivendica invece per il neopirronismo, cfr. M XI 160-167. Per le testimonianze più significative che attribuiscono ad Arcesilao l'introduzione dell'ἐποχή cfr. DL IV 32 e 28; Plut. *Adv. Col.* 1120c; Cic. *Varro* 43-45. Cfr. anche Sedley (1983, pp. 10-14).

<sup>63</sup> McPherran (1990, pp.136-37) sostiene che, tra tutti i pirroniani, Sesto sembra essere stato il primo a mettere in evidenza l'ἀταραξία come τέλος dello scetticismo e costituente fondamentale dell'ἑυδαιμονία, riconfermandola come il premio finale del genuino metodo scettico nella tradizione istituita da Pirrone. Anche questo lo differenzerebbe perciò dagli accademici per cui il fine dello scetticismo era solo l' ἐποχή. Cfr. anche le osservazioni di Sedley (1983, pp. 19-22), il quale nota che il rilievo attribuito all'imperturbabilità sembra essere una caratteristica distintiva del pirronismo sestano, benché anch'essa venga descritta come una mera apparenza, senza nessuna dichiarazione dottrina sulla sua stabilità o sul fatto che l'averla raggiunta sia obiettivamente una cosa buona. Cfr. anche DL IX 107. Per una trattazione generale dei temi dell'ἀταραξία e della ἑυδαιμονία nella vita scettica cfr. ancora McPherran (1990, pp.135-71).

<sup>64</sup> Cfr. Naess (1968, p. 5).

<sup>65</sup> Cfr. M XI 166, dove troviamo, in un'accezione diversa, ma altrettanto importante per le sue implicazioni pratiche, il termine analogo «τυχόν».

<sup>66</sup> Le espressioni sestane sono forme di ἀπαγγελία, ovvero dichiarazioni fatte come semplici annunci. Per le occorrenze del verbo ἀπαγγέλλειν e dei suoi *cognati* cfr. PH I 4, 15, 197, 200 (bis), 203. Sia Mates (1996) che Annas e Barnes (2000) ne rendono il senso con il termine «*report*», mentre il primo parla anche di «*slogans*». Barnes (1997, p. 65-6) ha invece messo in evidenza come le dichiarazioni pirroniane siano «speech acts of a different kind from statements and affirmations»; particolarmente incisivo è poi il suo paragone fra le ἀπαγγελία pirroniane e le *Äußerungen* di Wittgenstein. Sul linguaggio scettico inteso come 'rispecchiamento' degli affetti dello scettico in un momento particolare cfr. Spinelli (1991, pp. 57-70); Brunschwig (1997, pp. 297-320); Sluiter (2000, pp. 94-7). A questo proposito, cfr. PH I 187-208, dove Sesto



un'impressione, «τοῖς γὰρ κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις πάθεσι συγκατίθεται ὁ σκεπτικός» (PH I 13): ed è così che l'ἀταραξία si rivela, non diversamente dagli altri πάθη, uno stato mentale ed esperienziale che, in questo caso, si è prodotto in lui grazie all'ἐποχή.

Lo stesso meccanismo necessario ma involontario che governa la 'confessione'<sup>67</sup> dell'ἀταραξία si mette in moto a ogni sua dichiarazione, ciascuna delle quali è enunciata semplicemente (ἀπλῶς) (PH I 9), senza dogmatizzare, o meglio senza sostenere opinioni (ἀδοξάστως<sup>68</sup>) (PH I 15); per quanto riguarda le cose oscure (περὶ τῶν ἀδήλων), che sono oggetto di ricerca per le scienze, invece, lo scettico si astiene dal pronunciarsi (PH I 13). E ugualmente ἀδοξάστως egli agisce in ogni occasione della vita<sup>69</sup>, cosicché la più adeguata espressione della filosofia dello scettico maturo è dare un resoconto o fare una narrazione della sua vita, nel modo in cui lo fa Sesto<sup>70</sup>.

Sesto avverte i suoi lettori che la via scettica può bensì seguire un ragionamento determinato (τις λόγος) ma, solo nella misura in cui questo ragionamento è in accordo con l'apparenza (κατὰ τὸ φαινόμενον), mentre tende a dargli la possibilità di sospendere il

---

dice, a più riprese, che le dichiarazioni scettiche rivelano o mostrano semplicemente uno stato affettivo della mente (πάθος). Già in PH I 4 Sesto aveva esplicitato che per ciascuna cosa che appare loro al momento, gli scettici si pronunciano «ἱστορικῶς», con intento investigativo - «*like a chronicler*», traduce opportunamente Bury (1933) - riportando nient'altro che la loro impressione immediata.

<sup>67</sup> Forse non è un caso che in DL IX 104, Diogene scriva che i modi di dire degli scettici sono delle pure e semplici ἐξομολογήσεις. Da notare che il verbo ἐξομολογεῖν, che comunque non è attestato in Sesto, è un termine tecnico il cui significato, secondo quanto sostiene Barnes (1997, p. 65, n. 22), che lo rintraccia in Tertulliano (*paen.* 9,2,3) e nel lessico della patristica, è proprio quello del 'confessare' cristiano. Cfr. Brunschwig (1997, p. 318)

<sup>68</sup> La questione sul senso in cui lo scettico non abbia opinioni e non dogmatizzi, o come possa una vita senza credenze conciliarsi con la capacità di vivere normalmente, e dunque anche il problema della globalità o della 'insularità' dello scetticismo pirroniano è stata al centro di una celebre controversia a distanza tra Barnes, Burnyeat e Frede, riproposta in Burnyeat-Frede (1997), a cui rimando. D'altra parte, Naess (1968, pp. 55-60); Laursen (1992, pp. 65-75); Hankinson (1995, pp. 273-303); Mates (1996, pp. 60-1, 67); Frede (1997a, pp. 1-24; 1997b, pp.127-40); Brunschwig (1997, pp. 310-18); Barnes (1997, pp. 58-91); Spinelli (2005, pp. 141-45), pur con diverse qualificazioni, sembrano essere tutti d'accordo che la vita dello scettico, così come viene descritta da Sesto, sia perfettamente vivibile, che egli abbia o meno delle 'credenze' o che sia più o meno 'rustico' e/o 'urbano'. Cfr. Barnes (1997, p. 61), che ha svolto anche un'approfondita ricerca sul significato del termine δόγμα nella greicità (pp. 67-78). Su credenza e scetticismo cfr. inoltre Perin (2010b, pp.145-64) e Vogt (2010, pp. 165-80).

<sup>69</sup> Cfr. PH I 23-24, 226; II 246; III, 2, 235.

<sup>70</sup> Cfr. Naess (1968, p. 6).

giudizio<sup>71</sup>, gli mostra anche come sia possibile vivere ‘correttamente’ (ὀρθῶς δοκεῖν ζῆν<sup>72</sup>) (*PH I 17*).

Un passaggio cruciale indica gli elementi ineliminabili, costitutivi della vita scettica e coerenti con i presupposti epistemici dell’accordo con i fenomeni e della sospensione del giudizio: si tratta della breve lista posta in chiusura di *PH I 17* e di *PH I 237*, discussa e sviluppata in *PH I 23-24*, che costituisce il terreno privilegiato di giustificazione della pratica quotidiana del pirronismo. In quest’elenco troviamo la guida della natura, le affezioni proprie dello scettico, i costumi tradizionali della patria, le leggi e, infine, l’apprendimento delle tecniche utili alla vita.

## 2.2. Una vita ‘sospesa’ fra ricerca e azione

Evidentemente, se dal punto di vista teorico il filosofo zetetico e sospensivo non dovrebbe sentirsi obbligato a rendere ragione dell’azione scettica, il suo *background* è pur sempre quello delle scuole filosofiche ellenistiche con cui si trova a questionare e che vantano ciascuna una propria soluzione; per giustificare dunque le sue scelte pratiche e rispondere così all’obiezione di ἀπραξία o ἀνεργησία<sup>73</sup> rivoltagli dai dogmatici, consistente nel fatto di non poter agire in alcun modo senza contraddire i propri principi (o piuttosto l’assenza di principi<sup>74</sup>) e che lo costringerebbe in uno stato di inane immobilità e

---

<sup>71</sup> È interessante notare che Sesto mette sempre l’accento sul fatto che l’ἐποχή giunge «ὄσον ἐπὶ τῷ λόγῳ», (cfr. *PH I 20*, 215, 227; *III 65*: τῷ φιλοσόφῳ λόγῳ), espressione che, seguendo Spinelli (1991, p. 59, n.2), traduco «nella misura in cui si tratta di un argomento o di una affermazione dogmatica». È evidente che la traduzione di questa ‘formula’ sestana non è neutra, dal momento che, a seconda di come viene interpretata, può delimitare il campo di azione dell’ἐποχή alle sole affermazioni dogmatiche oppure includerne altre. Per esempio Mates (1996, p. 228) la traduce «insofar as this has to do with the [philosophic] theory»; Frede (1987, p.188, 1997, p. 11): «to extent that this is a matter of reason»; Annas e Barnes (2000, p. 8): «as far as the argument goes»; Pellegrin (1997, p. 65): «pour autant que cela découle de l’argument». Ma Hankinson (1995, pp. 274-75) la traduce: «as regard its definition». Per altre proposte di traduzione cfr. Janáček (1972, pp.13-21); Burnyeat (1983, p.147, n. 49). Vedi anche Allen (1990, p. 2599); Fluckiger (1990, pp. 31-32); Per una differente interpretazione cfr. Brunshwig 1990. L’espressione, in qualche modo cruciale, ὄσον ἐπὶ + il dativo appare più volte in Sesto, cfr. *PH II 26*, 104; *III 6*, 13, 29, 65, 81, 135, 167.

<sup>72</sup> Sesto lascia intendere che «ὀρθῶς» in questo contesto non ha un significato etico simile a quello dogmatico, ma va considerato in un senso più semplice, che non ha a che fare con l’esercizio di una pretesa virtù, *pace* Thorsrud (2003, p. 230). Sul valore di ὀρθῶς, cfr. anche *M V 2*, e il commentario di Spinelli di *Contro gli astrologi* (2000a, pp. 21-22).

<sup>73</sup> Questa obiezione, quasi sicuramente di origine stoica, è una delle più antiche tra quelle fatte alla filosofia scettica e riguarda sia il pirronismo che lo scetticismo accademico. Essa cerca di dimostrare l’incompatibilità fra lo scetticismo e la vita, nella misura in cui questa comporta l’azione. Partendo dalla concezione stoica dell’azione, che prevede la necessità dell’assenso (συγκατάθεσις) affinché l’impulso (ὀρμή) si trasformi in atto, gli stoici cercavano di dimostrare che una filosofia della sospensione dell’assenso dovrebbe condurre direttamente alla paralisi e, dunque, il fatto stesso che essi agiscono mostrerebbe l’auto-contraddittorietà degli scettici. Sull’accusa di ἀπραξία e di ἀνεργησία vedi Plut. *adv. Col.* 1122a; Ctc. *Ac. prior.* II 31, 99; *PH I 23*, 226; *M VII 30*; XI 162-165, dove all’ἀνεργησία si aggiunge l’ἀπέμφοσις. Cfr. Striker (1980, pp. 25-57); Spinelli (2005, pp. 140-50); Vogt (2010, pp. 165-80); Grgić (2016, pp. 441-58).

<sup>74</sup> Cfr. Marchand (2014, p. 317).

all'auto-contraddizione<sup>75</sup> (ἀπέμφοσις), lo scettico ha la necessità di indicare un criterio, anche se non in senso forte, a cui attenersi, e questo criterio è il fenomeno.

Nel rispondere all'accusa di inattività Sesto pone prima di tutto una chiara distinzione fra l'ambito epistemico della conoscenza e quello pratico dell'agire, dando forma in tal modo a quella che si potrebbe definire una 'filosofia dell'azione scettica', nella quale prende posto una specifica concezione di φύσις.

Egli può muoversi nel mondo senza contraddirsi perché ciò che definisce il limite e l'ambito entro cui avvengono le sue interazioni con la realtà esterna è l'accordo con l'apparenza: le cose che appaiono (τὰ φαινόμενα), come 'virtualmente' Sesto chiama le φαντασίαι<sup>76</sup>, ovvero le loro impressioni, sono infatti sottratte, diversamente dalle presunte qualità reali di queste cose -τὰ ἄδηλα-, all'esame e alla critica scettica, in quanto vengono a essere considerate e accettate unicamente come affetti involontari<sup>77</sup>, che richiedono al soggetto che li 'patisce' adeguate reazioni comportamentali, il cui *range* può andare dal semplice meccanismo stimolo-risposta ad azioni complesse e articolate a livello cognitivo, linguistico e riflessivo.

Con l'individuazione di un criterio per l'azione<sup>78</sup> (PH I 21-22), Sesto si libera in un colpo solo sia dell'accusa di incoerenza che di quella di inattività, senza che il suo metodo

---

<sup>75</sup> Per le accuse contemporanee di incoerenza rivolte allo scetticismo cfr. Burnyeat (1997a, pp. 25-57 e 1997b, pp. 92-126) e Stough (1984, pp.137-63, spec. pp. 160-3).

<sup>76</sup> Sul valore da attribuire a φαντασία cfr. PH I 19 e 22 e Spinelli (2005, pp. 139-40), il quale precisa, sulla base delle affermazioni sestane nei passi sul fenomeno e sul criterio qui citati, «che essa è rappresentazione o apparenza del fenomeno che non va ristretta al mero ambito percettivo dei sensi, ma abbraccia tutto ciò che si mostra in modo indiscutibile e ovvio tanto sul piano sensibile che intellettuale». Diversamente, Stough (1969, p.119 sgg.) riduce il criterio scettico alla rappresentazione sensibile in senso stretto (*sense-appearance*). Burnyeat (1997; 1983, pp. 38-39 e n. p. 39), *contra* questa interpretazione, sostiene che «Stough's initial mistake is to treat the statement as a contribution to a theory of experience. She then elicits the consequence that one perceives only one's own impressions, not the external object, side that which appears *is* (according to Stough's reading of the present passage) our impression. This goes flatly against the innumerable passages where that which appears is the very thing whose real properties cannot be determined, e.g. the honey at PH I 20». Anche Annas e Barnes (1985, p. 23) riconoscono che «appearing is not something which only perceptible objects can do». Per Sesto «an argument may appear valid, a statement may appear true, an action may appear unwarranted». Cfr. anche Naess (1968, p. 15).

<sup>77</sup> Cfr. anche M XI 148-149; Vogt (2010, p. 173) nota che nel suo resoconto dell'azione scettica «Sextus defines the term *phainomenon* as co-extensive with the term 'impression' (*phantasia*)». Per un approfondimento del ruolo del fenomeno, soprattutto in relazione a M I-II cfr. Magrin (2003).

<sup>78</sup> Cfr. DL IX 106, dove Diogene attribuisce a Enesidemo l'affermazione che, per gli scettici, il fenomeno ha validità di criterio. Il problema del criterio è uno dei più spinosi per lo scetticismo pirroniano. Sesto ne propone un trattamento sottile ma talora contraddittorio, nei capitoli 3 - 8 del II libro dei *Lineamenti* (PH II 14-79) dedicati al criterio logico di verità e amplia il discorso in gran parte del primo libro di *Contro i logici* (M VII 24-446), dove egli distingue un criterio di vita, secondo il quale si può scegliere come agire, e un criterio di verità e di esistenza che permette di discriminare tra vero e falso, esistenza e non esistenza. Il primo, pena la condanna all'inazione, guida lo scettico (M VII 30) che, per muoversi nel mondo e fare delle scelte non ha bisogno di giudicare della verità delle cose che sembrano riguardare l'azione stessa. Il secondo criterio è quello che gli scettici evidentemente criticano. Cfr. Pellegrin (1997, pp. 534-35). Il modo in cui Sesto utilizza fonti stoiche ed epicuree in M VII relativamente al criterio è stato trattato ampiamente da Brunschwig

sia messo in discussione o diventi impraticabile. Ma ecco il testo dei due paragrafi in cui si giustifica il ricorso al fenomeno come criterio dello scetticismo.

[21] Ὅτι δὲ τοῖς φαινομένοις προσέχομεν, δῆλον ἀπὸ τῶν λεγομένων ἡμῖν περὶ τοῦ κριτηρίου τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς. κριτήριον δὲ λέγεται διχῶς, τό τε εἰς πίστιν ὑπάρξεως ἢ ἀνυπαρξίας λαμβανόμενον, περὶ οὗ ἐν τῷ ἀντιρρητικῷ λέξομεν λόγῳ, τό τε τοῦ πράσσειν, ᾧ προσέχοντες κατὰ τὸν βίον τὰ μὲν πράσσομεν τὰ δ' οὐ, περὶ οὗ νῦν λέγομεν.[22] Κριτήριον τοίνυν φαμέν εἶναι τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς τὸ φαινόμενον, δυνάμει τὴν (αὐτοῦ) φαντασίαν οὕτω καλοῦντες· ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη ἀζήτητός ἐστιν. διὸ περὶ μὲν τοῦ φαίνεσθαι τοῖον ἢ τοῖον τὸ ὑποκείμενον οὐδεὶς ἴσως ἀμφισβητήσει, περὶ δὲ τοῦ εἰ τοιοῦτον ἔστιν ὁποῖον φαίνεται ζητεῖται.

[21] che noi ci atteniamo alle cose che appaiono, è chiaro da ciò che diciamo riguardo al criterio dell'indirizzo scettico. Si parla di criterio in due sensi: quello che consideriamo come facente fede dell'esistenza o della non-esistenza di qualche cosa - di questo parleremo nel discorso dedicato alla sua confutazione -; e quello che riguarda l'azione: attenendoci ad esso nel corso della nostra vita facciamo alcune cose e non ne facciamo altre, ed è di tale criterio che ora parliamo.[22] Così diciamo che il criterio dell'indirizzo scettico è il fenomeno, chiamando così virtualmente la sua impressione; trovandosi, in effetti, in una persuasione e in un affetto involontario (ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει), non è oggetto di ricerca. Che l'oggetto (τὸ ὑποκείμενον) appaia così o così, nessuno infatti lo mette in questione, mentre è sul fatto se è come appare, che si indaga.

Si deve però aggiungere che, secondo il filosofo, non è solamente grazie al criterio dell'accordo con i fenomeni che l'azione dello scettico viene resa possibile: essa si realizza infatti compiutamente nella sua condizione di individuo che si trova ad essere 'gettato'<sup>79</sup> nella vita, immerso in una realtà fenomenica alla quale deve adattarsi, ma che non subisce passivamente, poiché vive κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν<sup>80</sup>, o, come Sesto aggiunge, secondo

---

(1988). Gli accademici avevano risolto il problema del criterio in modi molto diversi, Arcesilao con il cosiddetto 'εὔλογον', e Carneade con il 'πιθανόν'. Sui criteri scelti da questi filosofi cfr. *M* VII 158, 174; Ioppolo (1986; 2009); Vogt (2010, pp.167-70). Per una visione complessiva sulla trattazione del criterio in Sesto cfr. Long (1978, pp. 35-49); Hankinson (1995), in particolare il capitolo XI; Spinelli (2005, pp. 140-1 e 2015b, pp. 7-14).

<sup>79</sup> Per originali e acute osservazioni sulla condizione dello scettico, la cui vita si svolge nel complesso *background* costituito dalla 'alltägliche Lebenserfahrung', come suona nella traduzione tedesca il concetto di βιωτικὴ τήρησις, cfr. Hossenfelder (1968, in particolare pp. 66 sgg.), che riflette specificatamente sulla *Gegebenheit* (p. 73) esistenziale ed etica di Sesto.

<sup>80</sup> Sulla βιωτικὴ τήρησις, l'osservanza della vita quotidiana, cfr. *PH* I 21, 226, 231 (dove Sesto non menziona la vita ma «le leggi, i costumi e le nostre affezioni naturali»), 232, 237; II 102, 246 (ἀρκεῖ γάρ, οἶμαι, τὸ ἐμπείρος τε καὶ ἀδοξάστως κατὰ τὰς κοινὰς τηρήσεις τε καὶ προλήψεις βιοῦν), 254 (καὶ ἡμεῖς μὲν ἀδοξάστως ἀπὸ τῆς βιωτικῆς τηρήσεως ὀρμώμενοι τοὺς ἀπατηλοὺς οὕτως ἐκκλίνομεν λόγους), 258; III 2, 235; *M* VII 30; VIII 158. La vita quotidiana si ritrova anche nella prima tradizione pirroniana, in particolare nel riferimento all'abitudine e all'usanza (συνήθεια) in Timone (DL IX 105). Infine, la presenza di questo motivo è testimoniata da Aristocle *apud* Eusebio di Cesarea, *Praep. Ev.* XIV 18, 20: «Ma allora, quando essi pronunciano quel celebre e saggio detto che, cioè, 'bisogna vivere seguendo la natura e le usanze comuni' e che tuttavia non bisogna dare a nulla il proprio assenso, essi cadono nella più grave ingenuità», trad. di Antonio Russo (1978, p.106). Sulla centralità della vita quotidiana nel neopirronismo cfr. Spinelli (2004, pp. 25-43 e 2008, pp. 29-45); Grgić (2011, pp. 69-90); Marchand (2015, pp. 91-119).

l' 'a-filosofica osservanza' (ἀφιλόσοφος τήρησις: *M IX 165*), ed è in grado di dirigere il proprio comportamento sulla base di pre-concezioni (προλήψεις<sup>81</sup>) in lui radicate, prodotte dall'interazione empirica con gli usi, i costumi e le consuetudini, l'eredità delle norme tradizionali e delle leggi patrie osservabili, qui e ora, nella vita quotidiana<sup>82</sup> e nel contesto in cui vive; per quanto riguarda gli oggetti oscuri della filosofia dogmatica<sup>83</sup>, egli, invece, mantiene la sospensione del giudizio.

Ed è questo gioco di interazioni che Sesto descrive nel suo 'prontuario' scettico per la vita, esplicitato e messo a tema nei celebri paragrafi *PH I 23-24*, che, oltre a rispondere all'esigenza di difendersi dagli attacchi dei dogmatici, costituiscono il più esplicito e completo manifesto del βίος filosofico neopirroniano, che potremmo definire una 'vita condotta all'insegna della natura':

[23] τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι. ἔοικε δὲ αὕτη ἢ βιωτικὴ τήρησις τετραμερῆς εἶναι καὶ τὸ μὲν τι ἔχειν ἐν ὑψηλήσει φύσεως, τὸ δὲ ἐν ἀνάγκῃ παθῶν, τὸ δὲ ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἔθῶν, τὸ δὲ ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν, [24] ὑψηλήσει μὲν φυσικῇ καθ' ἣν φυσικῶς αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοὶ ἐσμεν, παθῶν δὲ ἀνάγκῃ καθ' ἣν λιμὸς μὲν ἐπὶ τροφήν ἡμᾶς ὀδηγεῖ, δίψος δ' ἐπὶ πόμα, ἔθῶν δὲ καὶ νόμων παραδόσει καθ' ἣν τὸ μὲν εὐσεβεῖν παραλαμβάνομεν βιωτικῶς ὡς ἀγαθὸν τὸ δὲ ἀσεβεῖν ὡς φαῦλον, τεχνῶν δὲ διδασκαλίᾳ καθ' ἣν οὐκ ἀνενέργητοὶ ἐσμεν ἐν αἷς παραλαμβάνομεν τέχναις. ταῦτα δὲ πάντα φαμὲν ἀδοξάστως

---

<sup>81</sup> Marchand (2015, p. 105 e n. 44) nota che il termine πρόληψις, originariamente epicureo, che in quel contesto riguardava la condizione della conoscenza oggettiva legata intrinsecamente a un oggetto reale, sembra essere usato da Sesto unicamente per dire che noi tutti abbiamo una forma di pre-conoscenza delle cose in base al semplice fatto che viviamo, sentiamo e pensiamo e ipotizza che la πρόληψις potrebbe essere in relazione con l' ἀπλῶς νόησις, ovvero la nozione che semplicemente «deriva da ciò che impressiona i suoi sensi [*scil.* dello scettico] e dai ragionamenti che gli appaiono evidenti, non implicando assolutamente tale pensiero l'esistenza di ciò che è oggetto della nozione» (*PH II 10*): «ἀπό τε τῶν παθητικῶς ὑποπιπτόντων <καὶ> κατ'ἐνάργειαν φαινομένων αὐτῶ λόγων γινομένης καὶ μὴ πάντως εἰσαγούσης τὴν ὑπαρξίν τῶν νοουμένων».

<sup>82</sup> Cfr. Spinelli (2008, p. 43).

<sup>83</sup> Sono ampiamente rintracciabili nell'opera di Sesto opposizioni terminologiche significative fra βίος e φιλοσοφία, βιωτικός e φιλόσοφος, βιωτικὰ κριτήρια e λογικὰ κριτήρια: cfr. *PH I 165; II 15, 105, 258; III 235; M VII 32, 322; VIII 355; IX 50, 138; I 232*.

[23] Aderendo dunque ai fenomeni vivremo in modo non dogmatico (ἀδοξάστως βιοῦμεν) secondo l'osservanza dettata dalla vita quotidiana<sup>84</sup> (κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν), dal momento che non ci è possibile essere del tutto inattivi. L'osservanza dettata dalla vita quotidiana sembra essere essa stessa articolata in quattro parti e consistere in qualche modo nell'istruzione impartita dalla natura (ἐν ὑφηγήσει φύσεως), nella necessità legata alle affezioni (ἐν ἀνάγκῃ παθῶν), nella tradizione di leggi e consuetudini (ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἐθῶν), nell'insegnamento delle arti (ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν).[24] È in base all'istruzione dettata dalla natura che siamo naturalmente capaci di percepire con i sensi e di pensare con la mente (αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοί); è in base alla necessità legata alle affezioni che la fame ci induce a nutrirci, la sete a bere; è poi in base alla tradizione (παράδοσις) di consuetudini e leggi che consideriamo un bene l'esser pii, un atto di malvagità l'essere empì, in accordo con il vivere comune (βιωτικῶς); è infine in base all'insegnamento delle arti che non siamo inattivi in quelle arti che tradizionalmente apprendiamo. Tutte queste cose, comunque, le affermiamo in modo non dogmatico. (trad. E. Spinelli) (cfr. *PH* I 231, 237; *M* VII 29-30).

La φύσις<sup>85</sup> a cui Sesto fa qui appello sembra configurarsi come una realtà multifattoriale e complessa, in cui gli aspetti biologici si fondono con quelli socioculturali, creando una rete fenomenica di 'dati' che interagiscono fra loro attraverso un soggetto umano ricettivo, reattivo e attivo, capace di darsi un indirizzo e di costruire una progettualità di vita<sup>86</sup>. E tutto ciò senza che a guidarlo debbano esserci una concezione

---

<sup>84</sup> Spinelli (2004, p. 37, n. 47; 2008 p. 40, n. 47) traduce il termine τήρησις con 'osservanza' piuttosto che con 'osservazione', sostenendo come «questa resa sottolinei meglio il carattere di passività, implicito nell'uso del vocabolo *térēsis*»; ciò viene enfatizzato inoltre dalla traduzione dell'intera allocuzione originale «κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν» con 'secondo l'osservanza dettata dalla vita quotidiana'.

<sup>85</sup> Cfr. Laursen (2016) dove il tema della vita in accordo con la natura è posto in relazione con la visione scettica di un'etica non-dottrinarica e non 'moralistica', basata sulla consuetudine e sulle emozioni, capace comunque di costituire una guida per il comportamento e garantire la realizzazione della tranquillità. Sul moralismo mostrato a volte dagli 'anti-moralisti', cfr. Laursen (2013) che vede in alcuni aspetti della filosofia di Michael Oakshott un utile appiglio per mettere in luce la paradossalità di tale atteggiamento.

<sup>86</sup> Tuttavia così Annas (1993, p. 208): «It is puzzling that nature is given as only one of the four aspects of everyday observances (*biōtikē terēsis*); and this seems illogical. Why is nature responsible for our perceiving and thinking, but not for handing down customs and teaching skills? It is also odd for nature to be contrasted with the 'necessitation' of feelings, since nature is standardly what we cannot avoid rather than what we can. Moreover, when Sextus talks, in *PH* III and *MXI*, of the sceptic's life, he seems to be employing a wider notion of nature. In both passages he contrasts two aspects of life - what depends on belief and what is necessitated». In realtà, il modo in cui Annas accentua la separazione fra la 'guida della natura' e gli altri aspetti della vita non sembra corretto. Anche qui, lo spirito, se non la stretta 'lettera' del testo sestano appare coerente con un'ampia e inclusiva nozione di natura, dal momento che tutte le attività umane sono di fatto riconducibili a percezioni e pensieri. Può essere interessante notare quanto questo concetto di φύσις sia diverso da quello stoico; infatti, come ricorda Sellars (2003, pp. 99-100) «Stoic ethics is grounded upon the Sophistic and Cynic distinction between what is in accordance with nature (κατὰ φύσιν) and what is merely in accordance with custom (κατὰ νόμον). Implicit within the Stoic ideal of living in accordance with nature (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) is the rejection of a way of life subordinate to custom». Per l'ideale stoico della vita in accordo con la natura, vedi Ario Didimo 76, 1, 6a; DL VII 87 (= *SVF* 1 179, 3, 4); Cic. *Fin.* IV 14 (= *SVF* I 179, 3, 13); Epict. *Diss.* III 1, 25; Marco Aurelio IV 4.

normativa o assoluta della realtà naturale<sup>87</sup>, né le regole di una qualsiasi ragion pratica dogmatica o di una fede religiosa<sup>88</sup>.

Sull'essenza di questa realtà lo scettico non può dire nulla e sospende il giudizio ma, nonostante lo scacco conoscitivo sulla 'natura della natura', egli riconosce ai fenomeni, e a sé stesso come ente fenomenico, una consistenza naturale e reale, in quanto individuo dotato di sensi e intelletto e calato nella stessa φύσις.

Quello di Sesto potrebbe dunque essere configurato come una sorta di 'fenomenismo', sulla cui base è ammissibile il ricorso a una forma 'debole' e non dogmatica di generalizzazione dell'esperienza, che dà la possibilità di rintracciare e stabilire tra le impressioni fenomeniche dei nessi inferenziali costruiti su un'osservazione empirica (τήρησις), supportata dalla memoria e probabilmente anche da un'implicita confidenza nella regolarità del corso della natura<sup>89</sup>. La percezione di tali 'semplici' connessioni fra i fenomeni che si presentano in modo regolare e costante consente di acquisire e trasmettere delle abilità tecniche, di esercitare una professione, di essere in

---

<sup>87</sup> In risposta all'accusa di Blumenberg (1983, p. 276) che lo scettico «falls back on “nature” without wanting to admit it and without wanting to give content to this concept», Laursen (2016, pp. 6-7) si richiama a *PH* I 18, dove Sesto chiarisce che gli scettici non si occupano dello studio della natura, nella misura in cui con questo studio ci si pronuncia dogmaticamente intorno alla natura stessa. Perciò, continua Laursen, «saying that the skeptics lived in accordance with nature must be taken in some common-sense usage as what appears natural to them, but without a theory of the truths of nature behind it» (p. 7).

<sup>88</sup> Cfr. Hossenfelder (1968, p. 84); Spinelli (2015, p. 23). Fosl (2011, pp. 145-169), in particolare, sostenendo un convincente e forte legame fra il naturalismo humeano e le quattro osservanze di Sesto in *PH* I 23-24, nota: «having despaired of reaching what I would like to call a dogmatic resolution to the skeptical arguments in the apprehension of ultimate truth or independent reality, Hume ‘observes’ what is commonly even customarily done, not simply in the way a scientist makes observations but in the sense in which one ‘observes’ or follows the laws and customs of a society. In observing the beliefs and practices of common life in an undogmatic way, Hume acknowledges paths of thought that remain for him, even in the face of dogmatism’s despair, ‘natural and agreeable’ (*T* 270), ‘safest’ (*T* 271), promising to yield the sort of ‘mild and moderate sentiments’ (*T* 272) and ‘innocent satisfaction’ (*T* 273) charted by the skeptical Fourfold’s advocacy of *metriopatheia* or moderate emotion. When, therefore, Hume sounds his deference to common life and its customs as something which is ‘natural’ to him, he acknowledges that he has found it to be what suits him, something with which he feels comfortable, something easy, useful and effective» (p. 163). Cfr. anche Norton (1982, pp. 263-8) che riflette sul perché Hume abbia frainteso il pirronismo nonostante le numerose consonanze. Riserve su questa affinità sono state avanzate da Annas (2000, pp. 271-285).

<sup>89</sup> Su questo piano seguo Spinelli (2008, pp. 32-7) che sottolinea la scelta sestana del termine τήρησις e di altri della stessa famiglia per indicare una sorta di 'grado zero' dell'esperienza, consistente nel semplice fatto di osservare la realtà con i mezzi percettivi di cui l'essere umano dispone. La razionalità inferenziale 'debole' che si sviluppa a partire dalla τήρησις fa uso unicamente dei *segni commemorativi* fondati sull'associazione mnemonica di due πάθη uniti in modo evidente e regolare nell'esperienza, ovvero di un certo numero di osservazioni raccolte insieme (cfr. *PH* II 100, 102). L'insistenza di Sesto sul ruolo della τήρησις e della memoria anche in *Contro gli astrologi*, (cfr. *MV* 104-105), continua Spinelli, pur proponendo una sorta di alternativa empirista alle costruzioni dogmatiche e razionaliste, non si appoggia però su alcuna tesi forte relativa alla struttura o all'essenza della realtà. Sulla τήρησις come forma 'debole' di ἐμπειρία, in cui si può vedere all'opera l'influsso della tradizione medica empirica cfr. anche Frede (1987, pp. 251 sgg.; 1990, p. 249); Hankinson (1987, pp. 346-7); Barnes (1988, p.72); Magrin (2003, p. 122); Marchand (2015, p. 104-5). Cfr. inoltre Annas (1993, pp. 207 sgg.); Vogt 2010.

interazione con gli altri in qualsiasi campo dell'agire umano, compreso quello politico<sup>90</sup>. Se, come mostrano i dieci tropi della sospensione del giudizio, dove Sesto illustra magistralmente le dissonanze, le varietà e le analogie nella percezione e nel ragionamento di uomini e animali e la convenzionalità della cultura (cfr. *PH I* 36-163), i fenomeni, intesi ed esperiti come πάθη, sono contingenti e soggettivi, essi possono però dare luogo a reazioni relativamente simili, in quanto necessariamente filtrati da apparati sensoriali e cognitivi comuni.

Ricorrendo a un'analogia psicologica, le tracce mnestiche lasciate dalle affezioni naturali potrebbero essere paragonate a elementi di 'mappe cognitive'<sup>91</sup>, create dalle correlazioni più o meno forti e predicibili fra queste stesse tracce. Indipendentemente dal meccanismo sottostante, che per gli scettici rimane inconoscibile, il dato fattuale è che i risultati dell'esperienza, resi osservabili e confrontabili a livello soggettivo e intersoggettivo, in un *continuum* che va dai nostri bisogni biologici immediati, fino alle elaborazioni mentali e culturalizzate di essi (per esempio il gusto o le preferenze sessuali), entrano a far parte di un mondo di significati e di condizioni affettive relazionali e comunicative, sui quali individui e comunità fanno assegnamento per la loro condotta.

Anche nella sintetica descrizione fattane da Sesto, è evidente che gli impulsi naturali non agiscono né in modo neutrale, né su un terreno 'vergine', ma sono mediati dall'educazione, dalle istituzioni sociali, dall'addestramento tecnico, esperienze e apprendimenti che forniscono una base sufficiente per l'adattamento individuale, sia nella sua componente passiva, di 'accomodamento', che in quella attiva, di 'assimilazione'<sup>92</sup>.

La natura in cui gli esseri umani si trovano situati è dunque in gran parte 'storicizzata' e 'socializzata', e si concretizza in 'fatti' che vanno dalle forme più semplici del linguaggio basate sull'uso comune (κοινή συνήθεια), fino a costruzioni societarie complesse e 'utili' come le leggi e le τέχναι (*PH II* 236; *M VIII* 129; *MI* 170-220, 227-247 *passim*). Ciò che

---

<sup>90</sup> Grazie a una τέχνη situata completamente all'interno dell'orizzonte fenomenico, è possibile infatti creare un sistema di θεωρήματα basati su «τὰ δὲ πολλάκις τηρηθέντα καὶ ἱστορηθέντα» (*M VIII* 291). Cfr. Pellegrin (2002, pp. 460-2). Più in generale sulla questione cfr. Galeno, *subf. emp.* 58, 15 e *meth. med.* II 7, (X, 126 Kühn); Chisholm (1941, pp. 376-9); Frede (1990, p. 243); Spinelli (2010b, pp. 260-1).

<sup>91</sup> L'espressione fu coniata da Tolman (1976), studioso del 'comportamento molare', le cui concezioni hanno creato un ponte fra il modello comportamentista e il più articolato modello cognitivista dell'azione. Insieme a quello di 'apprendimento latente', il concetto di mappa cognitiva, inteso tecnicamente come 'rappresentazione mentale di memorie organizzate in base a relazioni spaziali nell'ambiente', mi sembra idoneo a descrivere, seppure semplicemente a livello metaforico, la visione epistemologica sestana.

<sup>92</sup> Cfr. Naess (1968, p.72), che ricorre qui ai due concetti chiave della psicologia di Jean Piaget.



risulta da questo intreccio di elementi naturali e culturali è così l'idea di una vita comune (κοινὸς βίος) profondamente radicata nella natura e viceversa.

Si potrebbe dire che la concezione neopirroniana, 'desacralizzando' e reinterpretando la φύσις come un 'intero' coincidente con il regno fenomenico, del tutto 'al di qua' del piano metafisico, riesce a proporre, in modo schiettamente anticonformista, perché certamente andava contro lo spirito del tempo<sup>93</sup>, un'originale lettura unificata della natura, ben prima dei tentativi moderni e contemporanei di ricucire quella che si avviava a diventare la matrice di tutte le scissioni: teoria e pratica, anima-corpo, spirito-materia, *nature - nurture*.

### 2.3. *Prolegomeni per un'etica 'naturalizzata'*<sup>94</sup>

La separazione fra la vita comune (κοινὸς βίος), che si segue giorno per giorno, e le teorie filosofiche sull'essenza della φύσις, (da continuare a indagare), mentre riesce ad assolvere in pieno lo scetticismo dall'accusa di ἀπραξία, non lo condanna però al conformismo o a qualcosa di peggiore, come è stato spesso sostenuto<sup>95</sup>. Guardando agli aspetti morali della condotta dello scettico, potremo renderci conto che vivere ἀδοξάστως non farà necessariamente del filosofo zetetico un soggetto immorale né indifferente, ma anzi potrebbe corrispondere a uno stile di vita improntato a moderazione, ponderatezza e

---

<sup>93</sup> Cfr. Frede (1987, p. 199, 1997a, pp. 23-24), che fa, da par suo, il tentativo di calare nella storia il destino delle posizioni scettiche messe, in questo brano, a confronto con quelle dell'uomo 'ordinario' e con quelle dei dogmatici: «What fundamentally distinguishes the sceptic from the other people are not the beliefs but his attitude toward them. He no longer has the more or less naïve and partially dogmatic attitude of the 'ordinary man'; his relation to his beliefs is permeated by the awareness that things are quite possibly different in reality, but this possibility no longer worries him. This distinguishes him from the dogmatist who is so worried by the question, how are things in reality, that he succumbs to the illusion that reason could guarantee the truth of his beliefs, could give him the knowledge which would be secure because of his awareness that things could not, in reality, be different from the way reason says they are. This dogmatic craving for the security of true belief as a necessary, perhaps even sufficient condition for the tranquillity and healing of the soul strikes the sceptic as, at best, futile, perhaps even pathological and harmful. [...] The sceptics were not alone in this view; but it was a view that quickly lost ground during the second and third centuries. We know of only one successor of Sextus in third century, Saturninus (DL IX 116). The temptation had become too great: if mere reason could not lead us to the truth we need for our salvation and beatitude, it would require cleansed, purified, and illuminated reason, perhaps even reason in the light of some revelation; but whatever it takes, we must have the real truth if our lives are not to fail».

<sup>94</sup> Non è possibile qui dare conto dell'amplissimo dibattito che, grazie principalmente a Darwin e alla svolta evoluzionista, ma tornando anche a Hume e allo scetticismo pirroniano, si è sviluppato in ambito filosofico e scientifico intorno al problema dei fondamenti 'naturali' dell'etica, assieme a quello, corrispondente, di una 'morale della natura' (cfr. Pollo, 2008). Per un primo approfondimento di queste e altre tematiche, relative a tutti gli aspetti del naturalismo, le cui innumerevoli declinazioni vanno ben oltre le linee qui accennate, si rimanda al recente *The Blackwell Companion to Naturalism*, a cura di Clark (2016), ai volumi curati da De Caro e McArthur (2004 e 2010), a quello di Wong (2006), nonché ai quattro volumi sulla psicologia morale a cura di Sinnott-Armstrong (2008a, 2008b, 2008c, 2014), che aveva precedentemente trattato dello scetticismo morale in connessione con il naturalismo (Sinnott-Armstrong, 2006, in particolare cap. 7), tema sul quale aveva scritto anche Strawson (1985).

<sup>95</sup> I giudizi *tranchant* di Aristocle e Nussbaum, che ho esposto all'inizio della mia trattazione, (cfr. *supra*, pp. 2-3), vanno proprio in questa direzione e, come vedremo, non sono i soli.

capacità di adattamento. In effetti, da questo punto di vista, lo scetticismo sarebbe assimilabile a una forma di ‘naturalismo etico’<sup>96</sup>, intendendo con ciò che il fautore dell’ἀγωγή pirroniana è più incline a lasciarsi guidare dalle indicazioni di un’esperienza ‘incarnata’ piuttosto che dalle prescrizioni di un ideale astratto o ultraterreno. E non potrebbe essere altrimenti, dato che Sesto ha fra i suoi bersagli soprattutto le etiche normative, ontologicamente fondate, dei dogmatici suoi contemporanei, secondo cui un discorso morale è legittimato a dare la felicità *se e solo se* si basa su conclusioni teoreticamente forti sulla natura della realtà. Sesto, invece, avendo sospeso il giudizio su qualsiasi concezione di questo genere e sui valori che ne derivano, può tuttavia fondare il suo sistema etico nella propria esperienza vissuta del mondo ‘naturale’.

Uno dei migliori esempi di un simile ‘naturalismo etico’ sembra essere quello rappresentato dall’approccio filosofico di Michel de Montaigne che, di fronte alla violenza delle guerre di religione dei suoi tempi suggerisce: «Dopo tutto è mettere le proprie congetture a ben alto prezzo, il voler, per esse, far arrostitire vivo un uomo» (Montaigne, 2012, di qui in poi *Essais*, III, XI, p. 1921)<sup>97</sup>.

Da tale affermazione risulta evidente che un pirroniano maturo come Montaigne non poteva tenere i suoi giudizi, né quelli dei suoi compagni, in una considerazione tanto alta da commettere o far commettere in loro nome qualcosa che gli sembrava chiaramente sbagliato. Ma in che senso arrostitire qualcuno vivo è ‘chiaramente’ sbagliato? Ragionando dal punto di vista scettico, la distinzione tra ‘chiaro e ‘non-chiaro’ potrebbe essere messa in relazione a quella, analoga, fatta da Sesto tra i turbamenti ‘naturali’, ineliminabili e basilari, e quelli che attribuisce alle opinioni dogmatiche; e l’esempio più evidente di qualcosa che è, di per sé, ‘chiaramente’ negativo, è proprio il dolore, una delle affezioni involontarie e solo in parte controllabili.

Montaigne, allo stesso modo di Sesto, constata che l’impossibilità di pervenire a una Verità trascendente non ci lascia in preda all’arbitrio e alla cecità etica; una legge naturale si annuncia invece all’interno della nostra esistenza, e noi siamo in grado di ascoltarla. «Non potremo sbagliare seguendo la natura [...]. Mi lascio andare, come sono venuto» (*Essais*, III, XII, p. 1973)<sup>98</sup>, dice il filosofo, testimoniando che, anche senza passare per la

---

<sup>96</sup> È Eichorn (2014, p. 43) a definire con questa espressione, in modo a mio parere del tutto condivisibile, le posizioni etiche di Sesto. Cfr. anche McPherran (1990, pp. 135-6) che parla dei pirroniani come «moral naturalists», attribuendo del resto questa ‘etichetta’ anche agli altri filosofi ellenistici.

<sup>97</sup> Il ragionamento che segue è una sintesi di quello di Eichorn (2014, pp. 144-5).

<sup>98</sup> A questo proposito, cfr. Jean Starobinski (1984, p. 272) nella sua opera fondamentale sul filosofo francese.

speculazione filosofica, la ragione ‘naturale’, della quale gli esseri umani (e non solo) dispongono, permette loro di vivere bene, in accordo con la natura, giacché, in fondo, il nostro dovere coincide proprio con il dettato delle necessità naturali; una tranquilla obbedienza passiva alle affezioni è sufficiente, «e tutto avviene come se questo quietismo ‘naturalista’ ci rendesse (sotto forma differente) una ‘comunicazione con l’essere’ che la curiosità filosofica, dopo averla sperata, si è rassegnata a non possedere mai» (Starobinski 1984, p. 272)<sup>99</sup>.

Ma Sesto non si limita a prendere in considerazione i πάθη ‘naturali’ di tipo sensoriale: tra le ‘affezioni involontarie’ (ἀβούλητα πάθη) possono infatti rientrare ‘impressioni’ di ‘valori’, come il considerare la pietà un bene nella vita comune o, per esempio, l’impressione che la perdita di un amico sia una cosa cattiva, (i mali ‘privati’ di cui si parla in *M XI* 150-156)<sup>100</sup>.

Se poi prendiamo in esame i ‘beni privati’ (*M XI* 78), anche in questo caso, come per i mali, la loro desiderabilità non sarà mai assoluta ma piuttosto relativa alle circostanze, cosicché quello che appare bene in un certo momento, in un altro non lo sarà più e si cercherà di evitarlo (*M XI* 114-118). In *M XI* 89, inoltre, Sesto dice che «è necessario che ciascuno reputi bene ciò che (tale) gli appare», (ἀνάγκη ἕκαστον τὸ φαινόμενον αὐτῷ

---

<sup>99</sup> Subito dopo (pp. 272-3) egli aggiunge che Montaigne mette immediatamente in questione questa appartenenza alla Natura, perché l’uomo è anche l’unico tra tutti gli animali a poterla rifiutare e contraddire; infatti in noi non resta, come sostiene il filosofo perigordino, «alcuna traccia apparente della natura. E gli uomini hanno fatto di lei quello che i profumieri fanno dell’olio: l’hanno sofisticata con tante argomentazioni e ragionamenti presi dal di fuori, che è divenuta variabile e particolare per ognuno, e ha perduto il volto suo proprio, costante e universale» (*Essais*, III, XII, p. 1953). Anche questo, mi sembra, non è inconsequente con la visione sestana. È interessante che il quietismo ‘naturalista’ attribuito da Starobinski a Montaigne, venga chiamato in causa, in un significato in fondo analogo, ma in una versione ‘aporetica’, in Sesto, e in una ‘semantica’, in Wittgenstein, da McArthur (2017, pp. 249-73), che lo definisce come «a method of philosophizing that aims at ridding oneself of philosophical doctrine in one region of thought or another» (p. 250). In realtà, se a detta di McArthur, un quietismo metafisico di stampo wittgensteiniano ha ispirato il metodo filosofico di autori come John McDowell, Huw Price e Richard Rorty, la cosa più interessante è che, diversamente da questi ultimi, sia Sesto che Wittgenstein praticavano il ‘quietismo’ come un modo di vivere, e ciò implica che esso sia «a form of reflection with an ultimately *ethical* goal in the ancient Greek sense of ‘ethics’, which concerns how to live a complete human life well» (p. 253).

<sup>100</sup> Benson Mates (1996, pp. 76-7) ponendo il caso della morte in battaglia di un soldato, sostiene che il compagno d’armi scettico che ha assistito alla sua uccisione, sospendendo il giudizio sulla ‘realtà’ del fatto, si troverebbe nello stato paradossale di convincersi che quella morte è solo apparente, ciò che lo farebbe soffrire di meno, se solo l’esperimento non fosse destinato a fallire. Giustamente Laursen (2004, pp. 204-7) mette in evidenza o un grave errore nel ragionamento di Mates, oppure la sua cattiva fede, perché Sesto non può negare la morte del soldato, un dato fenomenico non discutibile, ma piuttosto reagirebbe all’evento seguendo i suoi πάθη, sospendendo il giudizio sulla reale natura della morte, che verrebbe affrontata senza dovervi aggiungere il peso di convinzioni dogmatiche di cui non si può provare la verità. In realtà, secondo Laursen, il vero scopo di una tale lettura (erronea e interessata) del pirronismo -e in questo Mates sarebbe concorde con Barnes, Annas e Nussbaum- sarebbe quello di negare la vivibilità dello scetticismo.

ἀγαθὸν ἡγεῖσθαι), dove τὸ φαινόμενον non è una cosa buona per natura ma un' 'apparenza/impressione' di valore.

Sono dunque queste apparenze valoriali a costituire l'oggetto proprio dell'etica scettica, e sulla loro base anche il filosofo scettico può esprimere giudizi di valore senza che questo implichi alcuna credenza sulla natura del bene e del male. Non diversamente dalle 'teorie dell'errore'<sup>101</sup> contemporanee, Sesto sembra sostenere che ciò che rimane dopo la sospensione del giudizio è l' 'apparenza' dei valori, che resiste alla confutazione scettica e che ci è necessaria in quanto entra stabilmente a far parte del circuito 'affettivo' al quale si riduce la nostra costituzione individuale complessiva, con i suoi aspetti insieme cognitivi e istintuali, che devono interagire senza sosta con il mondo fenomenico e contingente in cui la nostra vita si svolge<sup>102</sup>.

E avremo modo di vedere più avanti altri risvolti etici e politici, peculiari del neopirronismo, di questo modo di intendere i πάθη, che Sesto non manca di mettere in rilievo in molte parti dei suoi scritti, a cominciare dai paragrafi appena esaminati di *PH I* 23-24, in modo indiretto nel decimo tropo (*PH I* 145-163) e, più specificamente, nella parte etica del terzo libro dei *Lineamenti* (*PH III* 168-281) e in *Contro gli etici* (*M XI*), che ne rappresentano una versione 'parallela', ma più ampia e caratterizzata da maggior scrupolo dossografico<sup>103</sup>.

Il ritratto del filosofo scettico è ormai quasi completo: il personaggio che ha preso vita con la descrizione di Sesto è sì un ricercatore dotato di raffinate abilità di analisi e di argomentazione razionale, ma esteriormente il suo comportamento non appare diverso da quello di nessun altro essere umano suo concittadino, salvo il fatto che, qualunque cosa faccia, egli mantiene la capacità di non sottomettersi alle δόξαι di cui ha constatato l'equipollenza, che siano le dottrine professate dai filosofi o le opinioni della gente comune

---

<sup>101</sup> Cfr. Mackie (2001, pp. 41, 54-5).

<sup>102</sup> È quanto sostiene, in modo sostanzialmente condivisibile, McPherran (1990, p. 144). Ma *contra* vedi Annas e Barnes (1985, p.164-5) i quali, facendo riferimento al passo sestano di *M XI* 118, attribuiscono le assonanze fra il pirronismo e la teoria dei valori di Mackie a un colpevole 'slittamento' di Sesto verso una forma di relativismo di marca enesidemea (*M XI* 42-44), incompatibile con la genuina posizione pirroniana. Evidenti differenze ci sarebbero poi fra lo scetticismo morale contemporaneo, di tipo 'locale' e quello 'globale' sestano. Riguardo il debito di Sesto nei confronti di Enesidemo sulla questione morale cfr. Spinelli (1995, pp. 210-1). Bett (2013a, pp. 123-4), tornando a considerare i punti di contatto fra le etiche scettiche di Mackie e Sesto, vede una netta differenza riguardo l'inesistenza, per il primo, di valori oggettivi, (l'argomento della 'stranezza' di Mackie 2001, pp. 43-8) e l'impossibilità, per il secondo, di stabilire un criterio per identificare cosa sia per natura buono o cattivo, mentre trova una certa similitudine, ma solo nelle linee generali, sulla loro idea di relatività riguardo a come le cose stiano in realtà. C'è però da dire che McPherran in realtà aveva sottolineato non tanto gli aspetti epistemici, che restano ben diversi, quanto il richiamo comune a una visione sentimentalistica e convenzionalista della morale.

<sup>103</sup> Cfr. Spinelli (1995, p. 19).

(οἱ ἰδιώται) (PH I 30), e ha guadagnato la sospensione del giudizio, la tranquillità imperturbata e la serenità dell'anima, l'«ἀταραξία δὲ ἐστὶ ψυχῆς ἀοχλησίᾳ καὶ γαληνότης» (PH I 10), a cui si aggiunge la tranquillità in materia di opinioni, «ἢ ἐν τοῖς δοξαστοῖς ἀταραξία» (PH I 25, 30); ciò che invece lo rende interiormente diverso dalle altre persone riguarda proprio il fatto morale visto, stavolta, dalla prospettiva coscienziale, *in foro interno*<sup>104</sup>.

Infatti, se lo scettico e l'individuo comune patiscono allo stesso modo le affezioni naturali, involontarie e inevitabili nella loro urgenza e necessità, la gente ordinaria raddoppia il suo turbamento perché, credendo che esista qualcosa che sia bene o male per natura, si sforza continuamente per evitare i presunti mali e/o eliminarli quando ritiene di esserne affetta, e per ottenere i presunti beni e/o mantenerli quando pensa di averli raggiunti<sup>105</sup>. Lo scettico, invece, è turbato sì, «non certo da vecchia quercia è nato o da roccia / ma era del genere degli uomini»<sup>106</sup>, ricorda Sesto integrando a suo modo il verso omerico, ma poiché non mantiene alcuna opinione dogmatica in sovrappiù, si dispone moderatamente riguardo alle affezioni che sfuggono all'azione dirimente della ragione. Il «moderato soffrire nelle cose che sono per necessità», la «μετριοπάθεια<sup>107</sup> ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις» (PH I 25, 30) è di fatto l'altra faccia del τέλος scettico e, nella misura

---

<sup>104</sup> Cfr. Hobbes (1989, p. 128).

<sup>105</sup> Cfr. PH I 27, III 237; XI 116-117. In PH III 236 e in M XI 159-160, inoltre, Sesto ricorre all'esempio dell'operazione chirurgica che talora sembra sconvolgere più colui che vi assiste che la persona stessa che patisce e subisce il taglio. Del resto, nota Hankinson (1995, pp. 290-91 e 306-08), anche se ciò che Sesto dice sulle credenze addizionali è sano e ragionevole, la ricetta scettica non servirà a persone che per lenire il proprio turbamento si affidano a dottrine metafisiche, rassicuranti o meno. E inoltre non è chiaro se una vita di totale ἀταραξία sia migliore delle altre: dopotutto, è una vita senza rischi, e il rischio per molti è eccitante (p. 306). È evidente che a tutti questi soggetti lo scettico non avrà niente da dire, conclude Hankinson (p. 308). Cfr. anche Spinelli (1995, p.325), che pone l'accento sul fatto che il pirroniano ripudia l'ideale di una totale 'apatia', puntando piuttosto sulla μετριοπάθεια. Sulla valenza terapeutica del pirronismo cfr. anche Laursen (2004, p. 219) e Williams (1988, p. 556): il primo sostiene che la terapia scettica non potrà essere molto utile a chi preferisce «being nervous and disturbed», mentre per Williams «You have to have the knack. Thus scepticism is not for everyone». Ma, come sottolinea Engstler (1995, p. 216), l'approdo allo scetticismo non è una questione di scelta, piuttosto è qualcosa che accade e che non viene scelto consapevolmente.

<sup>106</sup> Cfr. M XI 161, traduzione di Emidio Spinelli (1995), come tutte quelle di M XI qui proposte. La prima parte del verso è tratta da *Odissea*, XIX, 163, mentre la seconda è un'aggiunta sestana.

<sup>107</sup> Nei *Lineamenti* le occorrenze del sostantivo μετριοπάθεια sono soltanto due (PH I 25 e 30), mentre in PH III 235 e 236 troviamo usato il verbo μετριοπαθῶ. L'unica altra occorrenza della parola è in M XI 161, dove è presente la forma avverbiale μετριοπαθῶς -un hapax- come rileva Spinelli (1995, p. 326). Sulla μετριοπάθεια come secondo e complementare aspetto del fine scettico assieme all'atarassia e soprattutto, in questa connessione, come aspetto originale dello scetticismo sestano cfr. Hankinson (1995, p. 29); Spinelli (2015a, p. 204). Ma *contra* vedi Decleva Caizzi (1992a, p. 300) e Bett (2015a, p. 102). Spinelli (2016e, p. 91-93) è convinto che la formula ἀταραξία + μετριοπάθεια sarebbe stata sentita da Sesto come talmente peculiare alla sua ἀγωγή da affiancarle, nel passo di PH I 30, l'ἐποχή come terzo fine aggiuntivo, senza alcun tentativo di integrazione, e dunque il passo suonerebbe così: «Alcuni, fra gli scettici illustri, aggiunsero (προσέθηκαν) a esse anche la sospensione del giudizio nelle questioni oggetto di indagine», laddove, secondo la sua interpretazione, i *tines* potrebbero accomunare le due 'ingombranti' figure di Arcesilao ed Enesidemo.

in cui viene accettata come una dimensione eticamente controllata della passionalità naturale, diventa un vero e proprio obiettivo morale<sup>108</sup> che, unito all'imperturbabilità, costituisce il tratto distintivo dello scettico rispetto all'uomo comune, sempre alle prese con credenze 'addizionali' che rischiano di avvelenargli l'esistenza, ma soprattutto rispetto ai filosofi dogmatici e all' 'arte della vita' propugnata nelle loro dottrine.

In realtà, a ben guardare, anche uno scettico, che pure ha come fine la tranquillità, potrebbe cercare attivamente situazioni rischiose, sia a livello personale, che sul piano di un rischio, per così dire, 'epistemico': nel primo caso la sua costituzione individuale, le sue esperienze passate, i suoi stati emozionali e motivazionali potrebbero essere dirimenti, lasciando comunque intatta, se è uno scettico genuino, la sua propensione critica e la necessità di sospendere il giudizio di fronte all'equipollenza delle argomentazioni. È però il secondo caso a rivelarsi più di una mera possibilità per lo scettico; infatti quello che qui ho chiamato 'rischio epistemico', che può implicare la perdita di certezze e di punti di riferimento, ha molto in comune con la 'curiosità', con l'impulso alla ricerca, con il bisogno di investigare che accomuna gli esseri umani e si esprime al massimo grado nella filosofia e nella scienza, un bisogno che, nello scetticismo, agisce anche come difesa dai 'rischi metafisici' del dogmatismo<sup>109</sup>.

Allora i valori e i sentimenti di uno scettico saranno forse meno saldi di quelli inarrivabili e fuori del tempo del saggio stoico, ma sono sicuramente più 'umani' perché vengono riconosciuti come frutto esclusivo dell'educazione, delle abitudini, delle tradizioni nate in terre e fra genti diverse. Calata nell'immediatezza dell'esperienza quotidiana, la vita intellettuale ed emotiva del filosofo pirroniano è sempre fluida e modificabile e il suo 'patire', benché moderato, non potrà essere mai eliminato del tutto.

### 3. Una posizione 'ben tenuta'

#### 3.1. *Il 'doppio registro' di Sesto (tra attacchi dialettici e terapia scettica)*

Da buon promotore dell'indirizzo scettico, Sesto si assume il compito di esporre la sua ἀγωγή in modo quasi manualistico<sup>110</sup>, cosa che fa metodicamente nel primo libro dei *Lineamenti* dedicato al discorso generale (καθόλου λόγος) dello scetticismo nel quale, oltre

---

<sup>108</sup> Cfr. Spinelli (1995, p. 326 e 2016e, p. 86).

<sup>109</sup> Sugli aspetti psicologici e i rapporti fra curiosità, eccitazione e conflitto si può vedere lo studio seminale di Berlyne (1960) e, per un lavoro più recente, molto ampio e divulgativo sul tema della curiosità, Livio (2017).

<sup>110</sup> Cfr. Dal Pra (1975, p. 467); Russo (1988, p. VI).

a mettere a punto le modalità di un linguaggio scettico e a distinguere il suo indirizzo dalle filosofie ‘affini’ (παρακείμεναι φιλοσοφίαι), egli elenca e sviluppa le batterie delle argomentazioni antidogmatiche che verranno applicate nel resto della sua produzione contro la logica, la fisica, l’etica, gli ἐγκύκλια μαθήματα ellenistici<sup>111</sup> e contro ogni forma di pedagogismo<sup>112</sup>.

Forse proprio a causa di questa ‘progettualità polemica’, nei suoi scritti sembra spesso essere all’opera una sorta di doppio registro narrativo dal quale può scaturire talora un effetto straniante, che non dispone sempre benevolmente il lettore nei confronti di Sesto, tanto che si è parlato di falsità e cattiva fede, come se gli scettici non avessero mai avuto l’intenzione di dire davvero quello che dicevano e si fossero, senza eccezione, presi gioco dei loro interlocutori<sup>113</sup>. Pur non essendo completamente implausibile, questa critica è del tutto infondata, per la serietà dello scopo degli scettici, la sincerità e anche la dirittura morale da essi mostrata<sup>114</sup>.

Certamente, però, quando il ‘filosofo’ Sesto mette in pratica lo scetticismo dialettico, *ad hominem*, che costituisce la *pars destruens* del metodo pirroniano, ci si trova davanti ad un approccio quanto meno battagliero<sup>115</sup>, in cui lo vediamo perfettamente a suo agio nel maneggiare le risorse dialettiche della tradizione, che piega con disinvoltura ai suoi scopi polemici. Per riuscire nel suo intento di ‘dimostrare’ le mancanze dei filosofi dottrinari, Sesto si avvale di ogni tecnica argomentativa reperibile nel vasto repertorio dogmatico a

---

<sup>111</sup> Se si accetta l’ipotesi cronologica ‘tradizionale’ di Janáček (1948; 1972), Sesto seguirebbe la partizione classica delle filosofie ellenistiche, occupandosi di demolire prima le tre sezioni specifiche della filosofia in senso stretto e dedicando gli ultimi sei trattati della sua produzione conosciuta all’attacco agli uomini di cultura e alle discipline artistiche e scientifiche da loro insegnate, senza le quali non si riteneva possibile accedere al livello più elevato della filosofia, ovvero la grammatica, la retorica, la geometria e l’aritmetica, l’astrologia e la musica.

<sup>112</sup> Cfr. *PH* III 252-273; *M* XI 216-256; *MI* 9-40.

<sup>113</sup> Cfr. Glidden (1983, pp. 242-3 e *passim*); Barnes (2000, pp. XXX-XXXI).

<sup>114</sup> Così Laursen (1992, p. 31). Thorsrud (2009, p. 189 e 2011) nota che la duplicità o l’ipocrisia hanno lo scopo di dissimulare le proprie reali motivazioni o credenze; ma questo non è il caso dello scettico che non ha niente da nascondere. Fogelin (1994, p. 192), da parte sua, lo descrive in questo modo: «the skeptic is rather like Hume’s moderate skeptic (whom he improperly contrasted with the Pyrrhonian skeptic): cautious, agreeable and sane». Per McPherran (1987, pp. 325-6) «the skeptic love for humankind may be natural and motivational, and thus something an observant patient can relay upon. This would be a calm, confident, tolerant and gentle love; the very antithesis of those anxious emotions the Sceptic attempts to purge». Infine, per completare questa breve rassegna di attestati di stima nei confronti degli scettici pirroniani, Naess li rappresenta come persone oneste, razionali e gentili (cfr. Naess 1968, pp. 61-74; Hannay 1975, p. 409) e Hankinson (1995, p. 267) può concludere che: «consequently the Sceptic may evince a greater flexibility and mental suppleness. He will not continue to cling heroically to the wreckage of some view when all the phenomena tell against it -he simply does not have views that go against the phenomena».

<sup>115</sup> Sulle metafore belliche e/o militari e l’uso di termini correlati, cfr. in particolare *M* IX 1-3; *PH* II 84, III 1; *M* VIII 337a; XI 257; I 40; cfr. anche Decleva Caizzi (1992a, spec. pp. 287-9); Spinelli (2010a, pp. 25-6).

sua disposizione, e incalza gli avversari con le loro stesse armi, a volte con una sorta di lavoro ai fianchi pedante e cavilloso, a volte con veemenza e sarcasmo. I bersagli che vengono colpiti uno dopo l'altro, senza scampo, sono tutte le αἰρέσεις filosofiche e le relative dimostrazioni razionali messe in campo a sostegno di qualsiasi concezione definitiva e assoluta su come sia fatta la realtà vera dietro l'apparenza e su come si 'debba' agire in campo morale e, a questo scopo, Sesto esercita consapevolmente uno scetticismo che, se non può dirsi 'estremo', di certo è estremamente ampio e radicale<sup>116</sup>.

Ma, pur essendo arrivato a questa determinazione, colpisce il tono disarmato, quasi sconsolato, con il quale Sesto confessa quanto siano destabilizzanti per un ricercatore come lo scettico alcune questioni non dirimibili, in particolare in ambito fisico, nel quale la forza persuasiva dei ragionamenti confligge pesantemente con quella dell'evidenza, tanto da fargli accogliere con evidente sollievo l'ἐποχή risolutiva<sup>117</sup>.

Per un altro verso, infatti, se l'esito di tutte queste ricerche e confutazioni, in ragione delle discrepanze rilevate nelle e fra le cose, lo ha portato a sospendere il giudizio περί πάντων allora, con estrema coerenza, Sesto assume una posizione di distacco e di 'rifiuto' riguardo anche le sue proprie conclusioni<sup>118</sup>, come a dichiarare che ogni dimostrazione, ma

---

<sup>116</sup> Cfr. Naess (1968, p. 35): «A scepticism that makes no positive claims at all might, for example, be thought to be less intense than one that denied the possibility that the other rejects. Perhaps the word 'extreme' is best avoided; it would certainly be very misleading to describe the Pyrrhonist himself as an extremist of any kind. It might be appropriate, on the other hand, to regard him as a radical, for his scepticism, if not extreme, is extremely thorough and consistent».

<sup>117</sup> Cfr. *PH* III 66, 81 e 135 dove Sesto si esprime così: «τοὺς σκεπτικούς ἐντρέπουσι μὲν οἱ λόγοι, δυσσοπεῖ δὲ καὶ ἡ ἐνάργεια». Cfr. Magrin (2003, p. 53) che però interpreta questo genere di affermazioni soprattutto come espressione della volontà degli scettici di dibattere su temi in cui domina l'incertezza, almeno in *PH*. D'altra parte, Sesto si era già strategicamente cautelato in *PH* I 19-20 avvertendo che i fenomeni non sono comunque in discussione e che, anzi, se gli scettici sollevano questioni intorno ad essi, lo fanno per mostrare la προπέτεια dei dogmatici, perché se il λόγος può essere ingannevole al punto di riuscire quasi ad abolire gli stessi fenomeni, a maggior ragione gli scettici dovranno guardarlo con sospetto quando conduce ad affermazioni temerarie sulle cose oscure.

<sup>118</sup> Cfr. *M* VIII 480-481; *PH* I 206; II 188; *DL* IX 76; *Praep. Ev.* XIV, 18, 21. Si tratta dell'insieme delle metafore usate dagli scettici per mostrare che il linguaggio e le argomentazioni scettiche sono strumenti che si possono 'gettar via dopo l'uso', una volta esaurito il loro compito: essi funzionano come i purganti che si autoespellono dal corpo con gli umori che devono eliminare (*PH* I 206; II 188), il fuoco che si estingue da solo attraverso la combustione e la 'scaletta' distrutta dopo che ha condotto al luogo elevato che si voleva raggiungere (*M* VIII 480-481). Si confronti con quest'ultima metafora la sezione 6.54 del *Tractatus* di Wittgenstein (1989, p. 175): «Le mie proposizioni sono chiarificazioni le quali illuminano in questo senso: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è acceso per esse – su esse - oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che vi è salito). Egli deve superare queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo». Su una eventuale 'familiarità' di Wittgenstein con il pirronismo cfr. Sluga (2004, p.102). McPherran (1987, pp. 310-1) offre una suggestiva interpretazione dell'approccio sestano di «self-refutation» che egli chiama «proof against proof», presentandolo come un «homeopathic purveyor of quietude». Gli argomenti di McPherran sono stati sviluppati criticamente da Castagnoli (2000, pp. 263-313) il quale, accomunando in questa critica Stough (1969, p. 146); Burnyeat (1976, p. 48); Fogelin, (1994, p. 4); Hankinson, (1995, p. 18), sostiene che anche ciò che viene interpretato da McPherran e dagli altri come un'ammissione di auto-confutazione è in realtà uno strumento straordinariamente raffinato usato da Sesto proprio contro le accuse di incoerenza e di auto-confutazione che il dogmatico impiega contro di lui (p. 264).



anche ogni condizione della mente, perfino lo stato sospensivo -io penso- è limitata e mai definitiva.

Da questo punto di vista, perciò, i suoi attacchi al dogmatismo rivelano il loro vero scopo terapeutico e filantropico<sup>119</sup> ponendosi come un *caveat*, un invito alla prudenza offerto a chi, sedotto da teorie solo apparentemente capaci di soddisfare il bisogno di certezze e di verità costitutivo dell'essere umano<sup>120</sup>, cede alle loro lusinghe e resta invischiato nella rete patologica della *ταραχή* che deriva proprio da quelle convinzioni dogmatiche. Si deve tenere a mente, del resto, che Sesto è un medico e il suo scopo è offrire come cura per la mente, oltre che per il corpo, quella che ritiene una terapia efficace contro i rischi della precipitazione (*προπέτεια*) tipica dei dogmatici<sup>121</sup> (*PH* I 20; III 280-281).

In questo intento terapeutico il filosofo mostra uno scetticismo mite<sup>122</sup>, in qualche modo accondiscendente e comprensivo, l'altro volto dello scetticismo neopirroniano, che si sostanzia in una forma di disincantata umiltà e che, in ogni circostanza, è guidato dalle esigenze realistiche del vivere quietamente e intelligentemente.

Grazie a questo diverso stile scettico, la 'persona' Sesto, può dismettere gli abiti dialettici del filosofo e indossare quelli dell'uomo comune, ancorché professionista della medicina, che, prendendosi cura dei suoi pazienti, vive assieme a loro, apparentemente come loro, all'interno della comunità umana a cui appartiene, pur sapendo di trovarsi in

---

<sup>119</sup> Cfr. *PH* III 280-281. Per alcuni interessanti rilievi sull'atteggiamento filantropico e terapeutico sestano cfr. Thorsrud (2009, pp. 198-200). Sugli aspetti più peculiari e specifici e sulla funzione e i problemi della 'terapia' scettica cfr. McPherran (1987, soprattutto pp. 317-28; 1990, p. 136); Nussbaum (1991, pp. 521-58); Annas (1993, p. 211); Hankinson (1995, pp. 258-63, 268-73); Machuca (2006, pp.111-39); Woodruff (2010, pp. 209-14). Per uno sguardo che collega la terapia scettica all'approccio 'terapeutico' di Wittgenstein cfr. Cohen (1984, pp. 417-21).

<sup>120</sup> Anche evidentemente dello stesso Sesto, che definisce l'uomo come un animale 'per natura' amante della verità, cfr. *M* VII 27: ciò potrebbe suggerire che questa definizione sia esposta non solo *disserendi causa* (il contesto in cui troviamo questa espressione è infatti quello dell'esistenza di un criterio di verità), ma che si tratti anche di una sua convinzione, se in *PH* I 12 egli attribuisce a uomini *μεγαλοφουεῖς* il bisogno di andare a cercare il vero e il falso nelle cose allo scopo di ottenere la tranquillità. Su questo bisogno 'innato' di certezze vedi Eichorn (2014, p. 130) e Burton (2008, p. 3).

<sup>121</sup> Cfr. McPherran (1990, p. 136)

<sup>122</sup> Cfr. *DL* IX 108. La *πραότης* viene chiamata in causa una sola volta da Sesto, in un contesto in cui, all'inizio dei trattati contro professori (*M* I 6), per giustificare la polemica scettica nei confronti delle *μαθήματα*, sostiene che i pirroniani non erano mossi né dalla convinzione che le dottrine scientifiche e artistiche non fossero utili alla sapienza, né da mancanza di cultura, rivendicando anzi la superiorità degli scettici rispetto agli altri filosofi per istruzione ed esperienza e per l'indifferenza di fronte alle opinioni dei *πολλοί*, e puntualizzando che il motivo delle loro critiche è l'aver provato di fronte alle scienze e alle arti la stessa sensazione di *ἀπορία* già sperimentata con la sapienza in generale. Dunque, il loro agire, continua Sesto, non è dettato da avversione per nessuno, perché questo genere di atteggiamento malevolo è lontano dalla loro mitezza «μακρὰν γὰρ αὐτῶν τῆς πραότητός ἐστιν ἡ τοιαύτη κακία». Su un possibile e stretto legame fra *πραότης* e *μετριοπάθεια* cfr. Bett (1997, p.172). Sulla *πραότης* come disposizione calma, ma attiva, socievole e piena di benevolenza, in contrasto con l'inumanità e la rigidità dell'*ἀπάθεια*, cfr. Brunshwig (1992, in particolare pp. 142-4). Per una valutazione positiva della mitezza e della tolleranza, ma anche della passività e del distacco mostrato dagli scettici, cfr. Morrison (1990, pp. 213 e sgg.).

una posizione di secondo livello, per così dire ‘meta-filosofica’, di distaccata osservazione del mondo<sup>123</sup>.

Ciò di cui lo scettico è ben consapevole è che la condizione degli esseri umani, posti in un *continuum* naturale di cui fanno parte anche e perfino gli animali<sup>124</sup>, non è mai stata e mai sarà omogenea e identica a sé stessa, soprattutto per quanto riguarda la variegata gamma di valori e disvalori attribuiti ai dati immediati della vita e, ancor di più, alle creazioni della cultura umana, in cui rientrano a pieno diritto le conoscenze scientifiche, che, ancora nell’epoca che stiamo attraversando, non sono in grado di fornire certezze definitive e sono soggette a un ininterrotto mutamento.

E questo ambito della scienza, a poco a poco rischiarato, ma sempre parzialmente, dalle straordinarie capacità euristiche e razionali degli esseri umani, corrisponde alla zona buia degli ἄδηλα su cui, al tempo di Sesto, era più che mai necessario sospendere il giudizio. Da una tale posizione, ottenuta grazie al capillare lavoro di demolizione del dogmatismo, indossata stavolta la veste di medico filantropo, egli poteva offrire la sua esperienza per curare chiunque ne sentisse il bisogno, ἰδιώτης ο φιλόσοφος che fosse, dai diversi gradi dell’intossicazione provocata dall’adesione alle δόξαι dogmatiche<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> Come Eichorn (2014, p. 130) sostiene, «for Sextus there are ‘everyday’ as well as ‘philosophical’ forms of dogmatism [...] thus mature Pyrrhonians’ acquiescence in common life cannot be the same as that of ordinary folks». In effetti, secondo Hiley (1988, p. 23), l’adattamento neopirroniano alla vita comune è «an accommodation with a difference». Si possono aggiungere, a questo proposito, le utili considerazioni di Machuca (2006, p. 138): «the Pyrrhonian philosophy produces, if adopted, profound changes in a person’s thoughts, feelings, and actions—changes that at first glance seem to be beneficial. Nevertheless, I recognize that whether or not Pyrrhonism is an appealing philosophy cannot in the end be determined *a priori*. For that decision depends on whether one values such attitudes as caution, open-mindedness, and intellectual modesty; or, if one does, on whether these attitudes are preferred to the sense of assurance that one may experience when espousing philosophic systems or religious beliefs».

<sup>124</sup> Mi sembra interessante richiamare l’analisi sestana del mondo animale che Sesto conduce nel primo tropo (PH I 40-78), dove appaiono in primo piano le capacità adattive e multiformi degli esseri viventi ‘senza ragione’ e dove colpisce l’elogio del cane (PH I 66-72), splendido esempio di argomentazione *ad hominem*, che descrive un animale che Sesto si diverte, con una malcelata ammirazione, a descrivere così simile a noi uomini. Cfr. anche Decleva Caizzi (1993, pp. 305-30) e Spinelli (2016f, pp. 97-114).

<sup>125</sup> Non a caso, alla fine del III libro dei *Lineamenti* (PH III 280-281) Sesto arriva a proporre rimedi argomentativi di forza differente per guarire la *προπέτεια* dei dogmatici, da dosare secondo la gravità della malattia. Cfr. quanto sostiene Garfield (1990, pp. 262-3): «the job of the skeptic is to cure both the ordinary and the sophisticated form of the disease». In modo analogo, McArthur (2017) vede il ‘quietismo semantico’ di Wittgenstein come una forma di terapia, applicabile non solo alle teorie dogmatiche della metafisica ‘accademica’, ma anche utile a curare «the relatively unsophisticated and unsystematic *everyday metaphysics* characteristic of everyday life» (p. 265), ovvero qualsiasi credenza dogmatica che ‘infetta’ la nostra vita quotidiana, dal razzismo alla superstizione. Sulle similitudini fra la terapia di Sesto e la ‘meta-filosofia terapeutica’ del filosofo austriaco, cfr. Eichorn (2012), che in una nota ricorda gli altri studiosi che hanno associato l’ultimo Wittgenstein al pirronismo (p. 6, n.12). Come nota acutamente Thorsrud (1999, pp. 198-200), se nel caso della medicina, medico e paziente condividono lo stesso fine, in quello della terapia pirroniana colui che viene ritenuto affetto dal morbo dogmatico presumibilmente non sarà d’accordo con la diagnosi del medico scettico, anzi potrebbe vivere la ‘cura’ che questi gli propone come qualcosa di molto offensivo, tanto da vedere il problema nel medico più che in sé stesso, soprattutto se è impegnato in un

A ben guardare, del resto, nella coesistenza di questi due registri, che può risultare irritante per chi vive lo scetticismo come un pericolo o un attacco alla ragione in sé, senza coglierne coerenza e sostenibilità, non c'è contrasto, né si può dire che la sospensione del giudizio cancelli del tutto l'*habitus* zetetico o prenda il suo posto<sup>126</sup>. Piuttosto mi sembra si possa sostenere che entrambe le facoltà (δυνάμεις) sono e rimangono programmaticamente complementari nella personalità dello scettico, nel senso che il registro zetetico e critico può tornare a riattivarsi ogni volta che lo scettico si trova davanti a nuove e diverse enunciazioni dogmatiche di verità assolute o a quel genere di conformismo altrettanto dogmatico, anche se spesso inconsapevole, causato dall'ignoranza, dal bisogno di rassicurazione e dalla paura<sup>127</sup>.

Soprattutto quando sono uniti all'incapacità di soppesare i pro e i contro, questi elementi 'passionali' entrano facilmente in un corto circuito esiziale, rinforzandosi l'un l'altro in una sorta di *escalation* simmetrica e inarrestabile, divenendo la materia di quelle 'percezioni' individuali e collettive che si impongono perfino sull'evidenza fenomenica, le stesse percezioni che risuonano e vengono amplificate nei sistemi di credenze su cui fanno leva i demagoghi di ogni tempo nei meccanismi di costruzione del consenso.

---

progetto filosofico fortemente dottrinario. È facile così comprendere l'irritazione e anche il disprezzo che costui potrebbe provare, dall'alto della sua convinta superiorità razionale, nel trovarsi di fronte qualcuno che non ha nessuna posizione da difendere e che agisce per pura filantropia.

<sup>126</sup> Cfr. *PH* I 7-8. Cfr. per es. de Olaso (1997, pp. 147-55) che, pur accusando proprio i pirroniani di inconsistenza e di dogmatismo negativo, dal momento che, a suo parere, la ζήτησις teorizzata da questi filosofi avrebbe uno scopo quasi esclusivamente confutatorio, tuttavia ammette la possibilità che ricerca e ἀπαξία coesistano, senza che la coerenza del loro approccio epistemico venga meno. Sul piano conoscitivo, d'altra parte, Olaso considera la scepsi accademica più aperta ed euristica del pirronismo.

<sup>127</sup> Dopo aver descritto gli scettici come coloro che continuano a cercare (*PH* I 1-3), lo stesso Sesto avverte che, mentre persistere nella ricerca (τὸ ζητεῖν) non è inconsequente per coloro che concordano nel non sapere come sono le cose secondo la loro natura (πρὸς τὴν φύσιν), lo è per i Dogmatici che pretendono di conoscerle perfettamente: sono questi a essere giunti alla fine del loro percorso di investigazione; per gli altri, invece, la ragione grazie alla quale hanno iniziato a ricercare la verità, ovvero il fatto di non averla ancora trovata, non viene mai meno. Cfr. *PH* II 10-11. Sesto giunge a questa conclusione rispondendo, all'inizio di *PH* II 1-11, ai critici dogmatici schierati contro i pirroniani, nel tentativo di minare la loro autorappresentazione come 'zetetici', con l'argomentazione che chi è nell'aporia e sospende il giudizio su qualcosa non può perciò comprenderla e quindi non può nemmeno indagarla. Negli ultimi anni, sull'esposizione di questa accusa e sulla difesa di Sesto, sono state svolte analisi approfondite, tra le quali segnalo quelle di Brunschwig (1994); Grgić (2006; 2008); Fine (2010; 2011; 2014); Vogt (2012). Nonostante le considerazioni di Sesto riguardo la persistenza del proprio atteggiamento zetetico, studiosi come Sedley (1983, p. 21); Burnyeat (1997a, p. 41); Bett (2000, pp. 200-21); forse Morrison (2000, p. 218); Palmer (2000, p. 369); Striker (1996, p. 192; 2001, pp. 117-8) e Barnes (2007, pp. 327-8), hanno dato sostanzialmente ragione ai suoi avversari dogmatici, negando che gli scettici possano proseguire le loro investigazioni; affermano il contrario, invece, tra gli altri, Hiley (1988, pp. 12-5); Perin (2006; 2010a, cap. I), che, nel capitolo citato, tra l'altro, risponde direttamente alla Striker, contestandone tutte le interpretazioni per così dire, 'anti-zetetiche' dei passi sestani presi in esame, (pp. 14-7); Brennan (2015). Sull'atteggiamento strutturalmente zetetico di Sesto vedi anche *supra* pp. 10-1.

In situazioni simili la filosofia scettica, con il suo metodo critico, può essere assimilata a una sorta di scandaglio o di faro antidogmatico, ovvero a uno strumento-limite della ricerca, laddove la verità non può che rimanere sullo sfondo come un ideale regolativo<sup>128</sup>.

Se, infatti, ci rivolgiamo ai filosofi che, dall'antichità a oggi, hanno preso sul serio lo scetticismo e ne hanno saputo raccogliere la sfida, scegliendo con coraggio e consapevolezza di misurarsi con la sua essenziale qualità critica e di farla propria, vediamo chiaramente che, sebbene molti di loro abbiano respinto quelle che ritenevano le sue conseguenze più radicali, ciò che tuttavia rende ancora feconde le loro opere è proprio il permanere in esse di una particolare 'tensione vitale', capace di animare ogni progetto filosofico che deve fare i conti con la forza dirompente e insieme 'limitativa' della scepsi, e che consiste nella dialettica senza fine fra il cammino e la meta -la 'verità'- a cui ogni filosofia aspira, ma che per gli scettici resta in ogni caso inattuabile<sup>129</sup>.

Eppure, tornando all'agone costituito dallo spazio pubblico, certamente anche in quest'ambito lo scetticismo poteva allora, e può ancora, trovare spazio e senso, esercitando una funzione politica che, grazie alla δύναμις epistemica che gli è propria e alla sua visione disincantata del mondo, può esplicarsi al meglio nel confronto e nella messa alla prova delle ragioni opposte in concorrenza.

### 3.2. *Un primo bilancio. Dalle accuse epistemiche alle accuse morali e politiche*

Finora abbiamo passato in rassegna i modi grazie ai quali una filosofia «sans thèse» (Marchand 2016, p.103) come lo scetticismo è arrivata a mettere in moto le accuse di

---

<sup>128</sup> Cfr. Eichorn (2014, p. 128 n. 8), che, senza peraltro nominarlo, si richiama in modo evidente a Kant (1981, pp. 309, 506).

<sup>129</sup> Così F. Gray (1977, p. 125) su Montaigne: «Skepticism, by definition, is a seeking out, a constant inquiry, a movement of the mind, which means that it never can be arrested in a tangible form. [...] Skepticism according to Montaigne is a 'fantaisie' [...], an extreme position, a theoretical limit, an *ultima Thule* of the mind, but is also a return to common sense, to a simple uncomplicated, more natural way of viewing reality»; e così McIntyre (2012, p. 87) su Oakeshott, per limitarmi a due filosofi che metto in relazione in questo lavoro: «The philosopher, or theorist, maintains an attitude of sceptical dissatisfaction with understanding because it always rests on conditions that can be further explored. The results of such an engagement in philosophical reflection (i.e., theories or philosophies) are inherently provisional». E lo stesso Oakeshott in *On Human Conduct* (1975, pp. 2-3): «The engagement of understanding is, then, a continuous, self-moved, critical enterprise of theorizing. Its principle is: Never ask the end. [...] The notion of an unconditional or definitive understanding may hover in the background, but it has no part in the adventure». Spostandoci alla riflessione filosofica più recente, troviamo un'eco di queste posizioni nella sintesi di Mario De Caro (2007, pp. 212-6), il quale, a proposito di quello che chiama 'scetticismo *stricto sensu*', una variante moderata neo-humeana di scetticismo epistemologico e metodologico, difeso efficacemente da Thomas Nagel (1986) e Barry Stroud (1984, 1994, 1996), ricorda come questi autori, condividendo la tesi «secondo la quale la nostra naturale tendenza verso l'oggettività conduce inesorabilmente verso approdi scettici» (p. 215), sostengono che ci troviamo in una condizione aporetica 'costituzionale', per cui, mentre cerchiamo di perseguire i nostri ideali conoscitivi, non dobbiamo illuderci di poterli mai realizzare.

ἀπραξία e ἀπέμφοσις che hanno contribuito a formare l'immagine tanto vituperata da cui sono partita e che sto tentando di decostruire e ricostruire nel mio percorso di ricerca: queste accuse, di fatto, scaturiscono dalle obiezioni epistemiche di incoerenza, inconsistenza e auto-contraddizione, che si sono rafforzate a vicenda in una sorta di circolo vizioso analogo a quello, ben conosciuto e praticato da Sesto, del quinto tropo di Agrippa.

Per non lasciare nulla di intentato, qui di seguito proverò a fornirne altri esempi, in modo da dar conto della loro forza e pericolosità, anche perché il seguito del mio lavoro consisterà proprio nel tentativo opposto, ovvero quello di valorizzare l'approccio scettico in campo etico-politico.

Uno dei giudizi più negativi che siano mai stati espressi nei confronti del pirronismo è quello che Hume espone nelle *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*. Il brano humeano colpisce per il tono quasi apocalittico e per la sua paradossalità: sembra infatti decisamente strano che a scriverlo sia stato il filosofo che, nell'epoca moderna, preceduto e superato in questo solo da Montaigne, ha saputo raccogliere, rielaborare e far propria, forse meglio di tutti gli altri pensatori del suo tempo, l'eredità dello scetticismo. Si può forse ipotizzare che questo giudizio così impietoso possa dipendere da un fraintendimento e/o da una lettura parziale da parte di Hume dei testi di Sesto Empirico, ma tale spiegazione rimane ampiamente a livello congetturale<sup>130</sup>.

Infatti, qui sta l'obiezione principale e più valida contro lo scetticismo *eccessivo*, che da esso non può risultare alcun beneficio durevole, finché esso mantiene in pieno la sua forza e il suo vigore. Basta che chiediamo a uno scettico del genere: *qual è la sua intenzione? E che cosa si propone con tutte queste sue curiose ricerche?* Si trova subito imbarazzato e non sa cosa rispondere. Un copernicano o un seguace di Tolomeo, che sostengono ognuno il loro differente sistema astronomico, possono sperare di produrre una convinzione costante e durevole nel loro uditorio. Uno stoico o un epicureo sviluppano dei principi che possono non essere durevoli ma che hanno un influsso sulla condotta e sul comportamento. Ma un pirroniano non può aspettarsi che questa filosofia abbia un influsso costante sulla mente, o che,

---

<sup>130</sup> Cfr. per es. Fogelin (1994, pp. 88 e 94) che, *contra* lo stesso Hume, individua nel suo scetticismo 'moderato' forti analogie, proprio sul piano pratico, col neopirronismo, descritto impropriamente, a detta di Fogelin, dal filosofo scozzese come una forma di scetticismo 'eccessivo'. Sulla stessa linea, cfr. anche Cohen (1984, p. 416); Fosl (1988, soprattutto pp. 266-8, 2011, p. 158); Hiley (1988, pp. 26-31), il quale ritiene che «Hume's criticism of Pyrrhonism fails and that Hume's own view is more at home with the consequences of the Pyrrhonian tradition for common life» (p. 9), e infine Irwin (2007, p. 253-4), che sostiene: «the difference from Sextus is smaller than it seems. For the belief that Hume takes to be necessary for action is belief as he understands it, which is simply the Sceptic's vivid appearance. [...] Hume claims not to disturb moral practice because he believes it involves living by appearances rather than rational convictions. If we believe Sextus undermines practice because ordinary people live by rational conviction, we must say the same about Humean scepticism». Per Hume 'post-pirroniano' cfr. Livingston (1984, pp. 9-33). Infine, Laursen (1992, pp. 158-60), suggerisce che le accuse di dogmatismo negativo mosse da Hume a Sesto potrebbero in realtà essere un diversivo per proteggere il suo proprio scetticismo. Per una trattazione sintetica ma esaustiva sulla natura e i limiti dello scetticismo humeano e sulle radici del naturalismo, cfr. Lecaldano (2007, pp. 105-20).

qualora lo avesse, questo influsso sia benefico alla società. Al contrario, deve riconoscere, se vuol riconoscere qualche cosa, che l'intera vita umana dovrebbe andare in rovina se i suoi principi avessero modo di affermarsi in maniera stabile e generale. Cesserebbero immediatamente tutti i discorsi e tutte le azioni e gli uomini resterebbero in un letargo totale fino a che le necessità della natura, insoddisfatte, porterebbero fine alla loro miserabile esistenza. (Hume 1971, sez. XII, parte II, pp.169-70).

Come si vede, la sospensione del giudizio applicata *περὶ πάντων* senza alcuna eccezione avrebbe, per Hume, conseguenze nefaste sia sul piano conoscitivo che pratico e, in realtà, l'interdipendenza di tali effetti è piuttosto evidente, ma nel dibattito contemporaneo i livelli gnoseologico ed etico del pirronismo sono stati spesso discussi e criticati separatamente. Alcuni studiosi, infatti, hanno riservato una particolare attenzione alle questioni epistemologiche, riprendendo critiche come l'incoerenza, l'invivibilità o l'inconsistenza e sviluppandole in modo più sofisticato senza però, sostanzialmente, riuscire a confutare la possibilità di una vita all'insegna dello scetticismo, almeno nella versione neopirroniana<sup>131</sup>; mentre altri, che vedremo qui di seguito, si sono concentrati con intento evidentemente denigratorio soprattutto sulle implicazioni etico-pratiche del pirronismo.

In effetti, le 'accuse morali e politiche' risultano di particolare virulenza, essendo alla base del profondo disprezzo e della diffidenza suscitata dai filosofi della *scepsi* presso i dogmatici e i critici di ogni tempo, specialmente quando sono in gioco i 'valori'. Ciò che si vuole è minare la 'rispettabilità morale' e la 'capacità politica'<sup>132</sup> degli scettici, oltre alla vivibilità stessa della loro *ἀγωγή*. L'idea che lo scettico sia una sorta di mostro morale - inaffidabile, privo di principi e imprevedibile, letteralmente un pericolo per la sua comunità sembra forte e convincente ancora oggi. Gisela Striker, ad esempio, commentando quelle che considera le differenze tra lo scetticismo pirroniano antico e la versione che ne dà Robert Fogelin, uno dei suoi sostenitori contemporanei più appassionati, afferma che è comprensibile che gli oppositori dello scetticismo - e forse anche la gente comune - «found the Skeptic's stance morally suspicious» (Striker 2004, p. 20)<sup>133</sup>.

---

<sup>131</sup> In particolare Burnyeat (1997a, pp. 25-57) il cui lavoro, secondo Spinelli (2016a p. 88 n.3) può essere interpretato come un tentativo molto determinato di riproporre e rafforzare le argomentazioni anti-pirroniane di Hume, Mates (1996, pp. 76-81) il quale, dopo aver affermato che lo scetticismo è perfettamente vivibile, arriva a sostenerne l'invivibilità, commettendo, a parere di Laursen (2004, pp. 204-7), un grave errore di interpretazione delle parole di Sesto, Barnes (2000, pp. XI-XXXI) che, come fa notare Eichorn (2014, pp. 121-5), super-estende la radicalità dello scettico pirroniano al punto di descrivere i suoi atti linguistici come se fossero le voci di un pappagallo o di un nastro registrato.

<sup>132</sup> Cfr. Laursen (2004, p. 201-2).

<sup>133</sup> Per una opinione simile vedi anche Annas (1998, pp. 210-14); Nussbaum (1994, pp. 313-15); Barnes (2000).

Fra i pretesti utilizzati dagli studiosi meno benevoli per le loro critiche c'è il fatto che il fine esplicito dello scetticismo neopirroniano è raggiungere e mantenere una condizione di atarassia: Martha Nussbaum, per esempio, è dell'avviso che il pirronismo, nella misura in cui sostiene tale posizione di *detachment*, sia «morally and politically dangerous» (Nussbaum 2000, p.171) e, in modo analogo, Richard Bett sostiene che esso è «an ethically impoverished attitude» (Bett 2011, p. 4)<sup>134</sup>, e ancora la Striker aggiunge che «tranquility separates the Pyrrhonist non just from philosophers who make dogmatic assertions, but also from ordinary people who take their beliefs seriously» (Striker 2004, p. 21); se non bastasse, a queste impietose considerazioni si può aggiungere il giudizio particolarmente *tranchant* di Julia Annas, parte del quale è già stato esposto *supra* (p. 2), per cui «this detached attitude to morality [...] precludes any half-way serious practical commitment to any moral project; and while the sceptic might accept this, he can hardly also claim that his conduct of life is 'non-philosophical' (M XI, 165). If we really cannot hold our beliefs that there are values, then everyday moral life is not what we take it to be» (Annas 1998, p. 211).

Questi esempi sono solo un saggio del terreno ermeneutico ostile e scivoloso sul quale bisogna muoversi per trovare una strada che conduca esattamente nella direzione opposta, e l'unico modo di farlo è ripartire necessariamente dai testi e dalle dichiarazioni di Sesto, così spesso fraintesi.

### 3.3. Verso la politica dello scetticismo: un caveat

Il tentativo di rispondere a queste e altre critiche, dal conformismo, al quietismo, all'immoralità (o meglio all'amoralità), che saranno via via riportate e riprese nel corso del prossimo capitolo, costituirà anche un punto di partenza da cui ampliare il discorso sulle implicazioni etico-politiche dell'*ἀγωγή* scettica, con la messa a fuoco degli elementi in qualche modo propedeutici a un agire coerente, anche politico, nel mondo, e con la proposta di altri indizi, presenti negli scritti di Sesto, utili a suffragare la tesi dell'esistenza di una visione scettica qualificata e cogente dell'attività pratica in tutti i suoi aspetti<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> Mi sembra un fatto singolare, ma forse è solo un caso, che tra i critici più duri di Sesto, sia sul piano epistemico che etico, vi siano praticamente tutti i curatori più recenti delle sue opere in inglese, come Mates (1996) e Annas e Barnes (2000), che hanno tradotto i *Lineamenti Pirroniani* e Bett, che ha curato *Contro gli Etici* (Bett, 1997), *Contro i Logici* (Bett, 2005); *Contro i Fisici* (Bett, 2012); e i trattati *Contro i Professori* (2018).

<sup>135</sup> Laursen (1992, p.15) è convinto che ciò che si può dire, in termini moderni, riguardo il significato politico dello scetticismo antico è che esso, di fatto, poteva fornire una prospettiva utile, ragionevole e consistente per il pensiero e l'azione politica nel suo contesto storico, e che ancora ne potrebbe fornire una oggi.

Prima di iniziare questa operazione è necessario però porre un *caveat* ermeneutico e metodologico preliminare, che ha lo scopo di chiarire il modo con cui cercherò di procedere nel prosieguo del lavoro.

Se, infatti, all'interno del ricco tessuto polemico e difensivo delle argomentazioni dialettiche sestane, i temi politici genuinamente scettici sono più difficili da identificare rispetto forse a tutti gli altri, si dovrà in primo luogo isolare i loro indizi da un contesto dove le affermazioni a sfondo politico sono solitamente 'parassitate' da materiale dogmatico più antico, e poi rendere conto della loro sintonia con lo scetticismo, cosa che va fatta anche quando, seppur raramente, alcune considerazioni 'politiche' vengono presentate *in propria persona* da Sesto come espressione dell'attitudine pirroniana<sup>136</sup>.

La necessità di procedere per indizi è evidentemente determinata dall'oggettiva mancanza di opere e frammenti dedicati in modo esplicito alla πολιτική τέχνη ο επιστήμη che, diversamente da una disciplina come la retorica, non viene trattata e, di conseguenza, non viene sottoposta a una critica diretta in nessun libro, sezione autonoma o capitolo della produzione sestana; anzi, questa conclamata assenza sembra a prima vista confermare l'idea che il tema sia lontano dagli interessi e dalle stesse 'capacità' degli scettici.

In effetti di 'scienza politica' Sesto parla in modo esplicito solo in due luoghi paralleli di *PH* II 28, 211 e *M* VII 281-282, in cui riporta 'mimeticamente' una definizione dell'essere umano come «animale privo di ali, bipede, dalle unghie larghe, capace di ricevere scienza politica», erroneamente attribuita a Platone<sup>137</sup>. Collocandola in un contesto che nulla ha a che fare con la politica, Sesto si serve di questa definizione in funzione esclusivamente antidogmatica, come si può vedere dal modo in cui, già citandola, la demolisce e la mette in ridicolo, sfruttando argomenti pirroniani insieme ad altri di probabile provenienza epicurea<sup>138</sup>.

Certo, il quadro sembra desolante e l'impresa quasi disperata, ma in realtà, come cercherò di mostrare nelle pagine che seguono, applicando al materiale a nostra disposizione il metodo di indagine critico e 'indiziario' di cui si è detto, è possibile fare emergere dagli scritti sestani i potenziali aspetti politici che vi sono celati.

---

<sup>136</sup> Spinelli (2016a, pp. 89-90), ad esempio, mette in evidenza la difficoltà di maneggiare il materiale dogmatico di cui fa uso Sesto allo scopo di trarne tesi politiche positive coerenti con il pirronismo, e Marchand (2014, p. 312), in modo analogo, fa notare quanto questo genere di operazione risulti complessa, dal momento che, considerata la connotazione prevalentemente critica del suo scetticismo, Sesto non si arrischia, se non molto raramente a presentare la propria posizione 'politica'.

<sup>137</sup> Cfr. *Definizioni*, 415a, opera spuria di Platone, circolante nell'Accademia dall'epoca di Speusippo.

<sup>138</sup> Cfr. Spinelli (2016a, p. 89).



Nel primo degli approfondimenti proposti Sesto si misura, non a caso, con alcune tesi politiche stoiche, forse di derivazione cinica, a loro modo estremistiche e perfino 'oltraggiose', sottoponendole a un attacco durissimo; e proprio da questo attacco, dunque da un pretesto polemico, sembra trapelare una presa di posizione che può rivestire un preciso significato politico.

## CAPITOLO II

### Lo scetticismo pirroniano e la politica

#### 1. Vivere da scettici

##### 1.1. *Dall'astrattezza dell' 'arte della vita' alla concretezza della vita quotidiana*

La questione della presunta esistenza e consistenza delle τέχναι περὶ τὸν βίον<sup>1</sup>, i cui risvolti politici sono strettamente legati alla loro intrinseca normatività è, secondo alcuni, il cuore stesso del pirronismo<sup>2</sup>. Infatti, Sesto dedica una parte cospicua dei *Lineamenti pirroniani* (PH III 239-277) e di *Contro gli etici* (M XI 168-215) a una critica serrata alle scuole che mettono al centro delle loro concezioni etiche questa τέχνη, che, considerata, per così dire, da un punto di vista 'storico-filosofico', appare a Sesto già «molteplice e dissonante» (M XI 173) e perciò soggetta direttamente alla διαφωνία del primo tropo di Agrippa<sup>3</sup>.

Poiché tuttavia gli stoici rivendicano per sé il privilegio di esercitare tale arte, che ritengono una vera propria «ἡ περὶ τὸν βίον ἐπιστήμη» (M XI 184), nella sua critica dell'etica dogmatica, Sesto sceglie come obiettivo polemico proprio il σοφός stoico, che per di più, fa equivalere questa 'scienza' della vita all'esercizio di una virtù come la φρόνησις, o saggezza pratica, e ne estende il raggio di applicazione a tutte le azioni umane<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> In generale sull'arte della vita nello stoicismo e anche per una trattazione, dal punto di vista stoico, delle obiezioni di Sesto alla τέχνη περὶ τὸν βίον, cfr. Sellars (2003) e, specificatamente sulle obiezioni scettiche, il capitolo IV.

<sup>2</sup> Cfr. Vogt (2008, p. 40).

<sup>3</sup> Sull' 'arte della vita' presa in esame, invece, nel contesto di un approccio 'storico-filosofico' originale come quello di Michael Oakeshott, si possono citare intanto alcune brevi note tratte dal saggio del 1948 *The Tower of Babel*, che mi sembrano estremamente cogenti: «In that Greco-Roman world the old habits of moral behaviour had lost their vitality. There were, no doubt, men who were good neighbours, faithful friends and pious citizens, whose confidence in the customs that determined their conduct was still unshaken; but, in general, the impetus of moral habit of behaviour seems to have been spent - illustrating, perhaps, the defect of a form of morality too securely insulated from the criticism of ideals. It was, in consequence, an age of intense moral self-consciousness, an age of moral reformers who, unavoidably, preached a morality of the pursuit of ideals and taught a variety of dogmatic moral ideologies. [...] genuine morality was identified with the 'practice of philosophy'. And it was thought that for the achievement of a good life it was necessary that a man should submit to an artificial moral training, a moral gymnastic, ἄσκησις; learning and discipline must be added to 'nature'» (Oakeshott 1991, p. 483).

<sup>4</sup> Cfr. Spinelli (2012, pp. 105-6). Più precisamente si tratterebbe della figura del saggio delineata in ambito alto-stoico, dato che Panezio avrebbe eliminato dai requisiti di base del saggio proprio l'ἀπάθεια, cfr. Spinelli (2016e, p. 84 n. 2). Sulla stessa linea Bett (1997, p. IX), per cui la polemica di Sesto sarebbe stata diretta verso filosofi che «lived centuries before his own time». Ma, *contra*, Sellars (2003, p. 10, n. 46), suggerisce che «Sextus' target was probably Epictetus rather than the early Stoa». Sul 'mito' stoico del saggio perfetto cfr. Vegetti (1989, cap. VIII) e, più recentemente, Brouwer (2014).

Contro questo personaggio Sesto dirige un attacco più diretto e circostanziato (*M XI* 180-215) teso a mostrare che, nonostante il freddo distacco esibito dall'alto delle sue certezze razionali assolute e la sua volontà di rinchiudersi in una torre d'avorio di perfezione morale e politica, di fatto, perfino lui, non è diverso dagli altri uomini. Proprio come loro, il saggio stoico è spinto ad agire da impulsi naturali e da motivazioni che dipendono dall'ambiente in cui vive e, allo stesso modo, i suoi comportamenti non possono essere regolati da valori oggettivi e assoluti, perché simili principi non esistono o, meglio, non possono essere appresi. Infatti, se ciò che *appare* buono o malvagio è relativo ai luoghi, alle diverse situazioni, all'educazione, alle proprie disposizioni soggettive, non è possibile che esista qualcosa come una *τέχνη περὶ τὸν βίον* (*M XI* 188) normativamente definita e strutturata della quale gli stoici pretendono di essere maestri<sup>5</sup>.

Per abbattere l'idea di un'arte della vita stoica e rivelare le incoerenze e le auto-contraddizioni che, a parere di Sesto, vi si annidano, il filosofo utilizza, come fa abitualmente nei suoi scritti, un sillogismo: nella sua premessa maggiore si afferma che le arti e le scienze genuine sono fondate e riconosciute grazie alla qualità delle loro produzioni artistiche o scientifiche, ma poiché la *τέχνη περὶ τὸν βίον* vantata dagli stoici non si realizza in alcuna attività che a essa corrisponda adeguatamente, allora quest'arte stoica non esiste<sup>6</sup>.

A supporto delle conclusioni del suo sillogismo Sesto elenca, traendole da liste di «disturbing theses» (Vogt 2008, p. 20)<sup>7</sup> stoiche, diverse citazioni dossografiche di 'prescrizioni' di comportamenti osceni, aberranti e davvero 'contro natura'<sup>8</sup> (*M XI* 190-194), alcune delle quali attribuisce 'letteralmente' (*κατὰ λέξιν*<sup>9</sup>) all'insegnamento di

---

<sup>5</sup> Tale dichiarazione perentoriamente negativa deriva dall'aver mostrato l'incoerenza e la non oggettività dei concetti di bene, male e indifferente; ma non dobbiamo dimenticare che queste confutazioni sono fornite per controbilanciare gli argomenti a supporto degli stoici. In realtà l'attitudine scettica è propriamente quella di sospendere il giudizio sia sull'esistenza di beni o mali per natura che su quella di un'arte della vita. Cfr. *PH III* 179-82; Spinelli (2012, pp. 103-9); Thorsrud (2009, p.194) e *pace* Bett (1994, pp. 155-61).

<sup>6</sup> Cfr. *M XI* 188: «Ogni arte e scienza realmente esistente si lascia comprendere dalle opere sia artistiche sia scientifiche da essa compiute, come ad es. la medicina dalle cose che sono (prodotte) in campo medico, la citaristica da quelle (prodotte) in ossequio alla citaristica e giù appresso la pittura e la statuaria e tutte le arti simili. L'arte che viene ritenuta rivolgersi alla vita, tuttavia, non ha come suo accidente alcun effetto, come mostreremo; dunque non esiste un'arte della vita». Queste dichiarazioni sestane, che mettono insieme tecniche concrete, come la medicina da lui stesso praticata, e arti i cui effetti sono fenomenicamente tangibili, potrebbero avere una rilevanza genuinamente scettica, coerente con i canoni della *βιοτική τήρησις*.

<sup>7</sup> La Vogt usa questa formula ripetutamente scegliendola come titolo del primo capitolo del suo libro sulla filosofia politica della prima Stoa.

<sup>8</sup> In Sesto vedi anche *PH I* 160; *III* 201, 205-207, 245-249. Dall'incesto, al cannibalismo, alla promozione di rapporti sessuali indiscriminati etero e omosessuali con bambini, allo spregio per il culto dei morti, queste tesi attribuite a Zenone e Crisippo sono veramente paradossali e disturbanti.

<sup>9</sup> Cfr. *M XI* 192; più avanti, in *M XI* 194, troviamo *ῥητῶς*, quasi Sesto voglia rimarcare la paternità parola per parola di queste citazioni ai due maestri stoici.

Zenone e di Crisippo, considerandole come regole, seppure paradossali, dell'arte della vita praticata dai filosofi della Stoa.

E infine, nell'ultima parte del ragionamento, Sesto tira in ballo le conseguenze pedagogiche e legali delle usanze perlomeno stravaganti consentite, ovvero prescritte, agli allievi della scuola stoica e la loro contraddittorietà e inconsistenza:

[195] O infatti prescrivono di compiere tali azioni in questo modo affinché i giovani debbano servirsene o affinché non se ne servano. Affinché se ne servano, invero, non è affatto possibile: lo impediscono infatti le leggi, a meno che non si debba vivere tra Lestrigoni e Ciclopi presso i quali è lecito 'carne umana mangiare e latte puro bere'. [196] Se invece (le prescrivono) affinché quelli non se ne servano, diviene inutile l'arte della vita, il cui uso è impossibile. Come infatti in un paese di ciechi è inutile la pittura (è infatti l'arte di chi vede) e al modo in cui in una città di sordi è inutile la citaristica (essa infatti diletta chi sente), così anche l'arte della vita non è di alcuna utilità per coloro che non possono servirsene.

Pur concedendo che questi materiali siano stati assemblati ad arte, *disserendi causa*, proprio dagli scettici contro i loro avversari più agguerriti<sup>10</sup>, e che quindi il ricorso a simili argomenti sia una conferma ulteriore dell'anticonformismo dialettico dei pensatori scettici, non si può negare che, sebbene facciano parte degli ἀδιόφορα, indicazioni così anomale creino una vera e propria διαφωνία interna alla visione etico-politica dello stoicismo, sbilanciata tra un'ideale saggezza fondata sull'ordine cosmico e atteggiamenti di sprezzo e di superiorità nei confronti della vita comune e delle sue regole consuetudinarie<sup>11</sup>.

Ed è proprio qui che emergerebbe, da parte di Sesto Empirico, la vera motivazione di questo insistito *leit motiv* anti-stoico: far risaltare il contrasto fra la semplice e piana azione degli scettici, immersa nella quotidianità e aderente a regole empiriche e a-filosofiche di condotta, capaci di garantire un adattamento senza pregiudizi alla vita e alle sue molteplici esigenze, che per lo scettico è l'unico modo possibile di agire nel mondo, e il carattere anti-sociale e perciò anti-politico delle azioni del saggio stoico<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Vogt (2008, pp. 21-22 e 39) attribuisce specificatamente agli scettici la responsabilità di aver 'compilato' le scandalose tesi stoiche creando l'erronea impressione che Zenone e Crisippo possano aver scritto trattati nei quali queste tesi venivano presentate in modo simile e sistematico e formulando regole generali di condotta a cui attenersi, mentre ciò non è, e dunque, secondo la sua opinione, gli scettici avrebbero agito in tal modo solo per i loro scopi dialettici, strumentalizzando le concezioni etiche degli stoici per 'colpire meglio il bersaglio'. Similmente Sellars (2003, pp. 99-100) ritiene che la relazione fra queste idee scandalose e il concetto di arte della vita non risulterebbe chiaro e che Sesto userebbe tale materiale proprio per produrre uno shock nei suoi lettori.

<sup>11</sup> Per un'analisi della filosofia politica stoica da cui emergono anche le differenze fra le visioni politiche prevalenti nelle diverse fasi della Στοά e fra gli stoici più importanti cfr. Schofield (1999a); Vogt (2008) e, più recentemente, Wildberger (2018).

<sup>12</sup> Vogt (2010, pp. 170-1) pone una sottile distinzione fra *agire* («in the robust sense of the dogmatist's theory of human action») e *essere attivo* (nel senso che lo scettico di Sesto «goes through the motions of an

Ma oltre a questo primo effetto, dalla strategia ‘negativamente comparativa’, se così si può dire, messa in atto da Sesto sembra trapelare un sentimento di giustificata diffidenza verso le tendenze utopistiche della visione politica stoica<sup>13</sup>.

Diversamente da questa ἀρεσις e da tutte le altre scuole filosofiche, infatti, come sottolinea giustamente Emidio Spinelli, alla base dello scetticismo neopirroniano c’è

the idea that while human behaviour constitutes a form of consent to and acceptance of the course of the world, it is free from anxiety deriving from the presumption of knowing the true rational plan governing reality, since the truth -any truth- represents an ongoing quest for Pyrrhonian Skeptics (Spinelli 2016b, p.150).

Tale atteggiamento verso le proprie credenze<sup>14</sup>, caratteristico di Sesto, non solo non tradisce il suo approccio filosofico, ma sta a testimoniare la presenza nell’ ἀγωγή scettica di un ‘forte’ senso del limite, ancor oggi utilizzabile sul piano epistemologico e cognitivo, e mostra al contempo la sua compatibilità con una vita pratica e morale resa possibile dall’adesione a valori minimi condivisi, ai quali viene riconosciuta una funzione normativa convenzionale, che forse è più ‘debole’ rispetto a quella delle etiche dogmatiche, ma non per questo appare meno efficace.

### 1. 2. *Il decimo tropo e l’osservanza della vita quotidiana.*

Dopo aver analizzato, alla ricerca di indizi, un contesto polemico come quello contro l’arte della vita, e averne tratto alcune considerazioni di indubbio valore politico, per proseguire nella ricostruzione della *pars construens* dell’impresa sestana e metterne in luce altre implicazioni politiche, occorre tornare ai pochi paragrafi dedicati da Sesto alla vita attiva, isolandoli dallo scopo difensivo dichiarato dal filosofo e, con questi elementi o indizi, uniti ad altri ancora provenienti dalle sezioni ‘polemiche’ delle sue opere, provare a ritessere la nostra trama.

Si vedrà che, pur non risultando questa trama così fitta, l’immagine dell’approccio etico-politico scettico che da essa riesce ad apparire, presenta dei contorni abbastanza precisi, il cui valore non è solamente descrittivo ma anche, in un certo senso, come si è già accennato, normativo.

---

ordinary life». Spinelli (2016b, p. 159 n. 38) accetta questo secondo significato come, forse, una migliore spiegazione dell’agire scettico.

<sup>13</sup> Cfr. Spinelli (2016b, pp. 151 e 153-4).

<sup>14</sup> Cfr. *PH I* 13 per il senso in cui gli scettici accettano di parlare di δόγματα. Cfr. Bett (1993, p. 377): «Even if scepticism does not and cannot cause us actually to *abandon* our everyday attitudes, it does affect our second-order attitudes *toward* those everyday attitudes; specifically, it causes us to see those attitudes as lacking the solidity which, before doing philosophy, we may have taken them to have».

L'operazione non è affatto semplice, anche perché il metodo di Sesto consiste nell'attaccare l'edificio dogmatico dalle fondamenta, dai principi generali, in modo che questi ultimi, cadendo, trascinino con sé tutto il resto, senza che ci sia bisogno di entrare nel dettaglio delle dottrine esaminate<sup>15</sup>; perciò le teorie politiche degli avversari, conseguendo da quei principi, non possono avere un posto centrale nella sua trattazione, né Sesto sembra ritenere necessario illustrarle e criticarle direttamente. E la considerazione di Sesto che «τοῦ ἠθικοῦ μέρους ὄντος τοῦ περὶ νόμων διαλέγεσθαι» (*M VII 8*) sembra confermarlo; infatti se la discussione delle leggi fa parte dell'etica, allora demolendo gli stessi fondamenti delle etiche dogmatiche, anche il discorso sulle leggi, ovvero la politica, viene ad essere distrutta.

Eppure, proprio muovendoci all'interno del variegato materiale di cui Sesto si appropria per svolgere le argomentazioni del decimo tropo (*PH I 152-163*) possiamo trovare lo sfondo 'teorico' che può spiegare e descrivere una posizione etico-politica pirroniana coerente con le osservanze della vita quotidiana. Questo tropo, che «attiene soprattutto (μάλιστα) alle questioni etiche<sup>16</sup>, tratta, nell'ordine, i modi di vita (ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς), i costumi, le leggi, le credenze mitiche e le presupposizioni dogmatiche» (*PH I 145*). Nel suo sviluppo Sesto presenta numerosi esempi di interpretazioni antitetice e dissonanti riguardo temi significativi della vita e delle usanze sociali, culturali e politiche di comunità umane geograficamente e temporalmente eterogenee, che mette a confronto e incrocia fra loro per farne risaltare l'ἀνωμαλία e così sospendere il giudizio sulla natura reale delle cose<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Per la metafora 'archittonica' della fondazione cfr. *PH II 84, M IX 1-3*. Su questo metodo di attacco che colpisce le basi di una dottrina o di un'arte per far crollare tutto ciò che su queste basi è costruito, cfr. *M I 39-40*; Spinelli (2010a, pp. 25-26) che parla di un «principio di economia occamista», grazie al quale Sesto concentra il fuoco della sua polemica contro le fondamenta dell'edificio dogmatico; Marchand (2011, pp. 130 sgg.). Cfr. anche Bett (2013b, pp. 159-60) riguardo l'interesse di Sesto per le «foundational questions».

<sup>16</sup> Il fatto che il campo di azione di questo tropo sia volutamente limitato a tale ambito, non toglie che quando Sesto parla di etica questa non possa essere compresa come «the study of value in general and not exclusively of moral value» (Annas e Barnes 1985, p. 157). A parere di Spinelli (2015c, p. 19), oltre all'esplicito riferimento alle leggi tra i fattori presi in considerazione da Sesto, l'ampiezza del campo dell'etica rende ancor più evidenti le implicazioni politiche delle conclusioni scettiche al riguardo.

<sup>17</sup> I fattori conflittuali che Sesto propone e illustra sono, nell'ordine: le scelte di vita (qui quelle di singoli personaggi mitologici o reali, come Eracle e il cinico Diogene, di popoli, per esempio i Traci e i Persiani, di persone generiche che svolgono un'attività, come gli atleti e i lottatori); i costumi, intesi come συνήθεια, riguardanti soprattutto le abitudini sessuali ed estetiche, i riti e le pratiche devozionali; le leggi (ne vengono elencate diverse vigenti a Roma, ma anche presso altri popoli di stirpe greca); le credenze mitiche, soprattutto quelle relative alla genealogia degli dei, ai loro comportamenti (Zeus, ad esempio, è rappresentato nei suoi aspetti caratteriali meno 'olimpici'); infine le presupposizioni dogmatiche (τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις), scelte fra quelle più nettamente antitetice delle varie dottrine. Gli incroci che Sesto ricava da queste opposizioni sono ben quindici, ma molti degli esempi riportati nel decimo tropo sono presenti anche in *PH III 198-234*. Proprio a questo tropo fa riferimento Charles (2008 p. 162) che, parlando dello scetticismo come di «une philosophie pour temps troublés, fille de l'inquiétude et de la perte des repères traditionnels», ne considera

Al di là dell'interesse, anche storico, di questa ricca casistica e dell'impressione che Sesto abbia voluto costruire il decimo tropo di Enesidemo quasi come un *divertissement*, in grado però di suscitare una reazione di sconcerto davanti alla forza e all'inevitabilità delle *διαφοναίαι* etiche, due suoi aspetti risultano particolarmente utili per noi.

Uno è l'accuratezza con la quale, prima di metterli all'opera, Sesto descrive i cinque fattori che generano i conflitti di rappresentazioni nell'ambito etico<sup>18</sup>: l'*ἀγωγή* è una scelta di vita o di azione adottata da uno o più soggetti; il *νόμος* viene definito come una convenzione scritta (*ἔγγραφος συνθήκη*) tra i membri di una comunità politica (*παρὰ τοῖς πολιτευομένοις*) il cui trasgressore è punito; il costume, assimilato da Sesto all'abitudine (*ἔθος δὲ ἢ συνήθεια*), è la comune accettazione (*κοινὴ παραδοχή*) di un certo modo di fare da parte di molti individui, che non prevede necessariamente una punizione per i suoi trasgressori; la credenza mitica è l'accettazione di cose non accadute e fittizie; infine una supposizione dogmatica è l'accettazione di una cosa che si ritiene confermata da un ragionamento analogico o da una certa dimostrazione (*PH I 145-147*).

Queste definizioni preliminari, che non sembrano poste a scopo meramente dialettico, consentono certamente di stabilire con chiarezza che le teorie o le apparenze messe in opposizione si riferiscono alla stessa cosa<sup>19</sup>, ma anche, a mio parere, di determinare il contesto fattuale nel quale deve muoversi, qui e ora, lo scettico.

Dopo lo sviluppo degli incroci fra *ἀγωγαί*, *ἔθη*, *νόμοι*, *μυθικαὶ πίστεις*, *δογματικαὶ ὑπολήψεις*, e prima di concludere la sua esposizione con la necessità dell'*ἐποχή*, secondo uno schema consolidato comune a tutti i tropi, che lo porta a concludere che la conoscenza è impossibile, «se essa deve consistere nella rispondenza delle nostre rappresentazioni ad una realtà che fa da archetipo e che si ritiene esterna ed indipendente dalle rappresentazioni» (Dal Pra 1975, p. 365), Sesto sembra tuttavia considerare leggi, costumi e gli altri fattori messi in campo come una sorta di 'comuni denominatori' o descrittori, la veste fenomenica generale (*PH I 163*), attraverso cui tutte le possibili forme di comportamento 'morale' e i più diversi prodotti culturali ci appaiono, non potendo essere sottratti essi stessi, proprio in virtù della loro natura fenomenica, allo scontro di opinioni che caratterizza qualsiasi altra attività.

---

l'attualità nei nostri tempi «gagné lui aussi par des considérations relativistes et une pluralité philosophique indépassable qui rappellent étrangement le dixième mode d'Énésidème sur l'irréductible pluralité des mœurs, des coutumes et des lois».

<sup>18</sup> Cfr. Spinelli (2010a, p. 27).

<sup>19</sup> Cfr. Thorsrud (2009, p.174).

In sostanza quello che il decimo tropo mette in luce è che, riguardo all'etica, non c'è *consensum gentium*: i giudizi di valore variano in relazione alle abitudini, alle leggi e agli stili di vita peculiari della persona che emette quei giudizi, secondo criteri il cui valore etico è del tutto relativo<sup>20</sup>.

Ed è proprio perché è consapevole della limitatezza e della variabilità degli apparati normativi umani che lo scettico può agire come cittadino e/o membro di un gruppo culturale, seguendo le leggi e i costumi della sua comunità, secondo la terza osservanza di *PH I* 23-24, ma senza aderirvi come farebbe un dogmatico, che difende e diffonde i precetti della sua scuola perché *ha la certezza* razionale che *siano* veri e giusti, o un ἰδιώτης superstizioso, pronto ad accettare qualsiasi credenza purché lo consoli e gli dia delle speranze e che, per lo stesso motivo, è disposto a sottomettersi a chi glielo fa credere<sup>21</sup>.

### 1. 3. *La vita politica e religiosa dello scettico. Conformismo o altro?*

Ciò che ha fatto nascere l'idea che l'unica condotta possibile per il filosofo neopirroniano sia il conformismo più bieco<sup>22</sup> o, per essere benevoli, un neutro disimpegno

---

<sup>20</sup> La relatività dei valori morali, e di qualunque altra cosa, non è intesa dai neopirroniani allo stesso modo di Protagora: come Sesto rende chiaro in *PH I* 216-219, le similitudini esistenti fra i due indirizzi si limitano al dare credito entrambi solo alla relatività delle apparenze. Ma, mentre Protagora, secondo Sesto, formula una teoria che pretende di dar conto della natura oggettiva dei fenomeni, Sesto si limita a descrivere la relatività che egli stesso percepisce nelle discordanze fra le apparenze, dal momento che gli sembra che queste siano variabili in relazione a un certo numero di fattori, mentre sospende il giudizio in base all'equipollenza dei fenomeni, di cui non può dire quale sia vero e quale falso, quale buono, quale cattivo, nemmeno relativamente. Su questa modalità scettica di usare il πρὸς τι vedi Annas e Barnes (1985, pp. 97-8); Bénatouïl (1997, pp. 232-3); Pellegrin (1997, pp. 552-3); Machuca (2015); *contra* Sesto vedi Bett (1994, p. 149).

<sup>21</sup> I dati sperimentali raccolti dalle neuroscienze forniscono ormai una sostanziosa base empirica alla convinzione di autori come Montaigne, Hobbes e Hume, (solo per citare quelli che sono forse i più illustri eredi moderni dello scetticismo) riguardo la natura originariamente 'affettiva' delle credenze. Sulle basi neurobiologiche della certezza vedi lo studio di Richard Burton (2008, p. XI): «Despite how certainty feels, it is neither a conscious choice nor even a thought process. Certainty and similar states of "knowing what we know" arise out of involuntary brain mechanisms that, like love or anger, function independently of reason». Eichorn (2104, pp. 130, n. 11 e 137) cita il libro di Burton trovandovi dei nessi significativi tra il vivere ἄδοξάστως, la condizione di tranquillità che la consapevolezza dei limiti conoscitivi umani può generare e una fondamentale tolleranza verso gli altri e, a questo proposito, riporta una nota personale riferita dall'autore: «The schema that I am about to present has given me an unintended new way of seeing common problems. It isn't that I think about each issue and how it relates to neurobiology. Rather, the very notion of how we know -and even how we ask questions- has shaped how I feel and respond to everything from the daily news to pillow talk with my wife to age-old philosophical questions. The sense of an inner quiet born of acknowledging my limitations has been extraordinary; I would like to share this with you», Burton (2008, p. XII). Dal punto di vista di una teoria cognitiva ecologico-evoluzionista, lo psicologo Gigerenzer (2007) ha messo in evidenza il ruolo adattivo degli istinti nelle situazioni incerte e conflittuali.

<sup>22</sup> Penelhum (1983, pp. 296-7), per il quale siamo in presenza di una sorta di «halfhearted conformism», identifica lo scetticismo con il conformismo politico, o anche con il legalismo o il legittimismo, ovvero con tutte le forme di conservatorismo politico (p. 292); su questa visione concorda anche Hiley (1988, p. 19), sebbene riconosca che «the moral thrust of the Pyrrhonian opposition to philosophy was to restore the reliability of the appearances and values of common life as a guide to action» (p. 9). Sul peculiare 'conformismo' di Sesto e per una valutazione delle 'tradizioni delle leggi e dei costumi' come criterio d'azione cfr. intanto Naess (1968, p. 64); Thorsrud (2003, pp. 240 sgg.; 2009, pp. 190-2); Marchand (2014,



o indifferentismo è il fatto che, vivendo la sua particolare condizione cognitiva di sospensione del giudizio in modo del tutto ἀδοξάστως, il suo unico punto di riferimento per l'azione è la guida costituita dalle regole consuetudinarie a cui è stato educato o che sono dominanti nella sua società<sup>23</sup>. Un autore come Richard Bett arriva a sostenere che

the more general conformism of the skeptic, as Sextus portrays him, is another unattractive feature. [...] The skeptic does do the same kinds of things as the ordinary conventional member of his society does, and this is no accident. Challenging the *status quo* would require one to have some dispositions at odds with the prevailing norms; but, as we saw, Sextus cites the prevailing norms of one's society as precisely one of the central influences on the character of the skeptic's dispositions. (Bett 2011, pp. 11-12).

A queste pregiudiziali e certamente poco clementi conclusioni, risponde Laursen rovesciando l'argomentazione e suggerendo con pragmatica ironia che «almost all of us are conformists on most issues at most times. And many, many conformists are conformists because they accept a dogmatic moral theory, not because they are sceptics» (Laursen 2016, p. 13). Ma non basta: dopo aver ricordato che qualunque ipotesi su chi tra gli scettici e i dogmatici sia più portato al conformismo va posta esclusivamente sul piano empirico, a proposito dell'impossibilità, per lo scettico, di porsi 'in disaccordo con le norme prevalenti', Laursen osserva:

This seems to assume that the prevailing norms are monolithic and unchanging. But every society has a multitude of differing customs and norms. [...] One can conform to the custom of rebellion and opposition, or of quietistic submission to the authorities. [...] So, there is no reason why a skeptic, conforming to one end of a customary way of life, may not challenge another end of the customary way of life. Or the skeptic might challenge a *status quo* based on what Sextus called "instinctual feelings". (Laursen 2016, p. 13).

Dunque, se il comportamento politico degli scettici potrebbe essere ben più sfaccettato di quanto si voglia far credere, bisogna però mettere l'accento sul fatto che il presunto conformismo pirroniano ha un'origine tutt'altro che conformistica. Alla sua base

---

pp. 314-16); Spinelli (2016a, p. 97). Se i detrattori del pirronismo che hanno trovato nel richiamo alle tradizioni un appiglio per ribadire il presunto conformismo sestano tenessero conto della profonda analisi del concetto effettuata da Edward Shils (1971), probabilmente considererebbero la questione in modo diverso, visto che Shils dimostra chiaramente come costumi e tradizioni non siano necessariamente 'conservatori' ma, anzi, mettendo in luce la complessità e la processualità delle persistenze tradizionali, riesce a mostrarne la plasticità e il carattere temporale e contingente all'interno dei sistemi sociali, culturali e delle credenze.

<sup>23</sup> Su questa base, Thorsrud (2003, pp. 243-4) ha ipotizzato, sul piano storico e teorico, una certa vicinanza fra il tipo pirroniano di azione e la dottrina aristotelica dell'abitudine morale, ma questo accostamento solleva dubbi e notevoli problemi teorici, riassumibili sommariamente nel fatto che nella visione etica di Aristotele gli aspetti etici e quelli dianoetici della virtù non possono essere separati, cosa che la rende improponibile nell'orizzonte conoscitivo e pratico dello scetticismo sestano, (cfr. Spinelli 2005, p. 156, n. 76).

c'è infatti una precisa consapevolezza filosofica, raggiunta attraverso l'esercizio sistematico e continuo della δύναμις scettica: essa consiste nell'aver constatato la grande variabilità dei valori morali, sia di quelli vigenti nell'ambiente in cui si nasce, che delle emozioni morali e delle intuizioni politiche che ciascuno prova e tende a sostenere, per averle assimilate fin dall'infanzia nello stesso modo in cui si apprende il linguaggio, attraverso il contatto con i genitori e con l'ambiente sociale. Di questa condizione lo scettico è un interprete e un testimone cosciente perché, come dice Marchand, «nous incorporons des normes d'actions sans pour autant avoir à les théoriser. Nous commençons par faire avant de penser, et nos sentiments moraux et politiques proviennent d'abord de ce sol-là» (Marchand 2014, p. 323).

Eliminate le convinzioni dogmatiche, Sesto propone un'idea a-filosofica dell'azione morale e politica (*M XI* 165), in cui non sono le teorie a prescrivergli cosa bisogna fare, ma la vita stessa, alla quale egli risponde, regolando le sue scelte 'empiricamente', caso per caso.

Questo sembra essere, di fatto, l'unico aspetto 'normativo' della prassi scettica. Se è un agire conformista, si tratta di un genere di conformismo che non viene abbracciato in quanto è buono o conveniente, ciò che per Sesto sarebbe già una posizione dogmatica, ma di una conseguenza dell'osservazione empirica di quello che accade nel suo mondo, perché, come egli ribadisce *in propria persona* in *PH II* 246

[246] ἀρκεῖ γάρ, οἶμαι, τὸ ἐμπείρως τε καὶ ἀδοξάστως κατὰ τὰς κοινὰς τηρήσεις τε καὶ προλήψεις βιοῦν, περὶ τῶν ἐκ δογματικῆς περιεργίας καὶ μάλιστα ἔξω τῆς βιωτικῆς χρείας λεγομένων ἐπέχοντας.

[246] pertanto è sufficiente, penso, vivere seguendo l'esperienza, senza sostenere opinioni, attenendoci alle osservazioni comuni e alle pre-concezioni (che sono in noi), sospendendo il giudizio sulle asserzioni provenienti dalle sottigliezze dogmatiche, e del tutto fuori dei bisogni della vita.

È questa la descrizione di uno stato di fatto: esistono una società, delle norme, degli usi riconosciuti ai quali le persone, compresi gli scettici, che sospendono il giudizio sulle pretenzioni dei dogmatici, si conformano. D'altra parte, che il conformarsi degli scettici a delle regole comuni renda possibile pensare a una certa forma di impegno, coerente con i valori ricevuti nella comunità in cui vive, sembra essere testimoniato, talora, dallo stesso

Sesto quando utilizza il pronome personale ‘noi’ nell’esprimere giudizi di valore su determinate pratiche<sup>24</sup>.

A chiudere la questione del presunto conformismo politico dei filosofi scettici c’è infine il fatto che esso non sembra corrispondere a una posizione ‘positiva’ tenuta da Sesto, che sarebbe, oltretutto, dogmatica. I critici infatti l’hanno ‘dedotto’ dall’affermazione che bisogna vivere secondo ἡ παραδόσις νόμων τε καὶ ἐθῶν di *PH I* 23-24 e, a ben guardare, poiché fa parte della risposta di Sesto all’accusa di ἀπραξία, tale indicazione non è dotata di un esplicito valore prescrittivo morale o politico ma, piuttosto ha, nell’immediato, una semplice funzione descrittiva, collocandosi, come abbiamo visto, all’interno del capitolo sul criterio dello scetticismo (*PH I* 21-24), che ha lo scopo di spiegare il meccanismo che regola l’azione dello scettico, (κριτήριον [...] τό τε τοῦ πράσσειν)<sup>25</sup>.

Se questo è il contesto specifico in cui le quattro osservanze della vita quotidiana trovano posto, si può tuttavia ipotizzare che Sesto, nel raccoglierle insieme, abbia inteso dare una ‘copertura’ a tutte le possibili obiezioni che potevano essere portate contro lo scetticismo. Allora, mentre le prime due osservanze sono più immediate ed elementari (ἐν ὑφηγήσει φύσεως, τό δὲ ἐν ἀνάγκη παθῶν), e tendono a ricomprendere, in qualche modo ‘naturalizzandole’, quelle culturali, ovvero l’insegnamento delle arti (τὸ δὲ ἐν διδασκαλία τεχνῶν) e la tradizione delle leggi e dei costumi, è anche possibile che queste due ultime regole, mostrando come lo scettico può integrarsi perfettamente e condurre una vita del tutto simile a quella degli altri, rappresentassero una risposta più articolata a possibili critiche dogmatiche di tipo sociale e morale, che dovevano sicuramente aggiungersi all’accusa di inattività, facendo passare gli scettici, tra l’altro, per atei ed empi<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Su questo riferimento cfr. Marchand (2014, p. 322). Sulla ‘assunzione di responsabilità’ e la ‘qualità’ dell’azione scettica, riguardo soprattutto l’uso della prima persona plurale da parte di Sesto, Thorsrud (2011, p. 105), propone queste interessanti considerazioni: «Although Sextus says surprisingly little about his own time and place, he occasionally refers to what is customary “for us.” In some of these cases we find an action or custom is both impious and illegal: “among most of us it is unlawful to defile the altar of a god with human blood...[and] we think that holy places are polluted by the killing of a human being” (*PH III* 208; see *III* 221, *MI* 149). Furthermore, “some people actually eat human flesh as a matter of indifference, something which among us has been deemed unholy” (*PH III* 225) and unlawful (*PH III* 207). There is no good reason to suppose that Sextus excludes himself when he says “we think” and “it has been deemed by us.” Guiding his actions in accordance with customs and laws is a matter of acting in accordance with how things appear as well as conforming to what is customarily done. By the same token, the skeptic does not eat and drink simply because he sees others eating and drinking, but also because he is hungry and thirsty, and eating and drinking seem good. The mere fact that he eats and drinks is explained by the second of the fourfold observances, necessitation by feelings. But *what* the skeptic eats and drinks, or refuses to eat and drink, is explained by what he finds pleasant along with the third observance, guidance by law and custom».

<sup>25</sup> Vedi *supra*, pp. 22-4.

<sup>26</sup> A proposito di Pirrone, Aristocle, *ap. Eus., praep. ev.*, XIV, 18, 27 (= Decleva Caizzi T. 23) scrive: «parlava male di tutti, degli dei come degli uomini», e nel *De Pietate*, Filodemo descrive come atei «quelli che dicono che è impossibile sapere se gli dei esistono», allo stesso modo di «quelli che dicono apertamente

In effetti, in *PHI* 24, Sesto specifica che, nel seguire le norme etiche e politiche della propria patria, i pirroniani, rispetto alla vita comune, considerano la pietà come un bene e l'empietà come un male (καθ' ἣν τὸ μὲν εὐσεβεῖν παραλαμβάνομεν βιωτικῶς ὡς ἀγαθὸν τὸ δὲ ἀσεβεῖν ὡς φαῦλον). Se pure qui il riferimento ai binomi pietà/bene, empietà/male fosse posto semplicemente a titolo esemplificativo, non mancano altri luoghi in cui emerge un atteggiamento scettico verso la pietà e la religione che assume una rilevanza peculiare in opposizione alle visioni dogmatiche sul tema e risponde (forse preventivamente) a obiezioni particolari legate alla questione degli dei e della loro esistenza<sup>27</sup>. Si tratta di due passi paralleli del terzo libro dei *Lineamenti pirroniani* e di *Contro i Fisici*, entrambi preliminari alla trattazione sestana della fisica, nei quali la divinità è considerata, dal punto di vista filosofico, alla stregua dei principi efficienti per eccellenza della realtà materiale, anzi ne è detta essere la causa più attiva (δραστικώτατον αἴτιον, *PH* III 2). Anche qui Sesto sembra voler avvertire che, nonostante stia per procedere alla demolizione delle nozioni dogmatiche sulla natura e sull'azione di dio, rimane pur sempre un luogo nel quale il movimento filosofico di cui egli fa parte ed è portavoce rivendica la possibilità di vivere 'religiosamente': è questo l'ambito della vita quotidiana in cui lo scettico si trova a praticare una forma di religiosità estremamente semplice, assimilabile in qualche modo a una sorta di «théologie élémentaire de l'habitude» (Spinelli 2016g, p. 94). Così Sesto:

[*PH* III 2] ἐκεῖνο προειπόντες, ὅτι τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως φαμὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν θεοὺς καὶ προνοεῖν αὐτοὺς φαμεν, πρὸς δὲ τὴν προπέτειαν τῶν δογματικῶν τάδε λέγομεν.

[*PH* III 2] Premettendo questo, che noi, conformandoci senza sostenere opinioni alla vita comune, diciamo che gli dei esistono e li veneriamo e affermiamo che essi esercitano una provvidenza; ma diciamo queste cose contro la precipitazione dei dogmatici.

[*M* IX 49] τάχα γὰρ ἀσφαλέστερος παρὰ τοὺς ὡς ἑτέρως φιλοσοφοῦντας εὐρεθήσεται ὁ σκεπτικός, κατὰ μὲν τὰ πάτρια ἔθη καὶ τοὺς νόμους λέγων εἶναι θεοὺς καὶ πᾶν τὸ εἰς τὴν τούτων θρησκείαν καὶ εὐσέβειαν συντεῖνον ποιῶν, τὸ δ' ὅσον ἐπὶ τῇ φιλοσόφῳ ζητήσῃ μηδὲν προπετευόμενος

[*M* IX 49] Forse, in effetti, lo scettico si troverà in una posizione più sicura rispetto agli altri filosofi, poiché, secondo le leggi e gli usi della patria, egli dice che gli dei esistono e fa tutto ciò che contribuisce al loro culto e alla loro

---

che gli dei non esistono» e di «quelli che sembrano chiaramente rifiutare la loro esistenza», P. Herc. 1428 col. XV. 1-8, in Henrichs (1974). La risposta di Sesto vuole mettere in luce la differenza fra la teoria teologica dogmatica e la pratica scettica: infatti la sospensione del giudizio sull'esistenza degli dei non significa essere necessariamente empi; vedi *M* IX 50 e 59 dove Sesto dichiara che «οὐ μᾶλλον δὲ εἶναι ἢ μὴ εἶναι θεοὺς».

<sup>27</sup> Cfr. Marchand (2016, p. 106).

venerazione, senza tuttavia essere precipitoso per quanto riguarda la ricerca filosofica.

Posto, come sempre, il *caveat* per cui anche i suoi atti di riverenza sono compiuti ἀδοξάστως, e messa in chiaro l'intenzione di indirizzare ogni suo sforzo contro la προπέτεια, da qualunque parte essa venga, l'immagine qui offerta da Sesto separa i pirroniani sia dai propugnatori di fedi e verità assolute che dagli atei, altrettanto determinati nella loro negazione della divinità<sup>28</sup> e li colloca nello spazio comune (κοινός) della συνήθεια che, caratterizzando il βίος religioso della comunità, è tradizionalmente identificato nell'accettazione passiva e acritica dell'esistenza degli dei, della loro provvidenzialità e delle forme comunitarie di venerazione rituale imposte dalla consuetudine<sup>29</sup>.

La religiosità 'situazionale' di Sesto sembra piuttosto compatibile, poi, con il modo di vivere le credenze religiose nella società politeista del tardo Impero romano ellenizzato, prima dell'avvento definitivo del cristianesimo, che costituisce lo sfondo storico in cui Sesto si muove e scrive<sup>30</sup>. In un contesto dove potevano ancora coesistere senza contraddizione una pluralità di dei e di fedi diverse è verosimile che la forza e il livello di

---

<sup>28</sup> La lista dei filosofi atei che Sesto propone in *M IX* 51-58 comprende Evemero, Diagora, Prodicò, Teodoro, Crizia, Protagora ed Epicuro.

<sup>29</sup> Spinelli (2016g, p. 94), segnala, in *PH III 2*, l'uso del verbo «κατακολουθέω», che significa proprio seguire da vicino, conformandosi e/o acconsentendo a qualcosa o qualcuno. Questo atteggiamento sembra anticipare il «vous abétira» pascaliano (Pascal, *Pensées*, 233), benché nella concezione pirroniana sia in effetti del tutto assente un simile approccio fideista nel quale la pietà non dipende dalla credenza (epistemica), ma piuttosto è la credenza religiosa a dipendere dalla pietà. In realtà per Sesto gli dei, pur essendo elementi fondamentali delle costruzioni dogmatiche, hanno uno statuto del tutto simile a quello degli altri oggetti della fisica e in quanto tali vengono trattati. È l'opinione di Marchand (2016, pp. 108-9), ma *contra* vedi Bett (2015b, pp. 44-52). Per altre e diverse considerazioni sull'analogia con Pascal cfr. Bett (2015b, pp. 53 e 64-5). Sulla vitalità dell'approccio ermeneutico scettico in funzione fideistica, cfr. Popkin (1979, soprattutto cap. I), il quale vede nella crisi intellettuale innescata dalla Riforma il varco più importante per la penetrazione dello scetticismo antico nel pensiero rinascimentale. Critiche a questa posizione si trovano in Ayers (2004, pp. 319-32) e Perler (2004, pp. 209-20). Più recentemente, sull'influenza della filosofia scettica in epoca cristiana e sul dibattito moderno sullo scetticismo cfr. Paganini (2008); Floridi (2010); Machuca, Reed (2018). Per un approfondimento generale sul fideismo di matrice scettica si rimanda a Lévy (2016), che individua in Filone di Alessandria il 'fondatore' del fideismo e a Penelhum (1983; 1994, pp. 134-53), secondo cui Erasmo, Montaigne e Bayle sarebbero accomunati dal tentativo di 'combinare' cristianesimo e scetticismo, mentre autori come Pascal e Kierkegaard, pur considerando la scempi incompatibile con la fede cristiana, ne coglierebbero l'utilità nella misura in cui essa mostra l'incommensurabilità tra fede e pensiero filosofico. Non va, d'altra parte, dimenticato l'uso dello scetticismo, non solo in senso fideistico, in età medievale: per un primo orientamento su questo tema, ancora da esplorare in profondità, si può segnalare, oltre a Porro (1994), l'ampia raccolta di saggi a cura di Lagerlund (2010).

<sup>30</sup> Una descrizione attendibile di tale contesto è nel romanzo storico *Giuliano* di Gore Vidal (2017) dal quale traggio il seguente brano: «Il 4 febbraio del 362 l'imperatore Giuliano Augusto ribaltò l'editto con cui Costantino aveva privilegiato la religione cristiana e, coraggiosamente, coerentemente, proclamò la libertà di culto in tutto il mondo, ripristinando l'eclettismo di Roma, che mai aveva tentato di imporre un credo unico ai popoli conquistati, ritenendo giusto che la varietà degli dei rispecchiasse la varietà della natura e delle genti» (e-book, pos. 9256).

adesione richiesto da queste credenze, se non in assoluto, fosse relativamente meno ‘esigente’ rispetto al monoteismo<sup>31</sup> e dunque la riduzione scettica della religione alla pietà, agli atti e ai riti della religiosità popolare e civile, in accordo con le leggi e i costumi tradizionali, poteva essere giustificata e accettata senza che ciò implicasse necessariamente la credenza o l’incredulità. D’altra parte Sesto, pur non avendo bisogno di fare alcun elenco dei gesti di una pietà scettica, che, come l’azione politica o l’apprendimento delle tecniche, è relativa e condizionata dalla realtà sociale e culturale in cui lo scettico vive, nell’affermare recisamente<sup>32</sup> che gli dei esistono, che esercitano una provvidenza e che la pietà è un bene (*PH* I 24; III 2; *M* IX 49-50) non sembra rispondere in maniera meccanica e/o opportunistica a una pressione societaria, dissimulando, come pure è stato detto, una sostanziale indifferenza o una piccineria da doppiogiochista<sup>33</sup>, ma al contrario si espone senza infingimenti nell’immediatezza del suo agire, che implica un’attitudine specifica e un’etica, sia pur ristretta al dominio fenomenico della vita quotidiana. Qui, infatti, le scelte e le pratiche degli scettici esplicano il loro valore essendo legittimate dalla natura (non-dogmaticamente intesa) e dalle tradizioni condivise nella comunità di cui si fa parte, piuttosto che dalle pretese di una qualche fondazione razionale che si voglia far passare per vera.

---

<sup>31</sup> È quanto sostiene Annas (2011, pp. 76-8) che, inoltre, a proposito della visione della divinità nel mondo antico, propone una distinzione tra «theological beliefs», di tipo filosofico, legate soprattutto alla struttura fisica del cosmo (su cui gli scettici sospendono il giudizio) e «religious beliefs» sottratte alla critica e ammissibili dagli scettici. Come giustamente fa notare Spinelli (2016g, p. 93) questa distinzione, benché produttiva sul piano esegetico, può essere attribuita ai pirroniani solo a patto che le credenze o δόγματα a cui essi cedono siano intese nel senso ‘debole’ che viene loro annesso da Sesto in *PH* I 13.

<sup>32</sup> Il modo con cui Sesto si esprime riguardo all’esistenza degli dei e della provvidenza sembra un caso particolare nel lessico scettico, perché egli non ne parla in termini di apparenze, ma piuttosto ‘come se’ questi esistessero. Naturalmente si può osservare che il *caveat* esposto in *PH* I 207 ha già lo scopo di depotenziare l’effetto ‘dogmatico’ di talune espressioni usate dagli scettici ma, in questo contesto, tale precauzione sarebbe superflua dal momento che, secondo quanto sostiene Marchand (2016, p. 114, n. 28) «son argument s’appuie non pas sur l’expérience subjective de l’existence d’un dieu ou d’une providence, mais sur l’observation selon laquelle les hommes vivent et agissent en suivant certains usages et certaines traditions, notamment religieuses. Ce qui m’apparaît phénoménalement, ce n’est donc pas l’existence des dieux ou d’une providence, mais le fait que les hommes croient à l’existence des dieux ou d’une providence».

<sup>33</sup> In particolare, Mates (1996, p. 289), commentando la posizione di Sesto sugli dei, sospetta che «it does not even seem to him that there are gods, and that he only says such things in order to avoid trouble». In una direzione simile vanno anche Barnes (1997, pp. 85-6); Bailey (2002, p.193) e Bett (2015b, pp. 55-6 e 59-60); ma *contra* vedi Spinelli (2016g, p. 96, n. 19) e Marchand (2016, p.111), il quale, notando che niente nei testi permette di attestare una persecuzione o una censura occorsa agli scettici per le loro posizioni, concede che quella sestana possa essere tutt’al più una risposta a una pressione argomentativa. Thorsrud (2011, p. 103) affronta direttamente il problema dell’‘obiezione di insincerità’ e nel rispondere ai critici sopra citati sostiene che, diversamente dall’ateo che prende parte ai riti religiosi dissimulando le sue convinzioni (per qualsiasi motivo lo faccia), «the reverent skeptic, by contrast, is not trying to convince his fellow-worshippers that he believes as they do. If in fact he has no beliefs about the gods, he has no beliefs that can be contradicted by his actions, and he has nothing to hide; so he can have no intent to deceive». Il fatto che i critici continuino a essere convinti che le pie osservazioni dello scettico sono insincere dipende, d’altra parte, proprio dall’assunto che gli mancano gli stati affettivi interni associati alla pratica religiosa.

Per concludere questa parte dedicata all'atteggiamento religioso di Sesto e agli atti pubblici a esso collegati, può essere interessante un confronto con gli epicurei, che chiama in causa direttamente il versante 'politico' della questione. Prendendo in esame la seguente affermazione di Sesto in *M IX 49*: «τάχα γὰρ ἀσφαλέστερος παρὰ τοὺς ὡς ἑτέρως φιλοσοφοῦντας εὐρεθήσεται ὁ σκεπτικός», possiamo infatti chiederci in che senso lo scettico si troverà in una posizione più sicura rispetto agli altri filosofi, se segue le leggi e gli usi patrii riguardo alla religione.

Nell'analisi proposta da Marchand<sup>34</sup>, la chiave della risposta scettica si troverebbe nell'aggettivo ἀσφαλής, (che per Sesto è solitamente connesso con la sicurezza epistemica, ovvero con l'assenza di errore<sup>35</sup>): interpretato in questo modo il brano indicherebbe che lo scettico è più in sicurezza perché non può sbagliare. Se però consideriamo il modo in cui il termine è usato da Epicuro<sup>36</sup>, vediamo che questi lo riferisce, da una parte, alla tranquillità conseguita fra gli uomini grazie ai beni materiali, dall'altra alla «sicurezza più pura (εἰλικρινεστάτη... ἀσφάλεια) che deriva da vita quieta e appartata dalla folla (ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν)» (*Max. Cap. XIV*, trad. Diano 1987), garantita da una filosofia capace di eliminare, insieme alla provvidenza degli dei, il timore della loro influenza sui destini degli esseri umani.

Ora, anche se gli epicurei non negano l'esistenza della divinità, il fatto che ne abbiano 'cassato' l'azione provvidenziale, avrebbe reso più probabile il rischio di essere considerati atei, come testimonia lo stesso Sesto<sup>37</sup> e dunque, lungi dall'essere al sicuro, il loro anticonformismo religioso li avrebbe esposti alle possibili minacce di una vendetta popolare. La supposizione finale di Marchand è che l'accento posto da Sesto sulla maggiore sicurezza degli scettici abbia una valenza 'politica' proprio nella misura in cui, nel

---

<sup>34</sup> Marchand (2016, pp. 109-12) prende anche in considerazione, ma senza farla propria, la possibilità di leggere l'attitudine religiosa scettica in senso 'libertino', per cui aderire alle tradizioni religiose della comunità sarebbe un modo di rispondere alla pressione sociale che impone un certo comportamento. Bett (2015b) ha raccolto e commentato le interpretazioni possibili dell'argomento della sicurezza.

<sup>35</sup> Cfr., a titolo di esempio, *M VII 151*, *VIII 300*.

<sup>36</sup> Thorsrud (2011, p. 91, n.1) ricorda che spesso il termine e i suoi *cognati*, in Epicuro, indicano la sicurezza politica. Per le sue occorrenze in questa accezione cfr. Epicuro, *Max. Cap. VII* (τὴν ἀνθρώπων ἀσφάλειαν), *XIII* (τὴν κατ' ἀνθρώπους ἀσφάλειαν), *XIV* (τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης).

<sup>37</sup> [*M IX 58*] καὶ Ἐπίκουρος δὲ κατ' ἐνίους ὡς μὲν πρὸς τοὺς πολλοὺς ἀπολείπει θεόν, ὡς δὲ πρὸς τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων οὐδαμῶς. Più avanti Marchand (2016, p. 111, n. 24) dà conto del fatto che, accanto alla proposta di una riforma della pietà popolare, gli epicurei ponevano comunque la necessità di riconoscere il culto e le usanze tradizionali. Sull'uso da parte di Sesto di argomenti di origine epicurea contro la teodicea in *PH III 9-12*, sezione che rappresenta un *unicum* nel *corpus* sestano (senza alcun parallelo nella ben più ampia sezione sugli dei del *Contro i fisici*), cfr. Spinelli (2015d, pp. 225-30) il quale, inoltre, rimanda a Obbink (1992, p. 182) sulla distanza della 'religiosità' scettica rispetto a quella epicurea, che, in riferimento al modo in cui Filodemo elenca le caratteristiche che *non* appartengono alla divinità, è stata chiamata teologia 'negativa'. Su quest'ultimo aspetto cfr. Obbink (2002, pp. 195-6 e n. 25).

confronto con i filosofi del Giardino, così certi di trovarsi al riparo nella loro posizione, i pirroniani, pur sospendendo il giudizio sulle questioni teoriche relative agli dei e alla provvidenza, potevano sostenere che l' *ἐποχή* raggiunta a livello epistemico non incideva sul loro modo di vivere le pratiche religiose e sociali della propria comunità, inquadrabile in quella 'teologia elementare della consuetudine' di cui si è detto<sup>38</sup>.

## 2. Il 'cittadino' Sesto

### 2. 1. Cosa 'può' fare lo scettico: una prima riflessione

Chiarita la natura del tutto peculiare del presunto conformismo sestano, ostinatamente ancora letto secondo categorie contemporanee, difficilmente applicabili al contesto storico in cui Sesto viveva e presumibilmente esercitava la sua professione di medico e la sua attività filosofica, può essere utile una breve ricapitolazione degli elementi emersi finora che, di fatto, permettono di immaginare quello che il filosofo neopirroniano può fare nella e della sua vita. Su questo schema si innesterà e acquisirà senso la discussione di quel vero e proprio *case study* sestano, centrale per comprendere il pirronismo applicato alla politica, ovvero il caso del tiranno e dell' 'obbedienza' scettica, che renderà più ricco e complesso il quadro di un'ipotetica condotta, anche politica, coerente con i principi dello scetticismo.

Posto che, per Sesto, le leggi, i costumi e i giudizi di valore su di essi costruiti, sono tutti dati fenomenici:

- lo scettico può, in generale, agire sulla loro base, sottraendosi così alle accuse di ἀπραξία
- ma può farlo anche come soggetto incluso in una comunità con regole comuni e, infine

---

<sup>38</sup> Se questa analisi ha una certa plausibilità, Thorsrud (2011, p. 104), ne propone un'ulteriore declinazione. Partendo da quanto dice Betegh (2006, p. 627) sul fatto che l'*eusebeia* degli antichi consisteva non tanto nella credenza quanto nella corretta esecuzione degli obblighi culturali e dunque i filosofi delle scuole, compresi gli epicurei, agivano in accordo con le tradizioni religiose locali, proponendo le loro innovazioni «not as a rupture with traditional religiosity or a devastating attack from the outside, but as internal reforms grounded on a genuine understanding of the nature of the divine» (Betegh 2006, p. 626), Thorsrud fa notare che la pietà scettica è altrettanto compatibile, se non di più, con le pratiche religiose tradizionali ma, a differenza dei dogmatici, lo scettico non propone alcun tipo di riforma interna, anzi la sfida implicita della sua religiosità consiste proprio nell'idea opposta, ovvero che, per adorare sinceramente gli dei, non c'è bisogno di convinzioni, né di teorie più razionalmente giustificabili.



- si può immaginare che, su questa stessa base, egli abbia la possibilità di mettere in atto un impegno coerente con i valori riconosciuti dalla comunità a cui appartiene, senza che ciò comporti una contraddizione nella sua condotta, sia a livello teoretico che pratico.

E tale apparato ‘debolmente normativo’ è enunciato in tutti i suoi aspetti nelle regole della βιωτική τήρησις descritta in *PHI* 23-24.

La vita quotidiana, giova ricordarlo, non è però un concetto che implichi una qualche forma di ‘filosofia politica’, seppure minima, ma è una semplice ‘raccolta’ di dati descrittivi di un’esperienza personale che si è venuta a costituire sullo sfondo di uno scetticismo, la cui tesi essenziale è che la filosofia può svolgere bensì un ruolo critico e analitico, ma non ha nessun diritto di avanzare la pretesa di determinare o cambiare la vita delle persone le quali, per vivere, non hanno la necessità di abbracciare alcuna teoria filosofica sui principi necessari della realtà o dell’azione morale<sup>39</sup>. D’altra parte, con costoro, gli ἰδιώται le cui opinioni possono essere altrettanto dogmatiche di quelle dei filosofi, e quindi altrettanto da combattere, Sesto convive, ma il suo essere ἀδοξάστως lo pone, come già sappiamo, su un piano completamente differente<sup>40</sup>.

In realtà, l’operazione di ridimensionamento del dogmatismo portata avanti da Sesto ha anche una funzione ‘politica’, nella misura in cui essa richiede ai filosofi, soprattutto agli stoici, di scendere dalla *turris eburnea* dogmatica sulla quale pretendevano di dimorare, circondati e isolati dal mondo dagli apparati prescrittivi delle loro τέχνηαι περὶ τὸν βίον, costruite ‘ad arte’ proprio per ottenere la felicità. Obiettivo impossibile da raggiungere, questo, attraverso norme la cui rigidità le rende, il più delle volte, inapplicabili

---

<sup>39</sup> L’idea di una funzione della filosofia limitata alla critica è al centro, come vedremo, del pensiero di Michael Oakeshott. A questo proposito, Laursen (2005a, p. 176), dopo essersi riferito proprio alle critiche di Oakeshott al razionalismo in politica, sostiene che lo scetticismo come filosofia - da quello degli antichi a quello di Kant, quest’ultimo paradossalmente caratterizzato da Rescher (1985, p. 225) come ‘scetticismo nichilistico’ - avrebbe come unico bersaglio polemico la pretesa dogmatica di risolvere le questioni del ‘non-evidente’ attraverso la ragione. Tornando alla βιωτική τήρησις, Marchand (2014, pp. 325-6) chiarisce che seguire la vita quotidiana non comporta un conformismo filosofico, ma piuttosto uno scetticismo filosofico, consapevole che non c’è modo di uscire da una realtà fenomenica già data, fatta di natura e cultura, cosicché coloro i quali pretendono di poter determinare l’agire umano sulla base delle regole dettate dalle loro teorie, in realtà non fanno altro che sovrapporre opinioni discutibili a qualcosa di dato da cui non si può, in nessun caso, prescindere.

<sup>40</sup> Cfr. Eichorn (2014, p. 130) che parla di una «metadoxastic attitude». Anche Laursen (1992, p. 82-4), reinterpretando in chiave politica il giudizio della Stough (1984, p. 163) secondo cui il pirronismo è «a highly theoretical metalinguistic ‘position’», che però ne comporterebbe l’incoerenza, implicita nella demolizione auto-referenziale della propria teoria, ritiene che non ci siano ragioni per cui uno scettico pirroniano ‘reale’ non possa sopravvivere alla sua stessa auto-confutazione filosofica e, di conseguenza, non possa impegnarsi in politica, aderendo a posizioni liberali, o anche di altro tipo, verosimilmente usando questa sua posizione metalinguistica «in service of virtually any politics that does not depend on dogmatic claim» (p. 84).

alla vita pratica, considerato che perfino i loro estensori non sono altro che esseri umani e, in quanto tali, non hanno alcun modo di sottrarsi ai πάθη naturali, alle leggi e alle consuetudini apprese, a meno che non escano dal consesso civile o rinuncino alla loro umanità (*PH* III 249; *M* XI 195).

Il senso più profondamente politico di tale avvertimento si trova, a mio parere, nel richiamo implicito alla pluralità ineliminabile rappresentata dalle persone stesse nei loro processi di continuo adattamento e, in modo complementare, di trasformazione a livello individuale e sociale, in un percorso che si snoda tra bisogni di identità e insieme di riconoscimento dell'alterità. E può avere un valore politico anche la consapevolezza dei tentativi umani di voler dare stabilità e significato a una realtà proteiforme e sfuggente, che gli scettici però non ancorano a principi fissi metafisici, ma a pochi e semplici precetti 'naturali' e culturali, che permettono di comprendere i motivi e l'azione di chiunque.

## 2.2. *Lo scettico e il tiranno.*

Benché non tutti i commentatori abbiano preso in considerazione o dato il giusto peso a questo τόπος sestano, discusso da Sesto in *Contro gli Etici* (*M* XI 160-166)<sup>41</sup>, la sua rilevanza sembra innegabile, costituendo un'altra porta di accesso, forse la più limpida, se non altro per le problematiche che vi sono messe a tema, alla questione della vita politica nella tradizione neopirroniana, qui esemplificata nel caso dell'obbedienza agli ordini di un tiranno.

Ma prima di proporre una discussione dettagliata dell'esempio sestano, può essere utile dire qualcosa sul contesto in cui esso è situato. Siamo praticamente a metà del trattato, quando Sesto, dopo aver mostrato l'incoerenza delle opinioni morali dell'uomo comune riguardo i presunti beni in sé (*M* XI 119-131) alle quali oppone le conclusioni delle etiche dogmatiche, incapaci di determinare, a loro volta, che qualcosa sia bene o male per natura (*M* XI 131-139), propone a *chi* desidera liberarsi dall'angoscia che queste credenze comportano, la propria soluzione scettica, consistente nel dimostrare che «per natura non esiste alcun bene né male», rivendicando che «insegnare siffatta cosa è proprio della scepsi: di questa, dunque, dovrebbe essere proprio il procurare la vita felice»<sup>42</sup> (*M* XI 140) (τὸ [...])

---

<sup>41</sup> Cfr. Laursen (2004, p. 208).

<sup>42</sup> Sull'apparente dogmatismo e sull'incoerenza ravvisati in simili affermazioni sestane e nello scetticismo in generale da Striker (1996, p.193) e Nussbaum (1994, pp. 303-34), cfr. Laursen (2004, pp. 215-20), che critica e discute efficacemente le argomentazioni delle autrici, ricorrendo anche alle conclusioni, del tutto ipotetiche e discutibili, di Bett (1997, pp. 153-61) sulla presenza di una forma dogmatica di scetticismo di derivazione enesidemea nei trattati *Contro i Matematici* che, a parere di quest'ultimo, sarebbero stati scritti prima di *PH*, testo nel quale questo approccio è assente.

διδάσκειν τὸ τοιοῦτον ἴδιον τῆς σκέψεως· ταύτης ἄρα ἦν(τὸ)τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιεῖν).

Attraverso la successiva specificazione della ricetta pirroniana per la felicità, consistente in una forma di atarassia dalla quale non si possono espungere i πάθη naturali, necessari e involontari come il dolore e il piacere, rappresentativi di tutte quelle affezioni sensibili che nessun λόγος può eliminare<sup>43</sup>, Sesto fa passare l'immagine di uno scettico che può essere sì angosciato per la fame o la sete, sensazioni impossibili da cancellare attraverso il ragionamento della scepsi (διὰ τοῦ κατὰ τὴν σκέψιν λόγου) (M XI 149), ma è capace di sopportare «l'angoscia più facilmente rispetto al dogmatico» (M XI 151). Infatti, il bisogno di mangiare e bere è facile da soddisfare e il dolore fisico può essere curato e comunque non è durevole<sup>44</sup> (M XI 152-155), mentre i turbamenti che derivano dal perseguire i beni e dall'evitare gli infiniti mali sono paragonabili alle sofferenze inflitte dalle Erinni (M XI 151). Perciò il dogmatico è causa del suo male nell'inventare, «in base alle proprie supposizioni, una moltitudine di cose da scegliere e da fuggire» (M XI 157) e, anche di fronte al dolore, raddoppia l'angoscia proveniente dall'opinione che solo la sofferenza è un male, come talvolta accade nelle operazioni chirurgiche, quando chi assiste sembra soffrire più di chi subisce il taglio (M XI 158-159, PH III 235-6). A questo punto, stabilito che «talora è maggiore il turbamento a causa dell'opinione circa un male in quanto male rispetto a quello che ci tocca a causa dell'effettiva presenza del cosiddetto male» (M XI 160), per opposizione, quasi con un colpo di scena, Sesto torna a rappresentare la condizione 'speciale' di colui che sospende il giudizio.

Ed ecco l'intero testo:

[M XI 160] οὐκοῦν ὁ περὶ πάντων [μὲν] ἐπέχων τῶν κατὰ δόξαν τελειοτάτην καρποῦται τὴν εὐδαιμονίαν.[161] ἐν δὲ τοῖς ἀκουσίοις καὶ ἀλόγοις κινήμασι ταραττεται μὲν (οὐ γὰρ ἀπὸ δρυσός ἐστι παλαιφάτου, οὐδ' ἀπὸ πέτρης, ἀλλ' ἀνδρῶν γένος ἦεν)<sup>45</sup>, μετριοπαθῶς δὲ διατίθεται.[162] ὄθεν καὶ καταφρονεῖν ἀναγκαῖον τῶν εἰς ἀνενεργησίαν αὐτὸν περικλείεσθαι νομιζόντων ἢ εἰς ἀπέμφασιν, καὶ εἰς ἀνενεργησίαν μὲν.[163] ὅτι τοῦ βίου παντὸς ἐν αἰρέσει καὶ

<sup>43</sup> Spinelli (1995, p. 314 e n. 5) si riferisce a dolore e piacere come quasi dei 'generi sommi' sotto cui ricondurre le varie condizioni specifiche come fame, sete, freddo citate da Sesto in M XI 149 sgg. Per una considerazione di alcuni di questi πάθη in rapporto alle ὁρμαὶ stoiche, cfr. McPherran (1990, p. 153). Per un confronto, invece, tra la valutazione pirroniana di queste affezioni e quella cirenaica, vedi Hossenfelder (1968, p. 59 n. 114). Se Nussbaum (1994, pp. 289-90) qui vede in Epicuro e nella sua presunzione di prevenire o mitigare il dolore attraverso la riflessione filosofica, il bersaglio di Sesto, Bett (2007, p. 165) ritiene che Sesto avrebbe potuto avere in mente come obiettivo polemico anche gli stoici. A questo proposito cfr. anche Annas (1993, p. 361) la quale sostiene che il filosofo scettico abbia buone ragioni per essere coscientemente più realistico dei dogmatici riguardo tali affezioni primarie.

<sup>44</sup> Sull'origine chiaramente epicurea di questi esempi cfr. Spinelli (1995, pp. 317 e 323).

<sup>45</sup> Hom. *Od.* XIX 163.

φυγαῖς ὄντος ὁ μήτε αἰρούμενός τι μήτε φύγων δυνάμει τὸν βίον ἀρνεῖται καὶ τινος φυτοῦ τρόπον ἐπειχεν, [164] εἰς ἀπέμφασιν δέ, ὅτι ὑπὸ τυράννω ποτὲ γενόμενος καὶ τῶν ἀρρήτων τι ποιεῖν ἀναγκαζόμενος ἢ οὐχ ὑπομενεῖ τὸ προσταττόμενον, ἀλλ' ἐκούσιον ἐλεῖται θάνατον, ἢ φεύγων τὰς βασάνους ποιήσει τὸ κελευόμενον, οὕτω τε οὐκέτι 'ἀφυγῆς καὶ ἀναίρετος ἔσται' κατὰ τὸν Τίμωνα, ἀλλὰ τὸ μὲν ἐλεῖται, τοῦ δ' ἀποστήσεται, ὅπερ ἦν τῶν μετὰ πείσματος κατειληφότων τὸ φευκτόν τι εἶναι καὶ αἰρετόν. [165] ταῦτα δὴ λέγοντες οὐ συνιᾶσιν, ὅτι κατὰ μὲν τὸν φιλόσοφον λόγον οὐ βιοῖ ὁ σκεπτικός (ἀνενέργητος γάρ ἐστιν ὅσον ἐπὶ τούτῳ), κατὰ δὲ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν δύναται τὰ μὲν αἰρεῖσθαι, τὰ δὲ φεύγειν. [166] ἀναγκαζόμενός τε ὑπὸ τυράννου τι τῶν ἀπηγορευμένων πράττειν, τῇ κατὰ τοὺς πατρίους νόμους καὶ τὰ ἔθνη προλήψει τυχόν τὸ μὲν ἐλεῖται, τὸ δὲ φεύζεται· καὶ ῥᾶόν γε οἴσει τὸ σκληρὸν παρὰ τὸν ἀπὸ τῶν δογμάτων, ὅτι οὐδὲν ἔξωθεν τούτων προσδοξάζει καθάπερ ἐκεῖνος.

[M XI 160] Chi sospende il giudizio su tutte le cose secondo opinione pertanto gode la felicità perfettissima, [161] mentre nei moti involontari e sottratti alla ragione è turbato sì, (non certo da vecchia quercia è nato o da roccia, ma era del genere degli uomini), ma si dispone moderatamente. [162] Perciò è necessario anche disprezzare coloro che ritengono che egli sia ridotto all'inattività o all'incongruenza, [163] e all'inattività, invero, per il fatto che, consistendo l'intera vita in scelte e rifiuti, chi non sceglie qualcosa né (lo) fugge virtualmente dice di no alla vita e indugia a mo' di una pianta; [164] all'incongruenza, invece, per il fatto che, caduto una volta in potere di un tiranno e costretto a fare qualcosa di indicibile, egli o non sopporterà l'ordine, bensì volontariamente sceglierà la morte oppure, sfuggendo i tormenti, farà quanto comandato, e così non sarà più 'privo di rifiuto e di scelta', secondo le parole di Timone, ma sceglierà una cosa, mentre dall'altra si terrà lontano. E tuttavia questo comportamento sarebbe proprio di coloro che hanno compreso con convinzione esserci qualcosa da fuggire e da scegliere. [165] Dicendo queste cose, invero, non comprendono che lo Scettico non vive secondo la ragione filosofica (quanto a questa, infatti, è inattivo), ma secondo la non-filosofica osservanza, alcune cose può scegliere, altre fuggire. [166] E costretto da un tiranno a compiere qualcuna delle cose proibite, sceglierà di volta in volta una cosa, ne fuggirà un'altra sulla scorta della prenozione legata alle leggi e ai costumi patrii; e sopporterà più facilmente l'asperità rispetto al dogmatico, poiché al di fuori di queste cose nulla opina in aggiunta come (invece fa) quello.

Il lungo passo sestano prende l'avvio, dunque, da una dichiarazione ancor più forte delle precedenti e dai toni forse 'propagandistici'<sup>46</sup> come quella che chi sospende il giudizio *περὶ πάντων* ottiene la felicità più perfetta, accompagnata dalla consueta e originale aggiunta neopirroniana del 'moderato soffrire' (*μετριοπάθεια*) nelle cose che sono per necessità (*τὰ κατ'ἀνάγκην*), qui supportata anche dal ricorso al verso omerico<sup>47</sup>. A partire

<sup>46</sup> Cfr. Spinelli (1995, p. 325); Bett (1997, p. 171).

<sup>47</sup> Secondo Spinelli (1995, pp. 325-6), questo verso, che compare anche in *Apologia*, 34 D, assieme all'espressione *ὁ περὶ πάντων ἐπέχων* -parola d'ordine dello scetticismo accademico- potrebbe far pensare ad Arcesilao come fonte 'tacita' di questa conclusione sestana. Se ciò è certamente possibile, sulla scorta delle osservazioni di Anna Maria Ioppolo (1981, pp. 158-9), vorrei tuttavia ricordare che, per dimostrare che anche chi sospende il giudizio è in grado di raggiungere la felicità, Arcesilao ricorre alla dottrina dell'*εὐλογον* (M VII 158), un criterio pratico che gli consente anche di rispondere all'accusa di *ἀπραξία*. Ponendo a confronto i due scetticismi, si può notare che, mentre per il medico tardo ellenistico Sesto l'*ἐποχή* è sufficiente a

da questa premessa, nella struttura argomentativa del brano troviamo subito in primo piano le obiezioni di inattività e di incoerenza, un vero cruccio per Sesto.

La prima è riportata nella forma della critica anti-scettica per cui questi filosofi vivrebbero nella stessa condizione di un vegetale<sup>48</sup> perché, avendo rifiutato i criteri assoluti che guidano le deliberazioni valoriali dei dogmatici<sup>49</sup>, rimarrebbero privi di scelte e di rifiuti (ἀφύγης καὶ ἀναίρετος), per dirla con le parole di Timone che poco più avanti Sesto gli attribuisce esplicitamente<sup>50</sup>. Nella seconda obiezione, quella di ἀπέμφοσις, che qui più ci interessa, descritta al paragrafo 164, entra in scena il tiranno<sup>51</sup>.

Se un autocrate del genere ordinasse allo scettico di «fare qualcosa di indicibile», sia che egli decida di suicidarsi per non eseguire l'ordine, sia che si sottometta al volere di quello per sfuggire ai tormenti, avrà effettuato una scelta e dunque, sostengono i dogmatici, si sarà fatto guidare da un criterio superiore, contraddicendo la sua intenzione di sottrarsi alle ingiunzioni di qualsiasi modello etico normativo.

---

garantire una vita felice e priva di turbamenti (*M XI* 118), lasciando aperta la possibilità di farsi guidare dal solo criterio fenomenico attraverso le regole della vita quotidiana (*PHI* 23-24), il più antico Arcesilao, invece, allo stesso scopo aveva bisogno di un criterio, seppure a posteriori e non infallibile come la 'buona ragione'. Questi due modi di interpretare la sospensione del giudizio mi sembrano una testimonianza significativa delle differenti posizioni 'ideologiche' legate ai contesti storici in cui si muovono i due filosofi. In effetti, se nel III sec. a. C., «in un periodo [...] in cui il problema della condotta rivestiva un ruolo fondamentale per le scuole filosofiche», Arcesilao non poteva -dopo aver eliminato l'assenso- «abbandonare il comportamento umano all'arbitrio senza fornire un criterio» (Ioppolo, *ivi*, p.158), Sesto, molti secoli dopo, mi sembra più libero, nel far fronte alla sempre più ottusa e soverchiante προπέτεια dogmatica, di sviluppare con maggiore coerenza le conseguenze dell'ἐποχή, 'inglobando' il momento etico all'interno della stessa prassi scettica, «ἐν τῷ βίῳ καὶ τῇ κοινῇ συνηθείᾳ» (*M VII* 322) e sottraendolo così alle presunte 'arti della vita' propagate nelle scuole di filosofia.

<sup>48</sup> Per questo antico paragone, che ha fatto ipotizzare la presenza di una critica contro gli scettici già in Aristotele (*met.* Γ4. 1006a 14-15 e 1008b 10-19), cfr. Striker (1980, p. 63, n.25) e Decleva Caizzi (1981, p. 266), con ulteriore bibliografia, che la fa risalire addirittura al *Teeteto* platonico (171 D).

<sup>49</sup> In *M XI* 133 Sesto aveva già 'incriminato' i criteri di giudizio e i valori assoluti posti a guidare scelte e rifiuti, come la fonte del 'vano chiacchierare' dei dogmatici (stoici) in campo morale. Cfr. Spinelli (1995, p. 327).

<sup>50</sup> Diversamente da questa interpretazione, che è quella proposta da Spinelli (1995, p. 327), Bett (1997, pp. 179-80), inferisce dalle parole di Timone che il pirronismo più antico avrebbe avuto un'attitudine alla passività e all'indifferenza molto più ampia rispetto a quella della proposta sestana. A sostegno della lettura di Spinelli, Marchand (2014, p. 331, n. 38) rimarca che in questo brano Sesto non sembra cercare di differenziarsi da Timone, anzi risponde all'obiezione parlando a nome di tutti gli scettici. Per una differente percezione e utilizzazione degli aggettivi «ἀφύγης» e «ἀναίρετος», sia in Pirrone che in Sesto, cfr. Decleva Caizzi (1981, p. 266).

<sup>51</sup> Cfr. DL IX 108, dove l'episodio viene arricchito da un particolare decisamente crudele rappresentato dall'ordine di uccidere il proprio padre. L'esempio del tiranno che costringe qualcuno a fare qualcosa di turpe sotto la minaccia di ucciderne i genitori e i figli, viene usato anche da Aristotele in *Etica Nicomachea* III, 1, 1110a. Oltre a queste testimonianze, troviamo menzionato un personaggio di tal fatta in altri luoghi sestani, segnatamente in *M XI* 66 e in *PH III* 192. Secondo Bett (1997, pp.175-6) un esempio come quello del tiranno che, per testarne l'obbedienza, mette un suo suddito di fronte a opzioni così problematiche, doveva essere particolarmente interessante per i filosofi dell'antichità e, forse, nella tradizione pirroniana più antica, aveva un interesse non solo teoretico, se si racconta che personaggi vicini a Pirrone come Anassarco, il suo maestro (DL IX 59) e Callistene, che, con Pirrone, era nella spedizione di Alessandro in India (Plut. *Alex.* 54-55), furono costretti da tiranni a mettere in gioco la loro vita.

Sesto risponde alle due accuse nei paragrafi 165-167 rimarcando che, mentre i dogmatici e chi ne accetta le teorie effettuano le loro scelte *κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον*, lo scettico, che rimarrebbe certamente inattivo se dovesse agire in base ai criteri morali assoluti prescritti dalle teorie filosofiche, ‘regola’ invece la sua condotta, operando scelte e rifiuti e vivendo nel senso più pieno del termine, *κατὰ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν*, secondo l’osservanza a-filosofica<sup>52</sup>.

Qui il termine tecnico *τήρησις* che, in altri fondamentali luoghi sestani, si trova in allocuzioni come *κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν* (*PH I 23*, II 254, III 235) e *κατὰ τὰς κοινὰς τηρήσεις* (*PH II 246*)<sup>53</sup> è accompagnato dall’aggettivo *ἀφιλόσοφος*, dal tono sorprendentemente moderno e originale, che, non a caso, è un *hapax legomenon* di Sesto.

La giustapposizione di queste due ‘motivazioni’ opposte per le deliberazioni pratiche, quelle dei dogmatici compiute *κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον* e quelle che muovono gli scettici -*κατὰ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν*-, a fare da snodo con il momento in cui Sesto passa alla risposta all’obiezione di incoerenza<sup>54</sup> è, a mio parere, particolarmente forte ed efficace.

E lo è forse ancor di più l’argomentazione usata da Sesto nel tornare a misurarsi con il caso del tiranno, che sintetizza in poche linee una posizione la cui portata non è semplicemente ‘logica’, come pure potrebbe apparire considerando che l’obiezione ‘funziona’ con qualsiasi azione dello scettico<sup>55</sup>, ma anche e schiettamente politica<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> Che una totale *ἀνενεργησία* sia impossibile per il pirroniano è comunque esplicitato da Sesto già in *PH I 23* (*ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενεργητοὶ παντάπασι εἶναι*) e in *M VII 30*, dove egli afferma che il filosofo aporetico *deve* possedere un criterio di scelta e di rifiuto, «*μὴ εἰς τὸ παντελὲς ἀνενεργητὸν ὄντα καὶ ἐν ταῖς κατὰ τὸν βίον πράξεις ἄπρακτον*».

<sup>53</sup> Cfr. anche *PH I 237* dove Sesto parla di «*ὁ βίος ὁ κοινός*». L’uso sestano del concetto di ‘osservazione’ in campo morale, che sembra costituire un contributo originale di Sesto, indica specificatamente l’osservanza di determinate norme naturali e culturali, prese a guida del proprio comportamento. Cfr. Spinelli (1995, p. 337).

<sup>54</sup> Soprattutto perché poco prima Sesto aveva posto un’altra contrapposizione, quella fra le ‘cose secondo opinione’ (*κατὰ δοξάν*), su cui lo scettico sospende il giudizio, e ‘i moti involontari sottratti alla ragione’ che sono inevitabilmente secondo necessità (*κατ’ἀνάγκην*), benché, come nota Spinelli (1995, p. 326), nella costituzione del testo sestano si pongano alcuni problemi che non permettono di cogliere immediatamente tutta la forza di questa opposizione.

<sup>55</sup> Cfr. Bett (1997, p. 176) e Corti (2009, p. 37).

<sup>56</sup> È quanto sostengono Laursen (2004, p. 207-9), Marchand (2014, p. 332) e Spinelli (2016a, pp. 87-9). Ma *contra*, vedi Lom (2001), il quale, partendo dall’assenza esplicita di «any considerations of the science of ruling» (p. 44) sia in Sesto che in DL, ritiene che il filosofo pirroniano sia indifferente alla politica. Commentando l’ipotesi di Laursen sulla compatibilità dello scetticismo con il liberalismo e la sua affermazione che «it is at least plausible that any conceivable polity founded on skeptical principles would necessarily include constitutional political activity» (Laursen, 1992, p. 49), dove però un avverbio come «necessarily», che suona piuttosto dogmatico per gli standard scettici, può avere solo una funzione ‘retorica’, Lom rimane convinto che, pur essendo questa un’ipotesi da esplorare, è ancora largamente speculativa (p. 107), e conclude pregiudizialmente che «this apolitical stance seems to be even more precarious when one considers that the purpose of ancient Skepticism sprang not only from a desire for tranquillity, but also from alertness to the dangers of dogmatism. Because such dangers may be not only psychological but political as

Se infatti l'obiezione è costruita in questo modo, è evidente che i dogmatici potevano avere in mente proprio l'approccio morale e politico degli scettici<sup>57</sup>, sfidandoli a rispondere nel merito. Ma, ancora una volta, come nel caso della pietà, anche se Sesto non riempie di contenuti positivi la sua risposta, né offre (kantianamente) una regola per l'azione, il suo 'situazionismo' descrittivo e narrativo lascia aperta la possibilità di scelte diverse ancorate a un 'principio di realtà', che tiene conto delle condizioni oggettive, delle condotte affettive, razionali e relazionali apprese e radicate nell'agente, e delle contingenze immediate in cui questi si deve muovere. Così, se fosse costretto da un tiranno a «compiere qualcuna delle cose proibite» lo scettico potrà scegliere 'di volta in volta' (τυχὸν)<sup>58</sup> in qual modo reagire, secondo una pre-concezione, (πρόληψις), intesa come l'insieme dei dati che si sono sedimentati in noi per mezzo della ἀφιλόσοφος τήρησις, qui legata specificatamente da Sesto alla consuetudine delle norme tradizionali e delle leggi patrie. Tale πρόληψις precede sia cronologicamente che logicamente ogni azione morale e dunque, sebbene possa avere la consistenza di una rappresentazione irriflessa<sup>59</sup>, è ben più di una semplice e vaga 'intuizione'<sup>60</sup>, dal momento che, come ricorda Emidio Spinelli, essa risulta in «un sistema articolato e complesso di punti di riferimento già dati, una rete di possibili elementi

---

well, the Pyrrhonist's tranquillity could be very short-lived. For it is bought at the price of undermining the vigilance with which skeptical inquiry began».

<sup>57</sup> Marchand (2014, pp. 332-4) vede nelle critiche di Aristocle (qui riportate *supra* p. 2) e nel resoconto di Diogene Laerzio (DL IX 108) la testimonianza di una vera e propria obiezione morale contro gli scettici, per la quale non si tratterebbe più solo di attaccarli sul piano della vivibilità, ma di mostrare il livello di compromissione politica di questi filosofi che arriverebbero ad obbedire al tiranno, qualunque cosa venga loro chiesta, perché sono privi di qualsiasi principio morale, ma in realtà non è questo che Sesto dice nel suo testo.

<sup>58</sup> Il participio neutro di τυγχάνω, che Spinelli (2010, p. 42 e n. 35) traduce con «di volta in volta», proponendo anche «per avventura», e che sembra avere la stessa sfumatura di significato che Sesto attribuisce all'espressione οἶον τυχικῶς in *PHI* 29, dove egli descrive il meccanismo attraverso cui l'atarassia segue la sospensione del giudizio, viene reso dai traduttori in vari modi, a cominciare da Estienne (1562) che riporta «*si res ita ferat*», fino a Bury (1936, p. 465) che sceglie «perchance». In altre occasioni, ancora Spinelli (2005, p. 143 e 2016a, p. 96 e n. 25) ricorre a «case by case» e «as it happens (to me)», traduzione che gli sembra preferibile rispetto a «perhaps» di Bett (2007, p. 27) e a «peut-être» di Corti (2009, p. 31, n. 2). Marchand (2014) invece sceglie «au cas par cas» sostenendo che, sebbene questa traduzione non sia classica, riesce ad esprimere il fatto che in questo contesto ciò che conta è l'incertezza della scelta, la sua dipendenza dalla situazione, «la décision se fait donc au cas par cas sans que l'on puisse savoir quel sera le choix du sceptique *a priori*» (p. 338). Sulla stessa linea Bett (2007) ritiene che «the sceptic will do whatever results from the various psychological forces within him, and there is no way to predict what this will be» (p. 179). Sul τυχὸν cfr. infine McPherran (1989, p. 162). Per esigenze di completezza va ricordato che la lezione τυχὸν è stata contestata da Blomqvist (1968, pp. 99-100), le cui argomentazioni sono state riprese da Corti (2009, p. 31, n. 2).

<sup>59</sup> Cfr. Marchand (2014, p. 336, n. 47).

<sup>60</sup> Pace dunque Annas (1998, p. 209) la quale sostiene che «in such a case he will (perhaps) make his choice according to his intuitions, which are in accordance with the laws and the customs he was brought up in». In effetti considerare la πρόληψις, così teorizzata, alla stregua di un'intuizione sembra, forse, almeno riduttivo.

decisionali integrati nella propria più ampia e globale formazione naturale e intellettuale» (Spinelli 2016a, p. 96).

Nella visione etica di Sesto, in questo complesso sistema di punti di riferimento per la deliberazione, gli aspetti etici e razionali (con la loro ‘autorità’) non possono essere mai disgiunti da quelli affettivi (con la loro ‘forza’), come invece fanno tutte le etiche normative, che li considerano separatamente<sup>61</sup>.

Un elemento interessante da evidenziare è che, mentre in *PH I* 23-24 il riferimento è in primo luogo alla guida della natura, intesa comunque in un’accezione globale, in questo particolare contesto etico-politico dove è in gioco l’obbedienza a un ordine che lo costringerebbe a fare qualcosa di turpe, incompatibile con il diritto e le consuetudini, contro la possibilità, se disobbedisce, di mettere a rischio la sua vita, Sesto sembra mettere l’accento proprio su un possibile conflitto fra le motivazioni ‘patologiche’, come la necessità delle affezioni (*ἀνάγκη παθῶν*), che qui significativamente non vengono citate, e la tradizione delle leggi e dei costumi (*παράδοσις νόμων τε καὶ ἔθῶν*) e, pur ben consapevole della variabilità di questi ultimi, sembra voler far inferire che lo scettico potrà anche rifiutare di piegarsi all’ordine, dal momento che segue le leggi della sua patria, per le quali ciò che il tiranno gli vuole far compiere è appunto ‘qualcuna delle cose proibite’<sup>62</sup>.

Questo potrebbe significare che, almeno implicitamente, e sempre caso per caso, Sesto stia suggerendo che in campo morale e politico gli aspetti culturali e sociali possono prevalere su quelli naturali. Si tratta in effetti di una possibilità che entra nel circuito dell’azione dello scettico; perciò il fatto stesso che tale evenienza sia contemplata, ovvero che lo scettico possa scegliere di seguire le sue convinzioni o le consuetudini o le leggi - nel caso che il tiranno lo stia mettendo alla prova proprio chiedendogli di violarle-, permette di controbattere efficacemente l’opinione di Bett secondo cui, in questa situazione

If habitual dispositions are what determines the skeptic’s response, it is overwhelmingly more likely that he will take the easier course – that is, submit to the tyrant’s demand rather than stand up to him. Nor is it open to Sextus to suggest that which decision counts as easier is itself relative to one’s societally induced dispositions. Thwarting the tyrant, in this example, will result in torture, and as we saw, Sextus concedes that the skeptic is affected by pain, regardless of what dispositions his society has inculcated in him. In such situations it is difficult to imagine that these dispositions – absent the extra motivational force that they would have if (contrary to the skeptical outlook) they took the form of definite moral commitments – would prove stronger than the skeptic’s natural inclinations to avoid hardship.[...] the attitude that the skeptic has towards his

---

<sup>61</sup> Cfr. l’esempio kantiano riportato nella *Critica della ragion pratica*, I, 6, scolio (Kant, 1995, p. 31).

<sup>62</sup> Cfr. Marchand (2014, p. 336).



own dispositions is peculiarly passive and unengaged; and this makes them far more liable to be overridden by the natural inclinations towards safety, absence of pain, etc. than they would be if they were convictions about which he cared deeply. (Bett 2011, pp.11-2).

Tale interpretazione, oltre a porre una sorta di dualismo (inesistente) fra le ‘disposizioni’ e le ‘inclinazioni naturali’ del filosofo pirroniano, non sembra affatto consequenziale, né logica. È inesatto, infatti, sostenere -anche perché Sesto non lo dice mai- che sia molto probabile che lo scettico sia incline ad evitare la sofferenza fisica e a cercare la propria salvezza, senza curarsi delle disposizioni che la sua società gli può avere inculcato; anzi, come ricorda Laursen, in *M XI* 150-161 Sesto ci aveva offerto «an account of how we have been socialized to use methods of coping with pain diminishing its importance» (Laursen 2016, p. 12). Se Bett aveva in mente il ‘moderato soffrire’ e lo interpreta in questo modo, allora è anche in cattiva fede. Oltretutto, nel suo commento egli non sembra prendere in considerazione la sofferenza emotiva, né altri fattori di tipo psicologico o culturale che possono risultare più forti e decisivi rispetto al dolore fisico e dunque potrebbero spingere lo scettico a disobbedire al comando del tiranno<sup>63</sup>.

La dimensione di una scelta effettuata dallo scettico ‘caso per caso’ è risultata particolarmente disturbante per Martha Nussbaum, che stigmatizza questa risposta come «profoundly ambiguous» e, retoricamente, si domanda: «Is “perchance” (tuchon) enough for us?» (Nussbaum 1991, p. 554). E aggiunge:

And the Greek is no clearer than my English about which alternative will “perchance” be chosen. Yet the Sceptic must be like this: for she will go with the play of forces upon her, and she cannot guarantee ahead of time which force will push stronger. (Nussbaum 1991, p. 554 e 1994, p. 314)

Nussbaum è evidentemente convinta che la persona che si trova nelle mani del tiranno *dovrebbe* agire in modo *virtuoso* in nome di principi superiori come la Giustizia e il Diritto e, pur dovendo concedere che il nostro scettico può opporsi alle turpi azioni richiestegli, pensa che la sua attitudine sospensiva e il suo seguire solo le consuetudini potrebbero portarlo tranquillamente a spalleggiare un dittatore o a rimanere indifferente di fronte alla sofferenza e alla crudeltà inflitta agli altri, perché colui che segue l’*ἀγωγή* scettica non possiede alcun *set* di elevate verità morali, di credenze giustificate da una procedura razionale, che gli impediscano di farlo. Ma anche questa volta Laursen ha buon gioco nel

---

<sup>63</sup> In merito al giudizio di Bett sull’etica scettica e sul caso del tiranno (cfr. Bett, 2011 e 2013), vedi la critica complessiva puntuale e cogente che ne fa Laursen (2016, pp. 9-18).

rispondere alla Nussbaum e a chi, come lei, leggendo della reazione dello scettico ai comandi del tiranno, sente che di un simile amico sarebbe impossibile fidarsi. Infatti, oltre a notare che anche i più ferventi portabandiera di valori morali, gli utopisti più visionari, i credenti più sinceri e gli intellettuali più impegnati possono rivelarsi dei codardi e cedere alla paura, di fronte alla perentoria sentenza della studiosa che gli scettici «have removed the intensity of commitment to virtue that makes people risk their lives for justice, or endure hardship for those they love» (Nussbaum 2004, p. 314), Laursen può ‘scetticamente’ porre il problema in modo molto diverso

But remember, one could not rely on a dogmatic friend who caved in to cowardice, either. And, in modern society, how many of us actually have friends that could be expected to sacrifice themselves for us? How many of us would instead have to rely on the habits, impulses, feelings of the moment of our friends? How many would in fact not be sure we wanted our friends to sacrifice themselves for us? Could we not, in good skeptical fashion, build up equal arguments on both sides of these questions? (Laursen 2004, p. 227).

Analogamente, Julia Annas ha un problema con la passività scettica e con il modo con cui Sesto assimila leggi e costumi ad affezioni naturali, fatto che «casts doubt on the claim that the sceptic lives an *ordinary* life, unaffected by his philosophy» e pensa che la risposta «to the tyrant’s command, even if it results in the right action (and it might not; even Sextus adds ‘perhaps’), is an essentially *uncritical* response», concludendo: «we do not think of moral choice this way» (Annas 1998, p. 210).

Sulla stessa linea, Terence Irwin, nella sua storia dell’etica, riferendosi al caso del tiranno, sembra già convinto di sapere quale sia il comportamento giusto da tenere in questa occasione e quale invece sbagliato, mentre la questione non è affatto scontata. La sua opinione, di nuovo, seppure ‘possibilista’ riguardo alle scelte che si aprono per lo scettico, è sostanzialmente simile a quelle di Nussbaum e di Annas

Nothing about the Sceptic’s way of life excludes the possibility that his aversion from acting wrongly will be strong enough to move him to accept death in order to avoid the wrong action. If Aristotle is right about habituation, ordinary moral training and social pressure may result in its appearing ‘unthinkable’ to the Sceptic to act wrongly in such a case. Sextus does not say that the Sceptic will make the morally right choice in this situation, but only that he may make it. He may equally choose to preserve his life at the price of acting wrongly, if his aversion to death is stronger than his aversion to wrong action. What he will choose depends especially on his own history and social environment. (Irwin 2007, p. 255)

Ma lo scettico è davvero un individuo così poco raccomandabile come lo dipingono i suoi critici? Certamente questi gli imputano gravi difetti: dall’ostinazione e dalla furbizia

con cui si accanisce a distruggere i suoi nemici dogmatici, al distacco riguardo la questione su cosa sia bene e male, cosa giusto e ingiusto, all'indifferenza con cui affronta i problemi morali.

Ed è evidente che ai sostenitori di un intervento forte della razionalità nel dirimere gli oggetti e i problemi dell'etica, ovvero a chi è convinto che «the reasonable belief is precisely and by definition that whose acceptance - to the very best of our available knowledge and belief - affords the best promise for realizing our goals» (Rescher 1980, p. 223), il pirroniano Sesto non potrà che apparire come un personaggio pericoloso e infido o, nel migliore dei casi, una stravagante e 'atopica' figura.

Eppure, la vita condotta ἀδοξάστως, che è il vero problema degli oppositori di Sesto, se sul piano politico probabilmente non lo renderà un utopista o un rivoluzionario, almeno per ciò che concerne l'adesione razionale a un credo o a una fede politica<sup>64</sup>, potrebbe però avere ancora altri esiti, ben diversi dal quietismo e dal conservatorismo di cui è stato accusato.

Se il retroterra culturale, l'educazione, le tradizioni in cui lo scettico si è formato sono, per esempio, di stampo fortemente democratico e anti-tirannico<sup>65</sup>, è possibile che, al netto di un'analisi della situazione, che gli farà preliminarmente mettere sul piatto e valutare tutte le opzioni disponibili, egli sceglierà comunque la resistenza alla tirannia e si immolerà sulla base di queste prenozioni; così come è certamente possibile ritrovarlo in un quadro del tutto opposto, di acquiescenza agli ordini ricevuti, se nel suo *habitus* mentale rientrano e si impongono altre e contrastanti visioni del mondo<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Cfr. Horton (2005, p. 34). Hankinson (1995, p. 267), ad esempio, sostiene: «Thus the Sceptic's mental life will not simply be the Dogmatist's minus the commitment - it will differ from it substantially as well; and at least the Sceptic will not court the danger of pig-headed adherence to views which even the most rational of Dogmatists risks. On the other hand, there could never be a sceptical Gandhi or Martin Luther King: such lives require passionate commitment. The modern model of the sceptical way of life is Meursault in Camus' *L'Étranger*». Il punto è che Hankinson sembra escludere l'impegno e la passione dall'agire scettico; ma in realtà, diversamente da queste conclusioni, e riguardo alla possibilità che, pur non essendo lo scettico meno incline all'impegno, anche politico, di altri, l'atarassia lo porti probabilmente a «a healthy degree of moderation» da intendersi come una virtù morale e politica, che è quanto pensa Eichorn (2014, p.142), Laursen (2016, p.19) ritiene che sia anche possibile vedere uno scettico impegnato in comportamenti 'immoderati' o addirittura eccessivi, se a questo lo conducono i suoi istinti, l'educazione o le abitudini, combinati con le apparenze; tutto questo senza che il suo agire dipenda da verità filosofiche o dalla fede in qualche ideale. Così Grgić (2011, p. 88) scrive che lo scettico insisterà che «to explain, from the everyday point of view, why people cultivate courage, it is sufficient to point to the fact that this is the matter of traditional customs»; cfr. Laursen (2016, p. 21).

<sup>65</sup> Cfr. Spinelli (2016a, pp. 96-7); Machuca (2011b, p. 173, n. 45).

<sup>66</sup> Machuca (2019, pp. 53-4), adottando un punto di vista che definisce «deflationary» riguardo il valore pratico ed epistemico del pirronismo, soprattutto se applicato alla contemporaneità, e rispondendo ancora alla Nussbaum, sostiene che «it is a mistake to claim that the Pyrrhonist is necessarily selfish, solipsistic, politically subversive, or corruptive, just as it is a mistake to claim that he is necessarily philanthropic (despite what Sextus says at *PH* 3.280-81), politically conservative or conformist (despite following the laws and

D'altra parte, volendo osservare da vicino le reazioni delle persone di fronte alla possibilità di mettere in gioco la propria vita in circostanze più o meno simili a quelle raccontate da Sesto, in situazioni al cui centro c'è sempre il dilemma 'morale' del dover obbedire a una legge o a un'ingiunzione piuttosto che ai costumi o agli affetti, sia la realtà che la finzione narrativa ci forniscono innumerevoli variazioni sul tema. Oltre ai grandi classici, come l'esemplare vicenda dell'Antigone sofoclea<sup>67</sup>, qui mi piace ricordare una di queste variazioni contemporanee, tra le più esplicative ed efficaci, rappresentata nel film di Mario Monicelli 'La grande guerra' (1959).

In questa notevolissima commedia all'italiana i due disincantati protagonisti, non certo filosofi pirroniani, ma piuttosto scettici 'naturali', uniti solo dalla volontà di uscire indenni dalla guerra e riportare a casa la pelle, diventano eroi 'per caso', fino ad accettare di morire davanti al plotone d'esecuzione. Il loro sacrificio, però, non avviene né in base a una decisione razionale che, al contrario, li aveva dapprima portati al tradimento, né a una visione etica o patriottica in cui non hanno mai creduto, ma piuttosto grazie a un soprassalto di dignità e di coraggio - un momento del tutto 'affettivo' nel quale, forse, tornano in vita emozioni, lontane memorie, qualcosa che ricorda 'la tradizione delle leggi e dei costumi ancestrali' di Sesto.

Ancora due film, entrambi racconti di fatti realmente accaduti, sono esempi indicativi di quello che potremmo chiamare un approccio 'pirroniano' alla risoluzione dei problemi: gli eroi, tutt'altro che scettici, stavolta, sono i protagonisti di *Invictus* (2009) e di *Sully* (2016), diretti da un ottimo Clint Eastwood. Nel primo, in occasione dei mondiali di rugby del 2005, che tornavano a essere disputati in Sud Africa dopo la fine dell'*apartheid*, il presidente Mandela chiede all'allenatore della squadra nazionale, tutta composta di bianchi e odiato simbolo della segregazione razziale, di lottare fino alla vittoria, cosa che realmente avvenne: comprendendo che eliminare la squadra degli *Springbox*, come molti reclamavano, avrebbe reso ancor più distanti le comunità bianche e nere, Mandela puntò sulla tradizione e sulla passione sportiva per restituire fiducia alla popolazione e creare

---

customs of his community, *PH* 1.23-24), or tolerant (despite the fact that he is unable to resolve disagreements and hence cannot reject any view on epistemic grounds). For whether the Pyrrhonist adopts one or the other of these attitudes depends on circumstantial factors, such as his psychological makeup, his upbringing, his education, his life experiences, and his socio-cultural context».

<sup>67</sup> Vedi soprattutto il confronto diretto fra Antigone e Creonte a pp. 24-8 dell'edizione curata da Giuseppina Lombardo-Radice (1982). Non è certamente il caso di Antigone, ma l'ambivalenza e l'irrisolutezza sono caratteristici di molte figure letterarie, il cui tormentato vacillare fra opzioni opposte rappresenta, come mostra bene Ziolkowski (2004), proprio il conflitto, tipico dei tempi di crisi, fra gli obblighi tradizionali e le nuove norme e visioni del mondo, cosicché essi finiscono per seguire, nell'azione, gli impulsi e le abitudini, (cfr. Laursen, 2009, p.137).

nuove motivazioni nel processo di pacificazione del Paese. In *Sully*, invece, la figura centrale è quella del pilota che, nel gennaio 2009, salvò la vita dei passeggeri facendo ammarare il suo aereo in avaria nel fiume Hudson, ma venne messo sotto inchiesta per non aver rispettato il protocollo che gli imponeva di raggiungere l'aeroporto più vicino. L'esito delle indagini dimostrò che, nel pericolo immediato, il *know-how* e l'intuizione, uniti all'esperienza accumulata in migliaia di ore di volo, ovvero gli elementi che costituiscono il 'fattore umano', sono ben più importanti e decisivi delle istruzioni approntate da una macchina. Che la poetica stessa del regista sia quella del disincanto e di uno scetticismo di fondo, non lontano da quello che stiamo delineando, non è certo un caso.

Lasciando il cinema, possiamo trovare altri esempi, tratti dagli studi socio-psicologici sugli atti eroici in guerra che stanno a dimostrare (in modo del tutto empirico, evidentemente) che, in situazioni di emergenza, le scelte messe in atto dai diversi individui sono più spesso dettate dagli impulsi, dai sentimenti, che da valutazioni puramente razionali<sup>68</sup>.

Così davanti al ricatto del tiranno o alle minacce di un Grande Inquisitore potremmo trovare un dogmatico razionalista che cede alla paura e tradisce la sua causa, tanto quanto uno scettico che sfida la morte per salvare suo padre o i suoi compagni<sup>69</sup>.

È tuttavia possibile considerare ancora uno scenario del tutto diverso, più problematico ma forse più interessante per noi: se uno scettico maturo, nella sua veste zetetica, si dovesse trovare di fronte alla richiesta di sottoscrivere «to the absolutes of his community - the proclaimed truths, the propositions everyone must *know to be true*» (Naess 1968, p. 32), quale potrebbe essere la sua reazione? In un caso come questo lo studioso

---

<sup>68</sup> Cfr. Laursen (2009, pp. 136-8), con ulteriore bibliografia su questi studi. Un caso interessante che potrebbe essere usato a sostegno di questa tesi, anche se da un punto di vista opposto, è quello di Franz Jägerstätter, un contadino cattolico austriaco, padre di famiglia e obiettore di coscienza, che preferì andare a morte piuttosto che servire nell'esercito nazista. Secondo Donagan (1977, pp. 172-9) il sacrificio di Jägerstätter (proclamato beato nel 2007), illustrerebbe chiaramente la superiorità etica di una razionalità astratta rispetto a una morale consuetudinaria. Finn (2015) contesta questa interpretazione sostenendo che Jägerstätter fece la sua scelta, che fu certamente frutto di un'analisi razionale e ponderata, non grazie a un ragionamento morale astratto, universalmente valido, ma utilizzando le risorse morali ed emotive delle comunità concrete a cui apparteneva come cattolico, austriaco, marito e padre, un individuo nella cui personalità si sovrapponevano diverse convinzioni valoriali, derivate da fattori 'naturali', culturali, da credenze e da abitudini apprese. Sarebbe stata sicuramente anche la posizione di Oakeshott, illustrata da Nardin (2001, pp.192-4). A livello esclusivamente esemplare, per due visioni filosofiche contemporanee sostanzialmente divergenti sulla questione estremamente complessa del rapporto sentimento/ragione, vedi Agnes Heller (1987, trad. it. 2017), che si ispira principalmente a Wittgenstein, *versus* Martha Nussbaum con la sua concezione neo-stoica delle 'emozioni razionali' (2001, trad. it. 2004).

<sup>69</sup> Cfr. Spinelli (2015c, p. 28) che, in modo paradossale e forzando volutamente la mano, propone tutta una serie di incroci, una sorta di «factual counter-examples» mettendo a confronto scettici e dogmatici di diversa 'formazione' e attitudini di fronte alla situazione del tiranno, per esplorare chi tra questi soggetti avrebbe delle risposte più 'desiderabili' dal punto di vista della morale corrente.

norvegese ritiene che il filosofo scettico agirebbe come un «partial conformist» (Naess 1968, p. 32)<sup>70</sup> perché è altamente probabile che, qualora scelga di rispondere scetticamente al *diktat* che gli viene posto, i suoi interlocutori, politici o accademici che siano, mal sopporterebbero la sua capacità critica e non gli renderebbero così facile continuare a esercitarla, anche se, forse, farebbero bene ad accogliere i *caveat* che la cautela conoscitiva a lui connaturata gli impone<sup>71</sup>.

In generale, comunque, si può ipotizzare legittimamente che le dosi ripetute del vaccino antidogmatico che il nostro filosofo si è auto-inoculato lo mettano al riparo dall'intolleranza e dal fanatismo, che sono tra le conseguenze più perniciose delle concezioni fondamentaliste, fideistiche e/o razionalistiche che siano, e dalla facile credulità popolare, che è quanto di più lontano si possa immaginare dall'approccio scettico neopirroniano.

Allora potremmo domandarci se è vero che sia sempre 'il sonno della ragione' a dar vita ai mostri, o piuttosto se talora non sia il 'sogno' della stessa ragione a generarli, poiché, come sappiamo dalla nostra storia millenaria, troppo spesso i progetti di salvezza e di perfezionamento morale o politico del genere umano, immaginati, pianificati e messi in pratica 'razionalmente' nel nome di un Bene superiore a quello individuale, hanno certamente reso capaci i loro metodici o esaltati esecutori di immolarsi per la Causa, ma anche di macchiarsi di delitti atroci, che né Sesto, né i suoi 'imperturbabili' colleghi avrebbero mai potuto nemmeno pensare. E ai critici dello scetticismo, l'*engagée* Nussbaum prima fra tutti, si dovrebbe ricordare che la dialettica anti-dogmatica di Sesto, storicamente situata e portata avanti con obiettivi ben precisi, oggi può suonare più come un monito che come un invito al disimpegno perché, razionalmente, «contro ogni pretesa dogmatica di

---

<sup>70</sup> Riflettendo sull'approccio zetetico del filosofo pirroniano, Naess (1968, pp. 31-3) si chiede se esso potrebbe mai cessare di essere uno scettico, approdando a una posizione simile a quella del Wittgenstein delle *Ricerche Filosofiche* per il quale «philosophy leaves everything as it is» (p. 32). Ma ecco la sua risposta: «Although the mature sceptic does not participate in the philosophical debate, we have seen that he nevertheless throws argument into it; nor does he rule out the possibility that eventually he will become a participant -if a dogmatist can convince him of the truth of at least one proposition. In any case he accepts the concepts and arguments of dogmatists as meaningful and all their views as possible views» (p. 32-3).

<sup>71</sup> Secondo Botwinick (1991, p. 60), che esplora specificatamente lo scetticismo wittgensteiniano, questa capacità, che lo mette in grado di porsi in una posizione di non-coinvolgimento epistemico, ma solo emozionale e psicologico, potrebbe permettere allo scettico di assumere un comportamento egualitario e mentalmente aperto, coerente con una dimensione partecipativa a livello politico e sociale; Laursen (2005a, p. 184, n. 28), però, ricorda che, se questa possibilità si dà certamente, potrebbe anche non darsi e, in effetti, lo stesso Botwinick ammette che «the preference for participation [...] can only be defended rhetorically, not rigorously established by logic» (p. 9).

dare fondamento assoluto alle categorie valoriali del nostro agire» (Spinelli 2016a, p. 98)

Sesto avverte che

*M XI 71*[...] Se esiste un bene o un male per natura, questo è bene per tutti e se esiste un qualche male per natura, questo è male per tutti. Non vi è, però, alcun bene o male comune a tutti, come mostreremo; dunque non esiste un qualche bene o male per natura.

Uscendo però dalla polemica, dal momento che la questione della praticabilità, dell'utilità e dei limiti di una politica scettica, commisurata al tempo presente e valutata attraverso il confronto con autori quali Montaigne e Oakeshott, verrà ripresa e approfondita nelle conclusioni di questo lavoro, dobbiamo tornare alla specificità della posizione politica neopirroniana, come emerge dai testi che ho cercato di analizzare, e che si può forse articolare su due livelli: il primo e più immediato, che si concretizza nella pluralità delle scelte prefigurate dal ricorso al τυχόν, legato all'impossibilità di riconoscere dei principi sui quali basare le nostre decisioni, porta alla costituzione di una teoria dell'agire umano che, facendo a meno di una qualsiasi fondazione etica, dipende esclusivamente dalle circostanze.

Al secondo livello, che sussume quello che lo precede, c'è il riconoscimento necessario della vita quotidiana quale criterio immanente all'azione, da cui segue la critica sostanziale della filosofia dogmatica e delle sue pretese di poter prevedere e imporre principi astratti o metafisici ai quali ci si debba necessariamente conformare.

E come si può constatare rileggendo uno dei punti cruciali del primo libro dei *Lineamenti pirroniani* (*PH I 28*), perfino la tranquillità giunge a colui che sospende il giudizio senza alcun automatismo causale, τυχιῶς, nella medesima maniera in cui il pittore Apelle, irritato per non riuscire a dipingerla, rese la schiuma alla bocca di un cavallo, gettandogli contro una spugna intrisa di colore che usava per asciugare i pennelli. Ciò implica la contingenza della stessa ἀγωγή scettica, descritta da Sesto come un'esperienza personale soggettiva, vissuta rispondendo alle indicazioni provenienti dal mondo fenomenico e non generalizzabile, se non in modo molto limitato, della quale il filosofo si limita a dare una testimonianza<sup>72</sup>.

La posizione scettica si traduce dunque in una 'a-filosofia', nel senso che essa individua proprio nelle tesi filosofiche un aggravio della condizione di turbamento e di ansietà nella quale viene a trovarsi chi, in realtà, è solo di fronte alla sua scelta, ma crede

---

<sup>72</sup> Cfr. Spinelli (2005, p. 138, 150); Marchand (2014, p. 339).

che seguire una dottrina gli renderà il compito più facile, mentre invece le uniche risorse su cui può fare affidamento sono riposte esclusivamente nella propria vicenda personale e umana<sup>73</sup>.

Eliminata la filosofia<sup>74</sup>, che rimane uno strumento di indagine e di riflessione dalla forza corrosiva e chiarificatrice, perché la ricerca della verità, anche e soprattutto per gli scettici, non ha fine<sup>75</sup>, allora il caso del tiranno ci racconta che le risposte possibili ai problemi morali e politici si trovano per Sesto solo nella vita quotidiana, con le sue plurime e concrete richieste e che, se dovessimo essere noi, nei panni di un pirroniano, a dover prendere una decisione, la nostra scelta sarebbe ancora libera, ma di una libertà ‘limitata’ dalla consapevolezza di ciò che ci ha reso quelli che siamo, esseri unicamente terreni senza nessuna rete o certezza metafisica a sorreggerci, ma nemmeno a turbarci nel nostro percorso nel mondo.

### 2.3. Οι νόμοι e τὸ δίκαιον in *Contro i retori* (M II)<sup>76</sup>

Questo paragrafo conclusivo nasce dall’ipotesi che anche tra le pieghe del trattato contro la retorica siano rintracciabili alcuni ‘indizi’ politici, non ancora presi in considerazione dagli studiosi che si sono occupati delle implicazioni etico-politiche presenti nelle opere di Sesto Empirico<sup>77</sup>.

---

<sup>73</sup> Paradossalmente sia Marchand (2014, p. 340), che Bett (2010b, p. 192) sentono un’eco sartriana in questa situazione, ma la interpretano in modo molto diverso. Bett riflette così: «compare Sextus’ tyrant example with Sartre’s example of the young man faced with the choice between joining the Resistance or staying to comfort his mother. What the young man had to do, according to Sartre, was simply to act one way or the other, and thereby make of himself a certain type of person through that commitment. Sextus’ account is, in a certain sense, the exact opposite; one’s choice will reflect whatever type of person one has been made by the influences around one - commitment has nothing to do with it». Marchand invece trova che «bien comprise la position sceptique pourrait même avoir un aspect sartrien: il faut renoncer à trouver des solutions toutes faites à la question de l’action et de l’engagement. Il n’y a que des situations et chaque individu est seul devant ses propres choix. Par rapport à une théorie de l’engagement, cependant, la position pyrrhonienne a quelques particularités: tout d’abord, Sextus insiste non pas sur l’idée que l’essentiel serait toujours d’agir, mais bien plutôt sur le fait que l’essentiel est de ne pas se fier à une thèse philosophique pour agir».

<sup>74</sup> Significativamente, Laursen (1992, p. 49) ricorda che per gli scettici neopirroniani «politics loses its philosophy, but not its activity».

<sup>75</sup> Sulla ricerca della verità nello scetticismo vedi *PH* I 1-4, *M* I 6. In particolare, come vedremo più avanti, Oakeshott (1993, p. 141) ritiene che la filosofia debba essere una «riflessione radicalmente sovversiva» di ricerca e di critica. Simili suggestioni sulla funzione della filosofia, sulle quali qui non è possibile soffermarsi, si trovano ancora in Cavell (1979, soprattutto nella prima parte, dal titolo “Wittgenstein and the Concept of Human Knowledge”, pp. 3-125).

<sup>76</sup> Bett (1997, p. 45) precisa che nei manoscritti il titolo del trattato è in realtà *Περὶ ῥητορικῆς*, ma nella sua recente traduzione (2018), accetta la denominazione tradizionale senza far cenno a questa alternativa.

<sup>77</sup> In verità già Laursen (1992, pp. 51-2) aveva proposto una lettura ‘politica’ di *M* II interpretandolo complessivamente come «a polemic against a major contemporary alternative to skeptical rhetoric, which was the rhetoric of the law-courts», dove per ottenere ragione si deve ingannare, raggirare e immischiarsi negli affari più sporchi (cfr. *M* II 28). A Laursen sembra infatti che Sesto preferisca l’ ‘uso comune’ e il ‘linguaggio dell’uomo comune’, «which is in keeping with his claim that the skeptics live like ordinary people, and suggests that he thinks the common man is less pretentious in his claims to truth than the lawyer»



La mia tesi è che il modo in cui Sesto parla delle leggi<sup>78</sup> e del giusto in *Contro i retori*, il secondo libro di ‘*Contro i professori*’<sup>79</sup>, da non assimilare semplicemente e soltanto a un insieme di affermazioni dogmatiche utilizzate *disserendi causa*, possa, almeno in un certo senso, essere considerato non in contrasto con le norme della vita comune (κοινὸς βίος) e con la συνήθεια e dunque accettabile dal punto di vista dello scetticismo neopirroniano.

Sesto, in particolare, sembra sbilanciarsi a sottoscrivere *in propria persona* alcune parti del trattato contro la retorica (*M II 52 e sgg.*)<sup>80</sup> e, sebbene nei paragrafi sulle leggi che qui segnalo non vi siano altre tracce dirette di questa ‘assunzione di responsabilità’, tuttavia ritengo che il filosofo avrebbe potuto sottoscriverne il contenuto complessivo, sia per il loro valore ‘descrittivo’, che per l’accordo sostanziale di quanto vi viene detto con le scelte pragmatiche rivendicate positivamente nei suoi scritti, qui e altrove.

Un’interpretazione in chiave politica di *M II* potrebbe così andare ad aggiungersi agli elementi già presi in considerazione in *PH* e in *M XI*, ed essere utilizzata anch’essa a sostegno della legittimità di una visione politica scettica.

In realtà, questa lettura e l’analisi che cercherò di sviluppare nelle pagine seguenti derivano, in prima istanza, da un fatto contingente ma non casuale, ovvero dall’aver appurato, nel corso della ricerca, che l’unica occorrenza del nome di Sesto Empirico e di una sua citazione negli scritti di Michael Oakeshott (1901-1990), il filosofo britannico a cui è dedicata la seconda parte di questo lavoro, che verte sull’analisi del suo scetticismo (anche) in una possibile connessione con l’approccio pratico neopirroniano, rimanda proprio a *Contro i Retori (M II 33)*. Il passo, estrapolato da Oakeshott con una parafrasi quasi letterale, è collocato infatti in un contesto, sia pure polemico, che ha un’evidente portata politica, trattando, appunto, della funzione e dell’importanza delle leggi per le città

---

(cfr. *M II 58-59, 65, 67*). In effetti questi elementi potrebbero essere al centro di una possibile ‘retorica scettica’, ma quello che qui non risulta chiaro è il motivo per cui Laursen assimila le φωναί scettiche alla ‘retorica’ dello scetticismo, quando queste, più che come espressioni del linguaggio comune sono impiegate dagli scettici nella confutazione delle cose non-evidenti e indagate dogmaticamente e non, in generale, per tutte le cose (cfr. *PH I 208*).

<sup>78</sup> A parte il decimo tropo in *PH I 145-163*, dove le occorrenze del termine sono evidentemente molto numerose, questo è il trattato di Sesto dove i νόμοι vengono nominati più spesso che in qualunque altro, mentre alla condizione di ἀνομία e ai suoi effetti si fa riferimento esclusivamente in *M II 32-33*. Cfr., per queste occorrenze, gli *indices* di Janáček (2000).

<sup>79</sup> Ovvero l’opera che raccoglie i libri *M I-VI*, molto meno conosciuti e in qualche modo secondari, non tanto per il loro valore, quanto per la scarsa attenzione ricevuta dagli studiosi rispetto ai *Lineamenti pirroniani* e ai libri contro i dogmatici (*M VII-XI*). D’altronde questa parte dell’opera di Sesto non è affatto meno importante; anzi, comprenderne la collocazione e il senso all’interno della produzione sestana complessiva può contribuire a stabilire le autentiche dimensioni culturali di un movimento di pensiero la cui peculiarità è proprio quella di porsi, coscientemente, in antitesi con tutti gli altri (cfr. *PH I 1-4*; Cortassa, 1981, p. 715).

<sup>80</sup> Cfr. Spinelli (2014, pp. 104-11; 2015e, pp. 258-63), sulla cui ipotesi tornerò più avanti, per analizzarla in modo approfondito.

e del pericolo rappresentato dalla retorica per la coesione e la vita stessa della πόλις.

Che Oakeshott abbia usato questa citazione nel suo celebre saggio *On Being Conservative*<sup>81</sup> non mi sembra casuale e, in effetti, in quel testo essa acquista un senso particolare, su cui tornerò a tempo debito.

Tutto ciò mi ha spinto a guardare con occhi diversi l'intero trattato sestano contro la retorica e a cercarvi un *fil rouge* 'politico' che potesse in qualche modo riannodarsi con quanto finora ho cercato di mettere in luce: le riflessioni che seguono ne sono il risultato, ovviamente congetturale, ma spero non infondato<sup>82</sup>.

Prima di entrare nel merito, è opportuno affrontare, seppur brevemente, il problema di una presunta differenza 'qualitativa' di *Contro i professori* rispetto al resto del *corpus* sestano: in quest'opera sarebbe infatti presente un approccio dogmatico negativo e un'elaborazione che, nella prospettiva scettica, apparirebbe carente e costituita da formulazioni incomplete: Karel Janáček, in particolare, ha insistito sul suo carattere non-scettico, sostenendo che l'ultimo Sesto sarebbe diventato un empirista, nel senso specifico che questo termine acquisisce in relazione alla scuola medica 'empirica'<sup>83</sup>.

In realtà, dato ormai per certo da quasi tutti gli interpreti che, malgrado la numerazione tradizionale, i trattati *M I-VI* siano gli ultimi scritti del filosofo pirroniano<sup>84</sup> il quale li presenta subito ai lettori come un insieme coerente (*M I 8*)<sup>85</sup>, l'ipotesi

---

<sup>81</sup> Il saggio, originariamente una lezione data all'università di Swansea nel 1965, fu pubblicato nella prima raccolta di scritti di Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* del 1962, (di qui in avanti *RP*, pp. 407-37: le pagine sono quelle dell'edizione ampliata del 1991, a cui farò riferimento anche per le altre citazioni che saranno presentate più avanti nel testo).

<sup>82</sup> È interessante, per la mia tesi, che, nell'introduzione alla traduzione francese di *M I-VI*, anche Pellegrin (2002, p. 38) si riferisca al tentativo sestano di dimostrare che la retorica non è una τέχνη, messo in opera contestandone la presunta utilità, come un'operazione fatta «en considérant notamment le côté politique de la chose».

<sup>83</sup> Janáček (1972, pp.132-4), inoltre, giudica la lunga introduzione di *M I 1-40* come «extraneous matter in *M I-VI*» (p.133). Sulla stessa linea generale, ovvero sulla svolta 'empirista' di Sesto cfr. anche Dumont (1972, p. 164), che però non è convinto che *M I-VI* sia un lavoro della maturità. Più recentemente Spinelli (2010b, pp. 259-61), riprendendo e sviluppando l'ipotesi 'evolutiva' di Janáček, individua nell'empirismo medico un modello epistemologico compatibile con lo scetticismo neopirroniano che, a suo parere, però, sarebbe rintracciabile in tutti i lavori del filosofo e non solo negli ultimi. In modo piuttosto arbitrario e alla luce della propria teoria dell'esistenza nel pirronismo antico di diverse fasi, Bett (2006) prova, invece, a spiegare le conclusioni distruttive di Sesto contro le tecniche, come una forma di 'schizofrenia storica', dovuta alla sopravvivenza di argomenti enesidemei, incoerenti con la versione del tardo pirronismo adottata dal filosofo soprattutto in *PH*. *Contra* questa interpretazione vedi Pellegrin (2002, pp.10-13; 2006, pp. 35-45) e Spinelli (2010b, pp. 253-9). D'altra parte, lo stesso Bett (2018, p.14, n.27) riconosce che «in Bett 2006 I concluded that the negative argumentation could not be reconciled with Sextus' official purpose in *M 1-6*. I now think that this went too far»; in effetti, le argomentazioni negative di cui Sesto fa qui ampio uso non sono esempi di dogmatismo negativo, sostiene ora Bett (pp. 12-3), ma piuttosto controbattano quelle positive già implicite nelle discipline qui prese in esame.

<sup>84</sup> Cfr. Pellegrin (2002, p. 10); Spinelli (2010b, pp. 252-3).

<sup>85</sup> A riprova dell'unità dell'opera, si possono ritrovare numerosi riferimenti interni fra i sei libri, come si può vedere da questa lista: *M I 160*; *II, 48*; *III 18, 116*; *IV 4*; *V 1*; *VI 4, 28, 30, 56*. Cfr. Pellegrin (2002, p.

dell'abbandono dello scetticismo nella loro composizione sembra indubbiamente almeno imprudente, oltre che eccessiva.

Infatti, lo sviluppo interno di questo attacco complessivo alle 'arti liberali' appare coeso e sistematico, mentre le prese di posizione di Sesto, nonostante le notevoli differenze di 'tono' e di stile, più polemico e corrosivo, e la quasi totale assenza del ricorso all'ἐποχή<sup>86</sup>, lasciano comunque intatto il metodo e il fine autenticamente scettico, ben evidente in tutti i sei libri<sup>87</sup>. Ciascuno di essi, peraltro, si occupa di *oggetti* molto diversi da quelli presi di mira nelle opere precedenti: i bersagli di Sesto sono qui gli insegnanti e gli altri professionisti delle discipline che facevano parte degli ἐγκύκλια μαθήματα (*M I 7*), i cicli di studi delle cosiddette ἐλευθέραι τέχναι (*M II 57*), cioè, nell'ordine, la grammatica, la retorica, la geometria, l'aritmetica, l'astrologia e la musica<sup>88</sup>.

Tale sostanziale diversità di argomento potrebbe già essere sufficiente a rendere conto della maggior parte delle dissonanze rilevabili tra questi testi e quelli dedicati alla polemica anti-filosofica<sup>89</sup>. In effetti, proprio sul tema del passaggio dal terreno

---

34) che, nel presentarli, ribadisce come essi «forment incontestablement une unité, un ouvrage au sens moderne du terme, en quelque sorte, et c'est ainsi que la plupart des commentateurs l'ont pris».

<sup>86</sup> Proprio questa assenza era per Janáček (1972, p. 87) insieme la conseguenza e il segno dell'abbandono dello scetticismo da parte di Sesto.

<sup>87</sup> In effetti nella dichiarazione 'programmatica' esposta in *MI 6-7*, analoga a quella che apre i *Lineamenti* (*PH I 12*, 26-29), Sesto dice di voler attaccare le arti liberali e le scienze con un metodo simile a quello usato dai pirroniani per la polemica contro la filosofia. (cfr. Pellegrin, 2002, pp.10-11 e 21; Spinelli 2010b, p. 256). In entrambi i casi gli scettici, mentre ricercavano la verità, hanno rilevato l'equipollenza delle affermazioni opposte e sono così giunti alla sospensione dell'assenso. In questa premessa troviamo infatti tutte le parole chiave del pirronismo, sebbene il termine ἐποχή compaia soltanto qui e in *M II 99*, in un contesto particolare su cui tornerò. Ma ecco il testo greco: «[I 6] [...] ἀλλὰ τοιοῦτόν τι ἐπὶ τῶν μαθημάτων παθόντες ὅποιον ἐφ' ὅλης ἔπαθον τῆς σοφίας. καθὰ γὰρ ἐπὶ ταύτην ἦλθον πόθῳ τοῦ τυχεῖν τῆς ἀληθείας, ἰσοσθενεῖ δὲ μάχῃ καὶ ἀνωμαλία τῶν πραγμάτων ὑπαντήσαντες ἐπέσχον, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν μαθημάτων ὀρμήσαντες ἐπὶ τὴν ἀνάληψιν αὐτῶν, ζητοῦντες καὶ τὸ ἐνταῦθα μαθεῖν ἀληθές, τὰς δὲ ἴσας εὐρόντες ἀπορίας, οὐκ ἀπεκρύψαντο [7] διόπερ καὶ ἡμεῖς τὴν αὐτὴν τούτοις ἀγωγὴν μεταδιώκοντες πειρασόμεθα χωρὶς φιλονεικίας τὰ πραγματικῶς λεγόμενα πρὸς αὐτὰ ἐπιλεξάμενοι θεῖναι [...]».

<sup>88</sup> Per un inquadramento storico-filosofico sulle arti liberali nell'antichità rinvio a Hadot (1984); per gli studi generali su *M I-VI*, vedi Russo (1972); Fortuna (1986); Barnes (1988); Desbordes (1990); Hankinson (1995, cap. XV); i saggi raccolti in Delattre (2006); Spinelli (2010); Pellegrin (2002), il quale, con molta cautela, si esprime in questo modo sulla scelta delle arti a cui Sesto porta il suo attacco: «Il est raisonnable de penser que, concernant l'organisation à la fois épistémologique et pédagogique des arts, Sextus attaque une manière de procéder qui était dominante à son époque, ou, du moins, qu'il considérait comme 'plus complète' que les autres» (p. 30).

<sup>89</sup> Dissonanze che sembrano sostanzialmente riferirsi alla condanna *tout court* delle arti più 'concrete' come la grammatica, la retorica e l'astrologia, delle quali Sesto arriva a negare l'esistenza. D'altra parte va ricordato, come fa Blank (1998, pp. LIV-LV) che anche qui abbiamo a che fare con «an explicit recognition of the principle that, even though the sceptical arguments conclude to non-existence, they are none the less instances of equipollent arguments». In questi casi, secondo Desbordes (1990, p.177), «le sceptique, défenseur de l'usage, de la vie quotidienne, du bon sens, de la majorité silencieuse, riposte à un'offensive du discours dogmatique, dont l'irruption dans le domaine de la vie quotidienne produirait une *diaphonia* paralysant l'action, si l'on n'y prenait garde». Alla geometria, all'aritmetica e alla musica Sesto riserverebbe invece un trattamento scettico ortodosso, in virtù della loro astrattezza e del loro minore 'impatto' sulla συνήθεια.

prevalentemente teoretico di *PH* e dei libri *M VII-XI* a quello più ‘prosaico’ e applicativo della critica alle τέχναι, quasi tutti gli studiosi che se ne sono occupati, a partire da Jonathan Barnes che, senza arrivare al giudizio tranchant espresso da Janáček, riconosce in *M I-VI* la presenza contemporanea di ‘due voci’ distinte e differenti<sup>90</sup>, tendono a negare una completa uniformità delle due trattazioni<sup>91</sup>.

Comunque sia, vale la pena di ribadirlo ancora una volta, è certo che i temi genuinamente scettici non spariscono, né vengono sminuiti dall’uso disinvolto e letterariamente a effetto<sup>92</sup> del ricco repertorio di fonti a disposizione di Sesto, il quale vi attinge ampiamente e senza alcuna remora. Il filosofo, infatti, si muove anche in questo nuovo contesto padroneggiando, con il consueto metodo camaleontico<sup>93</sup>, materiale dogmatico della più varia origine, tra cui spiccano, per sua stessa ammissione, le argomentazioni epicuree sull’inutilità degli ἐγκύκλια μαθήματα, sebbene egli metta subito in chiaro che Epicuro e gli scettici, che sembrano aver condotto in comune la loro polemica contro i professionisti della cultura, sono in realtà partiti da punti di vista diversi, e sono giunti ad altrettanto diverse conclusioni<sup>94</sup>. Non a caso, alcune τέχναι, prive o depurate dalle

---

<sup>90</sup> Sulla scorta della sua distinzione fra scetticismo ‘urbano’ e ‘rustico’, presentata per la prima volta nel famoso articolo del 1983, *The Belief of a Pyrrhonist*, (pp. 8 sgg.), Barnes (1988, pp. 72-3) attribuisce alla prima voce la capacità di riconoscere e accettare delle arti utili, nella misura in cui non si pronunciano sulla natura delle cose, né elaborano un sapere di tipo dogmatico, mentre la seconda voce, più dura, che si sentirebbe quasi soltanto nei quaranta paragrafi introduttivi dei trattati, ragiona in questo modo: se l’apprendimento e l’insegnamento delle τέχναι sono impossibili, allora chi si professa un tecnico non può essere altro che un ciarlatano. In parallelo a queste due voci si troverebbero poi argomenti di origine scettica affiancati ad altri prevalentemente epicurei, che Sesto, prelevandoli dalla ‘farmacia’ di *Contro i professori*, utilizzerebbe come medicine di diversa intensità e forza a seconda della gravità della malattia dogmatica da curare (pp.76-7). Per un riesame critico di questa metafora medica cfr. Pellegrin (2002, pp. 26-7) e, in generale, cfr. Spinelli (2010b, pp. 257-8).

<sup>91</sup> Cfr. Cortassa (1981, pp. 719-24); Desbordes (1990, p.170 sgg.); Hankinson (1995, p. 251); Pellegrin (2002, pp. 13-4). Così, più in particolare, Cortassa sostiene che Sesto, dicendo in *M I 6* che i pirroniani affrontano la critica degli insegnamenti ciclici «avendo avuto un’esperienza *pressappoco simile* a quella che hanno avuto riguardo alla filosofia in generale» (p. 721) e che le aporie in cui si è imbattuto nel primo caso, anche se di uguale entità, non sono le stesse del secondo, sta avvertendo che il metodo e gli strumenti con cui porterà avanti la sua critica potranno essere più liberi e più vari, sebbene non del tutto diversi perché, appunto, come afferma Desbordes (p. 170) «avec des intentions et une méthodologie sceptique, Sextus aborde un domaine qui n’est plus la philosophie proprement dite (où elles ont fait leurs preuves), mais qui touche en plusieurs points à la simple expérience de la vie quotidienne». Pellegrin, non a caso, ritiene che «dans *Contre les professeurs*, Sextus n’est plus en terre philosophique» (p. 14), mentre per Hankinson *M I-VI* è sicuramente «more restricted in scope» (p. 251). A questo proposito cfr. anche Spinelli (2010b, p. 258 e n. 39, p. 263).

<sup>92</sup> Sluiter (2000, p. 105) mette in evidenza la straordinaria abilità di Sesto nel maneggiare gli strumenti linguistici altrui, per esempio nell’attacco portato contro i retori con le stesse armi della retorica, che dà luogo a «one, huge sentence, a brilliant explosion of rhetoric extending over four sections (*M II 27-30*)».

<sup>93</sup> Cfr. Sluiter (2000, p. 93), Spinelli (2010b, p. 256).

<sup>94</sup> Secondo Sesto, infatti, Epicuro sosteneva che i μαθήματα non servissero in alcun modo a conseguire la perfetta σοφία per motivi egoistici e malevoli come il voler nascondere la propria ignoranza, l’invidia verso gli altri filosofi, il desiderio di presentarsi come un autodidatta in contrasto con l’odiato maestro Nausifane, qui presentato come discepolo di Pirrone, e a sua volta esperto nelle scienze e soprattutto nella retorica, (cfr. DL IX 69, 102; X 64, 8). Di fronte a tali ‘piccinerie’ epicuree, spiccano invece le motivazioni ‘alte’ degli scettici colti e istruiti, che hanno condotto la loro polemica in totale buona fede, senza doppi fini e senza

‘superfetazioni’ teoriche che ne determinano gli aspetti dogmatici e scolastici, si sottraggono all’esame serrato e all’assalto scettico<sup>95</sup> a cui Sesto sottopone i capisaldi generali delle arti appartenenti al ciclo della παιδεία, attaccate e distrutte in quanto espressione di un sapere dottrinale pretenzioso e superfluo.

Si tratta di tecniche compatibili e anzi funzionali alla vita quotidiana, una lista delle quali è possibile ricostruire muovendosi soprattutto all’interno dei sei trattati contro i professori. Esse sono la grammatica elementare o γραμματιστική (*M I 44, 49 sgg.*), la poesia (*M I 278, 299*), l’astro-meteorologia fondata sull’osservazione dei fenomeni (*M V 1-2*), l’agricoltura (*M V 2*), l’arte della navigazione (*M I 51; II 13; V 2*; forse anche *M VIII 203*) e perfino la φιλοσοφία, se intesa in senso autenticamente pirroniano, (vedi ancora *M II 13; I 280, 296 e II 25*). A queste si possono aggiungere forse la scultura o la pittura (*M I 182*), sicuramente la medicina (*M I 51; II 13*) e la musica come esecuzione puramente strumentale (*M VI 1*)<sup>96</sup>.

Ciò che fa rientrare di diritto queste arti tra le discipline il cui insegnamento (informale)<sup>97</sup> (διδασκαλία τεχνῶν) è coerente con la βιωτική τήρησις (*PH I 23-24*), la cruciale espressione sestana che qui diventa la semplice ‘osservazione dell’uso comune’, senza ricercatezze e tecnicismi, «ἢ ἄτεχνος καὶ ἀφελὴς τῆς συνηθείας παρατήρησις<sup>98</sup>» (*M I 153*), è la loro *utilità*; così, ad esempio, la γραμματιστική non viene attaccata perché tutti

---

intenzioni ostili verso chicchessia, grazie alla mitezza e alla gentilezza che li contraddistinguono, spinti soltanto dal loro desiderio di cogliere la verità tanto nella filosofia quanto nelle τέχναι (cfr. *M I 1-6*).

<sup>95</sup> Cfr. soprattutto le metafore militari di *M I 40* usate dal filosofo per descrivere l’attacco scettico al sapere dogmatico.

<sup>96</sup> Cfr. Spinelli (2010, p. 258). Sul carattere pirroniano di queste τέχναι cfr. Barnes (1988, pp. 63-6); Bett, (2006, pp.19 sgg.); sul loro particolare genere di «know-how», cfr. le interessanti note di Desbordes, (1990, pp. 176 sgg.). Blank (1998, p. XXXIV) elenca le caratteristiche che le arti accettate dagli scettici dovrebbero avere: «they should be useful for ordinary life (*M I 49, II 49*); they are judged by practical results (*M XI 188*); they are founded on observation of phenomena, which they articulate through the structure of the commemorative signs, refusing to speculate on their nature (*M I 55*); they ensure that the person trained in a discipline responds in a certain way to changing circumstances (cf. writing, *M XI 67*); they contain a body of observation over time, as well as some general rules which they apply to particular cases, but no body of doctrine (cf. illiterate pilots, *M VIII 270*); they are a kind of *dunamis*, more a knowing-how than a knowing-that; they are learned by correction (cf. language at *M I 191*)».

<sup>97</sup> Cfr. Barnes (1988, p. 61).

<sup>98</sup> Secondo Barnes (1988, pp. 69-71), παρατήρησις non è un termine tecnico, ma «a normal word for a normal observation». D’altra parte, come nota Pellegrin (2002, p. 97, n.1), i due significati del verbo ‘osservare’ (‘osservare i fatti’/‘osservare le regole’) corrispondono, nella trattazione di Dionisio il Trace, ai due usi del sostantivo greco παρατήρησις da parte dei grammatici. Troviamo invece la parola τήρησις nel significato ‘pratico’ di ‘osservanza delle regole della vita’, in *M I 207*, quando Sesto privilegia il ricorso all’osservazione della lingua corrente, in opposizione ai metodi di grammatici; mentre entrambi i sostantivi e i relativi verbi si ritrovano impiegati principalmente in *Contro gli astrologi* per indicare l’osservazione astronomica (cfr. *M VI-2*; Pellegrin 2002, p. 458) che, a parere di Spinelli (2000a, pp.19-20), merita un certo apprezzamento da parte di Sesto per la sua capacità di predire eventi naturali pericolosi su una base rigorosamente empirica e osservativa. Riguardo il ruolo specifico dei due termini, il loro uso e il loro valore conoscitivo in Sesto cfr. Spinelli (2008). Per la συνήθεια come κριτήριον cfr. *M I 181-183, 186-188, 198*.

sono concordi sul fatto che sia utile e necessaria (χρειώδης) (M I 49)<sup>99</sup>.

La concezione dell'ὠφέλεια adottata da Sesto non sembra, oltretutto, avere alcuna dimensione 'privatistica', dal momento che le tecniche hanno un valore condiviso solo nella misura in cui sono utili al genere umano e possono migliorarne la vita; e Sesto rimarca che «alcune arti vennero alla luce con lo scopo precipuo di rimuovere gli svantaggi, altre con lo scopo di produrre cose vantaggiose» (M I 51, trad. Russo 1972), laddove, continua il filosofo, la medicina ha il fine di eliminare le malattie e l'arte del pilotare le navi fa sì che i Greci entrino in contatto con i popoli d'oltremare, soddisfacendo così le necessità fondamentali degli uni e degli altri<sup>100</sup>.

D'altra parte, l'utilità era stata già richiamata da Sesto in uno dei paragrafi finali del secondo libro dei *Lineamenti* dedicati alle argomentazioni logiche dei σοφίσματα<sup>101</sup> (PH II 236), dove viene posta la questione dei sofismi la cui risoluzione è utile (mentre quelli inventati dai filosofi e confutati dalla dialettica sono inutili, e altrettanto inutile è scioglierli). Tali ragionamenti problematici, a cui ci si trova davanti, per esempio, nella medicina, non possono essere risolti dai dialettici ma da coloro che, in ciascuna delle τέχναι, possiedono un 'sapere competente', relativo ai fatti e in grado di chiarire le loro connessioni, ovvero, come dice Sesto, «οἱ δὲ ἐν ἐκάστη τέχνῃ τὴν ἐπὶ τῶν πραγμάτων παρακολούθησιν ἐσχηκότες» (PH II 236).

Nel chiudere la sua rassegna delle vane chiacchiere rappresentate dai sofismi, Sesto ricorre ancora alle indicazioni neopirroniane, che mettono l'accento sulla vita condotta empiricamente e senza opinioni, basata sull'osservazione comune e sulle pre-concezioni legate alla βιωτικὴ χρεία, come unico rimedio possibile alle affermazioni derivanti da

---

<sup>99</sup> L'utilità è richiamata più volte in M I-VI: una tecnica, per essere accettata dai pirroniani, deve essere utile, vantaggiosa, o riconosciuta come necessaria e 'utile alla vita'. Aggettivi come χρειώδης, χρήσιμος, εὐχρηστος, ὠφέλιμος, βιωφελής hanno appunto tali significati, mentre le arti 'dogmatiche' sono accusate di essere 'inutili', 'svantaggiose', 'futili' o addirittura 'pericolose' (ἄχρηστος, ἀνοφελής, περισσός, μάταιος, βλαβερός, ἐπιβλαβής, βλαπτικός). Per le occorrenze di tutti questi termini cfr. Janáček (2000), da cui si evince come essi siano relativamente comuni in *Contro i professori*, mentre non lo sono né in PH né in M VII-XI. In particolare, βιωφελής, 'utile alla vita' e l'avverbio corrispondente appaiono solo in M I-VI.

<sup>100</sup> Barnes (1988, p. 65-6) è del parere che alcuni passi sestani vadano oltre questa idea puramente 'utilitaristica', sostenendo che un'arte è utile nella misura in cui può contribuire alla felicità (M I 270; VI 4, 27, 36) o alla saggezza (M VI 34) e riporta, in particolare, un passaggio di origine epicurea (M VI 29-30) in cui l'utilità della musica consisterebbe nella sua capacità di contribuire all'elevazione morale dell'animo umano. *Contra* Barnes, Pellegrin ritiene, però, che nei paragrafi che egli cita in appoggio alla sua tesi si trovino solo delle posizioni che Sesto attribuisce ai dogmatici e che dunque non possono essergli ascritte; cfr. Pellegrin (2002, p. 18, n. 13).

<sup>101</sup> Su questa sorta di 'appendice' costituita dai paragrafi finali di PH II (229-259), un *unicum* della letteratura sestana che, fra le righe della polemica logico-linguistica, propone una giustificazione coerente delle scelte pratiche del pirronismo antico, cfr. Spinelli (2009a, pp. 239-53) e Marchand (2015, pp. 100-6).

sottigliezze filosofiche, sulle quali allo scettico non resta che sospendere il giudizio<sup>102</sup>.

La definizione della τέχνη adottata -e a suo modo condivisa<sup>103</sup>- da Sesto è quella stoica<sup>104</sup>, per cui «ogni arte è un sistema di apprensioni accomunate dallo stesso esercizio e dirette a un fine utile alla vita pubblica»<sup>105</sup> (*M II 10*) che era allora accettata pressoché da tutti<sup>106</sup>. Forse non è improprio ricordare che anche nel primo libro dei *Lineamenti*, prima di affrontare la casistica del decimo tropo, Sesto aveva dato le definizioni, sulle quali c'era presumibilmente un accordo generale, di concetti quali ἀγωγή, νόμος, ἔθος ο συνήθεια, μυθική πίστις e δογματική υπόληψις<sup>107</sup>, cosicché tutte queste definizioni, divenute quasi dei 'luoghi comuni', potrebbero essere assimilabili a quelle προλήψεις, prive di connotazioni specificamente dottrinali, sulla cui 'datità' fenomenica anche uno scettico può convenire.

In questa cornice generale, con questo stesso sfondo come punto di riferimento indispensabile per valutarne la consistenza e la coerenza con il neo-pirronismo, devono essere collocate, dunque, anche le osservazioni a seguire sui passi di *Contro i retori*<sup>108</sup> che, a mio parere, potrebbero avere un rilievo politico; ma prima sarà necessario procedere a contestualizzarli all'interno del testo sestano.

Il trattato, presentato da Sesto come il seguito 'naturale' di *Contro i grammatici*, inizia proprio con l'attribuzione alla retorica di un carattere 'più virile' (ἀνδρικοτέρος) rispetto alla grammatica, a causa della sua messa alla prova nelle pubbliche assemblee e

---

<sup>102</sup> Cfr. *PH II 246*: «ἀρκεῖ γάρ, οἶμαι, τὸ ἐμπείρωσ τε καὶ ἀδοξάστως κατὰ τὰς κοινὰς τηρήσεις τε καὶ προλήψεις βιοῦν, περὶ τῶν ἐκ δογματικῆς περιεργίας καὶ μάλιστα ἔξω τῆς βιωτικῆς χρείας λεγομένων ἐπέχοντας». A proposito di questo paragrafo, Marchand (2015, p. 103) sottolinea che esso «ne peut pas être interprété comme un texte ad hominem dans lequel Sextus aurait emprunté une théorie dogmatique afin de produire une équipollence d'arguments: ce texte se présente comme une exposition de la position personnelle de Sextus».

<sup>103</sup> Cfr. Pellegrin (2002, p. 19).

<sup>104</sup> Sesto dà una versione incompleta di questa definizione, attribuendola esplicitamente agli stoici in *PH III 188*, cfr. *SVF I 73* e *II 93-97*.

<sup>105</sup> «Πᾶσα τοίνυν τέχνη σύστημα ἐστὶν ἐκ καταλήψεων συγγεγυμασμένων καὶ ἐπὶ τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ λαμβανουσῶν τὴν ἀναφοράν». Le traduzioni di *M II* sono di Russo (1972), ove non diversamente specificato.

<sup>106</sup> Cfr. Barnes (1988, p. 64 e n. 23) che cita Quintiliano (*Inst. Or. II 17 41*): «ab omnibus fere probatus», e Pellegrin (2002, p. 19). D'altra parte, Spinelli (2010b, p. 256) mette in rilievo come Sesto si senta «quite free to appropriate others' opinions and conclusions, whether dogmatic or sceptical, without for this reason having to defend them in his own person.[...] This is by no means incompatible, if used for polemical purposes and for the sake of argument, with the Pyrrhonian [*scil.* voice]; nor is it such as to incite Sextus to disagree with or even refute it». Su questo cfr. anche Hankinson (1995, p. 252).

<sup>107</sup> Cfr. *PH I 145-147* e *supra*, p. 51.

<sup>108</sup> Secondo Tiziano Dorandi (2003, p. 109), *Contro i retori* è «le seul traité critique vraiment exhaustif qui ait été écrit contre la thèse selon laquelle la rhétorique est un art».

nei tribunali<sup>109</sup>. Subito dopo Sesto ne espone alcune definizioni ‘filosofiche’<sup>110</sup>, a partire da quella platonica del *Gorgia*, per cui «la retorica è artefice di persuasione mediante discorsi, avendo la sua forza nei discorsi stessi, atta a persuadere e non a insegnare» (*M II 2*)<sup>111</sup>. Questa complessa definizione è ricavata combinando insieme diversi passaggi del dialogo<sup>112</sup>, e Sesto vi si sofferma spiegando che Platone sente il bisogno di mettere l’accento sugli aspetti verbali, ovvero ‘in modo eminente’ (προηγούμενως) sul ruolo persuasivo dei λόγοι, forse in opposizione ad altri mezzi tradizionalmente ritenuti capaci di persuadere, come la ricchezza, la gloria, il piacere e la bellezza (*M II 2-5*)<sup>113</sup>. Alla tesi platonica seguono poi, più rapidamente, Senocrate e gli stoici, che condividono la definizione di retorica come «ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν», benché, prima di ricordare quella di Zenone, sulla cui valenza simbolica tutti potevano concordare<sup>114</sup>, Sesto insista su quanto gli stoici avessero caricato di valore epistemico la tecnica del retore, il quale deve possedere la salda conoscenza che solo il saggio può vantare (cfr. *M II 6-7*), mentre Senocrate attribuiva al concetto di scienza il più semplice significato tradizionale di τέχνη.

La tappa finale del breve *excursus* sestano sulla retorica è, ovviamente, l’‘arte del ben parlare’ aristotelica. Pur riconoscendo che Aristotele ne dà più di una definizione, Sesto si

---

<sup>109</sup> Sulla vasta portata politico-civile della retorica aveva particolarmente insistito Platone (cfr. Plat. *Gorg.* 452 d-e, 454b). Pellegrin (2002, p. 37) giustifica l’attacco totale a questa disciplina da parte di Sesto proprio per suo il peso culturale e sociale e il fatto che riguarda questioni giudiziarie e politiche.

<sup>110</sup> Come fa notare Spinelli (2015e, pp. 244-5, 248, n. 4), per chiarire l’ἔννοια della retorica, prima di procedere alla sua distruzione, Sesto sceglie solo i filosofi più illustri tra quelli che se ne erano occupati prima di lui, forse sulla base di fonti verosimilmente manualistiche che poteva avere a disposizione; d’altra parte anche Quintiliano (*Inst. Or.* II 5, 15, 37 e 23), benché avesse fornito una lista più ampia di definizioni della retorica, non solo filosofiche, aveva ammesso di aver dovuto fare una selezione delle più importanti tra le *mille alia* disponibili. Sembra comunque difficile, come rileva anche Pellegrin (2002, p. 39), stabilire, sulla base di *M II*, l’estensione delle conoscenze sestane al riguardo, che però non sembrano andare oltre le linee generali che si trovavano in tutti i trattati di retorica più conosciuti in epoca tardo-ellenistica.

<sup>111</sup> *M II 2*: «ῥητορικὴ ἐστὶ πειθοῦς δημιουργὸς διὰ λόγων, ἐν αὐτοῖς τοῖς λόγοις τὸ κῦρος ἔχουσα, πειστικὴ, οὐ διδασκαλική»; (cfr. Plat. *Gorg.* 453a).

<sup>112</sup> Cfr. Plat. *Gorg.* 450d-e, 451d, 452d, 453a, 454a, 454e. Non è un caso che Barnes (1986, p. 4) riferendosi alla antica questione del rapporto conflittuale fra filosofia e retorica, consideri il *Gorgia* «the *fons et origo* of the whole dispute». Cfr. anche Brittain, (2001, pp. 300 sgg.). Dalla complessità di questa definizione nel dialogo platonico possiamo dedurre, come sostiene Monique Dixsaut, (2008, p. 79) che esso «constitue l’arrière-plan de tout discours sur la rhétorique».

<sup>113</sup> Per la bellezza Sesto ricorre agli esempi classici di Elena (*Hom. Il.* III 156 sgg.) e di Frine, citata da numerose fonti, tra cui Quintiliano (*Inst. Orat.* II 15, 9), con la cui versione quella di Sesto si accorda nell’attribuire alla stessa Frine il gesto di denudarsi il seno per convincere i giudici ad evitarle la condanna, riuscendo così in ciò che il suo difensore Iperide non era stato capace di fare.

<sup>114</sup> La definizione del filosofo stoico consiste infatti in un’interessante *variatio* dell’esempio della mano, dove la mano aperta sta per il dire retorico, che può ben essere più lungo e più ampio rispetto al *διαλέγεσθαι* dialettico, cui invece vengono riconosciuti attributi che sembrano di chiara ascendenza socratica, come la brevità/συντομία e soprattutto la capacità di accogliere e dar ragione/ λαμβάνειν καὶ διδόναι λόγον. Per il particolare uso dell’esempio zenoniano (registrato già in Cicerone) cfr. i vari luoghi raccolti in *SVF I 75*. In Quint. II 20, 7, lo troviamo invece sfruttato per lodare la retorica in quanto virtù ancora più speciale e aperta della dialettica.



limita a citare la basilare «τέχνη λόγων» (M II 8) (*Rhet.* 1354a 12), non ritenendo necessario riferirsi alle altre<sup>115</sup>, dal momento che, per ora, il suo scopo è mettere in luce le caratteristiche generali di questa τέχνη in vista della polemica che sta per iniziare<sup>116</sup>. E in effetti, nel seguito dell'opera egli le riserverà un trattamento durissimo fatto di giudizi estremamente critici, arrivando alla distruzione del concetto stesso di retorica, nonché delle teorie e delle attitudini a essa collegate, tanto da poter dire che *Contro i retori* costituisce uno dei capitoli più duri del dibattito che, nell'antichità, ha opposto la retorica alla filosofia<sup>117</sup>.

Non diversamente dalle altre discipline paideutiche, peraltro, non va dimenticato che, anche qui, nel fare uso di «a common stock»<sup>118</sup> di fonti di cui si avvale liberamente per la sua radicale impresa aporetica, Sesto resta coerente, nella sostanza e nel metodo, con le strategie e le finalità dello scetticismo pirroniano.

Detto questo, la parte per noi più interessante dell'intera opera di demolizione della retorica, definita in modo riassuntivo come «τέχνη ἢ ἐπιστήμη λόγων ἢ τοῦ λέγειν καὶ πειθοῦς περιποιητική» (M II 9), è il confronto strategico con il concetto comune e condiviso di τέχνη, fondato sulla sua utilità per la vita pubblica, nel corso del quale Sesto dimostra invece l'assoluta inutilità dell'arte del discorso.

In questa sezione del trattato, dopo aver ironizzato pesantemente sul fatto che la retorica sia un sistema coerente di apprensioni e possieda un fine di qualunque genere, visto che non sempre le arride il successo e che molti riescono a esercitarla alla perfezione senza averne alcun rudimento, mentre i professori di retorica<sup>119</sup> che l'hanno studiata per anni, in pubblico rimangono muti come i pesci<sup>120</sup> (M II 11-19), Sesto dà spazio a una lunga sequela

---

<sup>115</sup> Una di queste definizioni verrà comunque riferita in M II 61 dove la retorica è «δύναμιν τοῦ θεωρεῖν τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν» (*Rhet.* 1355b 26).

<sup>116</sup> Sullo stile e il metodo dell'attacco scettico alle fondamenta delle dottrine dogmatiche cfr. *supra* p. 50 e n. 15.

<sup>117</sup> Cfr. Spinelli (2014, p. 97). Per un inquadramento generale della questione vedi Spinelli (2015e, pp. 244-6 e relative note), con ulteriori rimandi bibliografici sullo statuto tecnico della retorica, la storia della disputa tra queste due parti del sapere antico e le posizioni della critica al riguardo.

<sup>118</sup> Cfr. Barnes (1986, p. 4), citato da Roochnik (1994, p. 128).

<sup>119</sup> Nel testo greco «οἱ σοφιστεύοντες», termine che Bett (2018, p. 132 e n. 24) traduce «those who play the sofist», notando che, se qui non è chiaro chi Sesto abbia in mente, gli esponenti della Seconda Sofistica suoi contemporanei non sembrano comunque corrispondere a questa descrizione. Bett trova infatti qui lo stesso curioso senso di anacronismo rintracciabile nelle altre opere di Sesto, visto che, per esempio, «the practicing orators named in *Against the Rhetoricians* are all from the fifth and fourth centuries BCE, and the latest named figures in the book are the second-century BCE rhetorical theorists Hermagoras and Athenaeus (M 2.62) and the late second-century BCE Academics Clitomachus and Charmadas (M 2.20)» (p. 21). Sull'apparente ignoranza della Seconda Sofistica da parte di Sesto, cfr. ancora Bett (2017).

<sup>120</sup> Sesto fa qui uso di un'amplificazione, pure di origine oratoria, con cui estende all'intera τέχνη retorica i rilievi negativi che Quintiliano (*Inst. Orat.* XII 2, 13-14) si limitava a fare a proposito di quegli oratori che avevano ecceduto nella preparazione dialettica (cfr. Russo 1972, p. 112, n.16).

di esempi, di aneddoti e di argomenti, il cui scopo è dimostrare che la retorica non è utile né a chi la possiede e nemmeno alle città<sup>121</sup> (*M II 20-42, 49*).

A detta di Sesto, il peripatetico Critolao e accademici come Clitomaco e Carmida, *anche* costoro<sup>122</sup> (εἰώθασι καὶ οὗτοι) (*M II 20*), sono soliti fare affermazioni simili a quelle con cui egli inizia spiegare che le πόλεις non mettono al bando i professionisti delle arti utili, mentre sono estremamente diffidenti nei confronti dei retori, dei quali cercano di liberarsi in tutti i modi. Antesignani di questa avversione furono i Cretesi e gli Spartani, che legiferarono proprio per impedire ai retori di mettere piede nelle loro città; di questi ultimi Sesto cita, tra l'altro, l'apprezzamento per i discorsi semplici e brevi, concludendo che se le arti non subiscono la stessa sorte della retorica, è perché quest'ultima non è una τέχνη. Così, se è accaduto che alcune città elleniche espellessero i filosofi di sette particolari, la filosofia in quanto tale non è stata mai perseguita in Grecia, mentre la retorica sì (*M II 21-26*).

Sesto rilancia poi il suo attacco per mezzo della «chameleon-like adoption of his adversaries' discourse»<sup>123</sup> (Sluiter 2000, p. 105), confutando l'utilità della retorica in un brano lungo ben quattro paragrafi (*M II 27-30*), nel quale sottopone a una critica serrata il rapporto 'problematico' fra la retorica e colui che la possiede e che, come sostiene Ineke Sluiter, è una vera e propria, brillante, 'esplosione' di retorica<sup>124</sup>.

Se però, dopo questa implacabile tirata polemica, da leggere tutta d'un fiato,

---

<sup>121</sup> Roochnik (1994, p. 138) trova che le obiezioni di Sesto alla retorica «like Socrates' charges in the *Gorgias*, they have both an ethical and an epistemic thrust. These two prongs can, however, be united. The putative subject matter of rhetoric -speaking well in the broadest sense- is terribly difficult to identify and to analyze into discrete and manipulable parts. This is what leads Sextus to deny that it is a body of mutually cohesive items of knowledge; this is what causes its teachability to become questionable and what allows the untrained to excel and the well trained to fail; this is what makes its telos difficult to recognize. Finally, the problematic, i.e., indeterminate, character of rhetoric's subject matter leads to the charge that it is useless».

<sup>122</sup> Secondo Bett (2018, p. 132, n. 25), «the force of "these too" (kai houtoi) is that what is to follow supports the same conclusion already argued for (albeit via a different line of thinking): that rhetoric is not an expertise».

<sup>123</sup> La voce di Sesto qui è infatti accademica (cfr. *M II 20, 43*), mentre la critica è di origine epicurea (cfr. *MI 49 sgg.*).

<sup>124</sup> Sesto segue il retore/avvocato nelle sue peregrinazioni fra il tribunale e gli ambienti malfamati dove vivono i loschi figure che sono i suoi clienti abituali e ce lo mostra costretto a fare il tracotante e a esercitare sistematicamente la menzogna, spargendo e ricevendo odio e risentimento, obbligato dalla sua professione a condurre una vita senza speranza, sul filo della depressione e della criminalità. Secondo la studiosa, «the extremely rhetorical nature of this monstrous period cannot escape anyone. Its structure, with the repeated μέν...δέ clauses, the repeated *tricola* and *variatio* and its dramatic choice of words testify to that nature. But most of all, what should strike us is the fact that the period ends in a big joke, in fact one of the very few successful ones in Sextus. The sentence, ist already ridiculous length purposefully extended even further by the whimsical addition of μετὰ τοῦ plus infinitive, [...] ends with a genitive absolute that is never followed by another predicate: it trails off to inchoerence, and thereby turns into a *leçon par l'exemple*: rhetoric is bothersome for its possessor, since he is just as likely to lose his way in it as anyone else» (Sluiter, 1990, p. 106). Una tattica simile era stata già usata rispetto alla grammatica in *MI 41-43*.

guardiamo al modo in cui, passando dalla dimensione soggettiva del retore professionista a quella politica e comunitaria, Sesto mette in evidenza i danni che la retorica arreca alle leggi, mi sembra si possa rilevare una sorta di ‘salto’, sia nel tono che nella qualità della scrittura sestana.

I νόμοι, infatti, entrano in scena quasi autonomamente, rispetto alla retorica, nei paragrafi successivi, dove Sesto si sofferma a descriverne la funzione sociale e civilizzatrice e, abbandonando lo stile ironico e volutamente ‘da retore’ usato fino a quel momento, ricorre stavolta, come vedremo, all’autorità dei poeti e della tradizione consuetudinaria (*M II 31-34*). Il filosofo, del resto, non si ferma qui ma continua fino a *M II 43* mettendo in campo tutta una serie di altri esempi<sup>125</sup>, terminata la cui esposizione chiama di nuovo in causa gli accademici, i quali, ci tiene a sottolineare ancora, utilizzano *anch’essi*<sup>126</sup> simili argomentazioni nella loro invettiva particolare contro l’oratoria. Infine, come è tipico del metodo scettico, dall’attacco diretto a chi la esercita, Sesto passa alla confutazione dei suoi difensori (*M II 43-48*), con cui si chiude questa parte del trattato.

Così, sebbene non possa certo dirlo *in propria persona*, ma ribadendo per ben due volte che le sue critiche sono condivise anche da altri, nell’affermare che la retorica è stata introdotta in opposizione alle leggi (ἢ γε ῥητορικὴ κατὰ τῶν νόμων εἰσκεκύκληται) (*M II 34*) e ripetendolo di nuovo, quando aggiunge che essa non solo non è utile alle città, ma è anche dannosa (ἀλλ’ εἰ κατὰ τῶν νόμων ἐστὶν ἡ ῥητορικὴ, πρὸς τῷ μὴ χρησιμεύειν τι καὶ βλαβερὰ καθέστηκεν) (*M II 41*), allora, quel che in effetti sembra si possa intravedere, sia pure in controluce o con una sorta di operazione ‘per via di levare’, è ciò che resta incontestato dopo il suo esame, ovvero l’utilità per le πόλεις di regole convenzionali e condivise quali sono i νόμοι.

E questo può avere un valore politico, come di politica Sesto parla, pur facendo razzia di materiale altrui, quando espone la capacità dei retori/politici di maneggiare a loro piacimento il contenuto delle leggi (*M II 36-42*).

Ma vediamo più nel dettaglio i primi paragrafi dove i νόμοι appaiono direttamente, l’ultimo dei quali sarà poi ripreso da Oakeshott:

---

<sup>125</sup> La casistica sestana (cfr. *M II 34-47*) si basa su dati aneddotici e storici, come la rivalità fra Eschine e Demostene, retori dallo stile e dalle posizioni politiche opposte, ma riprende ancora ampiamente il *Gorgia* (464b-465e), con il richiamo al demagogo che sta di fronte al vero uomo politico come un droghiere davanti al medico (*M II 41*) e con l’accusa di malvagità lanciata a chi utilizza la retorica contro la patria e le leggi, puntando poi su Aristofane (*Equit.* 715-718) e forse Tucidide (cfr. Pellegrin 2002, p. 267, n.1).

<sup>126</sup> Cfr. *M II 20*, e *supra*, p. 86, n. 122.

[M II 31] Καὶ μὴν οὐδὲ ταῖς πόλεσιν ἐστὶν ὠφέλιμος· οἱ γὰρ νόμοι πόλεων εἰσι σύνδεσμοι, καὶ ὡς [ψυχῇ] σῶμ(α πνεύμα)τος ἐκφθαρέντος φθείρεται, οὕτω νόμων ἀναιρεθέντων καὶ αἱ πόλεις διόλλυνται. Παρὸ καὶ ὁ ἠθολόγος<sup>127</sup> Ὀρφεὺς τὸ ἀναγκαῖον αὐτῶν ὑποφαίνων φησὶν: «ἦν χρόνος ἡνίκα φῶτες ἀπ' ἀλλήλων βίον/εἶχον σαρκοδοκῆ, κρείσσων δὲ τὸν ἦττονα φῶτα δαίξεν»<sup>128</sup>. [32] Μηδενὸς γὰρ ἐπιστατοῦντος νόμου ἕκαστος ἐν χερσὶ τὸ δίκαιον εἶχε, καθὼς «ἰχθύσι(μὲν)καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς»<sup>129</sup> ἐπιτέτραπται «ἔσθην ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἔστι μετ' αὐτοῖς»<sup>130</sup>, μέχρις ὅτου ὁ θεὸς οἰκτεῖρων μογοῦσιν αὐτοῖς θεσμοφόρους θεὰς ἐξάπέστειλεν, ἃς ἐπὶ τῷ τὴν ἀλληλοφάγον ἀνομίαν<sup>131</sup> καταλῦσαι πλέον ἢ ἐπὶ τῷ καρποῖς ἡμερᾶσαι τὸν βίον ἐθαύμασαν ἄνθρωποι. [33] Ἐντεῦθεν καὶ οἱ Περσῶν χαρίεντες νόμον ἔχουσι βασιλέως παρ' αὐτοῖς τελευτήσαντος πέντε τὰς ἐφεξῆς ἡμέρας ἀνομίαν ἄγειν, οὐχ ὑπὲρ τοῦ δυστυχεῖν ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ ἔργῳ μαθεῖν ἡλικὸν κακὸν ἐστὶν ἢ ἀνομία, σφαγὰς καὶ ἀρπαγὰς καὶ εἴ τι χειρόν ἐστὶν ἐπάγουσα, ἵνα πιστότεροι τῶν βασιλέων φύλακες γένωνται.

[M II 31] E inoltre, essa non è utile nemmeno alle città; infatti le leggi sono i legami delle città e, come il corpo perisce quando il respiro [l'anima] viene meno [come l'anima si distrugge dopo che il corpo è stato completamente distrutto], così, quando le leggi non ci sono più, anche le città muoiono. Perciò anche il conoscitore dei costumi Orfeo, facendo vedere la necessità delle leggi, dice: «Tempo ci fu che i mortali passavano la vita mangiando/gli uni le carni degli altri: sbranava il più forte il men forte». [32] Infatti, poiché non vigeva alcuna legge, ciascuno poneva il diritto nella forza della mano, e in tal modo «proprio di pesci e di belve e di rapaci pennuti» essi erano spinti «l'uno a far pasto dell'altro, mancando giustizia fra loro», fino a che dio, impietosito dalle loro pene, mandò le dee legislatrici, che gli uomini ammirarono più per aver messo fine all'iniquità del cannibalismo, che per aver reso civile la loro vita per mezzo dell'agricoltura. [33] Perciò anche i sagaci persiani, quando muore il loro re, per consuetudine stabiliscono che i cinque giorni successivi trascorrono nella sospensione della legge, non perché debbano soccombere alle sventure, ma perché imparino nei fatti quale grande male sia l'assenza di leggi, che provoca

<sup>127</sup> Ἡθολόγος (mss. conservato da Mau), qui reso con 'conoscitore dei costumi' viene alterato (seguendo Bekker) in θεολόγος da Bett (2018, p. 136, n. 34), che traduce «writer about gods», specificando che il termine non deve essere inteso come 'teologo', che è la traduzione di Bury, ma va interpretato sulla scorta di Aristotele (*Met.* 983b29, 1000a9), che lo riferisce a chi racconta storie sugli dei, generalmente in poesia. Sia Russo (1972) che Pérez (2002, in Pellegrin et al.) riportano invece «ὁ ἠθολόγος Ὀρφεύς», e così Janáček (2000) negli *Indices*. Bett giustifica la sua scelta sostenendo che l'aggettivo ἠθολόγος è raro in Sesto (che lo usa in *M VII* 10 a proposito di Timone, il quale lo riferisce a Socrate), mentre θεολόγος funzionerebbe bene per il genere di scritti generalmente attribuiti a Orfeo e aggiunge l'unico (altro) luogo in cui si trova, ovvero *M IX* 192, dove Sesto gli darebbe questo significato parlando dei «θεολόγοι καὶ ποιηταί». In realtà, se Sesto avesse in effetti dato a Orfeo l'appellativo di ἠθολόγος, nella misura in cui i suoi versi ammoniscono sulla necessità delle leggi, questa scelta avrebbe comunque senso.

<sup>128</sup> Si tratta del Fr. 292 Kern (2011). Gli stessi versi sono citati in *Contro i fisici* (*M IX* 15) nella discussione sulla divinità, e in Sesto non ve ne sono altre attestazioni. Secondo Bett (2018, p. 136, n.36), questi versi potrebbero aver ispirato l'inizio del famoso frammento sulla preistoria umana e l'invenzione degli dei, che Sesto attribuisce a Crizia in *M IX* 54, e che comincia ugualmente con «ἦν χρόνος ἡνίκα», proseguendo nella descrizione di uno stato di violenza e assenza delle leggi. Un inizio simile è in Platone, *Prot.* 320c.

<sup>129</sup> Hes. *Op.* 277.

<sup>130</sup> Hes. *Op.* 278.

<sup>131</sup> L'usanza di cibarsi di carne umana da parte di soggetti 'fuori legge' come i Lestrigoni e i Ciclopi è riportata, non a caso, in *M XI* 195, dove Sesto riprende il IX libro dell'*Odissea*, a proposito dell'inutilità dell'arte della vita stoica, che può prevedere tali nefandezze, che però sono vietate dalle leggi greche (cfr. Spinelli 2016b, pp. 154-5 e *supra*, p. 47).

omicidi, ruberie e qualsiasi cosa possa esserci di peggio, e questo affinché possano diventare più fidati guardiani dei loro sovrani. (Traduzione mia)

Il brano presenta argomentazioni di origini diverse (accademiche, epicuree, o forse stoiche?), come quella centrata sul paragone tra l'anima e il corpo<sup>132</sup>, dopo la quale, per ribadire l'importanza e l'utilità delle leggi, messe a rischio da un dissennato uso 'politico' della retorica, Sesto si rivolge all'autorità dei versi di Orfeo e di Esiodo<sup>133</sup>, che offrono una cruenta visione, quasi 'pre-hobbesiana', dello stato di natura quando, in loro assenza, il diritto era posto unicamente nella violenza e i più forti sbranavano i deboli (*M II* 31-32), ma subito la fa seguire, come in dissolvenza, dall'immagine sacrale e rassicurante delle dee legislative, mandate da dio a salvare il genere umano dalla condizione di ἀνομία belluina in cui era gettato, cosicché il filosofo può concludere, tornando a proporre ai suoi lettori un esempio concreto, con il vivido racconto della pur stravagante usanza 'commemorativa' adottata dai Persiani alla morte del loro re (*M II* 32-33).

Ora, se è vero che nel decimo tropo (*PH I* 145-163) Sesto aveva mostrato la discordanza fra gli usi, i costumi e le leggi dei popoli, di cui emergeva l'estrema variabilità e contingenza, in questi paragrafi, da leggere in filigrana e con estrema cautela, sembra invece trasparire il riconoscimento della funzione 'connettiva' e stabilizzatrice che le leggi svolgono nella πόλις<sup>134</sup>. L'esistenza di un apparato legislativo, infatti, indipendentemente

---

<sup>132</sup> In realtà il testo dell'edizione critica elimina ψυχή e inserisce σῶμα(α πνεύμα)τος. In questo caso il senso della frase diventa 'il corpo perisce quando il respiro vien meno', che è la traduzione di Russo (1972). Jürß (2001), Pérez (2002 in Pellegrin et al.) e Bett (2018) mantengono i mss. e leggono ὡς ψυχή σῶματος ἐκφθαρέντος φθείρεται. Nel primo caso vi sarebbe un parallelo con la concezione stoica esposta in *SVF I* 138 che, come nota anche Bett (2018, p.135, n.33), assimila il respiro all'anima. Bett però trova che «the idea that the soul's survival is dependent on that of the body is quite congenial to an Epicurean outlook, and Jürß points to a neat parallel from Epicurus' Letter to Herodotus (DL 10. 65)». Cfr. *Epic. Hrdt.* 65-66.

<sup>133</sup> Significativamente, in *MI* 278-299, Sesto aveva rifiutato l'attacco epicureo alla poesia. Di Pirrone, in particolare, in *MI* 272, egli comincia col dire che leggeva assiduamente Omero, della cui poesia riconosceva l'utilità e, anche se il seguito dell'argomentazione (epicurea) è tutto teso a dimostrare l'inutilità sia della poesia che della grammatica, in un passo specifico (*MI* 278) Sesto riconosce che «noi [*scil.* gli scettici] ci limitiamo ad osservare che è abbastanza evidente che quante cose si ritrovano, presso i poeti, utili e vantaggiose alla vita -quali le sentenze e le esortazioni- sono state enunciate dai poeti stessi e non hanno bisogno di alcuna grammatica», e infine conclude l'esposizione di questa polemica sostenendo di non rivolgere alcuna accusa alla poesia (cfr. *MI* 299). Cfr. Blank (1998, p. XLI); Pellegrin (2002, p. 17). D'altra parte, in *M IX* 191-193, dopo aver esposto i contraddittori tentativi dei dogmatici di provare l'esistenza o la non-esistenza degli dei, e la constatazione che nella vita ordinaria accadono cose analoghe, Sesto se la prende con l'«estro inventivo» dei «teologi» e dei poeti sullo stesso argomento, che «dice» «è colmo di ogni empietà!» (trad. Russo, 1990).

<sup>134</sup> Forzando il senso della posizione di Sesto, Cortassa (1981, p. 724) arriva a sostenere che la scepsi pirroniana «forse, proprio in questi attacchi così poco 'scettici' rivela appieno, e in modo quanto mai significativo, quel suo aspetto positivo il cui rapporto dialettico con il più appariscente aspetto critico-negativo è certamente uno dei suoi punti nodali, ché questi attacchi, a ben vedere, in realtà appaiono spesso difese, difese di valori irrinunciabili: basti pensare alla condanna della retorica ritenuta responsabile del sovvertimento delle leggi e dello stato».

dal suo contenuto, è un dato di fatto fenomenico, radicato nella tradizione di ogni comunità civile, come dimostrano le ‘regole’ dell’azione scettica esposte in *PH I* 23-24. Tra i fenomeni da seguire in base alla βιωτική τήρησις, oltre a quelli naturali e ‘affettivi’ e all’insegnamento delle arti, vi è, come abbiamo visto, la tradizione delle leggi e dei costumi patrii: sono questi ultimi gli unici elementi ‘normativi’ coinvolti nello stile di condotta e nella visione morale e politica scettica, conforme alle consuetudini dell’ambiente in cui si nasce e all’educazione ricevuta, e solo da questi fattori condizionata.

Certo, l’affermazione della ‘necessità’ delle leggi è completamente dogmatica e, in quanto tale, denuncia chiaramente l’uso *disserendi causa* fattone da Sesto, che non avrebbe potuto, in ogni caso, sottoscriverla. Peraltro, proprio perché, dal punto di vista scettico, qualsiasi dimostrazione della loro origine metafisica si dimostra infondata, e i νόμοι appaiono come un prodotto culturale, la cui materia è stabilita esclusivamente dagli esseri umani che, oltre a crearli, li modificano e ne determinano l’efficacia.

Se mai fosse possibile decontestualizzare dalla polemica antiretorica in cui si trova la constatazione fattuale che, se la legge viene meno, almeno nei casi riportati da Sesto, la città perde la sua coesione, questa affermazione potrebbe mantenere, in un certo senso, il suo valore politico. Si tratterebbe, comunque, di osservazioni empiriche non riallacciabili ad alcuna teoria scettica dell’‘utilità’ assoluta delle leggi, come di qualsiasi altra tecnica o strumento inventato dagli uomini perché, di nuovo, qualunque formulazione teorica è, per Sesto, dogmatica.

Con tutto ciò, è vero che simili passi, sparsi nella congerie di esempi e di aneddoti sui guasti fatti dai retori in ogni tempo e luogo, fra genuine argomentazioni scettiche e altre chiaramente dogmatiche, sono generalmente costruiti ad arte per essere usati nelle batterie antidogmatiche messe in campo contro gli stoici<sup>135</sup>, e che è ben difficile distinguere, tra tutta quella macinata da Sesto, la poca ‘farina scettica’, ma il loro uso mimetico non esclude la possibilità che il filosofo riconoscesse e condividesse almeno alcuni aspetti ‘evenemenziali’ e descrittivi di quanto andava sostenendo e, d’altra parte, quest’ipotesi mi è stata suggerita proprio dalle poche ma, quelle sì, indiscutibili, formule scettiche per l’azione, come una loro possibile conseguenza.

Comunque sia, anche in questo intricato contesto le cose sembrano prendere una piega più ‘evidente’ quando, pochi paragrafi dopo, entrano in gioco degli elementi che

---

<sup>135</sup> Per i filosofi della Stoa, infatti, non è concepibile una vita fuori dal λόγος e dalla legge naturale. Cfr. Vogt (2008); Spinelli (2016b), ma è vero che qui le leggi in questione sono frutto di convenzioni umane.

mettono in relazione la grammatica e la retorica. Infatti, nonostante Sesto, attaccando la sua ὕλη, punti letteralmente ad annientare l'arte del discorso, della quale vuole dimostrare l'insussistenza (ἀνυπόστατος) (cfr. *M II* 48) e apparentemente non le lasci scampo, perché «Sextus ne sauve rien de la rhétorique» (Pellegrin 2002, p. 37)<sup>136</sup>, Ineke Sluiter ed Emidio Spinelli individuano segni di un'intenzione alternativa, che potrebbe aprire a un altro e diverso scenario<sup>137</sup>. Secondo questi autori, il bersaglio di Sesto è, in effetti, quel genere di retorica artificiale e artificiosa a cui, fin dall'antichità classica, non erano state risparmiate critiche, ma nei paragrafi di *M II* 52-55 e 59 sembra esservi spazio per alcune considerazioni che farebbero pensare alla possibilità di una 'retorica a-filosofica', autenticamente scettica, testimoniata anche dall'uso della prima persona singolare<sup>138</sup> e da un esplicito riferimento a quanto il filosofo aveva già sostenuto in *Contro i grammatici* sull'importanza della consuetudine (κοινή συνήθεια)<sup>139</sup>. Pur dovendo notare che, anche in questo caso, come per i paragrafi sulle leggi, non siamo in grado di comprendere esattamente se e fino a che punto gli argomenti di Sesto ripropongano *disserendi causa* tesi, dogmatiche o meno, a lui anteriori, tuttavia l'analisi condotta su di essi permette di cogliere un autentico tentativo di ridefinire un legittimo bello stile (καλὴ λέξις) (*M II* 56) che sia nello stesso tempo utile e buono.

---

<sup>136</sup> Lo stesso Pellegrin (2002, p. 42) riconosce tuttavia che termini sestani come ἀνυπόστατος, ἀσύστατος o ἀνυπόστατος, «indiquent, non une inexistence au sens ontologique, mais une inconsistence ou une absence de fondement».

<sup>137</sup> Cfr. Sluiter (2000, pp. 109-10) e Spinelli (2014, pp. 102-11; 2015e) il quale, pur riprendendo alcuni spunti e osservazioni della studiosa olandese, non condivide la sua idea di fondo di una prossimità forte (quasi strutturale) fra retorica e scetticismo pirroniano (Sluiter, 2000, pp.106-8), né l'accusa fatta a Sesto di un «poor judgement» (sostanzialmente viziato da incomprensione o peggio da malafede) sulla retorica (ivi, pp. 112-3). Agli articoli di Spinelli qui indicati, soprattutto, mi rifaccio per quanto riguarda la possibilità di includere la retorica, ridefinita secondo criteri compatibili con lo scetticismo, tra le arti utili alla vita e dunque da difendere.

<sup>138</sup> Cfr. *M II* 54 e 59. Spinelli (2015e, p. 258), in particolare, mette l'accento sull'uso della prima persona da parte di Sesto come indizio evidente di una paternità scettica delle tesi espresse. Sul valore di *M II*, 52sgg. cfr. anche Desbordes (1990, p. 179). Cfr. anche *supra* p. 18 e n. 57, p. 54, n.25.

<sup>139</sup> Cfr. *M II* 59 con *M I* 176 sgg. dove Sesto, come aveva già fatto in *M I* 44 sgg., distinguendo fra la grammatica in senso stretto o tecnico e la γραμματιστικὴ intesa come semplice arte che insegna a leggere e scrivere e che dunque risulta un'utile terapia contro ogni rischio di dimenticanza nella nostra attività giornaliera, propone una distinzione affine e conseguente tra due tipi di 'grecoità' (ἑλληνισμός), rifiutando recisamente quella che pretende di attribuire alla grammatica 'analogista' la capacità di fondare la corretta struttura della lingua greca. Quest'ultima si rivela improponibile proprio perché, in perfetta corrispondenza con l'esigenza di «rispettare l'uso comune, anziché fare qualsiasi altra cosa superflua», fatta valere in *M II*, 59, si stacca dall'abitudine comune (κοινή συνήθεια), da sola in grado di garantire chiarezza e precisione alla lingua in uso, essendo prodotta in un processo di assimilazione (παραπλασμός -hapax sestano-) e osservazione (παρατήρησις) nell'ambito della normale, quotidiana conversazione (ὁμιλία) fra parlanti. Su questo tema cfr. Blank (1998, pp. 113-24); Sluiter (2000, pp. 97-104); Spinelli (2014, p.105-7); Brennan (2015, pp. 67-73), che, insistendo sulla similitudine di Sesto con le persone comuni, alla fine della sua analisi dichiara: «he only suspends judgment about the abstruse and technical pronouncements of the professional philosophers; for the rest, he lives just as anyone else does» (p.73).

L' εὖ λέγειν (*M* II 59) scettico, per essere accolto da Sesto, deve sottostare, però, ad alcune regole: esse consistono nel rispetto della centralità della consuetudine e nella competenza riguardo il tema trattato, unita a una padronanza del linguaggio, che implica il saper distinguere fra le espressioni provenienti dall'uso comune, utili a orientarsi nella vita quotidiana, e quelle invece scaturite da elaborate teorie dogmatiche, generatrici di confusione e di opinioni contrastanti e dunque in grado di minacciare pericolosamente la nostra tranquillità. A queste si deve aggiungere la capacità di adattare ciò che si dice ai diversi contesti, rispondendo così alla fondamentale esigenza di chiarezza alla base di una comunicazione verbale veramente efficace.

È interessante che il rifiuto sestano di qualsiasi teoria naturalistica sull'origine e sulla funzione del linguaggio parlato si concretizzi, analogamente a quanto già detto a proposito delle leggi, in una forma originale di convenzionalismo che fa di questa prerogativa umana *par excellence* uno strumento plastico e adattabile ai cambiamenti imposti dal luogo, dal tempo, dai condizionamenti socio-culturali, come ben mostra l'analogia fra la lingua e la moneta proposta dal filosofo in *M* I 178-179<sup>140</sup>.

Nella mia ipotesi, a una simile retorica 'scettica', qualificata dal richiamo corposo alla κοινή συνήθεια, nella misura in cui essa dispone di un linguaggio utile ai bisogni della vita, del tutto assente in quella professionale, può essere riconosciuto perfino un senso politico, testimoniato forse anche dalla constatazione di una funzione positiva delle leggi, pur con tutti i limiti che abbiamo visto<sup>141</sup>.

Certo non si tratterà di una retorica finalizzata a persuadere, come invece sostengono i grandi esperti della materia, nominati da Sesto uno per uno<sup>142</sup>: non a caso, l'unico tipo di persuasione ammessa dagli scettici è il 'credibile' (τὸ πιθάνον) prodotto dal fenomeno, che «è vero con evidenza e, producendo in noi la rappresentazione del vero, ci induce all'assenso» (*M* II 63, cfr. *M* VII 174), e in quanto tale rende superfluo l'esercizio stesso

---

<sup>140</sup> Riassumendone qui il senso, Sesto vi sostiene che, come colui che utilizzando la moneta della città in cui conduce i suoi affari, riesce a concluderli con successo, mentre chi non l'accetti e si metta a coniarne una nuova per proprio conto sarebbe un imbecille, così chi rifiutasse di adeguarsi al modo comune di conversare, inventandosene uno privato, rasenterebbe la follia. E la conclusione è che chi vuole parlare correttamente, deve rispettare il modo di esprimersi immediato e semplice della vita quotidiana e osservare le norme della comune consuetudine della maggioranza ([*M* I 179] [...] δεῖ δὲ τοὺς ὀρθῶς βουλομένους διαλέγεσθαι τῇ ἀτέχνῳ καὶ ἀφελεῖ κατὰ τὸν βίον καὶ τῇ κατὰ τὴν κοινὴν τῶν πολλῶν συνήθειαν παρατηρήσει προσανέχειν). Cfr. Spinelli (2015e, p. 260).

<sup>141</sup> Cfr. *supra*, il paragrafo dedicato alla trattazione del decimo tropo, pp. 49-52 e, in questa sezione, pp. 87-90.

<sup>142</sup> Sono Platone, Senocrate, Aristotele, Aristone, Critolao, Ermagora, e Ateneo i raffinati conoscitori della retorica citati da Sesto (cfr. *M* II 61-62).



della retorica<sup>143</sup>.

Al contrario, tale nuova retorica, basta su espressioni linguistiche semplici ma efficaci, incarnazioni di una lingua convenzionale e in continua trasformazione<sup>144</sup>, potrebbe entrare di diritto nell'insegnamento delle arti e dunque divenire il veicolo adeguato di una legittima 'politica' dello scetticismo, che si gioca tutta nel contesto di una conversazione comune (ἐν ταῖς κοιναῖς ὁμιλίαις) (M I 1) intorno ai bisogni concreti della cittadinanza, di volta in volta espressione di situazioni contingenti e, in base a queste, più o meno negoziabili. Come per l'ambito religioso, in quello politico Sesto si limita a indicare la 'forma' e non i contenuti: dal punto di vista filosofico non può e non ha interesse a trattarli, semplicemente perché cadrebbe nel dogmatismo.

Ma c'è ancora un altro luogo di *Contro i retori* che, a mio parere, può rivelare qualcosa sull'atteggiamento politico di Sesto. Per analizzarlo dobbiamo spostarci nell'ultima sezione del trattato, una sorta di appendice<sup>145</sup> dedicata alle aporie relative alle tre parti in cui è tradizionalmente divisa la retorica: giudiziaria, deliberativa, encomiastica (M II 89-112)<sup>146</sup>.

Il concetto di 'giusto', messo qui direttamente in relazione con l'esercizio della retorica nei tribunali, non può essere sottratto, come è ovvio, alla critica sestana, tanto più che Sesto l'aveva già sottoposto al suo attacco scettico in *Contro gli etici*, risparmiandolo solo nella misura in cui poteva assumere la forma di un 'giusto situazionale' privo di qualsiasi absolutezza, che perfino i pirroniani avrebbero accolto<sup>147</sup>. Così, dopo aver mostrato, propedeuticamente, l'assurdità di ammettere fini diversi per le parti della retorica -il giusto per quella giudiziaria, il vantaggioso per quella deliberativa e il bello per l'encomiastica- dato che la retorica nel suo complesso ha come scopo la persuasione, ottenibile indifferentemente con discorsi giusti, ingiusti o fraudolenti<sup>148</sup>, Sesto si concentra

---

<sup>143</sup> A commento delle tre accezioni del credibile, o plausibile, che Sesto, traendole dai dogmatici, definisce in M II 63, Pellegrin (2002, p. 459) dice che «le premier sens, par son vocabulaire même, montre que ce genre d'assentiment est parfaitement acceptable pour les Sceptiques; ceux-ci en effet n'ont jamais déclaré tout assentiment et toute saisie du vrai impossible».

<sup>144</sup> Va ricordata ancora l'attenzione posta da Sesto nei confronti del linguaggio, che lo aveva portato a dedicare un'ampia sezione dei *Lineamenti pirroniani* (PH I 187-209) a un'auto-analisi del campo d'azione legittimo delle formule linguistiche pirroniane, con le relative cautele da adottare al fine costruire uno strumentario scettico di mezzi espressivi capaci di rendere in modo idoneo i nostri πάθη, senza cadere nell'uso 'ontologizzante' della lingua messo in atto da tutte le filosofie dogmatiche.

<sup>145</sup> Cfr. Spinelli (2009b, p. 41).

<sup>146</sup> Per l'origine aristotelica di tale tripartizione cfr. *Rhet.* 1358b 7.

<sup>147</sup> Un'interessante analisi di questa critica e dei suoi esiti è sviluppata da Spinelli (2009b, pp. 33-40), a cui rimando per ulteriori approfondimenti.

<sup>148</sup> Cfr. M II 90-93, dove Sesto mostra l'incongruenza che si crea fra fini generali e particolari della retorica.

sui λόγοι di cui si avvale la retorica giudiziaria, per far emergere la διαφωνία che dovrebbe dimostrare la sua inconsistenza.

Il ragionamento si svolge secondo il metodo classico dello scetticismo, incrociando tre diversi corni della questione e producendo le relative contro-argomentazioni che, sommate le une alle altre, ne fanno emergere la contraddizione reciproca, cosicché la retorica giudiziaria da giusta e virtuosa quale si presenta, finisce per diventare ingiusta, trasformandosi in un vizio e infine, in modo ancor più incongruente e inaccettabile, assumendo le fattezze sia della virtù che del vizio.

Andando oltre il ben oliato meccanismo sestano<sup>149</sup>, la parte più interessante della discussione è, ai nostri fini, quella che segue, in cui Sesto pone il problema, teoreticamente più pregnante, di cosa sia veramente τὸ δίκαιον, ammesso che in un tribunale un oratore riesca a esporlo davanti ai giudici. Questa nozione viene messa a tema in *M II 95*, con la proposta di due modi di essere alternativi del ‘giusto’: o esso è di per sé evidente e concordemente accettato<sup>150</sup> (αὐτόθεν φαινόμενόν ἐστι καὶ ὁμόλογον), oppure non ha questa trasparenza fenomenica ed è quindi soggetto a contestazione e disaccordo (ἀναμφισβητήτων).

Se fosse vera la prima ipotesi, continua Sesto, la forza con cui un tale concetto sarebbe capace di imporsi renderebbe superfluo qualsiasi intervento da parte della retorica giudiziaria, come abbiamo già visto per il ‘credibile’, mentre, laddove valesse la seconda condizione, questa condurrebbe a un’inevitabile aporia, dal momento che le diverse parti in lizza non avrebbero alcun interesse ad appianare la contesa, ma piuttosto utilizzerebbero la contraddittorietà delle tesi opposte per rafforzarla, offuscando<sup>151</sup> così lo spirito dei giudici. Con una delle sue consuete incursioni nell’aneddotta, Sesto rafforza immediatamente questa impressione raccontando in *M II 97-99* la celebre storiella del diverbio, finito in tribunale, fra Corace e un suo giovane allievo<sup>152</sup>, dove l’apprendista

---

<sup>149</sup> Cfr. Spinelli (2009, p. 42).

<sup>150</sup> Riferendosi a una tale accezione di ‘giusto’, che fa il paio con quella presente in *M I 195* riguardo il seguire la declinazione dei nomi secondo l’uso comune e non secondo l’analogia, che «sembra essere alla maggioranza una cosa <non solo> chiara, ma anche incontestabile» (σαφές, ἀλλὰ καὶ ἀπρόσκοπον τοῖς πολλοῖς εἶναι φαίνεται), Sesto sembra riconoscere che alcuni ‘principi morali’ e alcune regole grammaticali legati alla consuetudine, in questo caso, sono fenomeni intellettuali la cui accettabilità dal punto di vista scettico sta nella loro evidenza, nella forma comune in cui si presentano a molti o a tutti gli esseri umani e dunque nell’accordo che si stabilisce in una maggioranza intorno a essi, senza che ci sia bisogno di principi universali o metafisici su cui fondarli. Cfr. Magrin (2003, pp. 54-5)

<sup>151</sup> Da notare che il verbo ἐπιθολόω (intorbidato, offuscato, turbo) compare, forse non per caso, solo in *Contro i retori* (*M II 28 e 96*).

<sup>152</sup> Pernot (2005, pp. 11-2) riporta che, in altri resoconti della stessa storia, l’allievo viene identificato con il retore Tisia. In *DL IX 56* l’episodio ha invece per protagonisti Protagora ed Evatlo. Nell’aneddoto

retore riprende la medesima argomentazione (ἐπιχείρημα) portata dal maestro ai giudici, che avevano già riconosciuto la giustizia del suo discorso, per sostenere, in modo del tutto identico e con la stessa capacità di convincimento, la causa opposta; al che i giudici, condotti alla sospensione del giudizio e all'aporia in ragione della forza uguale degli argomenti retorici (εἰς ἐποχὴν δὴ καὶ ἀπορίαν [...] διὰ τὴν ἰσοσθένειαν τῶν ῥητορικῶν λόγων ἀμφοτέρους) (M II 99) cacciarono a male parole dal tribunale tutti e due i contendenti. La palese auto-ironia con la quale, nel porre fine a questo divertente e paradossale episodio, Sesto ricorre al lessico pirroniano<sup>153</sup>, serve così a chiudere i conti con la retorica giudiziaria. Per quanto riguarda la parte deliberativa, quella che avrebbe un più chiaro peso politico, il filosofo non sembra aver tempo da perdere con i suoi contenuti, se non per uno sbrigativo accenno al fatto che le si può applicare lo stesso metodo usato per demolire la prima, e dunque si può evitare di porla sotto esame, mentre alla retorica celebrativa riserva qualche paragrafo in più, prima di procedere alla definitiva e finale messa fuorigioco dell'arte del 'ben parlare' e rivolgersi alle aporie di matematici e geometri.

Cosa, dunque, vi può essere qui di rilevante per la politica? Di nuovo la via da percorrere è indiretta: certamente troviamo una conferma della necessità di combattere qualsiasi assolutizzazione del 'giusto', che può esistere solo se il valore che gli viene attribuito è ricondotto alle condizioni storicizzate e contingenti del suo apparire. Se però si ammette che a livello fenomenico sia data la presenza di innumerevoli 'giusti'<sup>154</sup>, non approssimabili in alcun modo a un ideale generale e stabilito a priori, dal punto di vista dello scetticismo, il 'giusto' e il suo contrario, l' 'ingiusto', sarebbero attribuibili, sempre e solo in modo relativo, anche alle leggi e alle pratiche di governo, che in virtù della loro natura convenzionale sono evidentemente generatrici di conflitto e lotta politica, ma che, proprio per essere 'accadimenti' storici, vanno considerate alla stregua di regole di

---

l'allievo si accorda con il maestro che l'avrebbe pagato solo quando avrebbe vinto il primo processo; ma quando Corace gli chiese l'onorario e quello si rifiutava di darglielo, entrambi si sottoposero al giudizio dei giudici. L'argomentazione di Corace era che tanto se avesse vinto, quanto se avesse perso, doveva ricevere l'onorario: se avesse vinto, perché aveva vinto e se avesse perso, in virtù dell'accordo che il giovane l'avrebbe pagato quando avrebbe vinto il primo dibattito. Quando venne il turno del giovane, però, questi usò la stessa argomentazione senza cambiarla in nulla, con la medesima efficacia.

<sup>153</sup> Spinelli (2009, p. 46, n. 51), richiamando quanto sostiene Janáček (1972, p. 87), fa notare che si tratta di un uso non serio, né tecnico dei termini scettici, anzi l'intento di Sesto sembra chiaramente auto-mimetico. Alla luce di queste osservazioni, dunque, non sembra lecito sostenere, come invece fa Sluiter (2000, pp. 111-2) che «rhetoric can lead to the effects of *isostheneia* and *epoche* that are associated with the sceptical approach to arguments», la quale arriva perfino a concludere che «dogmatic rhetoric has to admit it will only lead to scepticism».

<sup>154</sup> Cfr. Spinelli (2009, p. 43).

convivenza temporanee, valide unicamente in un certo contesto e soggette al cambiamento come qualsiasi altra usanza umana.

In realtà, per gli scettici, sul piano dell'azione politica, il cambiamento di un sistema legislativo non sarebbe giustificabile più della sua conservazione, se per sostenere l'uno o l'altra si dovesse fare appello a un diritto naturale o a una legge universale valevoli per la morale o per la politica, sulla cui esistenza gli scettici sospendono il giudizio<sup>155</sup>. In assenza di tali punti di riferimento assoluti, le questioni di giustizia dovranno tornare al piano della realtà fenomenica: qui si gioca il senso del vivere in accordo con i costumi e le leggi di una comunità<sup>156</sup>.

Inoltre, anche dall'assenza stessa della 'materia' politica in ordine ai λόγοι che se ne occupano, contraddittori al punto di annullarsi reciprocamente o legati alle necessità del momento e dunque 'deperibili' come tutte le apparenze, mi sembra di poter dedurre che Sesto, escludendola, almeno esplicitamente, dai suoi trattati la rimandi a un agone dove le armi della filosofia critica non servono e l'iniziativa è lasciata a coloro che agiscono nella vita quotidiana, anche se, nella tarda epoca imperiale in cui egli viveva, la politica era subita più che vissuta, ed era rimasto ben poco spazio per i grandi dibattiti politici, come quello sulla giustizia, che aveva infiammato i poeti, i filosofi, gli statisti, e finanche i semplici cittadini dell'Atene 'inquieta' della classicità<sup>157</sup>.

Non più πολιτής ma suddito, dalla sua scrivania il disincantato Sesto si rivolge a interlocutori intenti a erudite polemiche di scuola e a un pubblico che continua ancora a cercare nella filosofia una ricetta per la felicità e, pur promettendola egli stesso, il suo messaggio ai lettori è che ottenerla in fondo è facile: basta non cedere alle lusinghe dei seducenti discorsi dogmatici e ai timori che essi ispirano, in qualsiasi campo trovino spazio e possibilità di a-critica adesione; più difficile, probabilmente, è liberarsene, ancora e perfino oggi.

Terminata così questa disamina di *Contro i retori*, con i suoi possibili indizi politici

---

<sup>155</sup> Il più coerente epigono di Sesto, in questo campo, è certamente Montaigne, la cui posizione è ben illustrata nel seguente passo: «Ora, le leggi mantengono il loro credito non perché sono giuste, ma perché sono leggi. È il fondamento misterioso della loro autorità. Non ne hanno altri. E torna loro a vantaggio. Sono fatte spesso da gente sciocca. Più spesso da persone che, per odio dell'eguaglianza, mancano di equità. Ma sempre da uomini: autori vani e incerti. [...] Chiunque obbedisca loro perché sono giuste, non obbedisce loro giustamente come deve». (*Essais*, III, XIII, p. 1997). Come nota Flathman (2000, p. 508), «This understanding of the relation between authority and obedience [...] is developed with considerable subtlety by Michael Oakeshott in respect to that mode of politically organized society that the latter calls *societas* or civil society».

<sup>156</sup> Cfr. su questo Laursen (1992, p. 49) che nota come «changing established laws can be an established custom».

<sup>157</sup> Così la chiama Mauro Bonazzi (2017), nel suo *Atene, la città inquieta*.

positivi e negativi, è ora necessario fare un passo indietro e proporre per intero il brano di Michael Oakeshott nel quale è incastonato il piccolo cammeo sestano che è stato l'occasione del mio approfondimento.

Ecco dunque come Oakeshott inserisce il paragrafo di *M II 33* in *On Being Conservative*:

Now, the disposition to be conservative in respect of politics reflects a quite different view of the activity of governing. The man of this disposition understands it to be the business of a government not to inflame passion and give it new objects to feed upon, but to inject into the activities of already too passionate men an ingredient of moderation: to restrain, to deflate, to pacify and to reconcile; not to stoke the fires of desire, but to damp them down. And all this, not because passion is vice and moderation virtue, but because moderation is indispensable if passionate men are to escape being locked in an encounter of mutual frustration. A government of this sort does not need to be regarded as the agent of a benign providence, as the custodian of a moral law, or as the emblem of a divine order. What it provides is something that its subjects (if they are such people as we are) can easily recognize to be valuable; indeed, it is something that, to some extent, they do for themselves in the ordinary course of business or pleasure. They scarcely need to be reminded of its indispensability, *as Sextus Empiricus tells us the ancient Persians were accustomed periodically to remind themselves by setting aside all laws for five hair-raising days on the death of a king*<sup>158</sup>. (corsivo mio). (*RP*, pp. 432-33).

E la concezione della politica qui adombrata sarà uno dei temi di cui mi occuperò nel prossimo capitolo, dedicato al filosofo britannico e ai suoi rapporti con la filosofia della scepsti.

---

<sup>158</sup> È interessante che Roose (2016, pp. 114-15) in un articolo che riunisce Michael Oakeshott, Isaiah Berlin, Friederich Hayek e Judith Shklar, in quanto eredi di un Montaigne liberale e scettico, riporti proprio la citazione oakeshottiana di questo aneddoto sestano per far vedere quanto il filosofo inglese considerasse necessarie la politica, le leggi e la riflessione sulle leggi, affermando inoltre che, secondo la sua lettura, per Oakeshott lo stato avrebbe dovuto avere il ruolo centrale di «arbitrer les passions des ses sujets, de preserver la paix» (p. 115).

## CAPITOLO III

### Michael Oakeshott: uno sguardo disincantato sulla complessità della condotta umana

#### 1. Un filosofo ‘disimpegnato’

##### 1.1 *Dalla filosofia alla politica, dalla politica alla filosofia*

Sebbene perfino i suoi avversari fossero disposti a riconoscere che Michael Oakeshott sia stato «perhaps the most original political philosopher of this century»<sup>1</sup>, imbattersi nella sua figura all’interno dei dipartimenti di filosofia e di scienze politiche delle università italiane, e non solo in queste, è un evento decisamente non comune<sup>2</sup>. Uno dei motivi della ‘dimenticanza’, ma anche della sottovalutazione di questo filosofo risiede, probabilmente, nel fatto che chi voglia approfondirne la conoscenza si trova davanti a un autore singolare, se non addirittura ‘atopico’, il cui pensiero sfugge a qualsiasi facile e superficiale tentativo di etichettatura, operazione tentata da molti e mai riuscita fino in fondo né agli estimatori né ai critici.

Per molti versi, in realtà, Oakeshott si presenta come una sorta di ‘battitore libero’, quasi mai in linea con le tendenze prevalenti nel suo tempo, ‘inattuale’ al punto che alcuni interpreti sembrano aver frainteso volutamente la sua visione filosofica complessiva, per non parlare di quello che egli aveva da dire sulla realtà politica contemporanea, sull’azione di governo e sulle istituzioni statali. Ne è un esempio lampante un numero speciale di *Political Theory* nel quale quasi tutti i contributori, tra cui Hanna Pitkin, David Spitz, e Sheldon Wolin, scrissero mostrando un inammissibile fraintendimento del pensiero di Oakeshott, il quale rispose con irritazione e sconcerto<sup>3</sup>. Ma si devono segnalare qui altre interpretazioni meno recenti, in qualche modo esemplari della parzialità e/o dell’astio con cui Oakeshott è stato spesso giudicato: da quella del già citato Crick che, appena più indulgente nel ricordarlo *post mortem*, nega la coerenza della visione oakeshottiana, vedendovi la ‘schizofrenia’ di chi parla ogni volta con voci differenti e confuse: il filosofo, il pamphlettista Tory, l’esteta, il libertario anarchico<sup>4</sup>; a quella di J. G. Blumler che

---

<sup>1</sup> Così Bernard Crick (1991, p. 121), che, peraltro, non gli risparmiò critiche anche feroci, soprattutto sul piano politico.

<sup>2</sup> Ad esempio, Perret (2004, p. 10), notando quanti degli scritti di Oakeshott siano stati pubblicati solo dopo la sua morte, a testimonianza del suo disinteresse per la notorietà, ricorda che essa in Francia è quasi inesistente e che «Oakeshott est tous, sauf un penseur à la mode».

<sup>3</sup> Cfr. *Political Theory*, vol. 4, n. 3 (agosto 1976). Per la risposta del filosofo, cfr. Oakeshott (1976, pp. 353-67).

<sup>4</sup> Cfr. Crick (1963; 1991).

confonde aspetti stilistici e concettuali, considerando le categorie filosofiche oakeshottiane in una dimensione esclusivamente 'estetica'; e infine a quella di D. D. Raphael che semplifica il suo pensiero riducendolo a una dottrina e, per dimostrarne l'inconsistenza, ne decontestualizza gli assunti e ne stravolge il senso; ma lo stesso Oakeshott ebbe modo di rispondere a quest'ultimo commentatore<sup>5</sup>. A costoro possiamo aggiungere un esponente della Nuova Sinistra inglese come Perry Anderson, che considera Oakeshott «one of the quartet of outstanding European theorists of the intransigent Right whose ideas now shape - however much, or little, leading practitioners are aware of it- a large part of the mental world of end-of-the-century Western politics» (Anderson 1992, p. 7). Per inciso, gli altri del quartetto di Anderson sono Carl Schmitt, Leo Strauss e Friedrich von Hayek, con cui Oakeshott, «the literary artist in this gallery» (Anderson 1992, p. 11), condividerebbe un fondamentale e strutturale anti-democraticismo. Chiudo, per ora, la mia carrellata con il politologo Jan-Werner Müller, che declassa il conservatorismo di Oakeshott a una forma di «oddly fearful quasi-hedonism» (Müller 2006, p. 363). In realtà, tutte queste critiche sono la testimonianza dell'operazione di cui si è appena detto, ovvero di come un pensatore del calibro di Oakeshott, che comunque neutrale non lo è mai stato, si sia trovato al centro del tentativo, iniziato nel secondo dopoguerra, di farne o un paladino di una parte politica o un capro espiatorio per gli avversari di quella parte.

Fortunatamente, soprattutto a partire dagli anni Novanta, con la fine di molte delle polemiche a sfondo politico che ne avevano condizionato, se non addirittura impedito, un'adeguata ricezione filosofica<sup>6</sup>, il pensiero di Oakeshott ha potuto tornare a essere considerato in quanto 'filosofia', benché la tendenza ad attribuirgli questa o quella posizione politica non abbia mai avuto termine, ma si sia, per così dire, allargata a tutto 'l'arco costituzionale'.

In effetti, se di politica Oakeshott si è certamente sempre occupato e se le sue simpatie personali sembrano andare a una certa forma di conservatorismo, nonostante, per le ragioni filosofiche che vedremo, non sia mai stato un intellettuale *engagé*<sup>7</sup>, quella che egli

---

<sup>5</sup> Cfr. Blumler (1964); Raphael (1964); Oakeshott (1965).

<sup>6</sup> A questo proposito, Fuller (1991, p. XIV-XV), riferendosi alla raccolta di saggi più famosa di Oakeshott, nota: «The initial American reception of *Rationalism in Politics* was colored by some reviewers' ignorance of his earlier work, and among others by a progressivist attitude that distrusted thinkers loosely defined as 'pessimistic', 'traditionalist', 'Burkean', or 'conservative'. A generation later, conservatism is more respectable, and, to a degree, Oakeshott's prominence has risen accordingly among many who formerly ignored or discounted him».

<sup>7</sup> Boucher (2003, p. 463) ricorda che, nonostante il tentativo di Margaret Thatcher di sfruttarlo per restituire autorevolezza 'filosofica' a una dottrina politica che aveva perduto la sua identità, Oakeshott non sostenne mai pubblicamente alcun governo conservatore, del quale rifiutava l'approccio manageriale,

considera non «a creed or a doctrine, but a disposition» (*RP*, p. 407) appare del tutto peculiare e atipica, e perciò non spendibile sul piano politico dai partiti conservatori di qualsiasi tempo e latitudine, mentre l'insistenza su una visione pratica ed epistemologica 'modesta' la rende, semmai, più affine al liberalismo<sup>8</sup>.

Per spiegare in cosa consista realmente la 'disposizione' conservatrice di Oakeshott, che sottolinea l'estraneità della sua versione rispetto al conservatorismo di Burke, ancorato, a suo parere, a 'ridondanti' credenze speculative, sostenendo che «it would perhaps have been more fortunate if modern conservatives had paid more attention to Hume and less to Burke»<sup>9</sup> (Oakeshott 2008, p. 83), conviene però ricorrere direttamente ad alcuni illuminanti

---

comune, di fatto, sia ai governi di destra che di sinistra, né mai si compromise aderendo a un partito politico, e infine, con estrema coerenza, rifiutò il cavalierato che la Thatcher gli aveva offerto nel dicembre 1981. Se poi teniamo conto del fatto che, sebbene Oakeshott si autodefinisse conservatore, «he was the least conventional of persons» (Cranston 1991, p. 323), il quadro diventa forse più chiaro, almeno da questo punto di vista.

<sup>8</sup> Il conservatorismo resta comunque la posizione politica più di sovente attribuita a Oakeshott, soprattutto in quelle letture critiche che riducono la sua riflessione a una forma di mero anti-razionalismo, e si focalizzano sulla sua valutazione negativa delle politiche riformatrici laburiste del secondo dopoguerra. Su questa etichetta conservatrice, che, come nota Cotellessa (1999a, p. 7 n. 8) «ha molto spesso ostacolato una lettura non-pregiudiziale del suo pensiero» cfr. le interpretazioni, anche molto distanti fra loro -da *True-blue*, a conservatore moderato, a libertario- di Crick (1963); Buckley (1970); Pitkin (1973; 1976); Spitz (1976); Quinton (1978, pp. 90-6); Offe (1979, p. 58); Covell (1986, spec. pp. 93-143); Ashford e Davies (1991, pp. 18-21) e, più recentemente, di Boucher (2003, pp. 466-86); Sullivan (2006, spec. cap. V); Neill (2010, pp. 98-113); Devigne (2012); Gamble (2012, pp.153-76). Tra gli studiosi che collocano Oakeshott in una cornice liberale, seppur *sui generis* e con diverse sfumature, cfr., *inter alia*, Greenleaf (1966, p. 82); Coats (1985); Gray (1989, pp. 199-216; 1993, pp. 40-6); Franco (1990a; 1990b; 2003); Flathman (1998, spec. pp. 71-7, 1992; 2005, cap. V); Cotellessa (1999a); Giorgini (1999, pp. 99-150); Podoksik (2003a; 2008, pp. 857-80); Orsi (2011, pp.108-16; 2016); Galston (2012, pp. 222-45); Marsh (2012); mentre Nardin (2015a, pp. 23-36) ritiene che il filosofo non possa essere definito né conservatore, né liberale, ma piuttosto che, dal suo approccio alla concretezza delle questioni politiche, emerga un fondo di realismo politico. Grant (1990, p. 62), per finire, si mantiene in una posizione mediana descrivendo la sua politica come «a kind of conservative liberalism or liberal conservatism». Diversi autori hanno invece utilizzato le categorie oakeshottiane nell'ambito di altre e differenti visioni politiche: in particolare Sandel (1984, p. 10 e 219-38) nel caso del comunitarismo; Boucher (2005), Coats (1992) e Callahan (2012) per il repubblicanesimo. Spostandoci a sinistra, Mouffe (1993, pp. 59-73) trova numerose assonanze fra il pensiero di Oakeshott e un approccio democratico radicale e Barber (2003, pp. 85, 120, 183, 194, 223) lo considera, per alcuni aspetti, compatibile con una forma di '*strong democracy*', sebbene questi due ultimi autori non abbiano dubbi sul suo conservatorismo di fondo. Infine, Minch (2009) colloca nettamente Oakeshott nel contesto della democrazia deliberativa, includendo in questa visione, oltre a quella del già citato Flathman, le letture di autori come Dallmayr (1984, pp. 190-223) e Wallach (1987, p. 599). Così, se Parekh (1995, p. 158) può essere nel giusto sostenendo che «since he did not belong to a single philosophical tradition, he has proved extremely difficult to classify and been subject to much misunderstanding», questo può, a maggior ragione, valere per le sue idee 'politiche'. Il lettore non accorto sarà ancora più confuso dal fatto che un libro a cura di C. Abel (2010), dal titolo *The Meanings of Michael Oakeshott's Conservatism*, contiene numerosi saggi di autori che non lo considerano tale.

<sup>9</sup> Nonostante queste precisazioni, sia Pitkin (1973, p. 301;1976, p. 399), che Spitz (1976, p. 339), tracciano una linea diretta da Burke a Oakeshott, mentre, in linea con quanto lo stesso Oakeshott sostiene, Cranston (1967, p. 84) pensa che la diretta ascendenza di Oakeshott sarebbe da cercare proprio in Hume, il cui 'conservatorismo scettico', come quello di Oakeshott «was open, undogmatic, and splendidly tolerant». Come nota Alexander (2013, p. 598), del resto, la disposizione conservatrice non è un set di ideali e non deve essere confuso con la reazione. Per questo Oakeshott riteneva necessario che la sua visione del conservatorismo non fosse associata a un partito, o allo stato, o alla chiesa, dal momento che gli elementi che



stralci tratti dal già citato *On Being Conservative* aggiungendo solo che, dal suo punto di vista «there is no inconstancy in being conservative in politics and ‘radical’ in everything else» (Oakeshott 2008, p. 83).

Secondo Oakeshott, la disposizione conservatrice ci fa semplicemente sentire attaccati a ciò che abbiamo. Essere conservatori significa preoccuparsi di «what is present rather than what was or what may be». Significa

to prefer the familiar to the unknown, to prefer the tried to the untried, fact to mystery, the actual to the possible, the limited to the unbounded, the near to the distant, the sufficient to the superabundant, the convenient to the perfect, present laughter to utopian bliss (*RP*, p. 408).

Il conservatore, poi, non cerca di opporsi al cambiamento «swimming against the tide» e non è affatto «a faded, timid, nostalgic character, provoking pity as an outcast and contempt as a reactionary» (*RP*, p. 415). Se nel suo carattere vi è una riluttanza ad accettare cambiamenti troppo repentini, tuttavia Oakeshott pensa che «to be conservative is disclosed, not as prejudiced hostility to a “progressive” attitude» ma come «a disposition exclusively appropriate in a large and significant field of human activity» (*RP*, p. 415); ciò significa che, quando è necessario, agire secondo questa inclinazione è esattamente il contrario dell’ignoranza e dell’apatia ma, anzi, genera «attachment and affection» (*RP*, p. 409). E ancora, ciò che nel temperamento del conservatore viene identificato come timidezza, in realtà non è altro che una forma di «rational prudence»<sup>10</sup> (*RP*, p. 412).

Ovviamente, la disposizione conservatrice si trova anche nella politica, dove il governo è concepito come «a specific and limited activity» (*RP*, p. 424): dal momento che gli manca «a vision of another, different and better world», il conservatore ritiene che in questo campo specifico «the intimations of government are to be found in ritual, not in religion or philosophy; in the enjoyment of orderly and peaceable behaviour, not in the search for truth or perfection» (*RP*, p. 428). E, nel saggio, prima di esporla nel dettaglio, Oakeshott riassume così questa idea:

what makes a conservative disposition in politics intelligible is nothing to do with a natural law or a providential order, nothing to do with morals or religion; it is the observation of our current manner of living combined with the belief (which from our point of view need be regarded as no more than an hypothesis)

---

costituiscono ‘l’essere conservatore’ sono ben altro rispetto a una serie di ideali o istituzioni politici così definiti. Su Burke come fonte del pensiero conservatore moderno, cfr. almeno Kirk (1954, pp.72-175); Quinton (1978, pp. 56-66); Grant (1988, pp. 77-92).

<sup>10</sup> È qui evidente un richiamo alla φρόνησις aristotelica (cfr. *Eth. Nic.* VI, 5; 8-13). Le suggestioni aristoteliche presenti in Oakeshott sono state ampiamente discusse da Abel (2005, pp. 37-60), a cui si rimanda.

that governing is [...] the provision and custody of general rules of conduct, which are understood, not as plans for imposing substantive activities, but as instruments enabling people to pursue the activities of their own choice with the minimum frustration, and therefore something which it is appropriate to be conservative about (*RP*, pp. 423-4).

Se queste note iniziali riescono a chiarire, almeno in parte, lo stile dell'approccio politico oakeshottiano, ancor più importante è il fatto che, anche in un saggio descrittivo come *On Being Conservative*, si possa sentire il *leitmotiv* filosofico che sembra risuonare in quasi tutti gli scritti<sup>11</sup> di Oakeshott e che permette di seguirne il labirintico percorso senza correre il rischio di essere sviati dalla natura non convenzionale dell'opera e dalla personalità decisamente 'elusiva' del suo autore<sup>12</sup>. Tale motivo, che qui emerge nell'affermazione del carattere limitato e immanente di ogni azione, permane nel pensiero di Oakeshott dall'inizio alla fine, e ne testimonia la sostanziale coerenza interna,

---

<sup>11</sup> Questi sono, nell'ordine, *Experience and its Modes*, (*EM*) (1933), il suo testo più marcatamente filosofico, a cui fece seguito, nel 1939, *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*, un'antologia di testi scelti per rappresentare le principali ideologie novecentesche. Al 1946 risale l'edizione Blackwell del *Leviathan*, con la sua famosa *Introduction*, riproposta nel 1975, assieme ad altri scritti hobbesiani, in *Hobbes on Civil Association*, (*HCA*) (1975b). Il volume *Rationalism in Politics and Other Essays*, (*RP*), edito nel 1962, raccoglie invece i saggi 'politici' scritti a partire dal 1947. Dopo il ritiro dall'insegnamento alla London School of Economics (LSE) Oakeshott pubblicò *On Human Conduct*, (*HC*), (1975a), il suo capolavoro, l'unico lavoro apparso in italiano, con il titolo *La condotta umana* (1985); oltre a questo libro, ormai fuori catalogo, sono disponibili la versione italiana in e-book del saggio *Rationalism in Politics* (2013) e la traduzione (2013), il cui titolo italiano è *La politica moderna fra scetticismo e fede*, di un dattiloscritto, *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, (*PFPS*) scoperto dopo la sua morte e pubblicato nel 1996. Nel 1983 venne data alle stampe un'ultima raccolta di saggi, *On History*, (*OH*) e infine, con il suo permesso, nel 1989 fu pubblicata la raccolta *The Voice of Liberal Learning*, (*VLL*). Altri scritti, tra cui saggi, *reviews*, *notebooks* e lezioni, molti dei quali inediti, sono stati pubblicati postumi in due serie di volumi, per Yale University Press (Oakeshott 1993a, 1993b e 1996) e per Imprint Academic (Oakeshott 2004, 2006, 2007, 2008, 2010, e 2014). La cronologia completa di tutta la produzione oakeshottiana è disponibile in rete all'indirizzo [http://www.michael-oakeshott-association.com/pdfs/bibliography\\_whole.pdf](http://www.michael-oakeshott-association.com/pdfs/bibliography_whole.pdf), assieme alla bibliografia della letteratura secondaria fino al 2009. A questa lista va aggiunto un libretto alquanto stravagante sulle corse dei cavalli, pubblicato nel 1936 e recentemente riedito, scritto a quattro mani con l'amico e collega bizantinista Guy Griffith, ovvero *A Guide to the Classics: or How to Pick the Derby Winner*, definito da Wood (1959, p. 658) come una vera e propria 'allegoria' della vita (cfr. anche *RP*, p. 24, n. 26).

<sup>12</sup> Per quanto riguarda la vita privata e la figura del filosofo, l'essere insieme un intellettuale libertario e un 'libertino' romantico, l'umanità dei modi e la riservatezza, che coesistevano con un distacco un poco ostentato da gentiluomo di campagna e un presunto ma del tutto inesistente dandysmo, la straordinaria figura di insegnante, le tendenze estetiche, lo stile della scrittura e molto altro si rimanda alle ricche note biografiche di Grant (1990, pp.11-23, 2012, pp.15-44) e Neill (2010, pp. 1-10). E ancora, per una visione più sfaccettata della sua personalità, il suo modo di filosofare, i rapporti con il *background* accademico e professionale, si possono vedere le empatiche testimonianze di Price (1991, pp.117-20), Parekh (1991, pp. 99-106) e Minogue (1991, pp.114-17, 2002, pp. 66-70), il quale (2002, pp. 69-70), ritiene che Oakeshott sia il modello a cui si sarebbe ispirata Shirley Letwin, sua amica ed esecutrice letteraria, per il libro su *The Gentleman in Trollope*. Va infine citato il ritratto, breve, ma molto intenso che ne dà Riley (1992, pp. 662-4). In realtà, se la ricercatezza espressiva, alternata talora a un tono più diretto e quasi triviale e le originalità comportamentali del filosofo lo hanno fatto spesso giudicare un '*poseur*', è invece più probabile che egli, avendo posto la ricerca della coerenza al centro della propria filosofia, «non vedesse soluzione di continuità tra la vita e l'opera filosofica», che è quanto sostiene Giorgini (1999, p. 100, n.1). Il difficile equilibrio fra 'elusività' e chiarezza come caratteristica peculiare del modo di esprimersi di Oakeshott è ricordato da Orsi (2014, p. 256).

concretizzandosi in diverse tematiche interconnesse, derivanti ‘logicamente’ dalla posizione teorica a cui aveva aderito all’inizio del suo percorso filosofico. Questa consiste in una personalissima reinterpretazione dell’idealismo britannico, esposta organicamente per la prima volta in *Experience and its Modes*, il libro del 1933 con il quale Oakeshott esordì sulla scena filosofica, ispirandosi al pensiero di Hegel e di Francis Herbert Bradley, il cui *Appearance and Reality* (1893) egli cita come esplicito punto di riferimento accanto alla *Phänomenologie des Geistes*<sup>13</sup>.

Tra i temi oakeshottiani la cui genesi può essere fatta risalire alla sua peculiare forma di idealismo, uno dei più controversi, per le apparenti e immediate implicazioni anti-politiche che ne derivano, riguarda il compito assegnato alla filosofia: essa non deve svolgere direttamente alcun ruolo pratico, né farsi carico di problemi etici o politici; ciò che legittimamente invece le compete, nei modi che vedremo meglio più avanti, è l’esercizio esclusivo della critica in ogni campo del sapere e dell’attività umana<sup>14</sup>.

Va notato che la convinzione che al filosofo o allo scienziato non spettasse occuparsi dei problemi della politica, pena la sua trasformazione in un ‘profeta’ o in qualcosa di peggio, sostanzialmente collima con quella di Max Weber ne *Il lavoro intellettuale come professione*<sup>15</sup>. Se per Oakeshott la filosofia deve lasciare spazio all’autonomia della pratica politica, e il filosofo limitarsi a ‘osservare’ piuttosto che ‘predire’, una posizione molto simile è espressa da Michael Walzer:

the political philosopher must separate himself from the political community, cut himself loose from affective ties and conventional ideas. Only then can he

---

<sup>13</sup> Il giovane Oakeshott era ben consapevole dell’inattualità della sua impresa filosofica: «Idealism in these days dismissed» scriveva e, aggiungendo che molti lo consideravano «decadent, if not already dead», indicava subito dopo il suo come il tentativo di «a restatement of its first principles» (*EM*, p. 6-7). Il debito nei confronti di Bradley era, del resto, già stato riconosciuto in un primo scritto del 1926, *Religion and the moral life*, (ora in *Religion, Politics and Moral Life*, *RMPL*, 1993a, p. 45, n.6). Come ricorda Boucher (2003, p. 462) «the logical positivism of Rudolph Carnap, Otto Neurath, and Moritz Schlick, and the Cambridge analytic philosophy of Bertrand Russell, G. E. Moore, the early Wittgenstein, and L. S. Stebbing formed the philosophical context against which Oakeshott rebelled. He was much more comfortable with the philosophy that these schools of thought rejected, namely idealism».

<sup>14</sup> Non è un caso che, per Hall e Modood (1982, p.157 e n.1), Oakeshott rappresenti la punta di diamante di un’insostenibile -dal loro punto di vista- separazione fra teoria e pratica, che ritengono una caratteristica «of British philosophy in the twentieth century, running through all the major schools of logical atomism, logical positivism, and linguistic analysis». Ma va ribadito che la critica alla funzione normativa della filosofia è l’unico elemento che lo accomunava a queste scuole. Di fatto, la posizione oakeshottiana fu violentemente attaccata allora, ed è ancora guardata con sospetto, da tutti quegli intellettuali che attribuiscono alla filosofia un ruolo politico; a questo riguardo si possono vedere le critiche di Crossman (1951); Watkins (1952); Cobban (1953); Crick (1963); Himmelfarb (1975) e Barber (1976, pp. 460-3); quest’ultimo, pur riconoscendo il valore del contributo di Oakeshott alla ‘conversazione’ umana, ne sottolinea l’intrinseca e inevitabile ‘politicità’. Cfr. anche Orsi (2016, p. 33). Cosicché, come nota Minogue (1991, p. 117): «What never ceased to be a bone of contention was Oakeshott’s unfolding defence of philosophy as having no practical implications».

<sup>15</sup> Cfr. Weber (1948).

ask and struggle to answer the deepest questions about the meaning and purpose of political association and the appropriate structure of the community (of every community) and its government. This kind of knowledge one can have only from the outside. Inside, another kind of knowledge is available, more limited, more particular in character. I shall call it political rather than philosophical knowledge. It answers the questions: What is the meaning and purpose of this association? What is the appropriate structure of our community and government? (Walzer 1981, p. 393)<sup>16</sup>.

Significativamente, nella conferenza del 1950 dal titolo *Political Education*<sup>17</sup>, per mostrare la distanza che, a suo dire, corre tra la filosofia e la politica, egli si sarebbe servito di un'immagine famosa, che, una volta di più, ribadisce la sostanziale contingenza dell'agire umano e mette in discussione la praticabilità di una politica basata su principi meramente astratti: nell'attività politica, ricorda Oakeshott, «men sail a boundless and bottomless sea», nella vastità del quale «there is neither harbour for shelter nor floor for anchorage, neither starting-place nor appointed destination» (*RP*, p. 60).

Di conseguenza, per utilizzare un'altra sua celebre espressione coniata a questo scopo, la politica va compresa e praticata unicamente come ricerca di suggerimenti, «pursuit of intimations» (*RP*, pp. 57-8), all'interno di una tradizione concreta e vivente di condotta politica.

Che tali convincimenti e gli altri che vedremo siano una conseguenza logica dell'originale declinazione oakeshottiana dell'idealismo assoluto, è evidente non appena se ne chiariscono i contorni, come cercherò ora di fare riassumendone le caratteristiche fondamentali. Il suo punto di vista è, infatti, reso esplicito fin dall'apertura 'programmatica' di *Experience and its Modes*:

We seek in philosophy [...] something to make the mystery of human existence less incomprehensible. Thinking is first associated with an extraneous desire of action. And it is some time, perhaps before we discern that philosophy is without any direct bearing upon the practical conduct of life, and that it has certainly never offered its true followers anything which could be mistaken for a gospel. Of course, some so-called philosophers afford pretext enough for this particular misunderstanding. Nearly always a philosopher hides a secret ambition, foreign

---

<sup>16</sup> Altre analogie si possono trovare nella più radicale «priority of democracy to philosophy» di Rorty (1991, pp. 175-191); cfr. Tseng (2003, p.162). Una chiara e interessante esposizione del punto di vista di Oakeshott sulla filosofia e sull'evoluzione del ruolo di quest'ultima nei suoi scritti più importanti è in McIntyre (2012, pp. 70-93). Su teoria e pratica in Oakeshott si possono vedere, ancora, Orsi (2013a; 2015b); Nardin (2015b).

<sup>17</sup> Si tratta della famosa lezione con cui, nel 1950, Oakeshott inaugurò il suo incarico come insegnante e direttore di dipartimento, tenuto fino al ritiro dall'insegnamento, nel 1967/8, alla LSE, dove gli fu offerta la prestigiosa cattedra di *Political Science* che era stata del socialista Harold Laski, appena scomparso. Dell'arrivo di Oakeshott al posto di Laski la sinistra inglese non fu, per usare un eufemismo, particolarmente entusiasta, considerate, oltre al resto, le critiche che il filosofo non aveva risparmiato alle politiche 'collettivistiche' dei piani Beveridge, messi in atto dal governo laburista di Lord Clement Attlee a partire dalla fine della seconda guerra mondiale.

to philosophy, and often it is that of the preacher. But we must learn not to follow the philosophers upon these holiday excursions. (*EM*, p. 1).

Le motivazioni filosofiche di questa premessa sono tutte rintracciabili nell'impianto teorico idealistico e insieme scettico<sup>18</sup> costruito dal giovane Oakeshott in *EM*: qui la concreta totalità dell'esperienza, coincidente con il pensiero, ovvero l'insieme di ogni possibile giudizio<sup>19</sup>, è «a world of ideas» (*EM*, p. 27) completo, unitario, coerente<sup>20</sup>.

Nell'esperienza così intesa, «experiencing» è inseparabile da «what is experienced», e perciò questi due momenti, presi separatamente nella loro singolarità, sono «meaningless abstractions» (*EM*, p. 9), cosicché le corrispondenti categorie della soggettività e dell'oggettività, comunque irriducibili l'una all'altra, devono rimandare a qualcosa di più semplice (in questo senso 'assoluto'), a una realtà indivisa e vera<sup>21</sup>, fuori della quale non c'è niente<sup>22</sup>.

Il punto è che, nella concezione di Oakeshott, dal primo momento della loro vita cosciente, gli esseri umani si trovano 'gettati' in un mondo complesso e già dato di significati e perciò non sono mai completamente ignoranti<sup>23</sup>. L'esperienza, intesa come

---

<sup>18</sup> Pur essendo in qualche modo già visibili in quanto verrà detto qui di seguito, le implicazioni scettiche della concezione 'idealistica' oakeshottiana, verranno trattate in un paragrafo successivo, dedicato esplicitamente a questo argomento. (cfr. *infra*, pp. 158 sgg.), nel quale la filosofia di Oakeshott sarà contestualizzata in modo più ampio nell'ambito della scuola dell'idealismo britannico.

<sup>19</sup> Così sensazioni e percezioni sono modi del pensiero: «Sensation, it appears to me, is a mode of judgement, differing only in degree from our more precisely formulated judgement» (*EM*, p. 21). Nell'esperienza tutto inizia e finisce con il giudizio, che ne è inseparabile. Ciò vale anche per quanto riguarda l'«intuizione», la «volizione» o il «sentimento» che altri, puntualizza Oakeshott, hanno voluto vedere come forme di esperienza indipendenti dal pensiero e dal giudizio, cfr. *EM*, pp. 23-6.

<sup>20</sup> «The unity of a world of ideas lies in its coherence, not in its conformity to or agreement with any one fixed idea. It is neither 'in' nor 'outside' its constituents, but is the character of its constituents insofar as they are satisfactory in experience. Pluralism or dualism are not, as we are frequently invited to believe, the final achievement in experience with regard to some ideas; they are characteristic of any world when insufficiently known» (*EM*, p. 33).

<sup>21</sup> L'esperienza è perciò un «single whole» che non ammette alcuna «final or absolute division» (*EM*, p.10). Anche per Oakeshott, la verità, ovvero la coerenza assoluta dell'esperienza presa nella sua totalità, è, declinata nei termini di Bradley (1916, p. 165), «the predication of such content as, when predicated, is harmonious, and removes inconsistency and with it unrest».

<sup>22</sup> Cfr. *EM*, p. 69. Come fa notare Alexander (2012a, p.16) la particolarità di questa concezione dell'esperienza è che essa si presenta come inconfutabile: non se ne può mostrare l'incoerenza perché la sua coerenza è l'effetto della semplicità che, a sua volta, deriva dall'assenza di presupposizioni dell'esperienza «assoluta». È irrefutabile -continua Alexander- perché ogni tentativo di demolirla dipende da presupposizioni che derivano da un modo limitato e parziale del pensiero. D'altra parte, Oakeshott riconosce che anche la filosofia, pur essendo concepita come l'esperienza senza presupposizioni, è un'astrazione e dunque è soggetta essa stessa alla limitazione epistemica di non poter conoscere la totalità alla quale tende. Cfr. anche Boucher (2002, p. 461).

<sup>23</sup> Cfr. Hossenfelder (1968) e *supra*, p. 24, n. 79, sulla condizione di gettatezza che ritroviamo, in modo analogo, nella concezione neopirroniana. È possibile che Hans-Georg Gadamer facesse un ragionamento simile quando, anche se non direttamente in relazione al trovarsi collocati in un certo punto di vista limitato fin dalla nascita, affermava: «l'orizzonte proprio dell'interprete si rivela determinante, ma anche qui non come un punto di vista rigido che si voglia imporre, ma piuttosto come un'opinione o una possibilità che si mette in gioco» (Gadamer 1983, vol. 1, p. 446).

l'insieme dei giudizi che abbiamo ereditato, è sempre il punto di partenza per qualsiasi forma di comprensione del mondo, e consiste nel cercare di conoscere in modo più soddisfacente ciò che già conosciamo confusamente. Spiega Oakeshott

there is nothing immediate or 'natural' in contrast to what is mediate or sophisticated; there are only degrees of sophistication. And the process in experience is the continuous modification and extension of this datum, which is given everywhere in order to be changed and never merely to be preserved (*EM*, p. 20).

Nella nostra esperienza soggettiva, perciò, la nozione dei 'gradi' implica «the fact of diversity» (*EM*, p. 69) e ammette la necessità e la possibilità di quello che Oakeshott chiama «an arrest, a modification of the full character of experience» (*EM*, p. 71), ovvero di una frattura che blocca il movimento verso la realizzazione di un mondo totalmente coerente di esperienza<sup>24</sup>. Così se questo mondo e la filosofia che aspira a conoscerlo, e con ciò stesso a realizzarlo, è postulato come «experience without presupposition, reservation, arrest or modification» (*EM*, p. 2), per la quale «what is satisfactory is only what is positive and complete» (*EM*, p. 3), i suoi arresti ne rappresentano i *modi* astratti e parziali che, concretizzandosi in un suo particolare punto di vista, sono «experience with reservation, [...] experience shackled by partiality and presupposition»<sup>25</sup> (*EM*, p. 74).

Ciascun 'arresto' del pensiero, in rapporto alla totalità concreta, è intrinsecamente difettivo, non perché abbia cessato di essere esperienza o abbia abbandonato la ricerca della coerenza come criterio che gli è proprio, ma perché non tenta più di soddisfare completamente il suo criterio. Per questo, un modo non è una parte separabile della realtà, ma una visione parziale della totalità, che si realizza comunque in un universo di idee omogeneo, autonomo (*self-contained*), auto-fondato e, in quanto tale, irriducibile a qualsiasi altro<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Differenziandosi da Hegel e Bradley e avvicinandosi in questo all'idealismo di Croce e Collingwood, Oakeshott non afferma che un mondo di idee completamente coerente esista o possa esistere, piuttosto egli dichiara che «what is achieved in experience is an absolutely coherent world of ideas, not in sense that is ever actually achieved, but in the more important sense that it is the criterion of whatever satisfaction is achieved. Absolute coherence as the end in experience is implicit in the character of experience because, where partial coherence is achieved and found to be momentarily satisfactory, the criterion is always coherence itself, that is, absolute coherence» (*EM*, p. 35).

<sup>25</sup> La teoria oakeshottiana della modalità, reminiscente di Spinoza e di Hegel, è stata ampiamente analizzata da Auspitz (2005, pp. 86-116) nella sua genealogia e nella forma peculiare e autonoma che viene a prendere nella riflessione di Oakeshott, oltre che negli sviluppi 'autocritici' che, secondo Auspitz, egli ne avrebbe proposto nelle opere successive. Come molte altre posizioni, soprattutto giovanili, oakeshottiane, questa teoria non ha certamente nulla di scettico, ma è piuttosto, e chiaramente, dogmatica.

<sup>26</sup> Cfr. *EM*, pp. 71-7. Una caratteristica fondamentale dei modi, esplicitata più tardi, a partire dal saggio del 1938, *The Concept of a Philosophical Jurisprudence* (cfr. Oakeshott 2007, pp. 154-83), nel quale, in chiave storica, filosofica e pratica vengono analizzati i diversi aspetti del diritto, consiste nel fatto che ognuno di essi ha un suo particolare «idioma di indagine» reciprocamente incommensurabile. Dei linguaggi e delle

I modi dell'esperienza così postulati sono teoricamente infiniti<sup>27</sup>, ma Oakeshott prende in considerazione i tre che ritiene i meglio organizzati e sviluppati tra i prodotti del pensiero umano, ovvero la Storia, la Scienza e la Pratica, dei quali, nella parte più corposa del suo libro, si impegna a distinguere e a descrivere le caratteristiche<sup>28</sup>.

La Storia, il primo ad essere preso in esame, è la totalità dell'esperienza organizzata «*sub specie praeteritorum*» (EM, p. 118), e il suo linguaggio e le sue acquisizioni sono interamente il prodotto dello storico che ne è l'artefice. Il passato storico, per Oakeshott, non è altro che un modo particolare di leggere il presente e dunque «varies with the present, rests upon the present, is the present. [...] All that history has is 'the evidence'; outside this lies nothing at all. And this is not a mere methodological scepticism; history is not merely obliged to *postulate* nothing beyond the evidence» (EM, pp. 107-8) L'idea oakeshottiana di un flusso storico continuo, modificabile con il variare del punto di vista di un osservatore che lo 'riattualizza' nel *proprio* presente, potrebbe essere scaturita dalla ricezione indiretta di Benedetto Croce, mediato da Collingwood<sup>29</sup>. In linea con l'idealismo crociano sarebbe anche la negazione di una differenza fra ciò che nella storia è essenziale e ciò che è accidentale, perché ogni evento dovrebbe poter essere inserito in una 'rete' coerente di fatti<sup>30</sup>.

---

voci della pratica, della scienza e della poesia e della loro 'conversabilità' Oakeshott fornisce immagini vivide in *The Voice of Poetry in Conversation of Mankind (VP)*, pp. 503-41 (in *RP*, pp. 488-541). (Cfr. anche *HC*, p. 16).

<sup>27</sup> Cfr. EM, p. 75.

<sup>28</sup> A questi modi dell'esperienza Oakeshott aggiungerà più tardi l'esperienza estetica, che si realizza nel mondo attraverso tutte le forme dell'arte, di cui tratta nel già citato *The Voice of Poetry in Conversation of Mankind*. Di questo saggio fondamentale, risalente al 1959 e pubblicato per la prima volta in *RP*, Oakeshott, nell'introduzione della raccolta, dice che esso è «a belated retraction of a foolish sentence in *Experience and Its Modes*». In *VP* il filosofo inglese sviluppa l'idea della 'conversazione' fra le differenti 'voci', come qui sono chiamati i modi dell'esperienza, ritornando sul ruolo della filosofia vista come strumento di analisi e di mediazione fra le voci stesse (cfr. *RP*, p.491), e proponendo un'originale concezione dell'attività 'immaginativa' del sé, che rappresenta un'elaborazione della teoria della modalità (cfr. *RP*, pp. 495-7). Sull'esperienza estetica in Oakeshott cfr. Podoksik (2002, pp. 717-33); Abel (2012, pp. 151-72); Corey (2012, pp. 86-106).

<sup>29</sup> Cfr. Collingwood (1946, pp. 282-302).

<sup>30</sup> Cfr. Oakeshott (1983, pp. 71, 93); Giorgini (1999, p. 108, n.14). Ma in Oakeshott la storia non coincide totalmente con una riattualizzazione del passato; infatti, in sintonia con Herbert Butterfield (1959, pp. 16-7), con il quale fu in stretto contatto negli anni 1928-30, quando era *Fellow* a Cambridge (cfr. McIntire 2004, p. 54), egli distingue quello che chiama «historical past» da altre forme di comprensione del passato, ovvero dal «practical past», che consiste nel comprendere un evento passato in relazione a noi stessi e alle nostre attività, a cui si deve aggiungere il passato «scientifico» e quello «contemplativo» (cfr. *The activity of being an historian*, in *RP*, pp. 161-8; Oakeshott 1983, p. 21). La genuina ricerca storica si differenzia infatti dagli altri modi di relazionarsi con il passato; lungi dall'eseguirne una semplice lettura 'antiquaria', lo storico se ne occupa cercando di recuperare, riorganizzare, scoprire le origini e i rapporti reciproci delle sopravvivenze storiche allo scopo di stabilire «its authentic character as a bygone practical or philosophical or artistic etc. performance» (Oakeshott 1983, p. 35); cfr. Cotellessa (1999a, pp. 28-30 e n. 38 p. 30). Tra i numerosi studi critici sulla concezione oakeshottiana della storia segnalò almeno O'Sullivan (2012, pp. 42-63) e Thomas (2012, pp. 95-119).

La Scienza è il secondo arresto dell'esperienza distinto da Oakeshott e coincide con la totalità di essa resa stabile e interamente comunicabile attraverso i metodi, i linguaggi e le categorie che le sono propri, ovvero osservazioni, misurazioni, spiegazioni fisiche, meccaniche, biologiche, riconducibili a concetti puramente quantitativi, che, dunque, determinano l'esistenza e la conoscibilità del mondo «*sub specie quantitatis*»<sup>31</sup> (*EM*, p. 198).

Infine, all'indagine del filosofo si apre il più ampio e familiare universo della Pratica, la totalità dell'esperienza «*sub specie voluntatis*» (*EM*, p. 258) che, diversamente dagli altri modi, è considerata indispensabile alla vita umana<sup>32</sup>. Le sue caratteristiche principali sono il cambiamento, inerente alla radicale temporalità dell'agire<sup>33</sup> e il fatto che, in essa, la limitatezza e l'astrazione del mondo della contingenza, il qui e ora, si trova in rapporto dialettico con la sua altra e altrettanto incompleta presupposizione, vale a dire il mondo dei valori che attribuiamo all'azione e ai suoi risultati; ma poiché, secondo le parole di Oakeshott, «the world of 'what ought to be' is qualified and controlled by the world of 'what is here and now'» (*EM*, p. 307), il tentativo di conciliare questi due mondi non può che riproporsi incessantemente senza mai realizzarsi in modo definitivo. Infatti, noi possiamo bensì modificare il mondo dell'esistenza pratica nei termini del suo 'valore', ma tali modificazioni risulteranno sempre instabili e contraddittorie, cosa che accade al concetto stesso di valore, soggetto al cambiamento come lo sono le azioni<sup>34</sup>.

Questo discorso viene ripreso in *VP*, dove l'attività pratica, intesa come «the commonest manner of imagining» è principalmente caratterizzata da «desire and aversion» (*RP*, p. 497), i cui costituenti sono immagini di piacere e dolore; in questa accezione, nella misura in cui la pratica è sempre un «*inter homines esse*» (*RP*, p. 499), l'agire di un individuo in relazione agli altri sembra essere connotato esclusivamente da considerazioni sull'«uso» che può fare di essi in ordine alla soddisfazione dei propri desideri. La conseguenza di questa incapacità di considerare gli altri sé in quanto sé è un'intrinseca «solitariness» e la relazione tra individui un inevitabile «*bellum omnium contra omnes*»

---

<sup>31</sup> Riguardo il mondo dell'esperienza dal punto di vista della scienza cfr. Kaldis (2012, pp. 64-85).

<sup>32</sup> «It is impossible to conceive of the modification of experience I have called Practice ever disappearing» (*EM*, p. 350).

<sup>33</sup> Non potendo qui ricordare gli innumerevoli studi su questo tema mi limito a proporre due che ne sviluppano aspetti particolari e interessanti, come il problema della temporalità in rapporto all'immaginazione morale dei moderni (cfr. Fuller 2012, pp. 120-33) e la concezione della pratica in connessione con la critica oakeshottiana del razionalismo (cfr. Smith 2012, pp. 131-52). D'altra parte, il tema sarà ripreso nel corso della trattazione con altre specifiche indicazioni bibliografiche.

<sup>34</sup> Cfr. *EM*, pp. 306-8.



(*RP*, p. 500). Ma il mondo del dover essere si realizza qui nel riconoscimento reciproco, che avviene perché l'attività pratica è anche il mondo «*sub specie moris*», composto non solo di immagini di desiderio e avversione, ma anche di approvazione e disapprovazione che, connesse le une alle altre, qualificano la pratica nella sua dimensione morale.

Riferendosi all'immagine della bilancia del quindicesimo capitolo del *Leviathan*, Oakeshott, fine interprete di Hobbes, può dire:

Selves in moral activity are equal members of a community of selves: and approval and disapproval are activities which belong to them as members of this community. The moral skill in practical activity, the *ars bene beatique vivendi*, is knowing how to behave in relation to selves ingenuously recognized as such. In general, then, moral activity may be said to be the observation of a balance of accommodation between the demands of desiring selves each recognized by the others to be an end and not a mere slave of somebody else's desires. But this general character appears always as a particular balance, and one 'morality' differs from another in respect of the level at which this balance is struck and in respect of the quality of the equilibrium (*RP*, p. 502).

E tornando alla filosofia, che pure rappresenta teoricamente il punto di vista della totalità, proprio in ragione della sua appartenenza al mondo della pratica, Oakeshott ne dichiara il concetto «necessarily fleeting and elusive» (*EM* p. 3). Anche se essa è un'attività «critical throughout and unencumbered with extraneous purposes which introduce partiality and abstraction into experience» (*EM*, p. 347), nello stesso tempo è costretta a rivolgersi alle forme dell'esperienza ordinaria, che non ha la capacità di abolire, né di sostituire<sup>35</sup>; in tal modo la filosofia è obbligata ad 'auto-limitarsi', dovendo riconoscere l'impossibilità di giungere a quel mondo di idee, completo e coerente, a cui, tuttavia, continua ad aspirare. Oakeshott, peraltro, non contesta la legittimità di altre prospettive riguardo la natura della filosofia, ma ne mette in luce la parzialità: ciascuna può cogliere un qualche suo aspetto, ma nessuna riesce a comprenderla come egli crede che sia, ovvero un'ininterrotta, fine a sé stessa, ricerca della verità e, allo stesso tempo, «a mood, a turn of mind» (*EM*, p. 356). Ma se questo carattere ha, confessa Oakeshott, qualcosa di decadente e perfino di perverso nella sua rinuncia a giudicare, ponendosi, potremmo dire, 'al di là del bene e del male'<sup>36</sup>, è nel mondo della vita pratica che anche il filosofo deve tornare e qui,

---

<sup>35</sup> Un punto di vista, quello di Oakeshott, del tutto estraneo e opposto alle tendenze dei suoi contemporanei, cosicché egli sente la necessità di ribadire che «in these days when practical usefulness appears to be the only criterion recognized, it is particularly necessary to insist upon the irrelevance of practical experience to a world of philosophical ideas» e più avanti, «a philosophical science or a philosophical history are alike monstrosities» (*EM*, p. 354).

<sup>36</sup> Cfr. *EM*, p. 356. È significativo che in un *notebook* del 1936, Oakeshott citi, senza la fonte, il seguente passo tratto dal cap. 9 dell'edizione inglese del 1932 de *La rivolta delle masse* di Ortega y Gasset: «Philosophy needs neither protection, attention, nor sympathy from the masses. It maintains its character of

di certo, il ruolo che può ricoprire non è quello del governo

Life [...] can be conducted only at the expense of an arrest in experience. The practical consciousness knows well enough what is inimical to its existence, and often has the wisdom to avoid it. *Pereat veritas, fiat vita*. It is not the clear-sighted, not those who are fashioned for thought and the ardours of thought, who can lead the world. Great achievements are accomplished in the mental fog of practical experience. What is farthest from our needs is that the kings should be philosophers, [the] victims of thought<sup>37</sup> (*EM*, pp. 320-1).

Così, quasi paradossalmente, quella che al primo sguardo sembrava l'affermazione di una superiorità della vita teoretica su quella pratica, si rivela, di fatto, come l'epifania della radicale discontinuità fra i due mondi, per cui, se resta vero che la riflessione filosofica «supersedes all modifications of experience», questo avviene «not historically, but logically» (*EM*, p. 350).

La filosofia, da questo punto di vista, è «an actual, operative test and criterion of every experience» (*EM*, p. 350), e la sua funzione, che deriva dal proprio carattere incondizionato e auto-critico<sup>38</sup>, deve essere esercitata, perciò, nel mostrare la difettività e la condizionalità degli arresti dell'esperienza, esplorandone i fondamenti e l'adeguatezza dei linguaggi, facendo in modo che a nessuno di essi venga attribuita una preminenza logica rispetto agli altri, determinandone infine la coerenza interna, quale esclusivo criterio di 'verità' possibile in ciascun universo di idee<sup>39</sup>, perché se i loro 'idiomi'<sup>40</sup> vengono mescolati e i metodi interpretativi confusi, questo significa cadere nel peggiore degli errori categoriali, ovvero quello di irrilevanza o di *ignoratio elenchi*<sup>41</sup>.

Dal fatto che il pensiero filosofico sia in grado di mostrare la parzialità e l'astrazione di ognuna delle plurime forme che l'esperienza umana prende nel tempo, però, non consegue affatto che se ne debba sminuire l'importanza o che esse vadano collocate in una

---

complete inutility, & thereby frees itself from subservience to the average man» (Oakeshott 2014, p. 292). In nota a 'inutility', il filosofo spagnolo riporta: «Aristotle, *Metaphysics*, 893a.10».

<sup>37</sup> Come dice Flathman (2005, p. 110) «The idea of the whole [...] must be somewhere in the back of the mind of the philosopher, but it is like a horizon; as one approaches it, it recedes into the distance. The idea of the concrete whole is an ideal that the philosopher must pursue but has little or no hope of actually obtaining». Su questa posizione, più vicina a Bradley che a Hegel, vedi Tseng (2003, cap. 3, par. 2).

<sup>38</sup> Cfr. *EM*, p. 352.

<sup>39</sup> Cfr. *EM*, pp. 33-7.

<sup>40</sup> Cfr. *HC*, p. 27, dove Oakeshott indica la necessità che a ogni «'order' of inquiry» corrisponda un particolare «'idiom' of inquiry», riferendosi alla capacità di risolvere le inevitabili ambiguità categoriali che si danno nel giudizio, come un'«exhibition of human intelligence».

<sup>41</sup> Questo errore e la sua pericolosità vengono richiamati in più punti di *EM*, (cfr. pp. 5, 8, 76, 156, 168, 219-20, 242, 288, 311, 327, 339, 349, 353-5) a dimostrazione di quanto Oakeshott sentisse la necessità di prendere posizione contro le forme di riduzionismo che andavano diffondendosi sempre di più in ogni ambito disciplinare. Grant (1988, p. 278) trova il concetto, nel modo in cui lo usa Oakeshott, analogo al 'category-mistake' di Ryle.

gerarchia di saperi, attraverso cui determinarne la maggiore o minore rilevanza dal punto di vista conoscitivo o euristico, ma al contrario deriva una conferma della loro autonomia e indipendenza, e la loro considerazione in quanto aspetti ineludibili e reali della vita, seppure contingenti e mai dati una volta per tutte<sup>42</sup>.

### 1.2. *La teorizzazione della condotta umana.*

La riflessione condotta da Oakeshott in *Experience and its Modes*, che ho cercato di sintetizzare fin qui, resta costantemente sullo sfondo dell'evoluzione successiva del suo pensiero e ne spiega la ritrosia a impegnarsi direttamente nella politica: l'unica 'avventura intellettuale'<sup>43</sup> che il filosofo può intraprendere legittimamente, come egli avverte nella prefazione di *On Human Conduct*, che rappresenta la *summa* del percorso iniziato con il suo primo libro e sviluppato nella saggistica, consiste nel cercare

To understand in other terms what he already understands and in which the understanding sought (itself unavoidably conditional) is a disclosure of the conditions of the understanding enjoyed and not a substitute for it. (*HC*, p. VII).

L'impegno della comprensione, messo in atto, stavolta, direttamente nei confronti della condotta umana, è definito come uno sforzo di teorizzazione<sup>44</sup>, continuo, autonomo,

---

<sup>42</sup> A maggior ragione, proprio nel suo ultimo scritto, *On History*, Oakeshott rigetta senza ambiguità anche la possibilità di una conoscenza incondizionale, suggellando in questo modo una convinzione che caratterizza tutto il suo percorso filosofico: «where there is no specifiable modality, there can be no enquiry and so no consequential conclusion» (*OH*, p. 2). Secondo Podoksik (2003a, p. 28), questo implica che «he accepts the modernist notion of radical plurality». Per un approfondimento dei motivi logici che permetterebbero di concepire la filosofia di Oakeshott come una teoria pluralista e sulle sue implicazioni etiche e politiche cfr. Flathman (2005, pp. 113-25). Sul pluralismo in Oakeshott vedi anche Grosby (2002, pp. 43-58), che lo accomuna a Shils e Weber, e Neill (2010, p. 60) che sostiene, fra l'altro, «unlike Aristotle, [...] Oakeshott posits, and indeed advocates a fairly robust form of moral pluralism, associating this with modernity».

<sup>43</sup> Cfr. Giorgini (1999, pp. 99-100). La metafora dell'avventura è particolarmente cara a Oakeshott, che la utilizza in molti campi dell'agire umano. Così, paradigmaticamente, la troviamo nella prefazione di *HC* (p. VII) dove la stessa riflessione filosofica è un'«avventura della comprensione», che ha «a course to follow, but no destination».

<sup>44</sup> Oakeshott si riferisce esplicitamente al *theorein*, e ai termini collegati, che intende nel significato di distinguere, occuparsi di e, forse, identificare un accadimento, se così si può tradurre l'espressione «going-on», ovvero, nel suo linguaggio, un 'teorema'. Cfr. Oakeshott (1975, p. 3, n.1). Significativamente, in *VP*, pur riconoscendo che la descrizione della contemplazione platonica (θεωρία) come «activity of copying ideal models (and therefore entailing a 'vision' of the models to be copied) [...] reflects some observed condition of human experience» (*RP*, p. 512), Oakeshott ritiene che essa vada considerata un'esperienza estetica che, peraltro, è «contemplating and delighting» (*RP*, p. 516). Ma l'errore di Platone consisterebbe nell'averla assimilata a un'esperienza filosofica, attribuendole così «a character and a supremacy which it is unable to sustain. By understanding 'poetry' as a craft, and craft as an activity of imitating ideal models, he followed a false scent which led him to the unnecessary hypothesis of a non-image-making, 'wordless' experience, namely, that of 'beholding' the ideal models to be copied» (*RP*, p.516, n.13). Secondo Kos (2007, p.68) queste riflessioni esprimono la critica oakeshottiana al modo platonico di concepire la relazione fra conoscenza filosofica e azione, laddove Platone avrebbe misconosciuto l'attività umana come 'libera creazione', riducendola a mera imitazione, e soprattutto postulando la necessità di un modello metafisico 'razionale' da seguire. Al contrario, in uno dei suoi scritti sull'università, Oakeshott dice: «It is a favorite theory of mine that what people calls 'ideals' and 'purposes' are never themselves the source of human activity; they are shorthand expressions for the real spring of conduct, which is a disposition to do certain

critico, che porta il filosofo, ovvero il ‘teorizzatore’, a iniziare una nuova impresa, nella quale egli si assume il compito e la responsabilità di esplorare quelle «temporary platforms of conditional understanding» (*HC*, p. 2), che, di volta in volta, possono essere raggiunte, ma che sono sempre un ulteriore punto di partenza della ricerca.

Di nuovo, preoccupandosi di mettere in chiaro, anche qui, che la nozione di una comprensione definitiva o incondizionale della realtà non può avere alcun ruolo nell’avventura<sup>45</sup>, Oakeshott sembra essere animato, coscientemente o meno lo si cercherà di capire più avanti, da quello stesso spirito che aveva tra i suoi primi e più coerenti interpreti i filosofi della *scepsi* antica (cfr. *PHI* 1-4), tracce della cui sensibilità è possibile trovare in vari punti della produzione di Oakeshott, a partire dalla sua definizione della filosofia come

a reflective enterprise which had the precise purpose of avoiding all [...] fixed points of reference, one designed to remain fluid, one for which no presupposition was sacred, would not improperly be called radically subversive. (*Political Philosophy*, in *RMPL*, p. 141)

Nell’impresa di ri-costruire il carattere ideale ‘condotta umana’, di individuarne e teorizzarne i ‘postulati’ e, infine, di utilizzare questo materiale come strumento per la comprensione filosofica di azioni e affermazioni sostantive contingenti<sup>46</sup>, Oakeshott sceglie una strada poco battuta da altri filosofi contemporanei, ovvero quella di farne una ‘narrazione’<sup>47</sup>, che inizia volutamente con un’immersione totale nella temporalità e nella contingenza e che perciò non può che essere ‘situata’ allo stesso livello dell’oggetto che

---

things and a knowledge of how to do them. Human beings do not start from rest and spring into activity when attracted by a purpose to be achieved» (*VLL*, p. 95).

<sup>45</sup> Cfr. *HC*, p. 3. Cfr. *supra*, p. 40.

<sup>46</sup> Cfr. *HC*, p. 31. La nozione di contingenza è centrale nella riflessione di Oakeshott, sia sul piano teoretico, come abbiamo già visto a proposito degli arresti dell’esperienza, che pratico e politico. Nell’agire umano, infatti, non c’è alcuna relazione necessaria o deduttiva fra uno scopo e l’azione messa in atto per raggiungerlo, o fra una regola e la *performance* che quella regola richiede in una situazione particolare. Piuttosto, «agency fills this gap between purpose and action, rule and performance, by providing an interpretation of what is required in particular circumstances» (Mapel 1990, p. 395) Così, Oakeshott dice che «pursuing a purpose [...] is nothing other than responding to continuously emerging situations by deciding to *this* rather than *that* in the hope of procuring an imagined or wished-for outcome» (*HC*, p. 33). Il senso di questa riflessione è che, mentre è possibile descrivere la condotta in termini di fini ‘generali’ come la felicità, questi fini non sono mai realmente scelti. Per Oakeshott, infatti, ciò che gli agenti scelgono sono sempre azioni particolari, con significati specifici: «I cannot *want* happiness: what I want is to idle in Avignon or hear Caruso sing» (*HC*, p. 53). Su questo tema cfr. Plotica (2015, pp. 58-66). Cfr. inoltre Rorty (1989, pp. 44-69, per un’idea della contingenza il cui concetto è influenzato dalla ricezione di Oakeshott).

<sup>47</sup> Nessun impegno teoretico forte, dunque, stante la natura contingente degli eventi narrati e degli stessi teoremi che ne vengono tratti. La scelta di un termine ‘cauto’ e condizionale come «narrative» (*HC*, p.106) per il resoconto degli accadimenti della condotta umana, rende possibile il paragone con la cautela epistemica adottata da Sesto nel definire ‘storico’ (ιστορικῶς) il modo in cui gli scettici descrivono le apparenze fenomeniche (*PHI* 4).

vuole descrivere, un agente individuale incarnato nelle ‘intenzioni’<sup>48</sup> e nelle azioni o «performances» (*HC*, p. 54) sostantive che da esse hanno origine.

Il metodo descrittivo ‘storico’, usato da Oakeshott per questa indagine, comporta, a suo dire, attenzione alle sfumature, empatia, rispetto per l’azione individuale e pazienza nell’esplorarne le connessioni: il suo scopo non è quello di proporre congetture, ma solo di «devise, recognize, entertain, and criticize a variety of contingent relationships, each sustained by a reading of evidence» (*HC*, p. 106). La condotta degli esseri umani, come carattere ideale<sup>49</sup>, è dunque l’insieme delle relazioni contingenti che si instaurano fra loro, in cui le *performances* sostantive di ciascuno sono ‘accadimenti’, «goings-on» intelligenti (*HC*, pp.13,101), a loro volta composti di occorrenze circostanziali interrelate, cosicché, in questa complessa rete interattiva, ogni singola azione, cioè un «eventum» (*HC*, pp.101,107), va riconosciuta e accettata nella molteplicità dei suoi aspetti e nell’immediatezza che la contraddistinguono<sup>50</sup>.

L’agente è poi teorizzato come una coscienza riflessiva storica e il suo fare come una risposta a una situazione contingente, tesa a ottenere un esito immaginato e desiderato. Nel mondo di *pragmata* intellegibili in cui abitano, quindi, i soggetti individuali si trovano in situazioni da loro comprese (correttamente o meno) e tali da permettere, nel caso, di scegliere tra azioni alternative e decidere quale o quali mettere in atto<sup>51</sup>, laddove la volontà non è altro che «intelligence in doing» (*HC*, p. 39) e i tratti contingenti della condotta miranti a diminuire i rischi dell’agire sono anch’essi ‘azioni’, individuate nella persuasione e nel discorso persuasorio<sup>52</sup>.

A monte di questa definizione sta la prima di tutte le distinzioni che Oakeshott fa in

---

<sup>48</sup> Ciò che l’agente ‘intende’, ‘significa’ la soddisfazione desiderata nel momento in cui si agisce (cfr. *HC*, p. 39).

<sup>49</sup> Su una possibile similitudine fra i ‘caratteri ideali’ di Oakeshott e gli ‘ideal tipi’ weberiani cfr. Turner (2014), che utilizza questa analogia nel confronto fra i concetti di *rule of law* in Oakeshott e in Kelsen.

<sup>50</sup> Un punto cruciale è che Oakeshott, coerentemente con il suo idealismo di fondo, considera la conoscenza come un *factum*, ovvero il risultato del carattere attivo della mente e non come un *datum*, cioè un oggetto esterno appreso o ‘riflesso’ nella conoscenza. (cfr. Haddock 1996, p.104). Quest’ultimo, individuando in tale nucleo teorico l’origine della distinzione oakeshottiana tra filosofia politica (non-normativa) e prescrizioni ‘ideologiche’ della politica concreta, pur riconoscendo questa distinzione come un antidoto contro le conseguenze negative delle teorie politiche, trova paradossale che «Oakeshott sometimes appears to deplore the impact of theory, and yet to engage in theorizing at the highest possible level» (Haddock 2005, p. 11).

<sup>51</sup> Cfr. *HC*, p. 36.

<sup>52</sup> Cfr. *HC*, pp. 46-66, dove Oakeshott, mettendone in rilievo gli aspetti comunicativi e interattivi, descrive le caratteristiche del «persuasive argument» e il suo valore ‘politico’. È interessante, a questo proposito, il rimando a Platone, che avrebbe identificato questo tipo di argomentazione (e la stessa condotta) come «inerently corruptive utterance» (p. 49), soprattutto quando il pubblico a cui è diretta è vasto ed eterogeneo.

HC (pp. 12-8), riprendendo parzialmente la sua teoria della modalità di EM, ovvero quella tra «goings-on» intesi come manifestazioni di intelligenza (procedure o pratiche) e accadimenti che non lo sono, caratterizzati qui come ‘processi’: queste due categorie predicano ‘ordini di indagine’ diversi, reciprocamente esclusivi, sebbene possano essere pertinenti allo stesso oggetto<sup>53</sup>.

Di nuovo, la preoccupazione di Oakeshott è che la pluralità e la contingenza dell’agire umano non vengano ridotte a descrizioni o calcoli in termini di meri ‘processi’ meccanici. All’interno di ciascuno di questi due modi di vedere la realtà si possono distinguere ‘idiomi diversi’ ma capaci di colloquiare fra loro; così l’etica, la teoria del diritto, e l’estetica sono linguaggi che appartengono all’ordine di indagine che si occupa delle ‘manifestazioni di intelligenza’, mentre la fisica, la chimica e la psicologia (sic!) sono, per Oakeshott, idiomi riguardanti identità specificate come componenti di un ‘processo’, ciascuna autonoma, ma ‘riducibile’ in qualche modo alle altre senza che perda la sua specificità.

Su questo sfondo teorico, ciò che rende l’analisi di Oakeshott particolarmente originale e ne marca la differenza rispetto ad altre teorie dell’azione, come quella ben più famosa dell’‘equilibrio riflessivo’ rawlsiano<sup>54</sup>, è il fatto che la sua «comprensione teorica della condotta umana», così possiamo tradurre in italiano il titolo della prima parte di HC, partendo proprio dall’*eteronomia* intenzionale di individui storicizzati, non è fondata su alcun modello teoretico *autonomo* di interpretazione dell’agire, ovvero in quella che il filosofo inglese avrebbe chiamato un’‘ideologia’<sup>55</sup> e di conseguenza, le inclinazioni associative dell’essere umano vengono giustificate esclusivamente «in considerazione del fatto di accordarsi con le ‘intenzioni’ di coloro i quali le seguono» (Cotellessa 1999a, p. 7)<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> Come nota Auspitz (1976, p. 272), «in a process, human beings are bundles of functionally related components; in a practice they are intelligent agents. In a process they can be manipulated to respond in a certain way; in a practice they need to be persuaded».

<sup>54</sup> Cfr. Rawls (1971).

<sup>55</sup> In modo decisamente anticonvenzionale, Oakeshott definisce l’ideologia come «the formalized abridgment of the supposed substratum of rational truth contained in the tradition» (RP, p. 9), ma parla anche di ideologia ‘politica’ come «an invitation to interpret political situations and to think about what is desirable and undesirable in a certain manner» (RP, p. 74). In tal senso, essendo ‘astrazioni’, nel senso quasi letterale «of being abstracted from the particulars of place, time and circumstance», per Oakeshott «ideologies are not necessarily a bad thing» (Corey 2014, p. 267) e anche le loro formulazioni più semplificate possono «reveal important hidden passages in the tradition» (RP, p. 58). In ogni caso, il concetto di ideologia, intesa come generalizzazione astratta di aspetti concreti della condotta umana, ha a che vedere con la morale oltre che con la politica, che sono entrambe aspetti dell’agire ‘pratico’ degli esseri umani.

<sup>56</sup> Più specificatamente, se la posizione dell’equilibrio riflessivo può essere sintetizzata come una procedura di rinvio reciproco attraverso cui, nella sfera della morale e in quella cognitiva, si tenta di pervenire

Per Oakeshott, infatti, disposizioni e inclinazioni sono rinvenibili soltanto nelle azioni: una cosa come la ‘natura umana’ semplicemente non esiste<sup>57</sup>. Se, come per la condotta, il suo concetto è soltanto un ‘carattere ideale’, utile a focalizzare l’attenzione su un agente «in respect of being a practitioner; that is, in respect of being a subscriber to ‘human nature’» (*HC*, pp. 94-5), il teorico che ‘raccolge l’invito’ a indagare il comportamento umano deve essere consapevole del fatto che i suoi ‘teoremi’ possono sì permettere nuove comprensioni, più raffinate e coerenti delle precedenti (che tuttavia permangono), ma sa anche che nessuna concettualizzazione potrà mai avere una forma fissata una volta per tutte, né diventare un modello normativo in grado di fornire soluzioni definitive a dilemmi pratici morali o politici<sup>58</sup>.

A me sembra che, nel suo approccio non-fondazionalista, il ‘teorico’ Oakeshott rimanga costantemente in bilico fra l’esigenza teoretica dell’astrazione, dello sguardo dall’alto, che implica il distacco dalla pratica, e l’inevitabile necessità di tornare ogni volta al mondo della contingenza.

L’esempio migliore di questo carattere della filosofia politica si trova, a mio parere, nel saggio *Political Philosophy*. Qui la filosofia è definita come un’impresa *radicalmente sovversiva*, e l’impulso alla riflessione è paragonato all’ascesa di una torre. Il filosofo che parte dall’esperienza politica, a differenza degli altri teorici, per i quali è sufficiente arrivare a un punto da cui possono guardare dall’alto, tutto intero, il loro oggetto di indagine, è preparato ad andare avanti *ad libitum*, ma se gli accade di interrompere la salita troppo in

---

a un adeguamento fra i sentimenti morali o di verità, da una parte, e i principi che consentono di renderne conto dall’altra (cfr. Boudon 1995, p.10, n.6), Cotellessa sostiene che l’argomento di Oakeshott fa leva proprio sull’impossibilità di pervenire a un simile adeguamento tra principi, teorie e giudizi (o sentimenti) morali e che questo potrebbe essere uno dei motivi per cui, non essendo di ausilio per la maggior parte delle teorie liberali, quella oakeshottiana sarebbe stata di fatto accantonata, come testimonia il fatto che in un importante *handbook* di teoria politica soltanto Parekh (1996, pp. 503-18) dà rilievo alle concezioni di Oakeshott. (cfr. Cotellessa 1999a, p. 8 e n.10).

<sup>57</sup> Cfr. *VLL*, p. 15: «There is no such thing as “human nature”; there are only men, women and children responding gaily or reluctantly, reflectively or not so reflectively, to the ordeal of consciousness, who exist only in terms of their self-understanding».

<sup>58</sup> Cfr. Orsi (2016, p. 100). D’altra parte, se si può concordare con Neill (2013, pp. 67-8) che, negli scritti pubblicati a partire dagli anni ’50, in particolare in saggi come *The Masses in Representative Democracy* (*RP*, pp. 363-83) e il terzo saggio di *On Human Conduct*, Oakeshott sembra abbandonare l’idea dell’irrelevanza pratica della filosofia e accettare un ruolo più attivo per il filosofo politico, consistente nell’indicare modelli ‘valoriali’ o addirittura un «system of government» (Neill 2013, p. 69), questo può dirsi coerente con la filosofia di Oakeshott solo nella misura in cui, come dice Orsi (2016, p. 34), «it admits that being an advocate of particular practical options means expressing a point of view based on circumstantial arguments and is, therefore, distinct from the activity of being a political philosopher. The solution to practical and political dilemma is grounded on moral judgments formed through a discourse which is based on certain specific, historical, and moral resources and not on the universal point of view pursued by philosophical activity». Infatti, come vedremo in *HC*, la scelta fra *societas* e *universitas* sembra essere una questione di «desirability» e non di riflessione filosofica normativa (*HC*, p. 321).

basso, allora la ‘spinta filosofica’ a vedere le cose come sono stabilmente è perduta, e la riflessione viene messa ‘al servizio della politica’. Se l’ascesa si interrompe più in alto, ciò che vede può essere utilizzato per ‘spiegare’ le dottrine politiche; in entrambi i casi, però, la sua impresa filosofica è fallita. Ma, aggiunge Oakeshott, se

non rimanere ostacolati dalla nostra fedeltà a ciò che abbiamo visto per primo, o a ciò che era stato percepito a un livello più basso è il principale obiettivo della filosofia, c’è un secondo e non meno significativo scopo: esplorare e registrare il processo di mediazione attraverso il quale la scena di un livello diventa la scena di un altro e più alto livello. E un’impresa filosofica rimane legata all’esperienza da cui sorge, non per una limitante fedeltà a quello che si è lasciato alle spalle, ma sulla base di quello che può essere descritto come un viaggio continuo (*Filosofia politica*, 2013, trad. it. di Davide Orsi, p. 15).

In questo senso, le tante presenze, incarnate eppure fuggevoli, che si affacciano dalle sue pagine potrebbero essere proprio il segno di una permanenza dell’‘impermanente’, con cui fare i conti filosofici. Ciò significa che il filosofo può mettersi provvisoriamente ‘accanto’ ai soggetti e alle situazioni che prende in esame, proponendo delle diagnosi o delle mappe della condizione umana, ma lascia a ciascuno la ricerca della cura o della meta da raggiungere, sempre che si voglia tener conto delle sue osservazioni. E io credo che un aspetto rivelatore del filosofare di Oakeshott sia proprio questo continuo ‘andirivieni’, testimoniato anche dal ricorso agli esempi concreti e particolarissimi che punteggiano molti dei suoi scritti<sup>59</sup>. Sono ‘agenti’ che Oakeshott descrive in un modo che non riesce a essere distaccato, come forse vorrebbe: amici, colleghi di lavoro, genitori e figli, fabbricanti di sassofoni, immigrati, coppie di amanti, membri di partito o di una setta, suonatori di violino, giocatori e arbitri, ragazzi che studiano il latino, scommettitori, naviganti, cuochi e altri ancora. È come se la pluralità, la vividezza sfuggente di queste rappresentazioni instabili, ma così pregnanti, di persone delle quali sembra quasi di sentire le voci, degli ambienti in cui si muovono, degli oggetti di cui si servono, parti ‘inessenziali’ e tuttavia costitutive di un tutto ineffabile, lo richiamassero senza sosta a un qui e ora, a una ‘cosalità’ emergente, a una mondanità assoluta che le categorie filosofiche tradizionali sembrano

---

<sup>59</sup> Non solo macchiette o schizzi di figure senza nome, come il tizio che prende il traghetto per Calais, o il suonatore di flauto all’angolo di una strada (*HC*, p. 112), ma anche personaggi e immagini che ci raggiungono dal passato: Montaigne nel suo orto (*HC*, p. 73), Godolphin visto da Hobbes (*HCA*, p. 131), i Telemiti di Rabelais (*HC*, p. 78), Agostino e l’evanescenza del tempo (*HC*, p. 84), Machiavelli ‘scettico’ (Oakeshott 1996, p. 53), Pericle che spinge gli ateniesi alla guerra (*RP*, pp. 77-8), Marx, che «endowed everyting he touched» (*HC*, p. 309), Locke e il suo liberalismo «more conservative than conservatism itself» (Oakeshott 2007, p. 85). Anche se gli ‘individui mancati’ (*HC*, p. 275, sgg.), che costituiscono la base sociale dei governi come ‘associazioni d’impresa’ o della politica della ‘fede’ (Oakeshott, 1996), sono del tutto senza volto, pure si legge il percorso storico dal quale provengono, in una ricostruzione insieme immaginifica e disturbante, forse, ma non ‘aristocratica’ o indifferente come alcuni critici ritengono (cfr. Anderson 1991; Crick 1991; Parekh 1979, p. 502).



inadatte a comprendere e che, forse, solo l'arte è in grado di toccare e rendere, in qualche modo, più stabili<sup>60</sup>.

Così, Oakeshott si sofferma, quasi enfaticamente, nella descrizione di un soggetto umano, la cui coscienza riflessiva è composta di

acquired feelings, emotions, sentiments, affections, understandings, beliefs, convictions, aspirations, ambitions etc., recognitions of himself and of the world of *pragmata* he inhabits, which he has turned into wishes, and wishes he has specified in choices of actions and utterances. (*HC*, p. 40).

Ogni individuo ha dunque «a 'history' but no 'nature'; he is what in conduct he becomes. This 'history' is not an evolutionary or teleological process» (*HC*, p. 55), ma piuttosto è un insieme di accadimenti, che possono essere compresi solo nei termini del significato che acquisiscono dalle loro relazioni contingenti

And the teller of such a story has no message for who listens other than the intelligibility with which he purports to have endowed the occurrences concerned by putting them into a story. It is, of course, true that a story may be used to point a moral, to serve as an authority for future conduct, to teach its hearers how to perform actions likely to have wished-for outcomes, to assure them of a golden destiny, or to reconcile them to unhappy fate; and this has been well said that all sorrows may be redeemed by putting them into a story. But to do this is to give up the story-teller's concerns with the topical and the transitory and to endow occurrences with a potency they cannot have without surrendering their characters as occurrences. It is not to tell a story but to construct a myth (*HC*, p. 105).

In una tale lettura 'narrativista' e 'contestualista'<sup>61</sup> delle transazioni *inter homines*, gli esseri umani agiscono, secondo il filosofo, mettendo in atto e condividendo *pratiche* morali di auto-rivelazione (*self-disclosure*) e auto-realizzazione (*self-enactment*).

Il concetto di pratica è centrale nella riflessione di Oakeshott ed è importante anche per le assonanze che presenta con quello analogo del neopirronismo: costituendo lo spazio

---

<sup>60</sup> Non a caso, in *VP*, le immagini della poesia, che comprende tutte le forme dell'arte, e che è l'attività del «'contemplating' or 'delighting'» (*RP*, p. 509), a differenza di quelle della pratica, appaiono 'permanenti', non per una qualche superiorità, ma solo perché sono uniche nel loro genere e non sono potenzialmente soggette al cambiamento e alla distruzione. Su questo aspetto 'contemplativo' dell'arte, accomunato a una sorta di senso del mistico o del religioso cfr. Corey (2012, p. 146); Abel (2012, pp. 156-7). La religione, d'altra parte, come la intende sentimentalmente Oakeshott, offre la possibilità di staccarsi per un momento dalle necessità contingenti della vita e di riconciliarsi con le dissonanze dell'esistenza umana. Cfr. *HC*, pp. 81-6. Per inciso, è particolarmente interessante che Oakeshott attribuisca al *Leviathan* di Hobbes e ai dialoghi di Platone il carattere di un'opera d'arte (cfr. *HCA*, p. 15).

<sup>61</sup> Come ricorda Orsi (2013, p. 9), sebbene la filosofia, come strumento interpretativo e critico sia «estranea alla contingenza e alla storicità delle situazioni in cui si danno i conflitti normativi o valoriali propri dell'associazione politica», tuttavia il principio ermeneutico adottato da Oakeshott è in qualche modo 'contestualista', nella misura in cui il significato di un concetto è definibile solo in rapporto al tutto di cui fa parte. Cfr. *EM*, p. 45.

più ampio in cui la vita umana si realizza<sup>62</sup>, essa viene definita da Oakeshott come una ‘relazione non-strumentale’ che unisce gli agenti nella condotta e coincide con

a set of considerations, manners, uses, observances, customs, standards, canon’s maxims, principles, rules, and offices specifying useful procedures or denoting obligations or duties which relate to human actions and utterances. It is a prudential or a moral adverbial qualification of choices and performances, more or less complicated, in which conduct is understood in terms of a procedure (*HC*, p. 55).

Concepite in tal modo, le pratiche corrispondono sia all’agire ‘morale’ che all’adattamento ‘intelligente’ alle circostanze, comprese e modificate grazie alla conoscenza delle prescrizioni di cui sono intessute le plurime tradizioni morali che fanno da sfondo alla nostra vita. E, d’altra parte

They are not stable compositions of easily recognized characteristics which they are here assumed to be. Even the few which have been expressly designed are not merely current ‘patterns of conduct’ of acknowledged utility or propriety; they are footprints left behind by agents responding to their emergent situations, footprints which are only somewhat less evanescent than the transactions in which they emerged (*HC*, p. 100).

Nella loro molteplicità le pratiche umane sono dunque accomunate dal qualificare “avverbialmente” un’azione, (si è amici non perché si fanno certe cose, ma perché ci si comporta in modo amichevole), dal fatto che chi applica una pratica compie sempre una prestazione, e dalla storicità delle persone e delle pratiche stesse, inventate dagli esseri umani e trasmesse alle nuove generazioni attraverso l’educazione. Le lingue parlate e le diverse forme della morale sono le pratiche più importanti e durevoli nel legare le persone fra loro nella condotta, per l’evidente generalità e pervasività che le contraddistinguono. Come la lingua, la morale è totalmente un prodotto convenzionale delle transazioni tra individui, e i suoi linguaggi sono una conquista storica di esseri umani; in quanto tale essa non può essere fondata sull’idea di un Bene Comune, sulla realizzazione individuale o sociale dell’eccellenza dell’uomo, né ha intenti teleologici di alcun genere<sup>63</sup>. A questo riguardo Oakeshott osserva:

the conditions which compose a moral practice are not theorems or precepts about human conduct, nor they constitute anything so specific as a ‘shared system of values; they compose a vernacular language of colloquial intercourse. This language [...] is spoken, well or ill, on every occasion of human

---

<sup>62</sup> Cfr. Orsi 2013b, p. 449.

<sup>63</sup> È impossibile non sentire qui l’eco delle posizioni scettiche riguardo alla morale, le quali ne riconoscono la natura relativa e fanno dipendere il bene e il male esclusivamente dalle differenti occasioni e circostanze (cfr. *M XI* 118), cosicché gli scettici non vivono ‘secondo la ragione filosofica’ (κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον), ma secondo la non-filosofica ‘osservanza’ (κατὰ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν) (cfr. *M XI* 165).

intercourse. Like any other language, it is an instrument of *self-disclosure* used by agents in diagnosing their situations and in choosing their responses; and it is a language of *self-enactment* which permits those who can use it to understand themselves and one another, to disclose to one another their complex individuality, and to explore relationship far more varied and interesting than those it has a name for or those which a commonplace acceptance of so-called ‘moral values’ would allow (*HC*, p. 63)<sup>64</sup> (corsivo mio).

Le pratiche di *self-disclosure* e di *self-enactment*, tuttavia, differiscono tra loro da un punto di vista, per così dire, ‘qualitativo’ (*HC*, pp. 70-4): concepita come un linguaggio di auto-rivelazione, la condotta è, infatti, simile a un’avventura dove non mancano frustrazioni e sconfitte, nella quale il raggiungimento di una soddisfazione è quasi sempre legato alle risposte incerte di altri, mentre a un bisogno soddisfatto seguono inevitabilmente nuovi bisogni, in un circolo senza fine in cui le prestazioni individuali non sono mai completamente autonome. Nella totale contingenza in cui gli esseri umani si trovano a vivere, dunque, il mondo diventa abitabile solo «when the energy of pursuit is prudentially mixed with *nonchaloir* in respect of outcome»<sup>65</sup> (*HC*, p. 73). La diversa qualità dell’autorealizzazione sta invece nel fatto che qui ciò che conta non è tanto il risultato al quale si aspira, ma piuttosto il sentimento che accompagna l’azione, che viene sottratta,

---

<sup>64</sup> Non è forse un caso che un’autrice ‘anticonformista’ come Davina Cooper (2014, pp.120-1), pur con ovvie riserve sulla diffidenza di Oakeshott nei confronti dei cambiamenti repentini, sul suo presunto attaccamento alla tradizione e sul suo conservatorismo, citi proprio queste pagine per sostenere l’utilità dell’approccio oakeshottiano per ripensare l’etica in un modo diverso «which resists a rationalist approach to morality in which the good or right thing is predetermined and laid down» (p. 120). In realtà, come abbiamo visto, il conservatorismo di Oakeshott è del tutto *sui generis* e, soprattutto, mi sembra che la critica, fattagli anche da Winch (1990, pp. 57-65) su un primato della ‘morale abitudinaria’ rispetto a quella ‘riflessiva’, non colga nel segno, nel senso che le pratiche morali, per Oakeshott, pur essendo apprese e potendo essere concepite come ‘abitudini’, non per questo non sono modificabili, anzi, come gli altri tipi di sistemi di rapporti umani, esse sono condizionate dal fatto che i loro termini siano riconosciuti e compresi (cfr. *HC*, p. 130) e dunque, sono *sets* di azioni plastiche e convenzionali, che possono benissimo essere compatibili con una «agentic responsibility, reflexively forged in contexts of uncertainty, dilemma, and indecision» (Cooper 2014, p. 121). È particolarmente significativo, a questo riguardo, che Oakeshott sia stato accostato a un’altra pensatrice progressista del calibro di Wendy Brown (2001, pp. 18-44), che identifica il moralismo con una forma di anti-politica (cfr. Laursen 2013, pp. 69-70). Secondo Laursen la riflessione di Oakeshott su questi temi, il modo in cui egli vede gli ideali morali come potenziali ossessioni, e il loro perseguimento come una forma di ‘idolatria’ (cfr. *RP*, p. 476), offrono indicazioni utili contro i pericoli di un dogmatismo moralistico che può allignare ovunque, scaturendo da un’analisi profonda e complessa il cui valore aggiunto «is the articulation of a theory of the right sort of morality that might make that morality almost immune from moralism» (p. 78).

<sup>65</sup> Oakeshott scrive in nota che questa considerazione, che si ritrova sia negli stoici che negli epicurei, egli la deve specificatamente a Montaigne, del quale propone la seguente citazione: «Nous sommes nés pour agir [...]. Je veux qu’on agisse et qu’on allonge les offices de la vie tant qu’on peut: et que la mort me trouve plantant mes choux – mais nonchalant d’elle, et encore plus de mon jardin imparfait» (*Essais*, I, XX, p. 152). Digeser e Flathman (2012, p. 208) commentano così la descrizione oakeshottiana delle pratiche di *self-disclosure*: «Notwithstanding these dark remarks, it is no part of Oakeshott’s purpose to discourage self-disclosure. Human beings just are satisfaction-seeking creatures, and Oakeshott welcomed the diversity of initiatives to which this proclivity leads. It is an important part of his pluralism that he believed that doing so is compatible both with the pursuit of a wide variety of substantive satisfactions and with a considerable quantum of decency in human affairs».

anche se solo temporaneamente, alla contingenza<sup>66</sup>. Per apprendere questo modo di agire e i suoi linguaggi morali, l'agente, nella sua autenticità e 'onestà', sceglie, di volta in volta, dei comportamenti attraverso i quali cerca di riconoscersi come 'virtuoso', in un processo di auto-interrogazione per cui, se vuole avere una buona opinione di sé stesso, deve riuscire a sentirsi all'altezza della virtuosità che si è imposto.

La presenza di una tale aspirazione può ovviamente entrare in conflitto con gli aspetti sostantivi, motivazionali e concreti della condotta, ma non c'è ragione per pensare a una qualche loro incompatibilità di fondo, dal momento che ogni azione, mirata all'auto-rivelazione, all'auto-realizzazione o a entrambe, punta, di fatto, a una qualche forma di soddisfacimento<sup>67</sup>.

In realtà, i protagonisti di questa particolare 'teoria dell'azione', i soggetti individuali, nella misura in cui si trovano in una situazione contingente compresa, sono riconosciuti da Oakeshott come esseri intelligenti e liberi: ciò significa che ogni persona che non sia in condizioni di grave malattia o danno psico-fisico e che sia in grado di agire, dando forma a desideri e interessi, esprimendo intenzioni ed elaborando progetti e obiettivi, è libera<sup>68</sup>. Si tratta, beninteso, di una libertà che potremmo chiamare 'di grado zero', che si può trasformare in una libertà effettiva solo se colui o colei che agisce riesce effettivamente a realizzarsi, in determinate condizioni individuali, sociali e storiche<sup>69</sup>.

### 1. 3. *Due modi dell'associazione umana*

Dopo aver teorizzato i 'postulati' della condotta, nel saggio centrale di *On Human*

---

<sup>66</sup> Cfr. *HC*, p. 74: «In stipulating general conditions for choosing less incidental than the choices themselves, in establishing relationships more durable than those which emerge and melt away in transaction to satisfy a succession of contingent wants, and in articulating rules and duties which are indifferent to the outcome of the action they govern, it may be said to endow human conduct with a formality in which its contingency is somewhat abated». Cfr. Mapel (1990, pp. 400-1). E Flathman (2005, p. 126), aggiunge: «To the extent that agents respectfully follow the rules of a moral practice and [...] become adept at "pursuing its intimations" as they seek their satisfactions in this or that circumstance, it become possible for them to cooperate to achieve shared objectives without (or with reduced) fear of being duped. It also becomes possible for them to compete and even to conflict with one another with diminished apprehension regarding the means that their competitors and opponents will employ to ensure their victories».

<sup>67</sup> Cfr. Digeser e Flathman (2012, p. 209).

<sup>68</sup> Sulla concezione oakeshottiana dell'individualità come fonte di una concezione liberale dell'educazione cfr. Norris (2016, pp. 824-52).

<sup>69</sup> Cfr. *HC*, pp. 35-40. «The starting-place of doing is a state of reflective consciousness, namely, the agent's own understanding of his situation, what it means to him. [...] He is 'free' not because his situation is alterable by an act of unconstrained 'will' but because it is an understood situation and because doing is an intelligent engagement» (p. 37). La libertà, come postulato della condotta, consiste, dunque, nella risposta interpretativa dell'intelligenza umana alle circostanze con cui deve scontrarsi, per molte delle quali nessuno di noi ha la benché minima responsabilità. In questo senso è una condizione inerente all'esistenza umana: non una meta da raggiungere, ma una presupposizione della vita cosciente.

*Conduct*, dal titolo *On the Civil Condition*<sup>70</sup>, Oakeshott passa a indagare la condizione civile, in quanto relazione di ‘civiltà’ che, costituendo una particolare modalità associativa interumana, può essere rappresentata come un carattere ideale

not in the sense of being a wished-for perfect condition of things, but in being abstracted from the contingencies and ambiguities of actual goings-on in the world (*HC*, p.109).

E proprio per rimarcarne la funzione descrittiva e non performativa, Oakeshott utilizza dei termini latini: *civitas* per il ‘carattere ideale’ condizione civile, *cives* per i suoi attori, *lex* per i termini del loro sistema di rapporti e, infine, *respublica* per designare le condizioni complessive dell’associazione<sup>71</sup>.

A questo ulteriore livello della riflessione emergono due nuovi ‘postulati’ dell’agire *inter homines*: l’«enterprise association», o ‘teleocrazia’ (*HC*, p. 205) e la «civil association» o ‘nomocrazia’<sup>72</sup> (*HC*, p. 203). La prima, una relazione «in terms of the pursuit

---

<sup>70</sup> È particolarmente interessante che questo saggio abbia per epigrafe un brano tratto da *La scienza nuova* di Vico (1953, I, III, §331, p.116), liberamente tradotto in inglese da Oakeshott, che non è presente nell’edizione italiana: «In the night of thick darkness enveloping ancient times there shines the eternal never-failing truth beyond all doubt: that the civil condition is certainly a human invention and that its principles are therefore those of human intelligences». Il filosofo che qui rappresenta il principale punto di riferimento di Oakeshott è Aristotele che, piuttosto curiosamente per un autore che cita con molta parsimonia altri pensatori, viene chiamato in causa per ben dieci volte, seguito da diversi riferimenti a Hobbes, da una duplice citazione del mito raccontato da Protagora nell’omonimo dialogo platonico, mentre i nomi di Hegel, Kant, Mill, Bentham, per fermarci ai filosofi, ricorrono una sola volta nell’intero testo.

<sup>71</sup> Cfr. *HC*, p. 109; Rousseau (1997, p. 55). Se, come Davide Orsi ribadisce, questi concetti sono meri ‘strumenti di indentificazione’, come tali «they are theoretical devices useful to understand the different, irreducible, forms of human association on the grounds of the understanding of their participants. Of course, this is not to deny that philosophical concepts may have a normative relevance, but to state that those who engage in such an effort temporarily abandon their philosophical commitment to become participants in the practical debate» (Orsi 2016, p.100). Restando su questo piano, non mi sembra un caso che, in *HC*, il filosofo diventi il ‘teorico’, e che, chiudendo la densa riflessione iniziale «upon the adventure of theorizing the engagement of theorizing» (*HC*, p. 3), Oakeshott spieghi il suo punto di vista con una suggestiva rilettura del mito platonico della caverna nella *Repubblica* (*Rep.* VI sgg.). Nella versione oakeshottiana del mito, il teorico, tornato dai compagni di prigionia con le nuove ‘comprensioni incondizionali’ della realtà acquisite nel mondo esterno, viene riconosciuto e accettato dagli abitanti della caverna, persone intelligenti e perspicaci, alcune delle quali esperte conoscitrici del loro mondo, che provano un genuino interesse per le sue visioni. Ma quando il teorico inizia a pretendere di intervenire negli affari dei cavernicoli senza averne la competenza, cercando di imporre la propria ‘superiore’ conoscenza, questi cominciano a risentirsi. E non senza ragione, sembra concludere Oakeshott, perché «what the cave-dwellers resent is not the theorist, the philosopher (him they are inclined to admire even if they have not much use for his concern with postulates), but the ‘theoretician’, the *philosophe*, the ‘intellectual’; and they resent him, not because they are corrupt or ignorant but because they know just enough to recognize an impostor when they met one» (*HC*, p. 30-1). Sulla diffidenza di Oakeshott per simili personaggi cfr. Boucher (1991, p. 718), che riferisce anche un episodio in cui il filosofo, interrogato sull’adesione della Gran Bretagna all’UE, preferì astenersi da qualsiasi commento.

<sup>72</sup> Il termine ‘teleocrazia’ spiega il ‘trasferimento’ delle caratteristiche dell’associazione d’impresa allo stato, inteso come *universitas*, di cui, con il suo contrario, ovvero lo stato inteso come *societas* o ‘nomocrazia’, Oakeshott si occupa nel terzo saggio di *HC*, di contenuto fondamentalmente storico-politico. Come si vedrà, anche nello spazio della *polis*, i *patterns* associativi messi in luce da Oakeshott sono, in una certa misura, sovrapponibili ai caratteri individuali dell’auto-rivelazione e dell’auto-realizzazione, ‘proiettati’, ora, sul piano della società civile, in un movimento via via ascendente, che li vedrà emergere, in modo analogo, come ho appena accennato, anche al livello superiore dell’organizzazione statale.

of some common purpose» (HC, p.114), le cui finalità devono essere soddisfatte in modo continuativo e con l'impegno congiunto degli associati, rappresenta il tipo più familiare di tutti i sistemi di rapporti umani durevoli<sup>73</sup>. L'associazione d'impresa è tipicamente caratterizzata da un 'apparato gestionale', o «management», e da una «policy» (HC, p. 115), deputati a ottenere lo scopo o gli scopi per cui l'associazione è stata costituita e i suoi componenti hanno, almeno in linea di principio, la facoltà di dissociarsene, anche se, in condizioni di disaccordo permanente e diffuso, è più facile che sia la stessa organizzazione a sciogliersi<sup>74</sup>. In un brano famoso per gli accostamenti paradossali, Oakeshott la descrive così:

Agents thus related may be believers in a common faith and concerned or not concerned to propagate it, or they may be partners in a productive undertaking (a bassoon factory); they may be comrades or allies in the promotion of a 'cause', colleagues, expeditionaries, accomplices, or conspirators; they may be joined in belonging to the same profession or in having the same trade; they may enjoy a 'common life' or they may be united merely in having common enemies; they may comprise an army, a 'village community', a sect, a fellowship, a party, a fraternity, a sodality, a *collegium*, or a guild (HC, p.114).

È evidente che associazioni contingenti (transazionali o cooperative) tanto diverse devono essere dotate di un apparato normativo proprio, rispondente alle esigenze particolari dei soci, ma è proprio qui che Oakeshott introduce un fondamentale elemento distintivo che, a mio parere, permette di identificare la sua riflessione come una raffinata e originale teoria della contingenza 'coniugata' alla libertà<sup>75</sup>. Questo elemento è, per l'appunto, l'altro

---

<sup>73</sup> Cfr. HC, p. 117. A questo tipo di associazione è riconducibile, anche se in qualche modo è più immediato e senza l'elemento della continuità nel perseguimento di uno scopo, il genere di rapporto, transazionale e intermittente, in cui gli agenti si relazionano gli uni agli altri, rivelandosi e realizzandosi come individualità che cercano la soddisfazione dei bisogni nelle loro risposte reciproche; un rapporto che si spezza solo per l'intervento della mera forza (*vis*). Esso può essere esemplificato come «a traveller boarding the boat for Calais, a comedian trying to get a laugh out of his audience, a would-be borrower trying to raise a loan, a punter placing a bet with a book-maker, a market-gardener planting cabbages, a flute-player on the street corner» (HC, p. 112).

<sup>74</sup> Nella teorizzazione di Oakeshott, un'associazione d'impresa obbligatoria è autocontraddittoria, nella misura in cui essa «is necessarily constituted by the continuous choice of each associate to be related to the others in terms of a common purpose, a choice from which he must be able to extricate himself» (HC, p. 119).

<sup>75</sup> Libertà che, in questo caso, non coincide con la possibilità di esprimere e realizzare totalmente le proprie potenzialità, che, in tal senso, sarà sempre limitata, ma corrisponde a una condizione 'politica' il cui concetto è da mettere in relazione con la consapevolezza di noi stessi come esseri umani i quali, agendo, riconoscono la propria costitutiva contingenza e, pur accettando l'autorità delle regole dell'associazione civile di cui sono membri, sanno di avere la libertà di esercitare le loro facoltà critiche, proprio perché, come esseri limitati, possono sempre arrivare a disapprovare ciò che prima avevano trovato desiderabile (cfr. Mapel 1990, p. 401). E, sebbene, come nota Mapel (1990, n. 22, p. 409), Oakeshott non dica mai esplicitamente che l'autorità dell'associazione civile dipende dalla comprensione individuale di sé stessi in quanto esseri contingenti, tuttavia, la centralità di questo tema sarebbe testimoniata dalla sua presenza costante nell'intero testo di HC. Un'analoga lettura è data da Podoksik (2003b), secondo il quale Oakeshott intende la libertà come la consapevolezza della propria contingenza, da parte di un soggetto che si considera in grado di rispondere a una situazione particolare in modi diversi, senza che la sua scelta sia necessariamente

‘modo’ della condizione civile, categorialmente diverso dal primo, ovvero la *civil association*, una «relationship in terms of the conditions of a practice» (HC, p. 119).

Una pratica, come Oakeshott ribadisce ancora,

is an expression of human intelligence. It may have been devised in an activity such as rule-making, but it is never immune from innovation and it may be said continuously reconstituted in being used: subscription to its conditions is also an intelligent activity. Practices, or the considerations they are composed of, are never ‘applied’, they are used; and they can be used only in virtue of having been learned and understood. [...] And in respect of specifying an action or an utterance they provide materials for considering its artfulness or its propriety, not its intention or outcome: ‘statesman like’ (not successful or unsuccessful), lucid or grammatical (not true or false), pious (not effective or ineffective) [...]. Hence I have spoken of practices as languages of self-disclosure and self-enactment: the language of diplomacy, of scientific or historical inquiry, the Latin language, or the language of moral utterance and intercourse (HC, p. 120).

Se i linguaggi sono delle pratiche e ‘funzionano’ allo stesso modo, è anche vero che simili linguaggi

are not only arts specifying conditions subscribed to in self-chosen utterances and actions of intelligent agents; they are also terms of relationships. And to be related in terms of a practice is precisely not to be associated in the reciprocal satisfaction of wants or in making or acknowledging ‘managerial’ decisions in the pursuit of common purposes. [...] It is formal, not substantial relationship; that is, association in respect of a common language and not in respect of have the same belief, purposes, interests, etc., or in making the same utterances. Moreover, it is a relationship of equals, not because all users of a language are equally competent but because they are all concerned with the same skill and are specified on the same terms (HC, p. 121).

Da queste lunghe citazioni oakeshottiane, che pure era importante riportare per esteso, emerge, inoltre, che l’osservanza di tali norme ‘relazionali’ è un ‘impegno’ inseparabile dagli altri interessi perseguiti dai *cives*. Infatti, così come nel parlare una lingua si fanno sempre delle affermazioni, nell’usare una pratica c’è sempre qualcosa di più che il suo mero uso, e una *performance* ‘intelligente’ completamente priva di ‘arte’, se non di un fine, è impossibile.

Ciò, però, non significa che i due aspetti non debbano essere distinti: anzi, il riconoscimento di regole formali<sup>76</sup>, che gli agenti possono anche non approvare, ma delle quali devono accettare l’autorità, è proprio l’elemento ‘differenziale’ che li qualifica come

---

determinata da quella situazione. Sulla teoria della libertà in Oakeshott si possono vedere Gray (1989, pp. 199-216); Friedman (1992, pp. 81-98); Farr (1998); Gerencser (1999, pp. 845-65; 2000 pp. 128-31).

<sup>76</sup> Come regole ‘moralì’ esse sono inoltre «indifferent to the success or to the failure of the substantive enterprises being pursued» (RP, p. 454). Quasi le stesse parole che Oakeshott aveva usato per parlare delle regole e dei doveri sul piano della condotta intesa come *self-enactment*: «rules and duties [...] indifferent to the outcome of the action they govern» (HC, p. 74).

*cives* e li rende uguali davanti alle *leges*<sup>77</sup>. Queste, essendo norme prive delle finalità intrinseche all'agire, compreso quello politico, anch'esso situato al livello della congerie associativa e delle attività individuali, «an unregulated variety of self-chosen purposive associations» (*HC*, p. 316), hanno il compito esclusivo di comporre e regolamentare i diversi interessi e i conflitti inevitabili nell'agone sociale<sup>78</sup>. Ma, ancor più rimarchevole è il fatto che l'autorità esercitata dalla *respublica* nel fornire agli esseri umani «that small amount of compulsory civilization, without which their transactions would often be distressingly precarious and their lives more irksome and less enjoyable» (*HC*, p. 152), deve essere fondata unicamente sul riconoscimento della sua autorevolezza<sup>79</sup>.

Perciò, indipendentemente dal fatto che le regole dell'associazione civile abbiano o meno un fine sostantivo<sup>80</sup> e che con esse si sia o no d'accordo, ciò che le rende obbligatorie

---

<sup>77</sup> Significativamente, la forma propria dell'essere *cives* è quella di porsi in relazione «as suitors to a judicial court» (*HC*, p. 131).

<sup>78</sup> Cfr. Rawls (1996, p. 42, n. 44), che si rifà esplicitamente al modello di Oakeshott nel porre una distinzione fra 'società' e 'associazione'. L'associazione civile, in questo senso, è una concettualizzazione della legge intesa come un limite alla politica e dunque è assimilabile a una teoria dello 'stato limitato'. Secondo Noël O'Sullivan (2012, pp. 290-311), al di là dei criticismi che pure vi si possono rintracciare, l'interpretazione di Oakeshott, con la sua coerenza, rappresenta una sintesi capace di superare il disaccordo fra diverse teorie dello stato limitato proposte da autori come Hayek, Popper, Rawls, Nozick, Gellner, Habermas e Havel. In questo senso, come ritiene anche Cotellera (1999a, p. 123) possiamo considerare l'associazione civile come la *condizione di possibilità* delle associazioni d'impresa, basata sul reciproco riconoscimento (ma non necessariamente sull'approvazione) di un sistema comune di regole.

<sup>79</sup> Naturalmente, nella condizione civile, il sistema della *lex* e l'apparato giudiziario sono frutto di una legislazione e le *leges* promulgate possono venire emendate o abrogate. Infatti, come Oakeshott chiarisce, «where association is solely in terms of *lex*, a procedure in which response may be made to notable changes of belief or sentiment about the *desirable conditions* of civil conduct by deliberately altering these conditions is at least the emblem of *lex* as a human responsibility and may be said to be a condition of the durability of this mode of association» (*HC*, p. 138) (corsivo mio). Anche l'associazione civile, dunque, è una relazione interumana socialmente e storicamente determinata ed è soggetta alla temporalità e alla contingenza come l'associazione d'impresa, con cui coesiste e alla quale, come insieme di condizioni che devono essere osservate, fornisce quella quota di 'moralità' condivisa che fa sì che gli agenti (sia come *cives*, che come soci di un'impresa) possano agire in modo 'giusto o 'civile' in ogni circostanza, tanto che Oakeshott può parlarne anche come «association in terms of 'just' conduct» (*RP*, p. 454).

<sup>80</sup> Su questo aspetto specifico, a Mapel (1992, pp.70-9), che, pur apprezzando l'ampiezza e la profondità dell'analisi oakeshottiana, sostiene che tutte le leggi sono strumentali e hanno uno scopo concreto, Orsi (2016, p. 102) risponde che l'associazione civile «does not prescribe actions to agents, but aims at providing those conditions based on which particular ends may be achieved», aggiungendo, in modo condivisibile, che, nella storia degli stati europei moderni, l'associazione d'impresa e l'associazione civile, e i corrispondenti caratteri ideali dell'*universitas*, o teleocrazia e della *societas*, o nomocrazia non si trovano mai nella loro forma 'pura', ma piuttosto insieme, contingentemente correlati. D'altra parte, l'irritazione con cui alcuni critici reagiscono all'idea della formalità e non-strumentalità del *rule of law* (cfr. Mapel, 1992, p.79), potrebbe essere meno violenta se la teoria di Oakeshott fosse letta (anche) come una posizione filosofica meta-etica capace di mostrare che le radici morali, (i valori), delle civiltà umane coincidono con la codifica e la formalizzazione di usi, costumi e tradizioni riconosciuti a livello comunitario, che diventano il contesto 'legale' all'interno del quale si giocano le relazioni fra gli individui e i gruppi. E poiché qui l'oggetto di indagine è la nostra stessa condizione civile, l'analisi di Oakeshott invita certamente a una riflessione sui limiti e sulla funzione della politica, sulle garanzie di cittadinanza e sui diritti, sulla libertà e l'uguaglianza, sull'evoluzione degli stati, sul rapporto fra individuo e istituzioni, che egli osserva dal suo punto di vista laico, pluralista e non-fondazionale. Cfr. comunque anche Marsh (2012, p. 258) che, riguardo la proceduralità delle leggi di una



non sta tanto nella formalità della legge o nel suo articolato, ma nell'autoconsapevolezza di un soggetto agente in grado di comprendere sé stesso e gli altri in quanto esseri umani contingenti e liberi e, insieme, il 'linguaggio di civiltà' (altrettanto storico e accidentale) espresso da quelle norme.

In una condizione civile come questa, che è anche la nostra, gli agenti partecipano alla continua negoziazione delle regole e delle forme di vita che hanno ereditato, «exploring their relations in terms of a language of understanding and intercourse which is native to and is continuously re-enacted by those who use it» (*HC*, p. 124)<sup>81</sup>.

#### 1.4. *I modi dell'associazione umana nella storia politica europea*

Nelle prime pagine della bellissima e densa *Introduction to Leviathan* (1946), parlando del sistema hobbesiano, Oakeshott si dice convinto che la sua coerenza, il filo di Arianna che lo tiene insieme, risiede in un unico «passionate thought»<sup>82</sup> (*HCA*, p. 16), che lo pervade completamente, e che è la rigosità della filosofia intesa come ragionamento.

Volendo utilizzare la stessa metafora, uno dei 'pensieri appassionati' più forti che attraversano l'intera opera di Oakeshott è certamente l'idea della contingenza<sup>83</sup>.

E infatti, anche nel terzo e ultimo saggio di *On Human Conduct*, dal titolo «On the Character of a Modern European State», dedicato all'analisi della «ambiguous, historic, human relationship commonly called a modern European state» (*HC*, p. VII), egli riprende questo filo, rintracciandolo all'interno di un'intricata trama di 'accadimenti' sociali e politici, nella quale la comprensione individuale e autoconsapevole della contingenza umana viene messa in luce come uno dei presupposti necessari per l'emergere storico della condizione civile.

In un percorso narrativo e 'sentimentale' apparentemente disordinato, che fa partire

---

*civil association*, commenta: «the laws [...] have no purpose; they are simply instrumental to the purposes of the citizens. Then, of course, laws are purposive after all!».

<sup>81</sup> Se la realizzazione della condizione civile è un processo *in itinere*, i cui attori inventano e accettano forme di riconoscimento di sé stessi e degli altri peculiari e compatibili con tale condizione, Oakeshott sostiene anche che l'acquisizione del suo linguaggio non abolisce le altre modalità relazionali costruite dagli esseri umani nel corso della loro storia e, per rimarcare che non tutti hanno la possibilità o la volontà di condividerla, ricorda, curiosamente, il mito dei Ciclopi che, pur maestri di molte arti e non privi di un certo genere di scrupoli 'moralì', ignoravano completamente il linguaggio della civiltà e le sue regole (cfr. *HC*, p. 123). Per inciso, in *M XI* 195, Sesto utilizza proprio l'immagine del cannibalismo lecito fra i Ciclopi (e i Lestrigoni) come esempio di una vita del tutto estranea al consesso civile (cfr. *supra*, pp. 48, 88, n.131). Sulla condizione civile nei termini di linguaggio 'vernacolare', che richiamerebbe la nozione hegeliana di *Sittlichkeit*, cfr. Franco (1990b, pp. 424-5).

<sup>82</sup> Cfr. Hobbes (1989, p. 14).

<sup>83</sup> Cfr. Mapel (1990, p. 392); senza peraltro entrare in contrasto con questa interpretazione, Podolsik (2003a, p. 36) aggiunge a quella della contingenza l'idea della pluralità, che definisce come «an underlying threat through all his philosophical and educational writings». In effetti Oakeshott dedica diverse e importanti pagine di *HC* (cfr. pp. 101-7) alla teorizzazione della contingenza, che giudica «a large and difficult enterprise» (p. 101).

dal basso Medioevo, Oakeshott parla delle persone «brought together to compose the states of modern Europe» (*HC*, p. 235), intrecciando storia e giurisprudenza, letteratura, arte e filosofia, e torna al tema della vita umana che, proprio allora, cominciò a essere immaginata come «an individual self-enactment, not a passage in a cosmic process» (*HC*, p. 235). Tale condizione era penosa ma anche gratificante e, nella misura in cui univa libertà e responsabilità, divenne il simbolo della dignità umana, perché, vivendola, ciascuno poteva esplorarla, coltivarla e goderla, e non solo sopportarla come un peso, cosicché egli osserva

What has to be reckoned with is a historic disposition to transform this unsought 'freedom' of conduct from a postulate into an experience and to make it yield a satisfaction of its own, independent of the chancy and intermittent satisfaction of actions achieving their imagined and wished-for outcomes (*HC*, p. 236).

Questa insorgente disposizione 'individualistica' è, appunto, una delle possibili risposte al sentimento della propria transitorietà, laddove gli uomini e le donne che ne furono i primi interpreti non si lasciarono più sopraffare dalla perdita dei punti di riferimento extra-mondani, almeno per ciò che concerne il dover far fronte a nuove necessità contando solo su sé stessi, e si fecero forti della consapevolezza dei propri limiti, ma anche delle proprie possibilità<sup>84</sup>. I campioni oakeshottiani della contingenza, se mi è consentito chiamarli così, escono dalle sue pagine, illuminati per i lettori in brevi e folgoranti immagini, che richiamano mondi e storie di cui si riesce a sentire ancora la presenza vivente alle origini delle tradizioni artistiche, filosofiche e politiche europee.

I ritratti presentati da Oakeshott, lungi dall'essere feticci o forme vuote, sono figure vitali, non così diverse da noi che, mentre guardiamo le foto incredibili di un *black whole*, dobbiamo confrontarci con l'insignificanza della nostra vita di singoli esseri umani, ma, insieme, sentiamo che essa può aprirsi allo stesso sentimento di meraviglia o di aporia, allo stesso impulso a proseguire un proprio percorso di ricerca e di autorealizzazione, che animava, a suo modo, ciascuna di queste figure. È impossibile citare qui tutti i nomi, tutti gli approcci letterari e filosofici che Oakeshott sente affini alla disposizione individuale 'avventurosa', ma non solipsistica, che egli riconosce alla base della civilizzazione europea: alla rinfusa, qui ricordo Francesco, Occam, Abelardo, Hobbes, Pascal, Montaigne,

---

<sup>84</sup> Sull'individualità in *HC*, cfr. Digeser e Flathman (2012, pp. 209-12). Oakeshott avverte i lettori che l'individualità caratterizzata come *self-enactment* ha aspetti di virtuosità che possono concretizzarsi in modi di vivere anche molto diversi: come «a masterful egoism», o «an aristocratic recognition of one's own unimportance», o «a humility devoid of humiliation», o ancora come la virtù di una pratica morale (*HC*, pp. 237-8). Ma, per quanto questa virtuosità possa essere importante, quando viene presa come un ideale esclusivo c'è sempre il rischio di esagerarne gli effetti; non a caso egli nota ancora che «this is a corruption which every disposition recognized as a virtue is apt to suffer at the hands of fanatics» (*HC*, p.238).

Charron, Agostino, Erasmo, Pico, Rabelais, Cervantes, Petrarca, Chaucer, Boccaccio e i loro eroi, che sono soltanto alcuni dei personaggi che appaiono nelle densissime pagine dedicate a questo tema (cfr. *HC*, pp. 233-44). È vero che tra di loro non ci sono donne, ma la presenza delle figure femminili si sente almeno quando Oakeshott parla dei rapporti fra i sessi e degli ‘ammirevoli caratteri’ degli uomini e delle donne celebrati nelle *Chansons de geste* (cfr. *HC*, p. 239)<sup>85</sup>.

Tornando al tema dello stato, un’analisi approfondita dei diversi passaggi individuati da Oakeshott nella sua esplorazione dei modi in cui i moderni stati europei e le strutture giuridico-politiche che li caratterizzano nacquero e si svilupparono, esula, evidentemente, dagli scopi di questo lavoro, ma è comunque utile riprenderne brevemente le linee fondamentali e sottolinearne almeno le implicazioni più rilevanti<sup>86</sup>.

In primo luogo, se Oakeshott afferma che tutti gli stati furono «the outcome of human choices, but none was the product of a design»<sup>87</sup> (*HC*, p. 185), egli mette anche l’accento sul fatto che la maggior parte di essi sono nati come associazioni in divenire, ovvero come costruzioni artificiali composte da un ‘materiale umano’ estremamente vario:

persons and communities of persons, for the most part strangers to one another, without a common past, differing in beliefs, diverse in wants, pursuing transactionally or co-operatively a vast variety of different purposes, and thus conspicuously lacking even the disposition to agree upon any substantive purpose. And they have remained so (Oakeshott 1976, p. 366).

Partendo da questa situazione miscellanea, poi, il filosofo ne presenta due caratterizzazioni ideali e opposte, a cui si è già accennato nel precedente paragrafo: la ‘nomocrazia’ o *societas*, ovvero la forma statale in cui l’ufficio del governo è pensato nei termini dell’associazione civile e la ‘teleocrazia’ o *universitas*, uno stato i cui obiettivi e le cui giustificazioni ideologico-politiche sono di tipo sostantivo<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> Singolare è il confronto fra il carattere ponderato e restio al cambiamento del conservatore e l’avventurosa ‘rinascimentale’ e giovanile celebrata in queste pagine; ma pensiamo alle diverse età della vita: le virtù dei giovani, dice Oakeshott provocatoriamente, non li rendono adatti alla politica (cfr. *RP*, p. 435), eppure, tranne alcune eccezioni, «for most there is what Conrad called the ‘shadow line’ which, when we pass it, discloses a solid world of things, each with its fixed shape, each with its own point of balance, each with its price; a world of fact, not poetic image, in which what we have spent on one thing we cannot spend on another; a world inhabited by others besides ourselves who cannot be reduced to mere reflections of our own emotions. And coming to be at home in this commonplace world qualifies us (as no knowledge of ‘political science’ can ever qualify us), if we are so inclined and have nothing better to think about, to engage in what the man of conservative disposition understands to be political activity» (*RP*, pp. 436-7).

<sup>86</sup> Per un resoconto completo dell’indagine oakeshottiana sul tema dello stato moderno e del suo sviluppo, ci si deve rivolgere, inoltre, all’articolo dal titolo *The Vocabulary of a Modern European State*, pubblicato nel 1975 e ora in Oakeshott (2008, pp. 232-66).

<sup>87</sup> Questa affermazione, come nota Cotellessa (1999a, p. 78, n. 60), sembra riecheggiare quella, analoga, che Hayek elevò a principio esplicativo del suo ‘ordine spontaneo’ (cfr. Hayek 1967, pp. 96-105).

<sup>88</sup> Cfr. *supra*, p. 121 e n. 72, p. 124, n. 80; von Hayek (1986, p. 29 e sgg.)

Pur non nascondendo le sue preferenze per l'organizzazione statale nomocratica, cioè per lo stato di diritto, o *rule of law*<sup>89</sup>, che fa un uso limitato del potere e quindi è particolarmente adatto a mantenere la libertà individuale<sup>90</sup>, Oakeshott riconosce la sistematica preponderanza nella storia europea del secondo tipo di organizzazione, sebbene ciò non implichi la sparizione del modello nomocratico.

Nomocrazia e teleocrazia<sup>91</sup>, infatti, sarebbero l'espressione storico-politica di un'ambivalenza che agli stati, e ai loro cittadini, è praticamente connaturata, avendoli fin da subito caratterizzati<sup>92</sup>, tanto che

What has to be accounted for is not the presence of either of these characterizations, but a political imagination which is itself constituted in a tension between them. In short, my contention is that the modern European political consciousness is a polarized consciousness, that these are its poles and that all other tensions (such as those indicated in the words 'right' or 'left' or in alignments of political parties) are insignificant compared with this (*HC*, p. 320).

Risiede proprio qui, dunque, la novità forse più radicale della teoria oakeshottiana: nell'idea che questa stessa polarizzazione rispecchierebbe un'analogia tensione interna alle autocoscienze individuali, caratterizzate da due inclinazioni 'possenti e contrarie' nessuna delle quali è abbastanza forte da sconfiggere ed eliminare l'altra:

the one is a disposition to be 'self-employed' in which a man recognizes himself and all others in terms of self-determination; that is, in terms of wants rather than slippery satisfactions and of adventures rather than uncertain outcomes. This is a disposition to prefer the road to the inn, ambulatory conversation to deliberation about means for achieving ends, the rules of the road to directions about how to reach a destination. (*HC*, p. 324).

Questo carattere è prevalente in un individuo storico che tenta di instaurare dei rapporti con gli altri, riconosciuti come soggetti morali concreti autonomi, in un contesto in cui ciascuno, a garanzia della propria 'rischiosa' auto-rivelazione, deve accettare regole

---

<sup>89</sup> Cfr. Parekh (1979, p. 502). La trattazione più ampia e riassuntiva dedicata alla sua visione della *rule of law* è il saggio dallo stesso titolo, che si trova in *On History*, l'ultimo libro pubblicato direttamente da Oakeshott prima della sua morte (cfr. *OH*, pp. 129-78). Il filone di pensiero che concepisce lo stato nei termini di una *societas* (assimilabile alla agostiniana *civitas peregrina*, di cui parla Peter Brown, 2000, pp. 312-29), pur nelle diverse forme teoriche e nelle declinazioni plurali o spurie che ne sono state date, consapevolmente o meno e con maggiore o minore pregnanza, è ricondotto da Oakeshott ad autori come Machiavelli, Montesquieu, Bodin, Hobbes, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Hume, Locke, Sidney, Tocqueville, Ranke, Burke, Paine e Lord Salisbury. E uno stato di questa natura era postulato, secondo il filosofo, dagli estensori della Dichiarazione d'Indipendenza americana, dagli autori federalisti, Madison fra tutti, ed è anche il presupposto della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 (cfr. *HC*, pp. 144-63).

<sup>90</sup> Cfr. *RP*, pp. 390-1.

<sup>91</sup> Da notare che lo stesso Oakeshott è perplesso sull'uso di questi termini, che appartengono entrambi all'ambigua classe etimologica dei termini con il suffisso '-crazia' (cfr. Oakeshott 2008, p. 258).

<sup>92</sup> Cfr. *HC*, pp. 199-201.

formali comuni, (lo sfondo condizionale, prudenziale, di ogni azione<sup>93</sup>). La seconda inclinazione poggia, invece, su un bisogno primordiale che spinge a preferire la sicurezza di ricevere benefici attesi all'insicurezza di ricercare il soddisfacimento di bisogni scelti, rafforzando la tendenza a identificarsi con altri soggetti, visti soprattutto come soci di un'impresa comune, in cui l'individualità può essere più facilmente sacrificata. Si tratterebbe di una disposizione

to identify oneself as a partner with others in a common enterprise and as a sharer in a common stock of talents with which to exploit it. The enterprise may be described in various terms: the search for Truth, the pursuit of Common Good, 'making nature yield what it has never yielded', etc. It is a co-operative undertaking and therefore in terms of managerial decision about performances; and there is a notional 'one best way' of conducting it (HC, p. 324).

Oakeshott si riferisce qui al genere di impresa 'baconiana', realizzata nel modo più tragico in tutti i regimi totalitari novecenteschi, dal fascismo, al nazismo, al comunismo, ma riconoscibile anche nelle politiche di pianificazione 'ingegneristica' e razionalistica messe in atto negli stati-impresa, che, in uno scritto ritrovato dopo la sua morte e pubblicato postumo nel 1996, corrisponde alla politica 'della fede', a cui si contrappone la più moderata e realistica politica 'dello scetticismo'<sup>94</sup>.

Nella storia europea il primo e congeniale suddito/adepto di questo genere di organizzazione è chiamato da Oakeshott «the individual *manqué*» (HC, p. 278; RP, p. 371), i cui caratteri si sono specificati più tardi nell' 'anti-individuo' e nell' 'uomo-massa'<sup>95</sup>. Nato dalla dissoluzione dei legami comunali, l'individuo 'mancato' era il lavoratore privato del proprio posto o il credente espropriato, per i quali, perduto il calore familiare dei rapporti comunitari, non si era creata quella possibilità di emancipazione che, invece, aveva stimolato altri individui all'avventura e al rischio dell'autorealizzazione. Le inclinazioni di questa *persona* potevano trovare dimora solo in uno stato concepito come *universitas*, ossia «a compulsory enterprise association in which the office of government was not to rule subjects but to make substantive choices for those unable or indisposed to make them for themselves» (HC, p. 274). Secondo il filosofo, mentre con l'avanzare della rivoluzione industriale, l'*universitas*, o *civitas cupiditatis* si è andata sempre più consolidando, negli stati europei è tornata ancora a risuonare la voce antica della «lordship» (HC, p. 296), che

---

<sup>93</sup> Cfr. Orsi (2016, p. 83).

<sup>94</sup> Cfr. *PFPS*. A questo testo, che, ricordo, fu presumibilmente realizzato negli anni del secondo dopoguerra e terminato nel 1952, e alle dinamiche in esso narrate torneremo, ovviamente, più avanti. Le ipotesi sulla collocazione temporale dello scritto e il titolo con cui è stato pubblicato, *The Politics of Faith & the Politics of Scepticism*, si devono al curatore dell'edizione Timothy Fuller (1996, pp. VIII-IX).

<sup>95</sup> Cfr. *RP*, p. 373; Ortega y Gasset (1932).

si alza più forte nell'emergenza bellica e che si è fatta sentire nel suo tono più duro nel colonialismo europeo, benché i suoi apparati di potere e di controllo, esemplificati nelle monarchie assolute illuminate, e poi resisi compatibili perfino con la democratica 'sovranità popolare', non abbiano cancellato il modo di 'governare' dell'associazione civile. Dal punto di vista filosofico-politico, d'altra parte, un peculiare 'anti-individualismo', con le inerenti idee valoriali di uguaglianza e solidarietà, si sarebbe stabilito come una delle maggiori disposizioni del carattere morale europeo già dal XVII secolo e la forma di governo corrispondente sarebbe stata «tirelessly explored over a period of four and half century, from Thomas' More *Utopia* to the *Fabian Society*, from Campanella to Lenin» (*RP*, p. 377).

Oakeshott è ovviamente consapevole che la sua *illustrazione*<sup>96</sup> delle tendenze associative umane, già di per sé non immutabili, è essa stessa una congettura espressa in un particolare «'idiom' of inquiry» (*HC*, p. 16). E del resto, come dice chiaramente, se le persone riunite e tenute insieme in uno stato hanno, a volte, pochissimo in comune e, per di più, se l'autocoscienza di ciascuno è molteplice, allora la natura 'ambigua' degli stati europei non farebbe altro che riflettere la tensione irriducibile fra i diversi caratteri che vi convivono, non come amici, ma neppure come nemici. Forse, conclude il filosofo: «their relationship is that of 'sweet enemies'» (*HC*, p. 326).

È vero che *On Human Conduct* può apparire ad alcuni un libro difficile da seguire, sia per la sua elaborata concezione dei rapporti tra storia, teoria e pratica, sia, e probabilmente anche di più, per la disposizione scettica dell'autore nei riguardi di qualunque raccomandazione di tipo prescrittivo<sup>97</sup>, ma, nonostante queste oggettive difficoltà, ciò che mi sembra emerga chiaramente dalle pagine di Oakeshott è la novità del suo progetto filosofico.

Quello che egli offre ai lettori è, infatti, un modello ermeneutico attraverso il quale la storia politica dell'Europa moderna è messa in rapporto con le dinamiche intenzionali dei soggetti umani che la abitano e con le strutture associative al cui interno le loro interazioni contingenti si sono realizzate nel corso del tempo<sup>98</sup>, una rete complessa eppure

---

<sup>96</sup> Cfr. *HC*, pp. 34, 93.

<sup>97</sup> Cfr. Cotellessa (1999a, p. 130).

<sup>98</sup> Per un approfondimento di questo aspetto del lavoro di Oakeshott, cfr. Ornaghi (1979), che sottolinea come la conclusione più importante dell'indagine storica condotta dal filosofo inglese sia, a suo parere, l'aver chiarito che, anche nei passaggi più drammatici della sua vicenda, lo stato moderno non fu il risultato di un progetto, ma di scelte umane contingenti. Tale conclusione, secondo Ornaghi, completerebbe la critica oakeshottiana al razionalismo in politica, che viene così demolito nei suoi assunti principali, ovvero nell'idea che lo sviluppo del potere segua un processo razionale e unitario, e nella convinzione che tutte le forme

priva di una qualsiasi *ratio* interna, le cui emergenze istituzionali e politiche non sono il frutto di una progettazione preordinata e premeditata, e nemmeno possono essere spiegate in questo senso. Talune associazioni umane, ovviamente, si possono costruire con un progetto a tavolino, ma Oakeshott dimostra che gli stati, nella storia, non sono nati in questo modo.

A tale proposito, c'è un *caveat* 'politico' di cui tenere conto e una morale da trarre. Il primo sta nella risposta data da Oakeshott a chi lo rimproverava di aver mostrato, nel libro, «an 'animosity' to the idea of community» (Oakeshott 1976, p. 365). Dopo aver chiarito che il carattere dell'associazione civile è, di fatto, la condizione della sopravvivenza degli stati come associazioni 'obbligatorie'<sup>99</sup>, e riferendosi ai numerosi tentativi, creati e rafforzati dalle circostanze<sup>100</sup>, sicuramente destinati a continuare, di farli diventare imprese sostantive, Oakeshott ribadisce che, se la libera scelta di associarsi e/o di uscire da un'associazione di questo tipo è la sua caratteristica fondamentale e imprescindibile, allora

The undertaking to impose this character upon a state whose membership is compulsory constitutes a moral enormity, and it is the attempt and not the deed which convicts it of moral enormity. And it matters not one jot whether this undertaking is that of one powerful ruler (or *coup d'étatiste*), a few, or a majority. Thus the only 'animosity' I have entertained or expressed towards 'community' or association in terms of the pursuit of a substantive purpose is concerned with the attribution of this character to a *state* or the attempt to impose it upon a *state*. And, indeed, genuine purposive association can exist only when this character has *not* been imposed upon a state. (Oakeshott 1976, p. 367).

Si vede qui bene l'aspetto paradossalmente 'egualitario' e pluralista della preoccupazione e della 'provocazione' di Oakeshott: uno stato come associazione d'impresa è un' 'enormità morale' proprio perché non riuscirà mai a dare a *tutti* le stesse opportunità, né a rispettare *in toto* i bisogni di ciascuno, pur impedendo loro di disassociarsi e, ugualmente, in un simile stato ci sarà sempre il rischio che associazioni d'impresa private esercitino un'influenza illegittima su una sfera pubblica similmente concepita e dunque

---

teoriche di 'discorso' sullo stato vadano riportate e interpretate all'interno di una razionalità operativa di natura teleologica. Il metodo oakeshottiano permetterebbe, con ciò, di aprire alla ricerca orizzonti radicalmente nuovi e inusitati dai quali comprendere la complessità globale del fenomeno statale e la reciproca dipendenza delle forme politiche e delle dinamiche intenzionali che in esso si realizzano (cfr. Ornaghi 1979, pp. 292-299).

<sup>99</sup> L'idea dello stato-*societas* è infatti sopravvissuta e si è conservata nelle dottrine e nelle ideologie, nonché negli 'interstizi' degli assetti amministrativi e costituzionali 'liberali' degli stati europei (cfr. HC, pp. 244-5).

<sup>100</sup> Ma anche da «some ramshackle beliefs, and by the ambitions of rulers (and not least when these rulers have been 'democratically' elected)» (Oakeshott 1976, p. 366).

non-imparziale. Così, se dobbiamo rassegnarci a questa realtà in qualche modo deplorabile, saranno i *cives* (forse resi accorti dal teorico) a dovere e volere esercitare un controllo efficace, affinché gli interessi in gioco siano quanto più possibile bilanciati<sup>101</sup>. Se questa potrebbe essere l'indicazione politica che Oakeshott lancia alla società civile, la morale, invece, mi sembra rappresentata molto bene da una piccola favola, che troviamo alla fine del saggio *Talking politics* (1975):

There was once, so Schopenhauer tells us, a colony of porcupines. They were wont to huddle together on a cold winter's day and, thus wrapped in communal warmth, escape being frozen. But, plagued with the pricks of each others's quills, they drew apart. And every time the desire for warmth brought them together again the same calamity overtook them. Thus, they remained, distracted between two misfortunes, able neither to tolerate nor to do without one another, until they discovered that when they stood at a certain distance from one another, they could both delight in one another's individuality and enjoy one another's company. They did not attribute any metaphysical significance to this distance, nor did they imagine it to be an independent source of happiness, like finding a friend. They recognized it to be a relationship in terms not of substantive enjoyments but of contingent considerabilities that they must determine for themselves. Unknown to themselves, they had invented civil association (*RP*, pp. 460-1).

## 2. Oakeshott filosofo scettico?

### 2.1. *Quale scetticismo?*

Da quanto detto finora, in una sintesi peraltro ancora parziale, del pensiero di Oakeshott<sup>102</sup>, ho lasciato volutamente fuori, per riprenderli in questo e nei paragrafi successivi, allo scopo di evidenziarli, contestualizzarli e comprenderli, eventualmente, nelle loro ascendenze, molti degli 'indizi' che appaiono più genuinamente scettici: la mia idea è che essi siano l'espressione di una tonalità di fondo, diffusa e riconoscibile in gran parte della riflessione oakeshottiana, che potrebbe essere il risultato della convivenza con l'idealismo 'scettico' delle origini di elementi (epistemici ed etici) riferibili alla tradizione scettica antica e moderna.

---

<sup>101</sup> A me sembra che il richiamo di Flathman che, secondo Podoksik (2003b, p. 75), suonerebbe troppo radicale per il liberalismo oakeshottiano, vada inteso in questo stesso senso, quando egli dichiara: «if known politically organized associations [...] are predominantly teleocracies, then human beings who treasure individuality, plurality, and freedom will (perhaps informed and emboldened by awareness of the contrasting ideal offered by Oakeshott) stand in a vigilant, defensive, even antagonistic posture towards their laws and other institutions and institutionalisms». (Flathman 1998, p. 76).

<sup>102</sup> È opportuno ricordare qui il *caveat* ermeneutico con il quale Oakeshott introduceva la sua sinossi del *Leviathan* (cfr. *HCA*, p. 29), avvertendo che ogni resoconto sintetico di un testo filosofico non ne sostituisce la lettura diretta ed è, di fatto, già un'interpretazione, che non può essere evitata in alcun modo.



Su (e nonostante) questa base concettuale, Oakeshott procede liberamente nella sua teorizzazione filosofica, sviluppando tesi, spiegazioni e concetti di evidente natura dogmatica, che, come fa notare John Christian Laursen, un accademico o un pirroniano avrebbero criticato, da par loro, uno a uno<sup>103</sup>. Se ciò è innegabile per quanto riguarda il filosofo inglese, si può tuttavia obiettare che la stessa sorte sarebbe toccata a ben altri pensatori, la cui ‘patente scettica’ è riconosciuta almeno ‘quasi’ all’unanimità, visto che dosi anche sostanziose di dogmatismo sono state rintracciate persino nei loro scritti e dunque, se non altro, Oakeshott si troverebbe in buona compagnia<sup>104</sup>.

Inoltre, si può aggiungere che lo stesso esercizio della critica filosofica in un ambito sensibile come quello di cui ci stiamo occupando, relativo alle congetture sulla presenza e sul valore di elementi dogmatici in filosofi scettici (e viceversa), tende inevitabilmente a innescare e ad alimentare dibattiti anche molto sentiti, destinati a riaccendersi di tempo in tempo. In essi vengono solitamente messe in campo «strategie di appropriazione» Bonazzi (2003, p.12)<sup>105</sup> più o meno raffinate ed efficaci, analoghe a quelle che, in generale, abbiamo già visto all’opera, senza peraltro molto successo, con le ‘proteiformi’ posizioni politiche

---

<sup>103</sup> Cfr. Laursen (2005b, p. 41), che utilizza, peraltro legittimamente, questo argomento per discutere, ad esempio, il significato dello ‘scetticismo in politica’ (cfr. *PFPS*) sostenendo che si tratterebbe di uno scetticismo dogmatico, ovvero di una dottrina positiva dei limiti della politica e dello stato. Più avanti, Laursen osserva, tra l’altro, che praticamente tutta l’opera di Oakeshott è intessuta di dichiarazioni dogmatiche (cfr. p. 48). Del resto, come ricorda Machuca (2018b, p. 170) a proposito di Montaigne, Sesto non avrebbe risparmiato praticamente nessuno; infatti «besides the fact that Sextus’s notion of appearance included both perceptual and intellectual appearances, the main problem with Montaigne’s view concerns, from an ancient Pyrrhonist’s point of view, his claim about the unknowability of reality, which would gain him the accusation of negative meta-dogmatism that Sextus leveled against neo-Academics, Cyrenaics, and Empirical doctors».

<sup>104</sup> Un esempio significativo di tali operazioni ermeneutiche è riportato da Laursen (1992, pp. 131-8), che discute criticamente la lettura delle posizioni politiche di Montaigne data da David Schaefer (1990), il quale lo vede come un ‘liberale dogmatico’, il cui uso dello scetticismo sarebbe stato «only ancillary to his dogmatism» (p.133). Laursen, che pure concorda con Schaefer su un’interpretazione in senso liberale del filosofo perigordino, sostiene invece che ciò che lo caratterizza è proprio lo scetticismo, cosicché, qualsiasi etichetta politica gli si voglia attribuire, si dovrebbe parlare di liberalismo, conservatorismo o radicalismo ‘scettico’, (cfr. Laursen 1992, p. 143-4). In un altro articolo di molto successivo, peraltro, lo studioso opportunamente aggiunge che «these labels have to be understood *mutatis mutandis* since they are anachronistic in the context of Montaigne’s times» (Laursen, Pham 2019, p. 100). Un caso simile è quello di Bayle, rispetto al quale, già nelle prime righe del contributo a lui dedicato, lo stesso Laursen (2018, p. 356), che ne sottolinea la fondamentale adesione allo scetticismo, deve tuttavia riconoscere che, se da un lato egli è stato descritto addirittura come un ‘*superskeptical*’, dall’altro c’è anche chi lo ha definito dogmatico e razionalista.

<sup>105</sup> Non casualmente, Giannantoni (1981b, pp. 24-33) nella sua accurata analisi delle *διαδοχαί* dello scetticismo, prima di concludere che non esiste una *διαδοχή* scettica, e dunque che Pirrone non può essere considerato il fondatore di una scuola, né Timone il suo successore, ma riconoscendo comunque convergenze tra le tradizioni democritea, megarica, cinica e il pirronismo, sosteneva che «ogni indirizzo cercava di guadagnare importanza e prestigio e di presentarsi non già come una novità stravagante ma come un pensiero ben radicato nella tradizione e nella cultura precedente» (p. 24).

di Oakeshott<sup>106</sup>.

È chiaro, però, che queste osservazioni non bastano o non servono, nel suo caso, a far pendere i piatti della bilancia dal lato dello scetticismo o da quello opposto; la loro utilità sta semmai nel suggerire che, soprattutto in filosofi non di ‘scuola’ come Oakeshott, non ci si può limitare soltanto a stabilire la quantità di affermazioni scettiche rispetto a quelle dogmatiche, o la loro purezza e/o coerenza.

A tale riguardo, invece, è forse più interessante tentare di attribuire il giusto peso alle ‘qualità scettiche’ che ne attraversano la filosofia: è possibile che siano proprio queste, in effetti, a fare la differenza, perché è evidente che il pensiero veramente dogmatico non può che esserne del tutto privo.

D’altra parte, prima di continuare la ricerca di tracce scettiche in Oakeshott o in qualunque altro filosofo, credo che sia necessario mettere in chiaro un’altra questione, in qualche modo propedeutica a questo tipo di analisi. Si tratta del significato più ampio che viene assegnato allo stesso scetticismo: nemico da combattere e da eliminare o partito con cui schierarsi, o per lo meno simpatizzare? Via filosofica in senso proprio o semplice *tool* critico e demolitorio<sup>107</sup>?

I primi due capitoli di questo lavoro sono stati svolti proprio puntando alla contestualizzazione storica del movimento scettico e all’attribuzione allo scetticismo antico, dalla scepsi accademica a quella neo-pirroniana<sup>108</sup>, di una dignità teoretica e di

---

<sup>106</sup> Cfr. *supra*, pp. 98-100 e n. 8. Di questi dibattiti ‘appropriativi’ costituisce un caso paradigmatico e ‘originario’ la disputa fra Accademici e Platonici sullo scetticismo di Platone, che, secondo Mauro Bonazzi (2003, p.12), permette di constatare come, anche nell’antichità, si alternassero e si confrontassero tra loro rivendicazioni di ‘paternità filosofiche’ -e relativi tentativi di dimostrarle- altrettanto complessi di quelli moderni. Per quanto riguarda Sesto (ed Enesidemo), abbiamo già messo in evidenza il ruolo di tali strategie nel cercare di attribuire ai pirroniani la patente di ‘veri’ scettici rispetto alle altre *αἰρέσεις* (cfr. *PH I* 210-241; *supra* p. 9, n. 29, p.18, n. 56). A dire il vero, la tendenza ‘inclusiva’ è una caratteristica del movimento scettico già da Arcesilao, con il tentativo di individuare tracce di questo modo di intendere la filosofia ancora più indietro rispetto alla tradizione socratico-platonica, rivolgendosi direttamente ai presocratici, inseriti in lunghe e variegate genealogie dello scetticismo, nelle quali, secondo Diogene Laerzio, alcuni pirroniani arrivano a includere Omero, i Sette Sapienti, Euripide e Archiloco, cfr. *DL IX* 71-73; *Plut., Adv. Col.* 1121f-1122a.

<sup>107</sup> È lo stesso interrogativo di Sylvia Giocanti (2018), la quale, scrivendo dello scetticismo di La Mothe Le Vayer ritiene che «to wonder in what respect La Mothe Le Vayer may be skeptical is at the same time to reflect upon the possibility of the autonomy of skepticism within philosophy, as a way of thought that could have value in itself, despite the fact that it needs to feed on dogmatism either to combat it or to serve it» (p. 283). La risposta, riguardo il filosofo francese, è positiva nella misura in cui l’*ἀταραξία* rimane l’obiettivo da perseguire, anche se non è facile raggiungerlo, dal momento che «the skeptic, more than any other philosopher, admits that his thought is subject to conditions he does not control and that it is always possible for him to succumb to the irrationality of the working of his mind» (p. 291).

<sup>108</sup> È il caso di ricordare che l’origine dell’atteggiamento scettico può essere fatta risalire a Timone per quanto riguarda il pirronismo e, per la versione accademica, ad Arcesilao, al quale può e deve essere riconosciuta la patente di ‘primo scettico’, nella misura in cui nella sua filosofia esiste una continuità di metodo con Socrate e con Platone, «interpretato soprattutto alla luce di quella sorta di slogan che è il

un'identità autonoma che, come abbiamo visto nel caso di Sesto, e come ricorda Emidio Spinelli, permette di considerare l'opzione scettica «una ricetta fruibile [...] che ci aiuta a costruire, con fatica ma anche con soddisfazione, la nostra arte della vita» (Spinelli 2018, p. 631). Da questo punto di vista, dunque, lo scetticismo è dunque ben più che uno strumento 'usa e getta', messo al servizio di finalità estranee e paradossalmente opposte, che siano il raggiungimento della certezza epistemica di un Descartes o l'approdo a una forma qualsivoglia di fideismo.

Partendo da tale convinzione e, d'altra parte, convenendo che quella della *scepsi* è una tradizione filosofica non monocorde, né uniforme<sup>109</sup>, ritengo che, nel porsi di fronte ad autori i quali, in un modo o nell'altro, si sono appellati allo scetticismo, sia metodologicamente doveroso valutare il senso del loro appello. È necessario perciò distinguere se lo scetticismo funziona come mero utensile intellettuale, se invece ne viene fatto soltanto un uso 'retorico' o volgare, o se quello a cui ci si richiama è uno scetticismo genuino, (urbano o rustico, mitigato o meno), inteso comunque come una 'condizione filosofica' ed esistenziale implicante un modo specifico di porsi in relazione con il mondo, o infine se sono presenti sovrapposizioni e contaminazioni tra queste sue diverse espressioni.

A questo scopo, con la premessa che il tentativo di sintesi che segue è indirizzato specificatamente all'individuazione dei fattori che potrebbero essere all'opera in un uso politico 'positivo' dello scetticismo nella contemporaneità, e costituisce il naturale prolungamento della riflessione appena condotta sulla praticabilità politica del neo-pirronismo, vorrei provare a elencare alcuni atteggiamenti teorici e pratici dei quali, visti in quest'ottica, si può dire che 'partecipino' di un'autentica attitudine scettica, potendone essere sia degli effetti che degli elementi causali.

Ebbene, io credo che simili elementi si trovino non solo laddove l'esito della *ζήτησις* risulta chiaramente sospensivo, ovvero in quelle posizioni, soprattutto epistemiche, che oggi si dicono eredi dirette del pirronismo<sup>110</sup>, ma, a rischio di cadere in un eccesso di inclusività<sup>111</sup>, anche in tutti quegli approcci la cui cifra è l'apertura mentale sostanziale e

---

'discutere nell'un senso e in quello contrario' come vera essenza del filosofare (con un recupero del carattere aporetico non solo dei cosiddetti dialoghi giovanili di Platone, ma anche di alcuni suoi scritti più tardi, primo fra tutti il *Teeteto*)» (Spinelli 2018, p. 626).

<sup>109</sup> Come riconosce Spinelli (2018, p. 617) nella sua discussione del poderoso volume a cura di Diego E. Machuca e Baron Reed (2018) sullo scetticismo dall'antichità a oggi.

<sup>110</sup> Cfr. *supra*, p. 8, n. 26; Lammenranta, (2018, pp. 565-80).

<sup>111</sup> Cfr. *supra*, p. 133, n.106.

permanente, che, a mio parere e *mutatis mutandis*, si realizza nel porsi in una relazione dialettica e critica con il dualismo fra certezze apparenti e incertezze strutturali caratteristico dei nostri tempi. Dal mio punto di vista, questa tendenza è presente nell'avversione al dogmatismo e al fondazionalismo, nella valorizzazione della vita quotidiana e ordinaria, nell'opposizione alle pretese degli ottimismo razionalistici e, ancora, nel fenomenismo, nella ricerca 'senza fine', nell'umiltà epistemica e nella modestia intellettuale, nella tolleranza, nella cautela, nell'auto-consapevolezza emotiva e razionale e, infine, nella capacità di interrogare e interrogarsi. Si può dunque concordare con Diego Machuca, quando, a proposito del pirronismo, dice:

even if one rejects his stance as too radical, one may still find it philosophically stimulating in that it challenges one to ponder more carefully problems concerning knowledge, justification, inquiry, disagreement, and action (Machuca 2019, p. 62)<sup>112</sup>.

Così, tornando a Oakeshott, uno dei pochissimi che, in effetti, abbia osato dirsi esplicitamente scettico<sup>113</sup>, il punto è cercare di comprendere, in primo luogo, se egli può rientrare in una delle categorie esposte sopra e a che titolo (fruitore strumentale, sedicente scettico *ad usum* polemico, scettico sincero -almeno per alcuni aspetti-?) e, in secondo luogo, essendo sicuramente presenti nel suo filosofare molti dei segni 'indiziari' appena elencati, eleggerlo comunque a scettico, sia pure ampiamente eclettico, accettandone, nel suo caso, una visione in qualche modo 'insulare', ma non priva di coerenza, né auto-contraddittoria.

Ma, mi chiedo, cosa serve oggi per dirsi scettici? È ancora necessaria una coerenza assoluta? Parte della letteratura a cui ho fatto riferimento intende lo scetticismo come una disposizione che può convivere con molti altri modi di essere nel mondo e di spiegarlo,

---

<sup>112</sup> A questo contributo si rimanda per un quadro esaustivo e aggiornato delle accuse rivolte allo scetticismo dagli studiosi contemporanei, e delle risposte complessive che a queste sono state date dallo stesso Machuca, da Laursen e da Spinelli.

<sup>113</sup> Già in *The Concept of a Philosophical Jurisprudence* del 1938, Oakeshott sosteneva che «philosophical enquiry is peculiar merely because, in the pursuit of this process it is governed by a radical scepticism with regard to every stopping place that it suggested; it is suspicious of every attempt to limit enquiry» (Oakeshott, 2007, p. 172); mentre in *Political Education*, riferendosi a Wallas e Laski, suoi predecessori alla LSE, parlava così di sé: «And it seems perhaps a little ungrateful that they should be followed by a sceptic; one who would do better if only he knew how» (*RP*, p. 44). Nel saggio *Rationalism in Politics*, poi, riconosceva che la sua visione dell'attività politica come «using the resources of a traditional manner of behaviour in order to make a friend of every hostile occasion» avrebbe potuto essere giudicata «unduly sceptical» (*RP*, p. 60 e n.7), e in *VP*, ancora una volta, introducendo l'immagine dell'attività e delle relazioni umane come 'conversazione', Oakeshott avvertiva che questa «will, perhaps, appear both frivolous and unduly sceptical» (*VP*, in *RP*, p. 492). Cfr. infine *PFPS* per gli ampi riferimenti allo scetticismo, peraltro non esplicitamente qualificato, che vi sono presenti. Tutto ciò *pace* Plotica (2016, p. 7), il quale ritiene che Oakeshott «professed a profound admiration for Montaigne and Hume, manifesting and praising a mentality indebted to them, but he did not self-ascribe the title of skeptic».

sempre che ci sia la consapevolezza che la razionalità, gli istinti, le emozioni, la sensibilità, i gusti che caratterizzano l'essere umano sono il risultato contingente e mutevole delle interazioni con le esperienze apprese e di tutti questi aspetti fra loro, e che perfino la natura è più sfuggente di quanto crediamo; mentre, se è vero che lo scetticismo stesso nasce dall'impulso alla ricerca (il *verum invenire velle* citato da Cicerone<sup>114</sup>), esso rimane sempre attivo, oltre la sospensione e l'atarassia, davanti alle *diaphoniai* della ragione dogmatica, che assolutizza i propri risultati e non lascia spazio al confronto.

Altro è, certamente, il problema del debito di Oakeshott nei confronti della tradizione scettica: infatti, almeno in apparenza egli non riconosce alcun legame diretto con la filosofia accademica o con quella pirroniana, né si sofferma a dare una spiegazione che faccia luce su cosa intende quando descrive sé stesso come uno scettico. Oggettivamente, ciò rende ancora più intricata e complessa la questione, che non viene risolta, né resa più chiara dai commentatori, nonostante quasi tutti vi facciano cenno (la maggior parte, per la verità, in modo molto superficiale), e nonostante a essa siano stati dedicati un buon numero di articoli e perfino intere monografie, dove lo scetticismo di Oakeshott viene citato fin nel titolo<sup>115</sup>. Nel complesso, infatti, perfino gli autori dei contributi 'tematici' non sembrano interessati ad approfondire il senso della professione oakeshottiana di scetticismo, né tanto meno i suoi rapporti con la *scepsi* antica.

Il denominatore comune della letteratura su Oakeshott, invece, è proprio il fatto che il lato scettico del filosofo vi viene esposto senza alcuna qualificazione, come se fosse ormai scontato, anche per specialisti e cattedratici di filosofia e di politica, che ci si possa servire dei termini 'scetticismo' e 'scettico' nei modi e nei significati del linguaggio comune, senza specificarne le radici storiche e filosofiche.

Oltre a ciò, in un'attenta ricognizione delle 'presenze scettiche' in questi studi, ho potuto constatare che, anche quando il filosofo inglese viene messo in relazione con altri autori scettici o presunti tali, non si fa quasi mai cenno alle loro possibili connessioni con

---

<sup>114</sup> Cic. *Luc.* 76.

<sup>115</sup> Cfr. Wood (1959), *A guide to the Classics: the Skepticism of Professor Oakeshott*, articolo; Rayner (1985), *The Legend of Oakeshott's Conservatism: Sceptical Philosophy and Limited Politics*, articolo; Gerencser (2000), *The Skeptic's Oakeshott*, monografia; Tseng (2003), *The Sceptical Idealist. Michael Oakeshott as a Critic of the Enlightenment*, monografia; (2013), *Scepticism in Politics: a Dialogue Between Michael Oakeshott and John Dunn*, articolo; Horton (2005), *A Qualified Defence of Oakeshott's Politics of Scepticism*, articolo; Laursen (2005b), *Oakeshott's Skepticism and the Sceptical Traditions*, articolo; Botwinick (2011), *Michael Oakeshott's Skepticism*, monografia; Pupo (2014), *Politica e innovazione nel conservatorismo "scettico" di Michael Oakeshott*, articolo; Orsi (2015), *Michael Oakeshott's Skepticism*, articolo.

lo scetticismo antico.

A quanto pare, in generale, quella di tralasciare le fonti scettiche sembra comunque una prassi molto diffusa, almeno nel settore della riflessione filosofica sulla politica. Ad esempio, in un manuale del 2003, peraltro molto ricco, dall'ambizioso titolo *Political Thinkers from Socrates to the Present*, a cura di David Boucher e Paul Kelly, se il primo sostiene che «with Oakeshott we have a chastened vision of politics that draws on Augustine's politics of imperfection as well as the cautious scepticism of Hume and historicism of Hegel» (p. 14), e più avanti fa derivare direttamente il suo scetticismo da quello di Bradley (p. 466), ma senza altrimenti definirlo; il secondo, nel capitolo dedicato a Hume, dove pure ricorda le affermazioni humeane sull'invivibilità di uno scetticismo radicale, che tuttavia abolisce «the pretensions of philosophy to provide us with new knowledge beyond the bounds of experience, habit, and common sense» (p.202), non fa alcun riferimento all'influenza del pirronismo o della scepsi accademica sul filosofo scozzese<sup>116</sup>.

Tornando ancora a Oakeshott, dei distinguo vanno fatti, tuttavia, fra chi giudica *tout court* negativamente le sue posizioni scettiche e chi invece è di parere opposto: fra i primi troviamo Neal Wood; questi, alludendo allo scetticismo 'del professor Oakeshott', lo intende come una forma di completa disillusione riguardo alla possibilità epistemica di cogliere la totalità dell'esperienza alla quale, dal punto di vista pratico, corrisponderebbe un profondo pessimismo, una sorta di 'angoscia' esistenziale, sulla natura e sulla condizione umana, culminante nell'attacco al razionalismo e nel ricorso alla tradizione come unica guida per la politica<sup>117</sup>. L'autore, come era prevedibile, non fa nessun

---

<sup>116</sup> Kelly, d'altra parte, indica in bibliografia il libro di Norton (1982, pp. 239-310) dove se ne dà conto ampiamente in un capitolo dal titolo *Traditional Scepticism and Hume's Scepticism*. Del resto, gli scettici antichi non sono nominati nel capitolo su Socrate, né su quello su Platone, né in nessun altro luogo del libro. Ma, almeno, questo testo ha il merito di includere la filosofia politica di Oakeshott, cosa che quasi nessun altro manuale, di area angloamericana o europea, fa. Sul mancato riconoscimento del ruolo dello scetticismo antico, può essere interessante notare che nell'*Oxford Handbook of History of Political Philosophy* (2011), in un capitolo intitolato *Hellenistic Political Theory*, Phillip Mitsis dà conto soprattutto dello stoicismo, con un lungo focus sulla sua appropriazione da parte di Martha Nussbaum, cita l'epicureismo e il cinismo, ma nemmeno una volta lo scetticismo, sebbene ricorra ampiamente al saggio di Isaiah Berlin *The Birth of Greek Individualism*, che fa parte della raccolta *Liberty* (2002), dove in più punti Berlin si riferisce allo scetticismo antico e direttamente anche agli scettici accademici e a Sesto (cfr. pp. 76, 260-1, 315-6, 319, 351).

<sup>117</sup> Wood (1959, pp. 650, 652, 655sgg.), giudica l'appello agli usi, ai costumi e alla tradizione il punto più debole della teoria politica di Oakeshott, senza riuscire a cogliere il senso della riflessione oakeshottiana sulla contingenza e la storicità dei modi umani di affrontare i conflitti sociali e di darsi le regole della vita pubblica. In realtà, più tardi, a proposito del commento di Auspitz (1976) su *HC*, Oakeshott sarebbe tornato sul concetto di tradizione, convenendo che «I have become much more strict with the word "practice" and that I have abandoned "tradition" as inadequate to express what I want to express» (Oakeshott 1976, p. 364). Non a caso, la sola occorrenza del termine in *HC* è nella forma 'traditio', a proposito della religione (cfr. *HC*, p. 81). Come nota Alexander (2012b, p. 34) «He avoids it not because it is inadequate in itself, but because

riferimento allo scetticismo antico che, d'altronde, come sappiamo, non è affatto nichilistico né 'disperante'; ma lo stesso si può dire della filosofia di Oakeshott.

Anzi, nell'introduzione di *VLL*, Timothy Fuller sostiene che, dalla consapevolezza scettica che «nothing is being ruled in or out» deriverebbe una fondamentale «cheerfulness» (Fuller 2001, p. XXIX), una qualità posseduta anche dai pirroniani e da Montaigne<sup>118</sup>. Con quest'ultimo, a mio parere, egli condivide ugualmente quella sorta di disincantata simpatia e comprensione per i propri simili che ha le sue radici nell'atteggiamento e nella razionalità della scepsi antica. D'altra parte, se nemmeno Fuller la prende in considerazione come una sua fonte, trova almeno che la disposizione scettica di Oakeshott sarebbe stata

forged in considering Socrates' dialectical probing of human ignorance, St Augustine's skepticism about our pretensions to insulate ourselves from temporality and mortality, Montaigne's conviction that experience inevitably outstrips all efforts to classify and order it, and Hobbes's sober account of the motives, not of the most gallant or noble, but of the majority of human beings (Fuller 1999, nell'introduzione di *OH*, p. IX).

Non è possibile dare qui un resoconto completo dei nessi posti dai commentatori fra Oakeshott e i filosofi che sono considerati genericamente scettici; basti per il momento dire che in questo gruppo entrano, in ordine alfabetico, Agostino, Aristotele, Bradley, Burke, Cavell, Hegel, Hume, Hobbes, Kant, Montaigne, Nietzsche, Platone, Pascal, Socrate, Spinoza, Wittgenstein, ciascuno dei quali viene citato, più o meno a ragione, senza però che venga fatto alcun cenno alla tradizione scettica antica, né per discutere la genesi del loro presunto scetticismo o di quello di Oakeshott, né come punto di riferimento critico, con rare eccezioni di cui dirò più avanti. È forse possibile che alcuni di questi studiosi abbiano pensato che sarebbe stato superfluo impegnarsi in un'indagine del genere, se lo stesso Oakeshott non l'aveva fatto, mentre chi ritiene inessenziale il lato scettico del suo pensiero, semplicemente tende a ignorarne i segni, come fa Efraim Podoksik, il quale è dell'idea che

The term 'scepticism' is hardly a notion which can enlighten us any specific aspects of Oakeshott's philosophy. Whether scepticism is found in a rejection

---

he wants to avoid being misunderstood as a Burkean in either sense: in the sense of simply defending a *particular* ancien regime, as Burke did, or in the sense of defending *any* ancien regime, as a Burkean might. [...] Traditions, or 'practices', are contingent, ambiguous and miscellaneous: they supply the conditions in which crisis is experienced and the answers out of which salvation can be sought». Alexander offre in questo articolo un interessante e acuto punto di vista sul modo di intendere la tradizione non solo da parte di Oakeshott, ma anche di Hannah Arendt e Alasdair MacIntyre, mettendo in luce criticamente similitudini e differenze.

<sup>118</sup> Come sembra riconoscere Laursen (2005b, p. 42), ricordando che «the same point has been made about Pyrrho and Montaigne».

of the attempts to build an overall metaphysical system, or in an insistence on the imperfection of human beings, this view is characteristic of the twentieth century's intellectual climate. To be a sceptic these days means the same as what it meant to be a stoic in the Late Roman Empire, or utilitarian in Victorian Britain: it's more a common mood, a disposition, than a distinct philosophy. Further, Oakeshott rarely and somewhat reluctantly uses this term. Thus, in 'The Voice of Poetry' he admits very cautiously that 'a degree of scepticism' in his view 'cannot be denied'. The only text where the word 'scepticism' is widely used is posthumously published *The politics of Faith and the Politics of Scepticism*, where it is specifically applied to the realm of politics. This, however, does not mean that Oakeshott's entire philosophy is 'sceptical'. On the contrary, his rigorous definition of various worldviews such as science or poetry often sounds quite dogmatic (Podoksik 2003a, p. 36)<sup>119</sup>.

Dall'altro versante, troviamo però un altro esperto di Oakeshott come David Boucher, il quale afferma qualcosa di molto diverso, seppure ponendosi dal punto di vista dello scetticismo 'idealistico':

Michael Oakeshott was the philosophical sceptic par excellence of the twentieth century. F. H. Bradley defines scepticism as 'an attempt to become aware of and to doubt all preconceptions'<sup>120</sup>. This is exactly what Oakeshott takes scepticism to be. For the theorist, like himself, it is the determination constantly to be *en route* without ever hoping to arrive, but which does not exclude enjoying and even holidaying in the scenery on the way. The sceptic knows that he or she must doubt all preconceptions, but not all at the same time. Some things have to be accepted or taken for granted, if only temporarily, so that others may be interrogated (Boucher 2003, p. 461).

Indubbiamente, due visioni opposte come quelle appena presentate dovrebbero invitare a sospendere il giudizio, ma anche se questo fosse il caso, prima di giungervi è opportuno certamente allargare il campo dell'indagine ed esaminare più approfonditamente alcuni contributi che potrebbero aiutare a far luce sul problema. D'altronde, mentre queste posizioni contraddittorie non sembrano costituire un problema per la maggioranza dei commentatori, la critica durissima portata da Laursen alla mancanza di attenzione da parte di Oakeshott e della sua *scholarship* allo scetticismo antico, che, di nuovo, si rivela come una delle tradizioni filosofiche insieme più feconde e pervasive e, allo stesso tempo, meno

---

<sup>119</sup> Queste considerazioni di Podoksik richiedono almeno due commenti: in primo luogo sostenere che l'uso del termine 'scetticismo' da parte di Oakeshott non serve a chiarirne il pensiero, liquidandolo come una caratteristica del clima intellettuale del secolo scorso, significa dare della scepsi un'immagine parziale e semplicistica, sminuendo nettamente sia il suo valore che quello della filosofia oakeshottiana, come se il pensatore britannico non fosse in grado di riferirsi a essa consapevolmente. In secondo luogo, lo stoicismo imperiale, come si può vedere in Inwood (2005, pp.7-22) e in Alesse (2016, pp.75-8), presenta delle peculiarità etiche, politiche, spirituali, e una diffusione presso le classi dirigenti romane che non ne permettono la rubricazione a una sorta di «common mood, a disposition», come qui sostiene Podoksik, e lo stesso si può dire dello scetticismo, nelle sue varianti accademica, ormai in declino, e pirroniana, in fase di rifondazione.

<sup>120</sup> Bradley (1916, p. XII).



considerate della storia della filosofia, resta un punto di riferimento importante se si vuole, invece, cercare di declinare positivamente proprio questo tema.

Nel suo intervento, Laursen sottolinea l'assenza, «in any of nine major volumes» (Laursen 2005b, p. 40) di Oakeshott, di qualunque riferimento a Pirrone o al pirronismo, a Enesidemo, ad Arcesilao, a Carneade o a Cicerone come scettico accademico, e infine a Sesto, di cui viene ricordata l'unica citazione sugli antichi persiani<sup>121</sup>. Lo studioso, ipotizzandone i motivi (ignoranza, sottovalutazione del valore filosofico dello scetticismo, timore per le sue 'pericolose' implicazioni morali, il non voler sottoporre il proprio dogmatismo al rischio di auto-refutazione?), conclude che Oakeshott si sarebbe definito scettico solo a fini retorici, e lamenta per l'appunto che, perfino all'interno del dibattito sul tema, nessuno dei commentatori<sup>122</sup> abbia posto il problema del rapporto di Oakeshott con gli scettici antichi, se non in pochissimi casi e comunque in modo estremamente superficiale, vago o addirittura erroneo e, infine, prova a dire cosa lo stesso Oakeshott e i suoi studiosi avrebbero potuto apprendere e guadagnare dalle tradizioni dello scetticismo accademico o pirroniano, sempre che ne avessero tenuto conto.

In un quadro tanto desolante per i poveri filosofi scettici, per cercare di contribuire alla costruzione di un'immagine più articolata e completa, che tenga conto anche di riflessioni successive all'articolo di Laursen, inizierò dunque dalle pochissime eccezioni in cui gli interpreti, pur da prospettive differenti e con intenti non assimilabili, hanno guardato alla tradizione antica o, anche se non sempre propriamente, l'hanno almeno citata<sup>123</sup>, prima di passare, nei paragrafi successivi, a Oakeshott, per vedere se, come e in che misura la sua visione politica e morale possa dirsi compatibile con lo scetticismo, attraverso l'analisi di

---

<sup>121</sup> Cfr. Laursen (2005b, pp. 39-52). In effetti, come vedremo, le citazioni pertinenti sono più di una, sebbene si trovino nelle lezioni e, in particolare, nei *Notebooks*, non destinati direttamente alla pubblicazione, ma non per questo meno importanti, visto che lo stesso Oakeshott li affidò alla sua esecutrice letteraria e ne parlava come di «a sort of *Zibaldone: a written chaos*» (Oakeshott 2014, p. 520). In realtà, i suoi quaderni di appunti, redatti sistematicamente dal 1922 al 1986, sono un insieme miscelaneo, ma molto sistematico e organizzato, in cui lo stile aforistico coesiste con riflessioni filosofiche, letterarie e personali, che riflettono le innumerevoli sfaccettature del pensiero di Oakeshott. Sul valore intrinseco dei *notebooks* vedi O'Sullivan (2014, pp. IX-XXXIV). Riguardo il passo di *M II 33* in *On Being Conservative (RP)*, p. 433, Laursen (2005b) sostiene che «this is part of one of Sextus's tropes showing that there are opposite customs on every matter» (p. 40). In effetti l'usanza riportata da Sesto potrebbe far parte del decimo tropo, ma nel contesto in cui si trova, non sembra utilizzata in questo senso.

<sup>122</sup> Gli *scholars* esaminati da Laursen sono Wood (1959), Rayner (1985), Fuller (1999; 2001), Franco (1990), Flathman (2002), Miller (2001), Nardin (2001), O'Sullivan (2003), Tseng (2003), Gerencser (2000).

<sup>123</sup> Certo che quando Laursen (2005b, p. 54, n.56) fa notare che, in uno dei rari riferimenti alla possibilità di un legame di Oakeshott con il pirronismo -tra l'altro per metterlo in discussione-, l'autore, invece di usare uno dei due aggettivi inglesi corretti per 'pirroniano', ovvero *pyrrhonian* o *pyrrhonist*, scrive «pyrrhic» (cfr. O'Sullivan, 2003, p. 257), viene il sospetto che, se non si tratta di un refuso tipografico, si sia di fronte a un vero e proprio caso di lampante ignoranza della materia.

eventuali legami diretti, analogie e somiglianze con questo indirizzo filosofico, e di quelli indiretti *via* Montaigne, (e Charron), Hobbes e l'idealismo della giovinezza, o se invece la questione finirà in un'aporia.

Seguendo un criterio puramente cronologico, il primo autore che prenderò in considerazione è Richard Flathman, il quale, per la sua visione filosofica e politica, può essere ricordato come un vero 'campione dell'individualità'. Studioso e interprete originale del liberalismo, secondo una linea di pensiero che gli faceva vedere, tra l'altro, Montaigne e Hobbes come dei proto-liberali<sup>124</sup>, sebbene in un testo dedicato alla filosofia politica di Hobbes, ne avesse trattato lo scetticismo senza esplorare direttamente i suoi legami con la tradizione scettica antica<sup>125</sup>, Flathman, in realtà, si riferiva a essa costantemente. Anche in questo libro, infatti, nel commentare un passaggio del *Leviathan* (cap. 31, p. 298), in cui Hobbes elenca le sofferenze e i danni che derivano da intemperanza, avventatezza, ingiustizia, orgoglio, ecc., ed esponendo le «Aristotelian-sounding virtues» (Flathman 2002, p. 85), che considera i corrispettivi prudenziali/morali della disposizione al pensiero cauto e sperimentale ritenuto dal filosofo essenziale nella vita pratica, egli aggiunge che, se queste virtù sono reminiscenti di Aristotele, «they are yet more characteristic of skeptical thinkers from Sextus Empiricus to Montaigne to Hume to Nietzsche to Oakeshott» (Flathman 2002, p. 93, n. 18).

In più, oltre a offrire una lettura di Oakeshott in senso decisamente liberale e pluralista<sup>126</sup>, Flathman connette Sesto Empirico, che sembra conoscere approfonditamente, alla concezione della libertà e dell'auto-disciplina di Montaigne<sup>127</sup>. Nel suo *Reflections of*

---

<sup>124</sup> Cfr. Flathman (1998, p. 8)

<sup>125</sup> Cfr. Flathman (2002), *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and Chastened Politics*. Nella sua polemica contro il mancato riconoscimento del debito di molti moderni e contemporanei nei confronti della tradizione scettica antica (in questo caso di Flathman riguardo a Hobbes), è ancora Laursen (2005b, p. 44) a sostenere che studiosi come Gianni Paganini (2008, pp. 171-227) mettono invece in evidenza in modo chiaro l'influenza del pirronismo su Hobbes attraverso Montaigne. Se pure questo è certamente vero, se si pensa però che Flathman non era uno storico della filosofia, né uno specialista della scepisi come invece è Paganini, ma piuttosto un filosofo che applicava i metodi della filosofia analitica alle scienze politiche, la sua omissione forse è scusabile. D'altra parte, che egli conoscesse e fosse interessato alla tradizione scettica antica è un fatto, come si può vedere *supra*, in questa pagina.

<sup>126</sup> Cfr. Flathman (2005 pp. 113-25). Sottolineando la necessità che il filosofo si misuri in modo estremamente serio con il carattere astratto e 'arrestato' dell'esperienza ordinaria, Oakeshott, nell'interpretazione di Flathman, rivelerebbe un radicale pluralismo filosofico, i cui fondamenti sono i modi dell'esperienza presi nella loro irriducibilità reciproca. In questo modo la versione oakeshottiana dell'idealismo filosofico apparirebbe compatibile con «a vigorous and strongly valorized commitment to either the actuality or the desirability of an abundant pluralism» (p. 151).

<sup>127</sup> Cfr. Flathman (2000). In questo articolo, tra l'altro, pur dandone a volte una lettura *sui generis*, Flathman riporta che Sesto «distinguishes between the dogmatist's understanding of 'criterion' as 'the standard one takes for belief in reality or non-reality and the skeptic's view that it is the standard of action the observance of which regulates our actions in life'. He then goes on to identify four particular 'heads' under which, for the skeptic, the 'observance of the requirements of daily life' should properly fall. They are

a *Would-Be Anarchist*, poi, cita «skeptics from Sextus to Cicero to Montaigne to Pascal to Hume» (Flathman 1998, p. 26)<sup>128</sup> e, più avanti, a proposito delle note di Montaigne sui danni causati dalle ambiguità del linguaggio e dalla misinterpretazione delle leggi<sup>129</sup> nota:

These remarks of Montaigne are in the spirit of thinking about the language that began no later than Plato and that was intensified by Montaigne's more explicitly ancestors such as Sextus Empiricus and Cicero. They also anticipate the perhaps more resolutely skeptical thinking of recent deconstructionists and postmodernists (Flathman 1998, p.53)

Di Oakeshott e di altri filosofi, esponenti di quello che definisce «agency-oriented liberalism», Flathman dice:

Liberal thinkers of this orientation manifest a certain skepticism. Although not dogmatic or programmatic skeptics in any technical epistemological sense, they doubt the power of reason or mind to arrive at general truths concerning moral and politics (Flathman 1998, p. 4).

E in nota aggiunge: «In the traditional distinction, they are Pyrrhonic rather academic or dogmatic skeptics» (p. 166, n.3). Ma non basta: in un altro saggio, lo studioso mette a confronto Cavell e Montaigne, riguardo quello che, nel titolo, definisce un 'perfezionismo senza perfezione', un concetto mutuato dalla particolare forma di perfezionismo morale, promosso in *Cities of Words* dallo stesso Cavell, chiamato ancora in causa in un successivo articolo di grande finezza dedicato al tema della conversazione, in cui Oakeshott si incontra con Hannah Arendt<sup>130</sup>.

Sembrirebbe dunque che, per Flathman, la scepsi antica e la sua eredità moderna siano non solo fonti degne di attenzione, ma vadano viste come punti di riferimento fruttuosi e vivi per la contemporaneità e la visione politica liberale.

Il secondo autore di questo gruppo è Steven Gerencser, sostenitore di una netta cesura tra l'idealismo 'assoluto' di *Experience and its Modes* (1933), che sarebbe qui affiancato da una forma di 'idealismo scettico', e gli sviluppi successivi del pensiero di Oakeshott, culminanti nell'abbandono di questa visione filosofica e nell'approdo a una posizione maggiormente scettica, raggiunta in *The Voice of Poetry in Conversation of Mankind*

---

'the guidance of nature, the compulsion of the feelings, the tradition of laws and customs, and the instruction of the arts'. Montaigne's construals of these four sources of orientation often differ from Sextus', but each of the latter figures importantly in his reflections» (p. 506).

<sup>128</sup> Sullo scetticismo insito nel "willful liberalism" di Flathman cfr. anche Zerilli (2002, pp. 33-55).

<sup>129</sup> Cfr. *Essais* II, XII, pp. 958-61.

<sup>130</sup> Il saggio su Montaigne è *Perfectionism without perfection: Cavell, Montaigne and the conditions of morals and politics* (2006), mentre nel 2010 è stato pubblicato il contributo dal titolo *Conversation, Conversion and Conservation: Oakeshott, Arendt and a Little Bit of Cavell*. Il volume di Cavell, *Cities of Words* risale invece al 2004.

(1959)<sup>131</sup>. Al di là dei problemi ermeneutici introdotti da tale lettura, che saranno trattati più avanti nel paragrafo dedicato ai rapporti fra idealismo e scetticismo, in *The Skeptic's Oakeshott* il pirronismo viene sì citato, ma esclusivamente in riferimento a Hobbes, al quale il filosofo inglese, secondo l'autore, avrebbe attribuito quello stesso 'scetticismo mitigato e costruttivo' che Popkin ritrovava in Mersenne e Gassendi e che, però, era nato direttamente in opposizione a Sesto<sup>132</sup>. Quanto allo scetticismo di Oakeshott, ovvero il tema centrale del libro, si rimane piuttosto perplessi nel rendersi conto che Gerencser non sembra avere molto da dire sul suo significato e sulla sua consistenza, limitandosi a sostenere che la vera novità dello scetticismo 'riformulato' di *The Voice of Poetry*

is the seeming recognition that philosophy is also subject to skepticism and that it partakes in conversation with its own limits. Skepticism itself, however, is not new, but the development by Oakeshott of an aspect of his earlier thought, the pursuit of an evident intimation. Earlier, skepticism about the certainties of the modes came from the idealist commitment to an understanding of philosophical experience exclusively being concrete experience; that earlier skepticism was bounded by idealism and thus my label skeptical idealism. Now, however, skepticism becomes a disposition against the final or absolute certainty of any voice, including that of philosophy (Gerencser 2000, pp. 41).

Dopo di ciò, aggiungendo che «it is a skepticism that rejects universal claims to truth and forms of discourse» (p. 51), Gerencser ricorda che non è lui ad averlo imposto a Oakeshott (p. 171) ma che, anzi, è il filosofo stesso a identificarlo come un aspetto della propria riflessione e, per dimostrarlo, riporta il passo seguente, tratto da *The Concept of a Philosophical Jurisprudence*:

Philosophical enquiry is peculiar mainly<sup>133</sup> because in the pursuit of this process it is governed by a radical scepticism with regard to every stopping place that is suggested; it is suspicious of every attempt to limit the enquiry (Gerencser 2000, p. 171, n.63).

Terry Nardin<sup>134</sup>, invece, chiama direttamente in causa il pirronismo, sebbene non ne dia una definizione e non approfondisca il tema<sup>135</sup>. Tuttavia, le sue considerazioni sullo scetticismo filosofico di Oakeshott, che, a partire da *EM*, si svilupperebbe dapprima sul piano epistemico, arrivando a influenzarne la visione politica e morale, propongono alcuni

---

<sup>131</sup> Cfr. Gerencser (2000, specialmente pp. 33-51).

<sup>132</sup> Cfr. Gerencser (2000, p. 89), Popkin (2003, pp. 112-127).

<sup>133</sup> Nel testo di Oakeshott (2007, p. 172), si trova *merely* e non *mainly*.

<sup>134</sup> Cfr. Nardin (2001).

<sup>135</sup> È ciò che fa notare Laursen (2005b), il quale, a commento di questa citazione, aggiunge che, oltre a non tornare più sulla questione, Nardin «explains that Oakeshott's view of philosophy is that it is self-critical, destructive, a questioning of presuppositions, and even best understood as a way of life, but never explains why it is not Pyrrhonism» (p. 44).

spunti che trovo utili e interessanti. Secondo Nardin, infatti, la convinzione di Oakeshott che «short of complete understanding, which can never be achieved, everything is open to question, to reinterpretation and reclassification, and therefore to being transformed into another thing», permette di marcare la differenza del suo scetticismo rispetto quello cartesiano, che è soltanto «a tool for clearing away errors so that one can establish incontestable truths» (Nardin 2001, p. 29). Al contrario, con Oakeshott, saremmo in presenza di «a hermeneutical skepticism that follows from the conclusion that all identifications and therefore all things are context-dependent. The experienced world of things is a world of meanings» (p. 29). Da queste premesse, nell'interpretazione di Nardin segue, appunto, che

what distinguishes philosophy from modal thinking is that it is radically subversive of received ideas. It follows that much of what is called “philosophy” is not authentically philosophical. If philosophy is inherently skeptical, then the defect of Cartesianism, positivism, and other kinds of foundationalism is that, by taking some unquestioned identity as a starting point, they set “a limit to the subversion permitted”<sup>136</sup>. It is in statements like these that Oakeshott comes closest to identifying philosophy with Pyrrhonism (Nardin 2001, p. 49).

Per quanto riguarda Roy Tseng, che nel titolo del suo libro parla di Oakeshott come ‘Sceptical Idealist’<sup>137</sup>, è vero che egli menziona Pirrone una sola volta come il filosofo al quale vanno fatte risalire le origini dello scetticismo<sup>138</sup>, i cui seguaci in epoca moderna sono Montaigne e Hume, senza però approfondire questa connessione, ma più avanti, mentre sostiene che lo scetticismo di Oakeshott in *EM* è influenzato da quello di Bradley, riconosce anche che «the grounds of this scepticism are not unfamiliar to the arguments of Montaigne, one of Oakeshott’s authorities in *RP*» (Tseng 2003, p. 118). Inoltre, a proposito delle posizioni di post-modernisti come Derrida, Foucault e Rorty sul rifiuto delle fondazioni storiche della verità e dell’universalità della ragione scientifica, Tseng cita il saggio di David Hiley (1988), una delle cui tesi sarebbe che questi filosofi «have in fact shared the Pyrrhonian aim of opposing philosophy in order to return us to the contingencies of our condition and tradition of our ordinary life» (p. 118).

In realtà, in un altro articolo del 2013, dedicato al confronto fra Oakeshott e John Dunn sotto l’egida dello ‘scetticismo in politica’, dopo aver riconosciuto che, sebbene lo scetticismo di Oakeshott sia ampiamente dibattuto, ciò che rimane in questione sono le sue fonti storiche, Tseng sembra accogliere esplicitamente le severe critiche di Laursen di cui

---

<sup>136</sup> Così Oakeshott in *RMPL*, p. 142.

<sup>137</sup> Cfr. Tseng (2003), *The Sceptical Idealist: Michael Oakeshott as a Critic of the Enlightenment*.

<sup>138</sup> Cfr. Tseng (2003, p. 114).

si è già detto, al punto che -egli confessa- «in some sense, this article was motivated by and is an attempt to respond to Laursen's criticisms» (Tseng 2013, p. 148, n.16). Una parte di questo scritto, non a caso, dal titolo *Scepticism: Pyrrhonian, Academic and Mitigated*, contiene una sintesi delle due tradizioni scettiche antiche: su tale base, riferendosi al revival dello scetticismo antico, e in particolare al *nouveau Pyrrhonism* di Montaigne e alla *crise pyrrhonnienne* da esso innescata (nell'interpretazione di Popkin), Tseng ne individua una soluzione, alternativa al cartesianesimo, nel tentativo di creare un compromesso fra scetticismo e dogmatismo, che si sarebbe concretizzato più tardi nello scetticismo mitigato di Hume<sup>139</sup>. Secondo Tseng, l'approccio humeano che, grazie alla sua enorme influenza sulla filosofia moderna britannica, sarebbe sostanzialmente condiviso sia da Oakeshott che da Dunn, presenta delle differenze cruciali rispetto allo scetticismo montaignano, nonostante un comune punto di partenza:

First of all, regarding the human condition, scepticism in general is a 'power of opposition' which rejects the perfection of human agency. Seen in this light, the sceptical affinity that Oakeshott and Dunn have with their eminent predecessors, such as Hobbes, Locke and Hume, is the tendency to see human beings as 'creatures of limited understanding, skill and virtue'. It is, by and large, in this sense that this article regards Oakeshott and Dunn as sceptics. But their sceptical thought is moderate because, unlike Montaignean scepticism which aims to suspend judgment about all knowledge-claims so as to gain quietude, their philosophical business is to investigate the correct role of human reason, epistemologically and morally. As a result, they avoid the use of 'equipollence' which asserts neither side of an argument. Mitigated sceptics often try to work out something midway between the two extremes, and so the notion of polarity is sometimes inserted in order to find a *via media*. Furthermore, instead of applying 'Ten Modes' to deny the apprehensibility of reality, either an idealistic (Oakeshott) or a realistic (Dunn) reading of the world seems equally possible for mitigated sceptics. (Tseng 2013, p. 147)

Proposta questa chiave di lettura che, almeno in parte, fa i conti con lo scetticismo antico e propone un nesso forte con Hume<sup>140</sup>, e che è comunque il risultato della sua interpretazione, Tseng, però, si dirige su un altro terreno per proseguire nel confronto tra i due pensatori britannici e non torna più sulla questione.

Restano da vedere le considerazioni di due altri studiosi di Oakeshott e un ultimo intervento che, invece, analogamente alla prospettiva adottata in questo lavoro, si rivolge

---

<sup>139</sup> Cfr. Tseng (2013, pp. 145-6).

<sup>140</sup> Sui rapporti con Hume, che comunque non è citato da Oakeshott tanto spesso quanto lo sono Montaigne e Hobbes, ha inoltre scritto Coats (2000, pp. 89-102). Sebbene non sia dichiarato esplicitamente, il legame di Oakeshott con Hume, non solo sul piano politico, è evidente dalla riflessione condotta sul pensiero del filosofo scozzese da Shirley Robin Letwin (1975), dal cui scritto si rintraccia anche una linea che potrebbe collegare Hume a Montaigne.

(anche) al filosofo inglese partendo proprio dallo scetticismo pirroniano.

Le prime sono tratte da un articolo di James Alexander su Oakeshott come filosofo, dove l'autore sostiene che *On Human Conduct* è forse «the greatest modern statement of philosophy as an undogmatic» (Alexander 2012a, p. 23). Dopo aver chiarito il significato del termine *skepsis*, Alexander cita proprio i *Lineamenti pirroniani* dove «Sextus Empiricus explained that scepticism was a matter of not only understanding but also living» (p. 23). Ora, se è vero che questo interprete sembra suggerire che vi siano delle affinità fra la concezione pirroniana della filosofia come 'terapia' antidogmatica e il modo in cui Oakeshott parla della filosofia come «escape», nello stesso tempo è convinto che il filosofo inglese non abbia mai pensato di poter ottenere la tranquillità per mezzo della filosofia. Alexander ritiene, invece, che Oakeshott fosse «sceptical even about the ataraxia, or tranquility, which the ancient Sceptics thought followed from suspending belief. And he was also sceptical about Hume's epistemological scepticism» (p. 23).

E questo autore chiude sui rapporti di Oakeshott con il pirronismo con la tesi che la sua visione sarebbe rimasta hegeliana, il che comporta uno scetticismo che, pur permettendogli di esprimersi sulle cose, nello stesso tempo gli avrebbe consentito di riconoscere i limiti delle affermazioni fatte su di esse.

È abbastanza evidente che la concezione del pirronismo espressa sia da Tseng che da Alexander sia sostanzialmente quella 'rustica' e radicale sostenuta da Burnyeat (1997a)<sup>141</sup>, nella quale non si dà conto della sua compatibilità con l'accettazione di un sistema di credenze, pur mantenuta ἀδοξάστως (cfr. *PHI* 23, 226, II 246). Come sappiamo, in realtà, il bersaglio di Sesto è fondamentalmente il dogmatismo, caratterizzato non tanto da *cosa* si crede, ma dall'*attitudine verso* cosa si crede e, infatti, Roger Eichorn fa bene a ricordare che «what distinguishes the Pyrrhonian from philosophical dogmatists as well as from those who have not undergone the Pyrrhonian therapy is that they hold their beliefs *undogmatically*» (Eichorn 2012, p. 17). Se Sesto, sia pur debolmente, si può esprimere sulle cose, allora, da questo punto di vista, la distanza dallo scetticismo di Oakeshott non è così marcata come sembra.

L'ultimo contributo prettamente 'oakeshottiano' da esaminare, quasi un *unicum* nella letteratura dedicata, è la recente analisi di Davide Orsi, il quale, partendo dall'assunzione che lo scetticismo «is not a fixed theory but a tradition of ideas» (Orsi 2015a, p. 575),

---

<sup>141</sup> Per una trattazione completa e riassuntiva della nozione di *insulation*, a proposito del pirronismo cfr. Eichorn (2014, pp. 130-3).

esamina la rilevanza teoretica e storica delle fonti scettiche per il pensiero del filosofo britannico, giungendo alla conclusione che il suo scetticismo «is not a mere disengaged attitude but a self-conscious, though eclectic, philosophical position» (Orsi 2015a, p. 576).

Anche Orsi prende spunto dai rilievi critici di Laursen, ma ne contesta la tesi di una presunta ignoranza da parte di Oakeshott dell'indirizzo filosofico scettico, imputata ipoteticamente alla mancanza di riferimenti allo scetticismo nei testi di storia della filosofia che Oakeshott avrebbe potuto utilizzare durante la formazione universitaria, tra Cambridge, Tubinga e Marburgo<sup>142</sup>. Orsi va alla ricerca di queste fonti nei taccuini autografi del filosofo depositati alla LSE, dove, in effetti, trova segni inequivocabili della sua conoscenza sia degli accademici che di Sesto, le cui posizioni filosofiche il giovane Oakeshott descrive sinteticamente in un *notebook* scritto fra il 1923 e il 1925, intitolato *Early Greek Philosophy*<sup>143</sup>. Il quaderno è composto di 21 pagine nelle quali Oakeshott riassume le caratteristiche salienti delle scuole filosofiche antiche (e dei loro principali esponenti), numerandole in un ordine non necessariamente cronologico, a partire dagli ionici fino agli epicurei, sebbene, curiosamente, lo scetticismo non sia specificato fra i sottotitoli dei

---

<sup>142</sup> Cfr. Orsi (2015a, p. 575-6); Laursen (2005b, p. 44). Come racconta Grant (1990, p. 13), «Oakeshott had long been interested in theology, and, as a graduate student in the 1920's, twice visited the universities of Marburg (where, incidentally, Heidegger was lecturing) and Tübingen in order to pursue it further». Sugli studi compiuti a Cambridge e in Germania, nel clima dell'idealismo britannico e della cultura filosofica tedesca dell'epoca, cfr., rispettivamente, Boucher (2012) e Podoksik (2012). Secondo quanto riportano sia Orsi (2015a, p. 587, n. 11) che Kos (2007, pp. 19-20), i testi utilizzati da Oakeshott comprendevano: Eduard Zeller (1840, *The Stoics, Epicureans, and Sceptics*; 1881, *A History of Greek Philosophy From the Earliest Period to the Time of Socrates*); James F. Ferrier (1866, *Lectures on Greek Philosophy and Other Philosophical Remains*); George Grote (1867, *Plato and the Other Companions of Sokrates*); Alfred W. Benn (1882, *The Greek Philosophers*); Johann Eduard Erdmann, (1890, *A History of Philosophy*); Bernard Bosanquet (1895, *A Companion to Plato's Republic*); Ernest Barker (1906, *The Political Thought of Plato and Aristotle*; 1918, *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*); Thomas H. Green (1911, *The Philosophy of Aristotle*); John Burnet (1920, *Early Greek Philosophy*). La quasi totalità di questi testi dedica uno spazio più o meno ampio alla tradizione scettica antica: in particolare, Zeller (1840) tratta approfonditamente lo scetticismo accademico, ma fa relativamente pochi riferimenti a Enesidemo e a Sesto, benché lo utilizzi ampiamente come fonte; Ferrier (1866, p. 466) discute l'epistemologia scettica e i tropi, soffermandosi in special modo sul decimo; Erdmann (1890) fornisce un'esaustiva e chiara trattazione di tutto il movimento scettico; Burnet (1920, p. 24 e 124, n.71) considera Sesto una fonte 'filosofica' e afferma il valore del suo contributo, citando perfino il presunto eraclitismo di Enesidemo; Benn (1882) sviluppa ampiamente tutti gli autori scettici, i tropi e gli scopi della scepsi, tratta l'influenza dello scetticismo a partire dalla tarda antichità, fino a Hume e oltre, sostenendo tra l'altro: «while the individualistic and apathetic tendencies of the age were shared by every philosophical school, they -*scil.* gli scettici- had a closer logical connexion with the idealistic than with the naturalistic method» (p.505). Tra gli autori dei testi dedicati specificatamente a Platone e Aristotele, Grote (1867, p.212), correggendo parzialmente tale attribuzione, ricorda che Platone era da alcuni considerato uno scettico.

<sup>143</sup> Sfortunatamente, nell'edizione dei *Notebooks* curata da Luke O'Sullivan (2014), sono riportate solo alcune note di questo taccuino, che si possono leggere alle pp. 22-3, ma non quelle dove si parla dello scetticismo. In questo contesto, dunque, non avendo potuto consultare direttamente il materiale originale, faccio riferimento ai risultati delle ricerche di Orsi. Sui *notebooks* si è basato anche Kos (2007), concentrandosi sul rapporto di Oakeshott con gli antichi greci, ma questo autore, pur parlando di scetticismo a proposito dei sofisti e della lettura oakeshottiana del Teeteto (cfr. Kos, pp. 44 sgg., 55-61), non include nella sua trattazione né gli accademici né i pirroniani.



paragrafi<sup>144</sup>. Secondo quanto riferito da Orsi, nel *notebook* vi sono comunque brevi commenti sugli accademici, descritti come scettici, e su Arcesilao e Carneade, e una pagina sul pirronismo, in cui Oakeshott attribuisce a Pirrone la fondazione della scuola e dove, in un resoconto piuttosto convenzionale basato su Diogene Laerzio e Sesto Empirico, egli riporta i principali insegnamenti degli scettici, ovvero l'impossibilità della conoscenza, l'assenza di un criterio di verità, la mancanza di stabilità delle definizioni, la differenza fra l'oggetto del pensiero e ciò che si conosce e, infine, la non esistenza di valori morali oggettivi<sup>145</sup>.

A queste tracce Orsi aggiunge la singolare referenza a Carneade nelle *Lectures in the History of Political Thought*<sup>146</sup>, mentre non fa cenno alla citazione di Sesto Empirico in *On being conservative*. A proposito della prima, c'è da dire che Oakeshott utilizza retoricamente e in modo piuttosto originale la figura dell'accademico per introdurre una più ampia lezione sui sistemi stoico ed epicureo e sul loro trattamento della politica. Il filosofo, infatti, esordisce con l'episodio, riportato da Cicerone, in cui Carneade, arrivato nella capitale dell'impero a capo della famosa ambasceria del 155 a.C., nel tempo libero dagli impegni diplomatici, si esibisce davanti all'«intelligentsia of Rome» sostenendo due opposte concezioni sulla giustizia in due distinte 'lezioni' «on the principles of political order» (Oakeshott 2006, p. 162). La prima sarebbe stata un'esposizione della dottrina politica stoica, e la seconda di quella epicurea. L'ironico commento di Oakeshott, che più avanti si schiera decisamente dalla parte di Epicuro, alla dialettica argomentativa del filosofo di Cirene, tesa a mostrare l'equipollenza delle visioni oggetto dei suoi discorsi, suona come segue:

Carneades was a retired professional boxer, a man of cynical disposition and a loud voice. No doubt he intended to confuse, and had a certain Athenian contempt for these unlettered Romans. It is reported that he succeeded in annoying Cato (the most famous Roman senator of his day) and in this year a decree was issued banishing Greek philosophers from Rome<sup>147</sup> (Oakeshott 2006, pp. 163-4).

---

<sup>144</sup> Cfr. Oakeshott (2014, p. 22, n.1). Nella nota appena citata il curatore del volume riporta dettagliatamente i titoli e la numerazione utilizzata da Oakeshott per questa raccolta di appunti, che inizia nell'ottobre 1923 e termina nello stesso mese del 1925.

<sup>145</sup> Cfr. Orsi (2015a, p. 576 e pp. 587-8, n.11, 12, 13): la parte del quaderno che comprende questi riferimenti è individuata dalla sigla LSE/OAKESHOTT/2/4/1, 20.

<sup>146</sup> Cfr. Oakeshott (2006, pp. 163-4). La pubblicazione di queste lezioni, tenute annualmente da Oakeshott alla LSE, riguarda la loro ultima stesura, risalente al 1968/69; come ricorda Grant (1990, p. 19), esse «were packed with students from all disciplines» e, come aggiunge N. O'Sullivan (1993, p. 105), il corso presto «became more or less the centre of gravity in that vast school».

<sup>147</sup> Questa descrizione di Carneade lascia decisamente perplessi: Oakeshott sa perfettamente di chi sta parlando e ne conosce la filosofia (cfr. *supra* p. 148, n.142); l'aneddoto sulla voce potente è riportato da tutte

Tornando alla ricerca di Orsi, dopo aver sottolineato che né qui, né negli altri lavori del filosofo viene fatta menzione dei tropi scettici<sup>148</sup>, lo studioso conclude la prima parte della sua analisi sostenendo che, a parte la conoscenza della tradizione scettica antica, queste testimonianze non sono sufficienti a provarne alcuna influenza diretta su Oakeshott. Il motivo che viene addotto è che, se sul piano concettuale emergono delle affinità, allo stesso tempo vi sarebbero anche dei contrasti, soprattutto nella misura in cui Oakeshott avrebbe sostenuto «very strong opinions about political issues, expressing an attitude that is very different from skeptical *ataraxia*» (Orsi 2015a, p. 577). Orsi tuttavia riconosce che le teorizzazioni politiche e i ‘caratteri ideali’ elaborati dal filosofo inglese non sono costruiti su principi assoluti di qualche sorta o proposti come verità filosofiche, ma piuttosto servono esclusivamente da modelli descrittivi di circostanze pratiche, dove si realizzano valori e scelte contingenti (in modo non dissimile, io aggiungerei, proprio dallo scetticismo sestano). In effetti, l’affermazione di Oakeshott, qui riportata, che il voler applicare la forza critica della riflessione filosofica alla vita quotidiana, ovvero trasformare la filosofia in un modo di vivere, «is at once to have abandoned life and philosophy» (*EM*, p. 355), forse non andrebbe letta, come invece si evince in questo articolo, in senso anti-scettico, ma anzi sembra in perfetta consonanza con Sesto, perché nella realtà fenomenica (o, *mutatis mutandis*, nei modi dell’esperienza), secondo i neopirroniani, non vige la filosofia ma la a-filosofica osservanza<sup>149</sup>.

Concludendo in modo sospensivo l’indagine sulla scepsi antica, Orsi si sposta alle influenze dello scetticismo di Montaigne e di Hobbes, e chiude con quella dello «skeptical study of first principles» di Francis Herbert Bradley, (Bradley, 1916, p. XII); ma queste tematiche saranno riprese e approfondite più avanti.

---

le fonti biografiche, ma nessuna fa cenno a un trascorso da ‘pugile’ del filosofo di Cirene, che invece è attribuito allo stoico Cleante (cfr. DL VII, 5, 168). Potrebbe avere un senso tale confusione? Attribuire a Carneade una ‘disposizione cinica’ sembra, se non uno scherzo, qualcosa di allusivo o, al contrario, l’effetto di un semplice vuoto di memoria. O magari Oakeshott si è divertito a ‘confondere’ e, in effetti, è possibile che abbia ‘sbagliato’ volutamente. Ma lo fa davanti a un folto pubblico di studenti di politica e di economia, certamente non specialisti di filosofia greca. Perché? Una provocazione, forse? O, ancora, è pensabile un errore, una svista dei redattori di questi documenti? Sarebbe un’enormità, anche se le lezioni, raccolte negli archivi della LSE, erano fotocopie in parte dattiloscritte, in parte scritte a mano e contenevano note e correzioni talora illeggibili (cfr. Nardin, O’Sullivan, 2006, pp. 28-30): potrebbe essere questo il caso? Non c’è modo di appurarlo, a questo punto dell’indagine; per cui tutte le considerazioni rimangono allo stato di pure ipotesi. Del resto, se l’aggettivo ‘cinico’ qui fosse stato usato nel significato comune, altrettanto sarebbe potuto accadere con ‘scettico’, cosicché potrebbe aver ragione Laursen (2005b, p. 44) quando si chiede: «Why was Oakeshott’s Skepticism Unhistorical?»

<sup>148</sup> Cfr. Orsi (2015a, p. 576).

<sup>149</sup> Si tratterebbe dello stesso equivoco, vecchio quanto lo scetticismo stesso, per cui il pirronismo è interpretato come una forza paralizzante, che impedirebbe di agire nella vita di tutti i giorni, mentre il suo campo d’azione è da riferirsi specificatamente all’ambito delle cosiddette verità filosofiche.

L'unico elemento mancante in questa analisi, come si è detto, è la citazione sestana di *M II 33*, la quale è certamente inequivocabile e basterebbe da sola a provare il fatto che per Oakeshott Sesto non era un perfetto sconosciuto. Si può infatti pensare che, se Oakeshott aveva presenti i trattati 'secondari' *MI-VI*, pubblicati per la Loeb solo nel 1949, tanto da riprendere un episodio come quello sugli antichi Persiani e usarlo in un testo così significativo per la sua visione politica, allora non è del tutto improbabile che possa aver letto altre opere di Sesto, più teoreticamente dense, disponibili in inglese fin dal 1933 nella traduzione di Robert G. Bury, il quale, come Oakeshott, fu a Cambridge fino al 1951, anno della sua morte. Che poi il filosofo britannico abbia voluto dissimulare, *à la* Strauss, o alla maniera dei libertini, l'influenza della filosofia pirroniana sul suo pensiero, per lasciarla cogliere solo dai lettori più accorti, è un fatto che evidentemente non può essere provato, ma che non si può nemmeno escludere.

Fuori dal contesto specifico dei commentatori di Oakeshott, un interessante riferimento al suo approccio scettico alla politica, proviene infine da Roger Eichorn, un giovane studioso del pirronismo, che di questo indirizzo propone una difesa a tutto campo e una decisa e convincente rivalutazione<sup>150</sup>. Nello stesso tempo Eichorn tratta dell'etica e della politica pirroniana<sup>151</sup> riprendendo una questione di non secondaria importanza nel dibattito filosofico sull'attualità, ovvero quella incentrata sul tema della credenza: ci si chiede se e in che misura molti dei problemi che investono le società post-moderne globalizzate in cui viviamo siano dovuti a un eccesso o a una mancanza di credenze. A

---

<sup>150</sup> La sua risposta alle accuse ai pirroniani soprattutto quelle dei contemporanei, è che il risultato dell'atarassia non è una distaccata, solipsistica mancanza di impegno morale ma piuttosto «a healthy degree of *moderation* (*PH I 30*) born of suspension of judgement on questions of *ultimate* (as opposed to *apparent*) value» (Eichorn 2014, p.142), ma vedi *supra* p. 71, n. 64, per la diversa valutazione di Laursen (2016, p. 19).

<sup>151</sup> Anche Eichorn parte dal caso del tiranno di *M XI 163-167* e dalla 'generica' risposta di Sesto, che sarà ovviamente insoddisfacente sia per chi ritiene di *sapere* quale dovrebbe essere il comportamento del pirroniano, così come per chi crede che il compito di una filosofia sia dare indicazioni pratiche. Il punto è che il movente dello scettico è interamente 'sensibile' (nel senso di quel 'ritorno allo stato di natura' che, secondo Spinelli 1995, pp. 333-5, potrebbe essere lo slogan dello scetticismo morale di Sesto) e, su questa base, è impossibile predeterminare quale sarà la sua scelta. Se ci focalizziamo, invece, sul tiranno, è molto probabile, sostiene Eichorn, che si tratti di un dogmatico che agisce in base a forti convinzioni di qualche sorta. Ne consegue che una condotta 'etica' non è necessariamente una buona cosa, come sembra ritenere Bett (nella lettura di Eichorn), al quale egli ricorda che «if that seems plausible, it is only because when we think of the 'moral', we tend to think of *we* believe to be moral» (p. 143). Forse è il caso di precisare che, se è possibile che vi siano stati, vi siano e vi saranno ancora tiranni del tutto privi di salde convinzioni, mossi unicamente dal desiderio di potere, è quasi certo che, per mantenerlo, tutti (almeno finora) hanno fatto uso di tecniche e apparati persuasivi e/o repressivi, se non di ideologie *ad hoc*, fortemente connotati dogmaticamente, nel senso, almeno, di avvalersi di teorie, anche palesemente infondate, di tipo causale o giustificatorio. Simili prassi, d'altronde, sono abbondantemente in opera anche in democrazia, sia da parte dei governanti che dei governati, come possiamo vedere quotidianamente nelle nostre società liberali; l'unica differenza, forse, è che nel secondo caso le teorie e le voci potranno essere plurali e ad esse si potrà controbattere liberamente nell'arena politica e/o mediatica. Illuminante, a questo proposito, è proprio Oakeshott (*RMPL*, pp. 111-8).

questa seconda posizione sembra aderire Martha Nussbaum, che, nel momento in cui scriveva, ormai venti anni fa, vedeva nello ‘scetticismo’ pervasivo della nostra epoca un grave pericolo per la democrazia, da affrontare rafforzando la fiducia nella ragione e nelle credenze morali positive, e denunciando la tendenza scettica a provare l’uguale forza delle opinioni contrarie come un modo di ingenerare dannosi atteggiamenti di distacco e disimpegno<sup>152</sup>.

È interessante come Eichorn, invece, supporti la prima tesi citando il ‘simpatizzante dello scetticismo’, sebbene non filosofo di professione, Stuart Sim che, qualche anno più tardi della Nussbaum, si preoccupava altrettanto giustificatamente, del fatto che «unquestioning belief is pervading global culture» (Sim 2006, p.1), una constatazione confermata sempre di più dalla drammatica crescita del fondamentalismo religioso, del nazionalismo, del populismo, della diffusione e della facile presa delle *fake news* su un pubblico incapace di discriminazione e, di fatto, affamato di dogmatismo<sup>153</sup>. La risposta di Sim è che «we are in need of less belief and more doubt; less fundamentalism and dogmatism, and more scepticism» (Sim 2006, p. 4), una diagnosi che, per non rimanere al livello di mera enunciazione, prevede ovviamente che siano chiariti i mezzi della ‘cura scettica’ prescritta, alla cui discussione tornerò più avanti, nelle conclusioni di questo lavoro.

In più, ritenendo che la moderazione derivante dal vivere ἀδοξάζστωσ, sia una virtù politica, Eichorn, le associa il ‘naturalismo etico’ di Montaigne e si rivolge, come fautori dello scetticismo in politica a Judith Shklar<sup>154</sup> per il liberalismo e, «from the other side of the political spectrum» (Eichorn 2014, p. 144), proprio a Oakeshott<sup>155</sup>.

A quest’ultima affermazione, però, credo sia necessario rispondere subito che la

---

<sup>152</sup> Cfr. Nussbaum (2000, pp. 192-4).

<sup>153</sup> Mi pare molto significativo, a questo proposito, che perfino Bett (2019, p. X, n. 2), proprio sulla scorta delle convincenti osservazioni di Eichorn (2014, p. 143), pur non avendo abbandonato le sue preoccupazioni su «the skeptic’s washed-out existence», abbia iniziato a «speaking with approval of the skeptic’s reluctance to come to conclusions», e concluda così la sua nota: «Whether this newfound appreciation was a reaction to the recent rise (or perhaps, the newly overt and unabashed expression) in many countries of visceral and unreflective political and social attitudes on the right -emphasizing nationalism, contempt for political correctness, suspicion of expertise, and a great deal else that most of us in the academy find appalling- I am not sure» Per questi ‘cambiamenti’ di opinione, cfr. Bett (2019, capp. 9 e 12).

<sup>154</sup> «Skepticism is inclined toward toleration, since in its doubts it cannot choose among the competing beliefs that swirl around it, so often in murderous rage. Whether the skeptic seeks personal tranquility in retreat or tries to calm the warring factions around her, she must prefer a government that does nothing to increase the prevailing levels of fanaticism and dogmatism. To that extent there is a natural affinity between the liberal and the skeptic» (Shklar 1989, p. 25).

<sup>155</sup> Secondo Eichorn, del quale condivido il giudizio, che andrà comunque approfondito, queste posizioni scettiche hanno entrambe le loro radici nella tradizione pirroniana, ‘via’ Montaigne. Cfr. Eichorn 2014, p. 144, e n. 30.

posizione di Oakeshott non è affatto collocabile semplicemente ‘dall’altro lato dello spettro politico’, né sarebbe condivisa dagli odierni occupanti dei banchi di qualsiasi destra. In realtà, il mio convincimento è che essa si possa invece inscrivere per intero all’interno dell’ampia galassia del pensiero e della tradizione liberale, sebbene tale ‘appartenenza’ fosse pensata e vissuta dal filosofo in modo particolarmente ‘libero’ e spesso critico, come si può vedere, ad esempio, nel saggio del 1949 intitolato *The Political Economy of Freedom*, da cui emerge, tra l’altro, il fastidio per la confusione che veniva fatta intorno al concetto stesso di liberalismo<sup>156</sup>. In effetti, quello di Oakeshott è un pensiero in cui suggestioni (filosoficamente) libertarie<sup>157</sup> e perfino ‘anarchiche’<sup>158</sup> convivono con un liberalismo sostanziato nel formalismo giuridico della *civil association* e della *rule of law*, e con un realismo (politico) la cui traduzione filosofica potrebbe essere, di fatto, lo

---

<sup>156</sup> Cfr *RP*, p. 385. Recensendo il libro di Hans Morgenthau, *Scientific Man Versus Power Politics* (cfr. *RMPL*, pp. 97-110), Oakeshott sostiene che il liberalismo non è identificabile con una forma di politica razionalistica, descritta da questo autore come l’espressione di «popularly elected parliaments which would be subject apparently conflicting views and interests to the test of reason through intelligent discussion» (Morgenthau 1946, p. 25). Nella sua interpretazione, al contrario, «the institutions of parliamentary government sprang from the least rationalistic period of our politics, from the Middle Ages, and [...] were connected not with the promotion of a rationalist order of society, but (in conjunction with the common law) with the limitation of the exercise of political power and the opposition to tyranny, in whatever form it appeared» (*RMPL*, p.109). La polemica oakeshottiana contro il razionalismo in politica trova la sua più esplicita espressione nel saggio del 1947 *Rationalism in Politics* (*RP*, pp. 5-42) come negli altri scritti contenuti nel volume dallo stesso titolo, ma si sente forte anche nel breve ma intenso scambio epistolare con Karl Popper (gennaio-marzo 1948). Significativamente, di lì a breve, Popper (1972, pp. 208-9) avrebbe citato Oakeshott, «uno storico di Cambridge, pensatore senz’altro originale», e il suo attacco al razionalismo, in una conferenza (luglio 1948), nella quale, pur rifiutando ovviamente gran parte dalle sue critiche, ammetteva che si trattava «di un attacco efficace» al quale era urgente trovare risposte adeguate. Sul carteggio Oakeshott-Popper, cfr. Jacob e Tregenza (2014); Pupo (2016). La corrispondenza tra i due filosofi, trascritta e annotata da Efraim Podoksik, è su: [http://www.michael-oakeshott-association.com/pdfs/mo\\_letters\\_popper.pdf](http://www.michael-oakeshott-association.com/pdfs/mo_letters_popper.pdf).

<sup>157</sup> L’uso che faccio dell’aggettivo ‘libertario’ a proposito di Oakeshott, non ha niente a che fare con l’accezione ‘economicista’ del termine, ovvero «the view that the market is both coextensive with freedom and the universal panacea for all social ill», come specifica Marsh (2012, p. 255) proprio per distinguere il modo in cui lo intendono sia Hayek che lo stesso Oakeshott (cfr. *RP*, pp. 384-406), ma piuttosto, secondo le parole di quest’ultimo, indica colui che confessa «a passion to liberty -not as something worth while in certain circumstances but as the *unum necessarium*-» (*RP*, p. 386).

<sup>158</sup> Cfr. *HC*, p. 319, n. 1, dove Oakeshott, a proposito della concezione dello stato come associazione d’impresa, e della lotta antistatale dell’anarchismo europeo, fa, tra le altre, la seguente osservazione: «The writings of Proudhon (by far the most intelligent explorer the idea of ‘anarchy’ in modern times) are a prolonged condemnation of a state understood in the terms of purposive association, which he identifies as *une uniformité béate et stupide, la solidarité de la sottise*. He describes his concern as: “trouver un état de l’égalité sociale qui soit ni communauté, ni despotism, ni morcellement, ni anarchie, mais liberté dans l’ordre et independence dans l’unité”. *De la célébration du dimanche*, p. 59. Not a bad specification of the civil condition». D’altra parte, in *PFPS* (p. 31, n.2), Oakeshott sostiene che, storicamente, l’anarchia ha rapporti più stretti con la politica della fede che con la politica dello scetticismo, e aggiunge: «The antinomian tendency of faith is, itself, anarchic at the same time as being tyrannous».

Cfr. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65006g.texteImage> (in questa edizione del 1845 del libro di Proudhon, il brano citato da Oakeshott si trova a p. 49).

scetticismo<sup>159</sup>. Non a caso, la concezione liberale di Oakeshott è legata a doppio filo alla sua critica al razionalismo, che non coincide però con una critica totale del liberalismo stesso. Infatti, il motivo per cui Oakeshott respingeva le tendenze razionalistiche di gran parte del pensiero liberale, dall'appello ai principi e ai diritti naturali<sup>160</sup>, all'ostilità alla tradizione, alla fiducia indiscriminata nella capacità della ragione individuale di rispecchiare e controllare l'ordine sociale, è che esse venivano giudicate filosoficamente come non essenziali o intrinseche al liberalismo, rappresentandone, piuttosto, una distorsione<sup>161</sup>.

I 'suggerimenti' di questo approccio liberale alla vita e alla politica, d'altronde, emergono in modo inequivocabile un po' ovunque nei suoi scritti: è il caso di un articolo del 1955, dal titolo *The Customer is Never Wrong*, decisamente ancora attuale, dove Oakeshott risponde a Walter Lippmann che, per rimediare ai recenti e drammatici fallimenti del liberalismo, auspicava il ritorno a una dottrina della legge naturale, i cui principi razionali avrebbero definito i termini per una buona vita di tutti gli esseri umani<sup>162</sup>.

---

<sup>159</sup> Cfr. Carrino (2013, pp. 181-3), nella postfazione dell'edizione italiana di *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*. Sulla compatibilità fra liberalismo e scetticismo, in generale, tornerò ampiamente nelle conclusioni di questo lavoro.

<sup>160</sup> Come abbiamo già visto, la critica alla dottrina della legge naturale, porta Oakeshott a valutare, per esempio, la Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1789 come una sintesi dei «common law rights of Englishmen, the gift not of independent premeditation or divine munificence, but of centuries of day-to-day attending to the arrangements of an historic society» (*RP*, p. 53). Non sono dunque i diritti di per sé a essere criticati, ma piuttosto la tendenza a concepirli come fini immutabili che la politica deve perseguire. I diritti, per Oakeshott, sono un portato di esperienze storiche e sociali 'situate' e come tali vanno considerati, difesi e/o modificati. Una posizione simile è quella di Benedetto Croce (1950) che rifiutò l'invito a partecipare al simposio dell'UNESCO sulla stesura della Dichiarazione universale dei diritti umani fattogli nell'aprile 1947 da Julian Huxley. Croce rispose che quei diritti sono «quelli dell'uomo storico [...]». Non sono dunque esigenze eterne, ma fatti storici, manifestazione di bisogni di determinate epoche e preparazione a cercar di soddisfarli» (p. 183), proponendo, al posto di una dichiarazione di principi astratti e fuori del tempo, una più modesta e realistica «dichiarazione di diritti o bisogni storici e attuali», come unico esito possibile di «un solenne dibattito, pubblico e mondiale, sui principii che sono necessari alla dignità della vita umana e alla civiltà» (p. 184). Cfr. Orsi (2016, pp. 142-3).

<sup>161</sup> Cfr. Franco (2003, p. 499). Oakeshott lo dice esplicitamente in *Contemporary British Politics*, risalente al 1948, (cfr. Oakeshott 2007, pp. 217-9), dove, nell'ambito della sua polemica contro l'ingegneria sociale dei 'pianificatori razionalisti', egli rivendicava la natura tradizionale della democrazia britannica, intesa come un modo di vivere che è «the fruit of experience of the British people» (Oakeshott 2007, p. 218), e non la derivazione di un'idea o di un corpo fisso di diritti astratti, quanto piuttosto «a living method of social integration, the most civilized and the most effective e invented by mankind» (Oakeshott 2007, p. 219), come aggiungeva con malcelato orgoglio. Ovviamente, al di là della sua ostilità alle più recenti forme del 'collettivismo', Oakeshott era ben consapevole che la tendenza 'pianificatrice' non era una novità nella storia europea e, come sappiamo, in *HC* propone un'analisi che tiene conto dell'antica origine di entrambe le tendenze associative presenti nella coscienza individuale e storico-culturale dell'Occidente. Così, è perfino banale aggiungere che le tradizioni per Oakeshott non sono sacre né fisse, ma si trasformano nel tempo, cosicché è inevitabile e necessario tenere conto della loro natura spuria e contaminata.

<sup>162</sup> Lippmann (1889-1974), proponeva la sua analisi e la sua 'ricetta' in *Essay in the Public Philosophy* del 1955. Famoso commentatore politico e giornalista, i cui maestri furono William James e George Santayana, Lippmann ebbe una notevole influenza sulle idee di Woodrow Wilson su come gestire le condizioni della pace dopo la prima guerra mondiale e partecipò in prima persona ai negoziati di Versailles.

Qui, a proposito della libertà di parola e dell'illusione 'puritano-giacobina' che «in practical affairs there is an attainable condition of things called 'truth' or 'perfection'» Oakeshott scrive:

Liberal democracy is [...] sceptical politics, in which 'truth' appears not as the opposite of 'error' but merely as the opposite of 'lies', and in which utterance is largely free because it is recognized not as argument but conversation. If we want instructions about the theory of liberal democratic freedom of speech it is not to Milton or to Mill that we should go, but to Montaigne and Hume (Oakeshott 1993, pp. 116-7)<sup>163</sup>.

Inoltre, se forse è improprio o eccessivo parlare di un Oakeshott pensatore *sui generis*, sono proprio le assonanze (e le differenze) con altri filosofi 'liberali' contemporanei come Friedrich von Hayek<sup>164</sup>, Isaiah Berlin<sup>165</sup>, Hannah Arendt<sup>166</sup>, tra gli altri, che potrebbero contribuire, se non a una migliore, sicuramente a una più articolata

---

Fu autore di pubblicazioni importanti come *Public Opinion* (1922) e *The Good Society* (1937). Il libro recensito da Oakeshott nel 1955 fu accolto con favore dai neo-conservatori dell'America post-bellica, mentre fu criticato dai liberali proprio per la sua difesa della legge naturale.

<sup>163</sup> È degno di nota, per la sua attualità e ironia, il commento alle convinzioni di Lippmann sulla tendenza generalizzatrice dell'opinione pubblica, sugli odi, gli amori e i desideri compulsivi che quest'ultimo vedeva sorgere 'spontaneamente' nel popolo ed essere in qualche modo subiti dai politici. A tale analisi Oakeshott (p. 114) risponde: «The formulas which are the idiom of popular political opinion, even the popular memories which divert attention from current situations, are not imposed upon politicians; they are invented, provoked, and excited by politicians (and, it is fair to say, journalists) in search of power. It is safe to say that we, 'the people', never ask for what we have not been prompted to desire; we corrupt policy, not by our shortsighted demands, but by our responsiveness to what is suggested and promised us. Our voice is loud, but our utterance is the repetition of simple lessons well learned. Our only distinction as participants in liberal-democratic government is that we have a variety of teachers and that we do not all repeat the same lesson. In short, there is no doubt that the liberal-democratic manner of conducting affairs is prone to a certain sort of corruption, but I think Mr. Lippmann's account of it is not quite convincing».

<sup>164</sup> Neill (2010, p. 124, n.5), rimarca la sorprendente esiguità della letteratura sul confronto fra Hayek e Oakeshott e, in effetti, gli studi comparativi non sono moltissimi, considerando anche la critica che, di *The Road to Serfdom* (1944), Oakeshott fece in *Rationalism in Politics* (cfr. *RP*, p. 26). In realtà, un'analisi molto competente delle critiche di Hayek e Oakeshott riguardo i limiti della teoria liberale è al centro del libro di Cotellessa (1999a), mentre un paragone approfondito e completo fra i due sul piano politico e non solo è stato svolto da Boyd e Morrison (2007). Marsh (2012), invece, ne evidenzia le numerose similitudini dal punto di vista di una filosofia della mente anti-cartesiana, le cui 'modeste' implicazioni conoscitive sarebbero compatibili con il liberalismo di entrambi, e Cheung (2014) confronta Oakeshott a Hayek sulla difesa dell'individualità e la critica al razionalismo. C'è da dire che, nonostante alcune divergenze, il rapporto fra i due filosofi, che si incontrarono in diverse occasioni, fu molto cordiale e collaborativo. Su questo cfr. Marsh (2012, p. 265, n. 32).

<sup>165</sup> In particolare, sulle cause dell'ostentata indifferenza l'uno per l'altro, cfr. Franco (2003, pp. 485-6). Al di là del possibile risentimento reciproco, le affinità delle rispettive concezioni del pluralismo liberale di cui sia Berlin che Oakeshott, secondo Franco, erano sostenitori, sembrano superare le differenze. A questo proposito ancora Franco (2003) ne propone un'interessante lettura, sostenendo comunque una maggiore coerenza filosofica dell'elaborazione di Oakeshott, e discutendo anche l'interpretazione dei due pensatori data da Gray (1997, pp.86-7, 90; 2000, pp. 32-3) il quale trova la posizione di Oakeshott meno attenta alla conflittualità politica di quanto non lo fosse quella di Berlin. Per un'analisi del concetto di 'libertà negativa' al centro della visione politica di entrambi i pensatori, vedi anche Fawcett (2014, pp. 317-26).

<sup>166</sup> Oakeshott era interessato al lavoro della Arendt, come dimostra la recensione di *Between Past and Future* (Arendt 1961; Oakeshott 2004, pp. 315-8) e, secondo Neill (2010, p. 124, n.5), attinse da un altro libro della filosofa, *The Human Condition* (1958), a cui potrebbe essersi ispirato per il titolo di *On Human Conduct*, la sua distinzione fra 'action' e 'fabrication', anche se solo per contestarla (cfr. *HC*, pp. 35-6).

comprensione dell'originalità (o meno) della riflessione filosofica e politica di Oakeshott.

A questo scopo, in aggiunta alla lettura dei testi oakeshottiani, può ovviamente essere utile consultare la copiosa letteratura in cui il filosofo viene messo in relazione con questi 'altri', di cui qui in nota fornisco alcuni riferimenti bibliografici<sup>167</sup>.

Prima di chiudere questa rassegna, riprendendo per un momento il 'confronto' politico fra Michael Oakeshott e Judith Shklar, vorrei discutere brevemente il giudizio di un altro commentatore, che chiama ancora in causa lo scetticismo di Montaigne, ritenendolo costitutivo sia per la riflessione 'conservatrice' di Oakeshott che per il 'progetto liberale' di Shklar: il primo, però, avendo in comune con Montaigne -secondo questo autore- una certa diffidenza verso le novità e i cambiamenti temerari, «s'appuie sur le scepticisme, augmenté d'un zeste de épicurisme pour faire l'éloge de la tranquillité, des petits bonheurs quotidiens», ciò che agli occhi della Shklar lo farebbe apparire un 'cantore' dello *status quo*. Il 'liberalismo della paura' di quest'ultima, invece, risulterebbe «un principe vide de sens, s'il n'est porté par une volonté concrète de protéger les pauvres et les plus démunis, d'intégrer les exclus». (Roose 2016, p.123)

La mia impressione è che, di nuovo, simili affermazioni risentano del diffuso 'pregiudizio' sul conservatorismo di Oakeshott, il quale -è vero- non è mai stato animato da un particolare zelo riformatore, soprattutto nella sua forma perfezionista 'pelagiana'<sup>168</sup>, ma la cui posizione mi sembra in qualche modo complementare e non alternativa a quella della pensatrice lettone-statunitense, soprattutto pensando che, *mutatis mutandis*, entrambi avrebbero condiviso senz'altro il tentativo fatto da Montaigne per rendere più efficiente ed

---

<sup>167</sup> Così Villa (2012) e Nardin (ed.) (2015) mettono a confronto Oakeshott con Aron, Popper, Arendt, Hayek e Berlin nell'ambito del cosiddetto '*Cold War Liberalism*'; Mewes (1992) tratta i temi dell'individualismo, della natura umana e dell'azione secondo Oakeshott, Strauss e Arendt, e un paragone con quest'ultima è posto, ancora, da Canovan (1997). La critica oakeshottiana alle pretese epistemiche del razionalismo viene sviluppata da Wells (1994), che la mette in relazione con le posizioni filosofiche di Polanyi, Ryle e Wittgenstein. Ara Khan (2012) sceglie invece Habermas per un confronto sui temi della razionalità, della morale e della politica, e Segal (2014) reinterpreta l'idea del sé liberale di Oakeshott attraverso la teoria foucaultiana dell'estetica del sé. Plotica (2015) utilizza la metafora oakeshottiana della conversazione per rilevare significative assonanze politiche fra Oakeshott e Wittgenstein, MacIntyre, Foucault, Berlin, Arendt, Mouffe e Cavell, e Flathman (2010) si occupa di educazione e conversazione nelle filosofie di Oakeshott, Arendt e Cavell. Ancora sul piano prettamente politico Gurhanli (2013) instaura un parallelo fra il post-fondazionalismo di Oakeshott e di Laclau, mentre Farr (1998) accomuna Sartre e Oakeshott per la loro attenzione a un soggetto umano situato e 'patetico'. A livello metaprativo, Gunnell (2009) discute sulle riflessioni di Weber e Oakeshott riguardo la natura della ricerca sociale 'scientifica' e le relazioni tra filosofia, scienze sociali e politica; Klink e Lembcke (2013) si occupano delle analogie e delle differenze fra le concezioni della *rule of law* di Oakeshott e Kelsen, e Coats (2012b), partendo da una comparazione fra Oakeshott, Strauss e Vöegelin sulla teoria e la pratica, esamina le rispettive letture del Leviatano di Hobbes; infine Orsi (2016) inserisce la filosofia politica di Oakeshott e, più in particolare, la teoria della *civil association* nel dibattito politico e giuridico sulle relazioni internazionali.

<sup>168</sup> Cfr. *PFPS*, p. 73.



egualitario il sistema giudiziario e amministrativo dello stato. Come scriveva infatti Albert Thibaudet a proposito di una rimostranza inviata al re nel 1583, quando il filosofo era sindaco di Bordeaux

il s'élève avec énergie contre le système d'exemptions d'impôts que s'arrogent "les plus riches et les plus opulentes familles de ladite ville". Il demande que la justice "soit administrée gratuitement et à la moindre partie du peuple que faire se peut". L'année suivante le roi de Navarre lui fait présenter pour avis par Duplessis-Mornay un projet de réformation des procédures de Béarn, sur lequel nous lisons ses annotations autographes: "Pluralité des justices". Montaigne écrit: "Ny avoir qu'une justice". Sur les frais de justice en conseil: "Gratis", Sur le nombre de magistrats, instructeurs et juges: "Mieuls valent cinq que un". Sur la limitation de nombre et les privileges des avocats: "N'est guieres bon pour l'estat". Et il termine par: "Tenir la mein à ce que gens de vertu, doctrine et prudence détiennent la justice". (Thibaudet 1963, p. 22)

E come ulteriore testimonianza di una visione comune, si può infine aggiungere una breve ma densa nota di Philippe Desan, autore di una dettagliata 'biografia politica' di Montaigne, secondo il quale la morale del filosofo francese «résulte d'une construction permanente et ne saurait être figée. La temporalité de la vie publique est une réalité que Montaigne ne peut ignorer»<sup>169</sup> (Desan 2014, p. 22).

Così, l'immagine del «trimmer» (Oakeshott 1996, p. 122), che appare in *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, testo evidentemente molto significativo ai fini della mia analisi, potrebbe in effetti rappresentare una descrizione efficace di uno scettico pirroniano 'attivo' nella vita politica<sup>170</sup>. Il termine, nel linguaggio nautico, sta a rappresentare «one who disposes his weight so as to keep the ship upon an even keel» (Oakeshott 1996, p. 123), e Oakeshott, ispirandosi alla figura di George Savile, marchese di Halifax e al suo libro *The Character of a Trimmer*<sup>171</sup> (1684), attribuisce a questo 'tipo' umano e politico la tolleranza caratteristica dello scetticismo, che sottintende un più ampio

---

<sup>169</sup> Per un approfondimento sul ruolo di amministratore e riformatore di Montaigne, cfr., in particolare, il cap. VIII del libro di Desan.

<sup>170</sup> Cfr. Eichorn (2014, p. 145). In effetti, al possibile conflitto fra *self-disclosure* e *self-enactment* sul piano delle differenti pratiche morali proprie di questi due aspetti dell'individuo, sia a livello soggettivo che collettivo, Oakeshott pensava non ci fosse altra risposta che agire con quel *nonchaloir* che permette di contenerne e diminuirne la conflittualità, nell'assenza di «a fancied perfect and universal language of moral intercourse (a law of God, a utilitarian 'critical' morality, or a so-called 'rational morality')» (HC, p. 80). Come ricorda Flathman (2005, p. 135), inoltre, «he looked first and foremost to the art of agency, to *savoir-faire*, *délicatesse*, and other refined sensibilities to prevent dissonances from becoming deafening, disagreements and conflicts from becoming mutually destructive». Questo *modus operandi* non è però sufficiente a muoversi nel mondo: è in questo ambito che allora entrano in gioco l'autorità della *lex* e, ovviamente, la politica con il suo compito di dare le regole a cui conformarsi.

<sup>171</sup> Cfr. Oakeshott (1996, pp. 121-5). Per una contestualizzazione storica della polemica dei realisti contro il moderatismo politico e religioso del partito *Whig*, incarnato, appunto, dalla figura del *Trimmer*, cfr. Faulkner (1973, pp. 71-81).

‘principio di moderazione’, come contrappeso necessario al dogmatismo in politica e come mezzo capace di contenere gli entusiasmi del razionalismo, o di qualsiasi altro aspetto della ‘politica della fede’.

Anticipando gli approfondimenti relativi a questa e alle altre forme dello scetticismo in Oakeshott, ecco un saggio della condotta politica che un *trimmer*<sup>172</sup> può mettere in atto:

He will understand the different groups and sections in his community in respect of their natural and historic dispositions, regarding none as incapable of making a contribution<sup>173</sup>. [...] He will dissent without dissidence, and approve without irrevocably committing himself. In opposition he will not deny the value of what he opposes, only its appropriateness; and his support carries with it only the judgement that what is supported is opportune (*PFPS*, p. 124).

Conclusa con questa breve parentesi su liberalismo e conservatorismo, la revisione della letteratura secondaria riguardo i rapporti di Oakeshott con la tradizione scettica, dalla quale, come abbiamo appena visto, si possono comunque trarre alcuni stimoli significativi, è ora il momento di passare alle fonti scettiche direttamente o indirettamente rintracciabili negli scritti di Oakeshott, partendo da quella più recente, costituita dallo scetticismo ‘idealistico’ di Bradley.

In un movimento a ritroso, tornerò poi alle fonti scettiche moderne e infine discuterò le tracce della scepsi antica, da cui è iniziata questa indagine, ma che, essendo in realtà la fonte di tutte le altre, costituisce, in ogni caso, il punto di riferimento costante di ognuna delle tappe di questo confronto con la filosofia e la visione politica di Oakeshott.

## 2.2. *Idealismo, scetticismo (e non solo)*

Prima di entrare nel merito dell’idealismo assoluto britannico e dei legami di Oakeshott con questa tradizione di pensiero, può essere utile almeno fare il punto, per quel che è possibile qui, sul rapporto fra Hegel e lo scetticismo, che risulta molto più sfaccettato

---

<sup>172</sup> La traduzione in italiano del termine *trimmer* con ‘opportunist’ non restituisce completamente il senso datogli da Oakeshott, benché sia evidente la difficoltà di darne una versione adeguata. In realtà, anche quando Oakeshott sostiene che «the trimmer, [...] this political character which belongs to a complex manner of political activity, is a *time-server*» (*PFPS*, p. 124) (corsivo mio), la resa di questa espressione (come è in Carrino, p. 157) con ‘conformista’ gli attribuisce una sfumatura peggiorativa che forse non dovrebbe avere, considerato quello che segue nel testo: «he has a closer affinity to scepticism than to faith, and he has the advantage of the sceptic in his ability to recognize change and emergency. His needs are knowledge and judgement: knowledge of the polarity of the politics within he moves, and judgement to recognize the proper occasions and directions of movement» (p. 124).

<sup>173</sup> A questo punto del testo una nota di Oakeshott suona significativamente così: «To Pascal, who came to observe this principle in respect of the poles represented by the Jesuits and the Jansenists in his day, it appeared as a duty of ‘professing two opposite truths’. And although he recognized that the situation called him to support one rather than the other, in the end he suffered the revulsion which comes to any honest man when he finds himself pushed to an extreme which he does not wish to occupy. *Pensées*, p. 865; cp. Montaigne, *Essais*, III, p. xi»

e profondo di quanto non appaia nella *Fenomenologia dello spirito* (§37-41), dove lo scetticismo rappresenta il momento dialettico negativo nel percorso della filosofia verso il suo compimento come Sapere Assoluto.

In realtà, in Germania, dal 1781, quando erano state pubblicate sia la *Critica della ragion pura*<sup>174</sup> che la traduzione tedesca dei *Dialoghi sulla religione naturale* di Hume, e ancor di più dal 1792, con l'*Enesidemo* di Schulze, arrivato nelle librerie mentre in Francia si consumava la fine dell'antico regime, lo scetticismo fu al centro di un ampio e profondo dibattito, in una sorta di sfida teoretica dai toni talora drammatici, che toccava non solo gli aspetti tecnici relativi all'impatto della filosofia critica sul primo idealismo, ma anche e soprattutto questioni religiose ed etico-politiche<sup>175</sup>.

A tale dibattito partecipò anche Hegel che, sebbene ancora quasi sconosciuto, ma già consapevole della forza 'sistemica' del proprio pensiero, stava cominciando la sua straordinaria carriera in quella vera e propria arena filosofica che era allora l'università di Jena, dove si era trasferito da Francoforte nel 1801. Qui, l'anno successivo, pubblicò un articolo dal titolo *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, centrato sulla polemica con lo 'scettico moderno' Schulze e sulla valutazione positiva, invece, dello scetticismo antico<sup>176</sup>. Non è questo il luogo per seguire il processo attraverso il quale lo scetticismo

---

<sup>174</sup> Nel corso della sua riflessione sulle antinomie in cui si imbatte la ragione, Kant aveva distinto fra metodo scettico, (lo scetticismo 'critico', positivamente utilizzabile in filosofia) e scetticismo 'dogmatico'. Così, nella *Crp* B 22-23, in connessione con la domanda «Come è possibile la metafisica come scienza?» si legge: «La critica della ragione, alla fine, conduce dunque necessariamente alla scienza; mentre il suo uso dogmatico, privo di critica, conduce ad affermazioni prive di fondamento, alle quali sarà sempre possibile contrapporre altre parimenti fornite di falsa apparenza, sfociando così nello scetticismo». Secondo quanto sostiene Vieweg (2007, pp. 22-3), «Kant ha concepito la via ad una filosofia al di là di dogmatismo e scetticismo, ad una "terza filosofia", come la chiamò Hegel più tardi, ad un pensiero che non sia "né scetticismo né dogmatismo e perciò insieme entrambi" (Hegel 1977, p. 77)». Su Kant e lo scetticismo mi limito qui a rimandare a Laursen (1991, pp. 193-232), soprattutto per quel che concerne il suo debito nei confronti della sfida scettica e degli effetti di quest'ultima dal livello epistemologico a quello politico, in particolare riguardo il rapporto fra libertà intellettuale e scetticismo che si concretizza, nei capitoli di Laursen, in una riflessione sulle «philosophical foundations of Kant's politics of publicity» (p. 193) e sulle sue implicazioni politiche perfino 'sovversive' (cfr. pp. 213 e sgg.). Ma sul tema si deve vedere anche almeno Forster (2008).

<sup>175</sup> Cfr. Biscuso (2005, pp. 17-22), il quale, a testimonianza di questa drammaticità, che era l'altro lato di una discussione più sobria e disinteressata, ricorda che, arrivando a parlare dello scetticismo come "la malattia dell'epoca" «Stäudlin vedeva la "brama del dubbio" diffusa da per tutto, in un' "età di rivoluzioni nel mondo morale e politico" e; qualche anno più tardi, nel 1800, Jacques Mallet-Du Pan scriveva sul *Mercurie britannique*: "L'abuso della filosofia condusse gli spiriti allo scetticismo e questo scetticismo, nato dalla vanità ben più che dalla riflessione, generò gli orribili travimenti di cui siamo testimoni e vittime"» (pp. 18-9). Sulla diagnosi fatta da Stäudlin riguardo gli effetti politici dello scetticismo in Germania alla fine del XVIII secolo, cfr. Laursen (2015, pp. 274-85).

<sup>176</sup> Sugli inizi del periodo jenesi cfr. Merker (1961, pp. 20-1); Vieweg (2007, pp. 16-7). In particolare, l'articolo sullo scetticismo arrivò subito dopo lo *Scritto sulla differenza tra i sistemi di Fichte e Schelling* (1801), con cui Hegel aveva esordito brillantemente a Jena e, come questo, fu pubblicato sul *Giornale critico della filosofia*, redatto insieme al suo amico Schelling. Riguardo la considerazione hegeliana dello scetticismo, Forster (1989, pp. 9-12), ritiene che, per Hegel, la differenza fondamentale fra lo scetticismo

‘genuino’, ossia quello propugnato dai primi scettici, sarebbe divenuto un punto di passaggio obbligato verso il concetto della filosofia come Ragione speculativa<sup>177</sup>, né i modi in cui Hegel lo utilizzò all’interno del sistema, come lato della logicità e come ‘posizione filosofica’; quello che qui interessa è dare un’idea della profonda conoscenza di Hegel di tutta la tradizione scettica, dai suoi metodi, ai suoi scopi, ai suoi esiti<sup>178</sup>.

Va ovviamente ricordato che, pur riconoscendo al pirronismo originario le due caratteristiche della «libertà del carattere» e della «libertà del pensiero» (Vieweg 2007, pp. 25-8), Hegel riteneva necessario che la filosofia dovesse ‘imparare’ a resistere alla forza distruttiva delle obiezioni scettiche, pena la ricaduta nel dogmatismo, rappresentato dall’approdo a un fondamento stabile ma capzioso, o la rinuncia al sapere, derivante dall’improduttiva sospensione del giudizio. Come si è già anticipato, sebbene questa resistenza si potesse attuare soltanto includendo la scepsi nella filosofia e superandola<sup>179</sup>, egli rimase sempre convinto che, per essere tale, una vera filosofia dovesse contenere quello stesso impulso originario a muoversi senza presupposizioni teoretiche e pratiche, e a rinunciare a qualsiasi prevenzione e/o certezza immediata, che è la preconditione necessaria dell’attitudine alla critica e alla ricerca tipica di un genuino ‘scetticismo pensante’<sup>180</sup>. Oltre questo punto, per Hegel, le strade si dovevano fatalmente separare, perché l’atarassia che ne era lo scopo aveva il suo esito in una coscienza certamente ‘felice’, ma persa in una quiete infinita e assoluta dove non poteva che trasformarsi in solipsismo.

---

antico, che ne determina anche la superiorità, e quello moderno, che lo ignora, stia proprio nel metodo dell’equipollenza attraverso cui gli scettici antichi giungevano alla sospensione del giudizio. Oltre alle fondamentali monografie di Forster (1989) e di Vieweg (1999), per uno sguardo più ampio sulla letteratura su Hegel e lo scetticismo, rimando al ricco apparato bibliografico messo a punto da Biscuso (2005, pp. 348-52). Tra gli scritti più recenti segnalo, invece, ancora Forster (1993); Franks (2008); Trisokkas (2012).

<sup>177</sup> Cfr. Merker (1961, pp. 185-218).

<sup>178</sup> Conoscenza testimoniata ampiamente anche dalle *Lezioni sulla storia della filosofia* (1840-44, ed. Michelet), dove Hegel tratta, in un quadro fortemente unitario, la nuova Accademia, in cui include anche Arcesilao e lo scetticismo neopirroniano, in particolare riconoscendo in Sesto Empirico «non un semplice raccoglitore di quanto di meglio poteva offrire la tradizione scettica, ma colui che si è spinto ancora più innanzi sulla via della scepsi rigorosa aperta da Enesidemo e proseguita da Agrippa» (Biscuso 2005, p. 244). Mi sembra molto interessante, per inciso, che Hegel, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* berlinesi (1825-26) (2009, pp. 355-6), neghi allo scetticismo lo *status* di «dottrina del dubbio», affermando, invece, che il punto di vista di una tale dottrina è proprio «l’antitesi dello scetticismo».

<sup>179</sup> Cfr. Vieweg (2007, p. 36) che ribadisce comunque «la fondamentale importanza dell’interpretazione del pirronismo per la stessa architettura del pensiero hegeliano, e per la sua comprensione della dialettica e del pensiero filosofico-speculativo». Su questo aspetto si può vedere anche il recente articolo in lingua spagnola di Montecinos-Fabio (2019).

<sup>180</sup> Cfr. Hegel (2009, pp. 354-5). Vieweg (2007, p. 29), cita opportunamente Gadamer, secondo il quale Hegel avrebbe colto per primo la profondità della dialettica platonica, espressa in particolare nei dialoghi speculativi, primo fra tutti il Parmenide, con la centralità data al metodo del rendere ragione e dell’esaminare tutte le ipotesi. Ma, come dice Vieweg, «nei tempi moderni è stato specialmente il grande filosofo di Königsberg che -per Hegel e la sua visione- ha restituito a questo procedimento dell’esame scettico la sua dignità» Cfr. Gadamer (1996).

Ora, indipendentemente da quanto l'esposizione hegeliana dell'ἀγωγή scettica fosse corretta e completa<sup>181</sup>, queste brevissime note introduttive servono prima di tutto a rimarcare il peso che lo scetticismo ebbe nell'idealismo hegeliano e, in secondo luogo, più banalmente, a far vedere che il materiale 'scettico' a disposizione di Oakeshott era ben più ricco di quello rintracciabile nei libri di testo che aveva a disposizione, provenendo addirittura da uno dei suoi maestri riconosciuti. Dunque, ammettendo che egli abbia letto Hegel anche solo in modo parziale, la sostanziale mancanza di riferimenti alla tradizione scettica antica nel suo lavoro è verosimilmente, e a maggior ragione, non imputabile a una mancata conoscenza di quest'ultima. Piuttosto viene da pensare che lo scetticismo possa essere, come dire, talmente assimilato in una certa *Weltanschauung*, che non serva citarlo; del resto, Oakeshott è noto per essere molto parco nell'esplicitare le fonti della sua riflessione, lasciando spesso alle capacità interpretative dei lettori il compito di individuare gli autori o l'origine delle varie allusioni e citazioni sparse nei suoi testi<sup>182</sup>.

Che questa ipotesi sia giustificata o meno, venendo alla posizione di Oakeshott all'interno del *British Idealism*, è piuttosto singolare che, in un corposo volume del 2011 sulla storia dell'idealismo britannico, il filosofo appaia soltanto in una mezza pagina, in cui *Experience and its Modes*, viene descritto come «a further (albeit somewhat diluted) continuation of the idealist tradition», e un suo brevissimo riassunto si chiude la considerazione seguente:

although Collingwood, Joachim, and Sorley all thought highly of it, and although Oakeshott himself went on to exert greater influence as a political philosopher, *Experience and its Modes* was a work out of its time and made little impact (Mander 2011, p. 541).

---

<sup>181</sup> Come si può appurare leggendo l'articolo jense sul *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, ma anche le altre opere hegeliane in cui è trattato il problema dello scetticismo, ovvero la 'Dialettica della coscienza sensibile' nella *Fenomenologia dello spirito*; la sezione sulla 'Parvenza' nella *Scienza della Logica*; i paragrafi 39, 78, 81 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*; le *Lezioni sulla storia della filosofia*; e come fa notare Merker (1984), Hegel non sembra tenere conto della differenza esistente fra «lo spirito dell'Accademia e lo spirito scettico», ma pensa che non ve ne sia alcuna, o che «al più si riduca a una diversa formulazione» (p.19). In effetti, quello che Hegel non rileva sarebbe il fatto che la scepsi pirroniana pone «a proprio fondamento la *pura involontaria affezione fenomenica*» (p. 20) a fronte dei diversi criteri 'conoscitivi' utilizzati dagli Accademici (l'εὐλογον di Arcesilao e il πῑθάνον di Carneade). Secondo Merkel, il non aver dato rilievo a questi criteri significa che Hegel non ha compreso la rivalutazione dell'indagine scientifica e della funzione dell'intelletto compiuta dagli scettici accademici e respinta invece dai pirroniani. Mi preme, però, sottolineare che i pirroniani, pur nel loro caratteristico modo 'debole', sostengono tuttavia una posizione epistemica che, sia nella permanente apertura alla ricerca, sia nella fiducia accordata ai fenomeni e ai 'segni commemorativi' (cfr. *PH II* 100), non è affatto una negazione della possibilità, *tout court*, della scienza, ma piuttosto presenta interessanti affinità con l'empirismo scientifico contemporaneo e, insieme, con la concezione critica della conoscenza scientifica, à la Popper, cfr. Chisholm (1941, p. 372); Spinelli (2008, pp. 32-5). Sulla questione dei segni indicativi e dei segni commemorativi in Sesto cfr. Porro (1987).

<sup>182</sup> Cfr. Laursen (2005b, p. 41); Neill (2010, pp. 80-1); Boucher (2012b, p. 251); Orsi (2016, p. 18).

D'altra parte, nonostante il posto molto marginale che gli viene qui assegnato, alcuni studiosi, nel contesto di un rinnovato interesse per il *background* idealistico di Oakeshott, in cui sarebbe evidente l'influenza di Collingwood e di Bradley<sup>183</sup>, hanno ipotizzato che egli sia rimasto sostanzialmente sempre fedele all'idealismo, e hanno dedicato a questa declinazione del suo pensiero uno spazio notevole, attribuendogli un ruolo non secondario nella tradizione dell'idealismo assoluto, pur con delle peculiarità sue proprie<sup>184</sup>.

Per affrontare anche in modo evolutivo la fondatezza di tale interpretazione, può essere utile ripartire dal dibattito fra le due principali linee interpretative della filosofia di Oakeshott ovvero, appunto, la tesi 'continuista' e quella, più sfaccettata, che rileva comunque una cesura tra un Oakeshott inizialmente idealista e poi progressivamente sempre più spostato verso lo scetticismo e/o il pluralismo<sup>185</sup>.

In realtà, tra queste posizioni potrebbe correre una differenza meno grande di quanto sembri: infatti, se da una parte, nei testi di Oakeshott si coglie chiaramente un'evoluzione, testimoniata dai cambiamenti nel linguaggio, nei temi, nei punti di riferimento filosofici -e del resto è egli stesso a ricordare che «the mind [...] is always in motion» (Oakeshott 2007, p. 301)- è vero anche che l'attenzione posta al mantenimento della coerenza in ciascun ambito del pensiero umano come scopo della filosofia teorizzata in *EM*, permane costante lungo tutto l'arco della sua riflessione<sup>186</sup>.

---

<sup>183</sup> Secondo Boucher e Vincent (2001, pp. 2-3), Collingwood e Oakeshott hanno in comune il fatto aver lavorato in un contesto di opposizione all'idealismo quando ormai le circostanze storiche e culturali erano cambiate; entrambi poi iniziarono la loro carriera interessandosi di religione, un tema in linea con l'idealismo dei predecessori. Dal punto di vista teorico, i due autori hanno rielaborato, ciascuno a suo modo, la visione idealista di esperienza; nel caso di Collingwood concependo la 'totalità' come un insieme di forme collegate gerarchicamente. La particolarità del pensiero di Bradley, che lo fa definire uno scettico, è invece il fatto che l'Assoluto (o la Verità) non è attingibile per mezzo della ragione, ma solo attraverso una sorta di percezione immediata e sovra-personale (cfr. Bradley 1946, p. 433). Esso tuttavia è presente nelle apparenze, oltre le quali però, l'Assoluto, come intero indifferenziato e logicamente necessario, in cui tutte le differenze sono unificate, non è conoscibile. Peraltro, in tale sistema ciascun individuo esiste in base al proprio grado di realtà, ovvero di realizzazione dell'«idea of perfection or individuality» che rappresenta (Bradley 1946, p. 440).

<sup>184</sup> Cfr. Greenleaf (1966, pp. 5, 10) e, più recentemente, Boucher (2012a, pp. 58-66; 2012b, pp. 265-8); Boucher e Vincent (2010, pp. 210-35; 2012); Orsi (2014, pp. 253-4).

<sup>185</sup> La tesi della 'soluzione di continuità' fra il primo e il secondo Oakeshott è condivisa, più o meno nettamente e con diverse sfumature, da Grant (1990, pp. 65-70); Wells (1994); Gerencser (2000); Nardin (2001, pp. 44-5); Franco (2004, p.125); O'Sullivan (2004, p. 5); Flathman (2005, pp. 110-5, 152); Podoksik (2005); Alexander (2012a, pp. 21-2).

<sup>186</sup> In *HC* (pp. 16-27), per esempio, l'insistenza sul problema della confusione fra *idioms of inquiry*, relativi ai differenti *orders of inquiry* delle discipline scientifiche (*processes*) e umanistiche (*exhibitions of intelligence*), testimoniando la preoccupazione per il dilagare del riduzionismo e dello scientismo, si richiama ancora alla necessità della coerenza teorizzata in *EM*, nonostante il cambiamento di linguaggio che, secondo Orsi (2016, pp. 17-8) potrebbe essere legato all'influenza del neo-kantismo e di Dilthey, una delle poche 'autorità' riconosciute esplicitamente dal filosofo. Analogamente, rispetto alla pluralità delle voci che si confrontano in *VP* (pp. 488-516), Oakeshott attribuisce alla filosofia il compito di 'soprintendere' alla conversabilità fra i diversi 'universi di discorso', vigilando sull'autonomia e la coerenza di ciascuno di essi: «philosophy, the impulse to study the quality and style of each voice, and to reflect upon the relationship of

Riguardo, invece, quell'impulso alla ricerca come attività completamente critica e autocritica che non può mai giungere a una comprensione complessiva della realtà, caratteristico dello scetticismo filosofico di Oakeshott, esso non appare come un'acquisizione successiva, ma sembra già interamente compreso nella peculiare forma dell'idealismo di *EM*. Non a caso, Boucher (2012a, p. 59), contestando la tesi di Gerencser per cui Oakeshott sarebbe passato dall'«idealismo assoluto» della prima opera all'«idealismo scettico» di *VP*, sostiene che lo scetticismo è «in fact perfectly consistent with absolute idealism. Bradley is the archskeptic, yet at the same time the most systematic and powerful exponent of absolute idealism. For him the absolute is always just beyond our grasp».

Nondimeno, se anche questo autore riconosce nella visione oakeshottiana una autonomia dei modi tanto radicale da non poter essere accettata da nessun altro idealista, Bradley compreso<sup>187</sup>, e tale da comportare il rifiuto della loro gerarchizzazione e della loro subordinazione alla filosofia<sup>188</sup>, ciò però implica, a mio parere, proprio il superamento del monismo che egli attribuisce al pensiero di Oakeshott. Mi sembra infatti più attendibile Flathman quando, nelle premesse alla sua interpretazione pluralista del filosofo inglese<sup>189</sup>, dice:

Idealism is taken to mean that the notion of a part separate from an all-inclusive whole is an illusion, is literally without reality or meaning. In one respect, Oakeshott accepted this view [...] Without at least an inkling of the Idea of the Whole, philosophizing could not even get started. But Oakeshott was not an Absolute Idealist in this sense. For one thing, the idea of the whole “is necessarily fleeting and elusive” (*EM*, p. 3) (Flathman 2005, pp. 110-1).

Per di più, la negazione di una gerarchia fra le differenti forme di conoscenza comporta un analogo rigetto di qualsiasi concezione teleologica del loro sviluppo storico, inclusa la nozione hegeliana di Assoluto come fine logico e storico della filosofia, che

---

one voice to another, must be counted a parasitic activity; it springs from the conversation [...] but it makes no specific contribution» (*VP*, p.491). Si deve aggiungere che, se per Oakeshott la teoria della verità basata sulla corrispondenza tra soggetto conoscente e oggetto a lui esterno deve essere respinta in favore della coerenza e della completezza, gli elementi principali di una teoria «coerentista» della verità erano già presenti nel contributo di Bernard Bosanquet al manifesto intellettuale dell'Idealismo britannico, *Essays in Philosophical Criticism* (1883), e furono poi sistematizzati in *The Nature of Truth* (1906) di H. H. Joachim. Cfr. Orsi (2016, p. 14).

<sup>187</sup> Cfr. Boucher (2012a, p. 66).

<sup>188</sup> Differenziandosi in questo anche da Croce e Collingwood; cfr. Orsi (2014, pp. 254-7).

<sup>189</sup> Franco (2004, p. 125) aveva sostenuto che «in the «Voice of Poetry» the monism of *Experience and its Modes* is abandoned and replaced by the pluralism implied in the image of conversation».

dunque è del tutto estranea alla concezione oakeshottiana dei modi dell'esperienza<sup>190</sup>. Lo 'scettico' Oakeshott, a differenza dei dogmatici costruttori di sistemi e inventori di principi primi, ritiene infatti che la ragione umana sia limitata e non possa raggiungere nessuna conoscenza metafisica positiva (ed è in questo che risiede la maggiore vicinanza allo scetticismo di Bradley), e che il valore del pensiero si possa esplicitare solo a livello orizzontale e relazionale.

Già nelle prime intensissime pagine di *HC* Oakeshott dichiara, infatti, che l' 'astrazione' dei postulati (della condotta) compiuta dal 'teorico' è nient'altro che un tentativo di comprensione svincolato dalla pratica, ovvero un libero impegno a costruire teoremi, attraverso l'esplorazione di 'piattaforme condizionali', ciascuna delle quali è una tappa temporanea di sempre nuove partenze per ulteriori comprensioni. Ma in effetti la condotta è plurale e contingente e così i teoremi che la descrivono, che, essendo il risultato di una ricerca da un particolare punto di vista<sup>191</sup>, non valgono in assoluto, non sono eterni, né unici, né completamente esaustivi.

Di fatto, da questo punto di vista, la rilettura oakeshottiana del mito della caverna non rappresenta solo una critica del filosofo che vuole insegnare ai suoi concittadini come vivere, ma anche, sembra, della filosofia stessa in quanto conoscenza 'incondizionale' del mondo nei termini dei suoi postulati ultimi, ovvero delle sue cause, perché il sapere acquisito all' 'esterno' è sì immensamente superiore a quello degli abitanti della caverna ma, sostiene Oakeshott,

it is represented as something more than merely superior. It is alleged to be a complete *substitute* for that and for every other conditional understanding. Thus, the theorist returns, not with something useful in his pocket (as a man might carry a copy of Horace to console him as he goes to prison, to exile, to war), but with a gift of inestimable value to mankind: a definitive understanding and language to supersede and *to take place of* all other understanding and languages» (*HC*, p. 29).

L'uso dei corsivi e il paragone fra la conoscenza del Bene e l'utilità di una copia di Orazio, appaiono qui carichi di preoccupata ironia, non solo per il futuro incerto del teorico, ma anche per 'il genere umano' che dovrà ascoltarlo, perché Oakeshott non sembra mettere

---

<sup>190</sup> A tale riguardo, Orsi (2016, p. 16) puntualizza che per Oakeshott non vi è alcuna necessità logica per l'emergenza dei modi dell'esperienza, dal momento che le loro presupposizioni o categorie sono «the result of human intelligence and not, as in Kantian philosophy, something that is presupposed by the mind».

<sup>191</sup> Cfr. *HC*, p. 3, n.1: «[...] my use of 'theorizing' as a transitive verb is not an inadvertence; it is the recognition of the enterprise as one of learning to understand; that is, as a transitive engagement. The undertaking in which a 'theory of genetic inheritance' emerges is a further learning to understand what has already the intelligibility of distinctness (e.g. the facial resemblance of parents and children)».



in discussione l'esistenza di una conoscenza superiore alle altre, ma piuttosto che essa possa mai sostituirle<sup>192</sup>. Così, alla visione della filosofia come attività critica e 'parassitaria' e alla constatazione della limitatezza della ragione umana, si accompagna la consapevolezza della storicità delle sue produzioni intellettuali e pratiche, compreso lo stesso sapere filosofico.

D'altra parte, la loro contingenza e temporalità non impedisce che, come altre espressioni della nostra mente, i capolavori della filosofia possano acquisire un valore particolare, simile a quello di un'opera d'arte, e che di questa abbiano il carattere, essendo

the still centre of a whirlpool of ideas which has drawn into itself numberless currents of thought, contemporary and historic, and by its centripetal force has shaped and compressed them into a momentary significance before they are flung off again into the future (*HCA*, p. 8).

In particolare, guardando al contesto del *Leviathan* di Hobbes, Oakeshott considera che la filosofia politica rappresenta una forma di riflessione tipica della nostra civiltà, in cui «To establish the connection [...] between politics and eternity is a project that has never been without its follower» (*HCA*, p. 5). Ma Oakeshott stesso non si ritiene uno di questi seguaci e, nel suo modo criptico, sembra dire che, se la tentazione di fare questo tipo di filosofia politica è un tratto comune della storia intellettuale dell'Occidente, allora l'unico modo di evitare il rischio dell'astrazione è interpretare i capolavori della filosofia politica nel contesto di questa storia.

Alla luce di questa analisi, dunque, più che appoggiare l'interpretazione continuista o quella della soluzione di continuità, che non sembrano così dirimenti per una lettura dello scetticismo di Oakeshott, intanto, vorrei proporre di considerare il lato idealistico del filosofo come una forma di 'fenomenismo' non riduttivo, una posizione che storicamente ha il suo fondamento filosofico proprio nello scetticismo antico<sup>193</sup>. Per farlo intendo avvalermi, per il momento, di una diversa e forse insolita griglia interpretativa, che

---

<sup>192</sup> Per una descrizione del mito della caverna letto da Oakeshott cfr. *supra*, p. 121, n.71.

<sup>193</sup> Il 'fenomeno' è qui inteso 'scetticamente', come rappresentazione che abbraccia tutto ciò che si mostra in modo indiscutibile e ovvio tanto sul piano sensibile che intellettuale. Va tenuto presente che il senso generale delle posizioni neopirroniane risiede nel presupposto dell'esistenza di una realtà esterna, che però è inconoscibile, dal momento che è impossibile provare una corrispondenza delle rappresentazioni a un dato esterno archetipico e indipendente. Cfr. Dal Prà (1975, p. 365); Spinelli (2005, p. 50); Paganini (2008, pp. 185-7), che dà anche conto di interpretazioni 'anti-realiste' dello scetticismo antico come quelle di Groarke (1990) e Fine (2003). Conche (1973, pp. 73-87) oppone, invece, allo 'scetticismo fenomenistico' sestano un pirronismo come 'filosofia dell'apparenza pura', ritrovandola specificatamente in Montaigne (cfr. Conche 1996, pp. 27-42). Un interessante parallelo può essere posto, a questo riguardo, tra la visione oakeshottiana dell'esperienza come flusso, gradualità, processo o movimento e il rifiuto del fondazionalismo empirista, bollato da Wilfrid Sellars come «static» (Sellars 1991, p. 170) nel suo attacco a quello che egli chiama «The Myth of the Given» (Sellars 1991, pp. 140, 157, ecc.). Cfr. *EM*, pp. 66, 70, 75, 81, 122.

potrebbe però permettere di gettare un ponte ‘gnoseologico’ tra questa e la prima parte del mio lavoro, dove vi ho fatto talora ricorso per il pirronismo: si tratta dei recenti sviluppi della filosofia della mente, delle neuroscienze e delle scienze cognitive ‘non-cartesiane’ e dei loro intrecci<sup>194</sup>.

A questo scopo, mi sembra particolarmente fecondo il concetto di ‘mente situata’ utilizzato da Leslie Marsh per riferirsi al modo in cui Oakeshott (e Hayek) «understood rationality to be culturally saturated and modulated» (Marsh 2012, p. 248). Nel caso di Oakeshott tale visione ha le sue radici nell’‘epistemologia relazionale’ idealistica enunciata in *EM*, per cui «we begin and end with judgment» (*EM*, p. 20), i gradi del quale vanno dalla sensazione al pensiero complesso, manifestandosi in «a world of ‘meanings’» (*EM*, p. 61) costruito relazionalmente fra le cose, fra il soggetto e l’oggetto.

Secondo il filosofo «subject and object are not independent elements or portions of experience; they are aspects of experience which, when separated from one another degenerate into abstractions» (*EM*, p. 60). Senza giudicare se queste premesse filosofiche siano ancora sostenibili<sup>195</sup> (non è infatti questo il luogo per discutere di realismo e anti-realismo, internalismo ed esternalismo *et similia*), la ‘situatazza’ della mente o del sé che

---

<sup>194</sup> Per quanto riguarda Sesto cfr. *supra*, p. 28, n. 91, 92; p. 29, n. 94; p. 34, n. 109; p. 52, n. 21. Nel caso di Oakeshott si tratta di un’operazione che può apparire paradossale perché, come osserva Keith Sutherland (2005, p. 263), che ne ha proposto un’interpretazione in questi termini, sviluppata anche da Stephen Turner (2003) e Leslie Marsh (2012), lo stesso Oakeshott avrebbe potuto non approvarla. In effetti, da dichiarato nemico dello scientismo razionalistico qual era, egli avrebbe probabilmente giudicato irrilevante l’uso del termine ‘scienza’ fuori dal suo contesto rigorosamente quantitativo. D’altra parte, l’evoluzione delle scienze cognitive e il dibattito filosofico sui modelli computazionali della mente e i loro limiti, potrebbero essere considerati uno dei frutti di quella ‘conversazione’ fra le discipline che proprio Oakeshott auspicava. Come esempio paradigmatico di questo genere di ‘contaminazione’, che attraversa tutta la gamma delle scienze sociali e non solo, si può prendere la teoria sistemica di Gregory Bateson, un cui saggio classico è *Steps to an Ecology of Mind* (1972). Sui più recenti sviluppi delle scienze cognitive, si può vedere Turner (2018), il quale pur sostenendo in modo convincente che la complessità della vita sociale resiste ancora alle spiegazioni che combinano neuroscienze, IA e teoria dell’evoluzione, accoglie la sfida proponendo un approccio alternativo basato sul modello di interazione sociale ‘*embodied*’.

<sup>195</sup> È interessante seguire gli sviluppi dell’idealismo oakeshottiano in *VP*, dove si legge: «As I understand it, the real world is a world of experience within which self and not-self divulge themselves to reflection». Sebbene giudichi la distinzione fra sé e non-sé ambigua e instabile, Oakeshott sostiene che essi «generate one another. The self appears as activity. It is not a ‘thing’ or a ‘substance’ capable of being active; it is activity» (*VP*, pp. 495-6). Oakeshott chiama questa attività «imagining» e vi include azioni come ridere, pensare, ballare, amare, raccogliere il fieno (sic!), eseguire dimostrazioni matematiche; il suo oggetto sono «images» irriducibili a impressioni o *sensa* e così, «self and not-self, imagining and image, are neither cause and consequent nor consciousness and its contents: the self is constituted in the activity of making and moving among images» (*VP*, p.496). *Imagining*, mette poi in chiaro Oakeshott, non è né «the φαντασία of Aristotle, nor is it the ‘original fancy’ of Hobbes, nor is it what Coleridge called ‘primary imagination’, nor is it the ‘blind but indispensable link’ between sensation and thought which Kant calls imagination. [...] It is not a condition of thought; in one of its modes it is thought» (*VP*, p. 497). Sullo sfondo di questa lettura, oltre a lontane reminiscenze stoiche, c’è, innominata, la concezione del fenomeno secondo Sesto, che, come sappiamo, passa attraverso Montaigne per arrivare fino a Hobbes. Cfr. Paganini (2008, pp. 171-199); cfr. anche *HCA*, pp. 22-5 per quanto riguarda il concetto di immaginazione e lo scetticismo di Hobbes secondo Oakeshott.

vi è già implicata e che sarebbe divenuta una delle caratteristiche più interessanti dell'ermeneutica oakeshottiana, sembra compatibile con il naturalismo non riduttivo abbracciato dalla nuova scienza cognitiva<sup>196</sup>, potendo rientrare inoltre nel dibattito filosofico sviluppatosi intorno al problema dei fondamenti 'naturali' dell'etica, nel quale è compreso anche quello sullo scetticismo etico<sup>197</sup>.

'Stare al mondo', per Oakeshott, è una condizione in cui il soggetto individuale non è mai isolato dalla dimensione sociale-artificiale che è parte integrante del suo modo di conoscerlo; come egli dice chiaramente, applicando questa idea alla storia del pensiero politico, «a history of thought is a history of men thinking, not a history of abstract, disembodied 'ideas'» (Oakeshott 2006, p. 42). Nella sua critica al razionalismo 'cartesiano'<sup>198</sup>, a essere confutati sono proprio la supposizione che «a man's mind can be separated from its contents and its activities» (*RP*, p. 106) e il modello collegato di un «unencumbered intellect» (*RP*, p. 7): Oakeshott parte dalla nozione razionalista che ci sia

some thing called 'the mind', that this mind acquires beliefs, knowledge, prejudices - in short, a filling - which remain nevertheless a mere appendage to it, that it causes bodily activities, and that it works best when it is unencumbered by an acquired disposition of any sort. Mind as we know it is the offspring of knowledge and activity; it is composed entirely of thoughts (*RP*, p. 109)

e conclude che una simile concezione della mente, intesa come una sorta di motore, di strumento indipendente, gli sembra una finzione, «nothing more than a hypostatized activity»<sup>199</sup>.

Al contrario, per il filosofo, il sé emerge necessariamente dentro una rete di pratiche e tradizioni relative a società storiche e a forme di civilizzazione<sup>200</sup>, a partire dalle quali

---

<sup>196</sup> Cfr. Marsh (2012, p. 249).

<sup>197</sup> Nel discutere di un'etica scettica 'naturalizzata', ho indicato alcune declinazioni recenti di questo dibattito, cfr. *supra*, pp. 29-34 e p. 29, n. 94. In quel contesto era Montaigne il principale punto di riferimento per un paragone con l'etica di Sesto.

<sup>198</sup> Se Cartesio e Bacone sono visti come i progenitori dello stile di pensiero razionalista, Oakeshott però ricorda che «Descartes never became a Cartesian» (*RP*, p. 22) e che il razionalismo è l'esito di un'esagerazione delle speranze baconiane e dell'aver trascurato lo scetticismo di Cartesio.

<sup>199</sup> Come sostiene Sutherland (2005, p. 279), «in ridiculing this view, Oakeshott was remarkably prescient of the view of cognition that came into prominence some fifty years later. Cognitive theorists, for the most part, would accept Oakeshott's view that the mind is not in fact some sort of general-purpose information-processing device. Rather than using the analogy of the digital computer, theorists now tend to regard 'the mind' as more like a Swiss army knife – a collection of domain-specific modules, which developed along Darwinian lines. As there appear to be modules for concrete and highly specific functions such as face recognition and 'cheater detection', evolutionary psychologists would agree with Oakeshott's view that is a piece of nonsense to try and draw a separation between 'the mind' and its 'contents'».

<sup>200</sup> Cfr. *RP*, p. 63; *VLL*, pp. 19, 41. Marsh (2012, p. 251), riferendosi anche a Hayek, riflette in questo modo: «Whatever a tradition, practice, or spontaneous order is, by definition it cannot reside solely within an individual - there is no direct brain-to-brain/mind-to-mind memetic transmission- continuity can be mediated, albeit imperfectly, only through a web of social artifacts». Su pratiche e tradizione declinate secondo questo

ogni individuo, più o meno riconoscendovisi, costruisce un'identità personale che è sempre contesto-dipendente, dal momento che i processi cognitivi ed emozionali si avvalgono di risorse ambientali e sociali.

In particolare, poi, l'idea di una mente situata si incontra efficacemente con un tipico assunto oakeshottiano, ovvero quello della distinzione *knowing-how/knowing-that*<sup>201</sup>. Infatti, come afferma ancora Marsh

Embodied know-how emerges as our primary way of gaining epistemic access to the world and takes epistemic primacy over knowing-that (propositional knowledge). Whereas the Cartesian cognizer is a fully decontextualized entity, for Oakeshott and Hayek it would seem to be an essential fact about human condition that it always operates within a context of activity. Tradition (or culture) is of such complexity, a complexity generated by infinitely fine-grained constantly shifting local and ephemeral variable, that as a guide to action, social knowledge (or know-how) cannot be reduced, abridged or restated propositionally (knowledge-that) without remainder (Marsh 2012, p. 251).

A uno sguardo scettico, queste affermazioni non possono non far pensare all'insieme delle regole pirroniane per la vita (*PHI* 23-24), la cui concisa esposizione sestana racchiude di fatto la stessa complessità esposta da Marsh, ma in esse mi sembra si possa trovare anche un'analogia con il modo in cui Sesto intende 'l'insegnamento delle arti', paragonabile decisamente più alla processualità attiva del *know-how* che all'assorbimento passivo del *know-that*, se per quest'ultima modalità conoscitiva intendiamo i 'contenuti disciplinari', formalizzati dogmaticamente e staccati dalle pratiche quotidiane e dall'uso comune, che Sesto attacca in *Contro i professori*, soggetti, questi ultimi, che ricordano da vicino, considerata la loro onnipresenza nella storia del pensiero, proprio i razionalisti di cui Oakeshott diffidava.

Proporre un paragone diretto su questo tema fra Sesto e Oakeshott potrebbe dunque non apparire, già qui, troppo azzardato. Prendiamo per esempio in esame una moralità, assimilata in *HC* a un 'linguaggio vernacolare': «General principle and even rules may be elicited from it, but (like other languages) it is not the creations of grammarians; it is made by speakers» (*HC*, p. 78) sostiene Oakeshott<sup>202</sup>. Sesto, invece, parlando della lingua greca

---

modello cfr. Turner (1994). È interessante che proprio le nuove 'scienze' umane abbiano compreso la necessità di una rilettura del concetto di tradizione e, in questo modo, contribuiscano a «difendere le consuetudini dal discredito, e proteggerle anche dal sospetto che consegue dalle istanze perfezionistiche proprie del progetto dell'assolutizzazione dell'uomo» (Marquard 1981, p.151, trad. it.).

<sup>201</sup> Il tema meriterebbe un approfondimento specifico, che non è possibile condurre in questa sede. Rimando dunque a Marsh (2010; 2012) e alla sua analisi delle connessioni fra Ryle, Hayek e Oakeshott su questo concetto, con relativa bibliografia.

<sup>202</sup> In realtà, potrebbe fare qui il suo ingresso come altro possibile punto di riferimento il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, ad esempio con la proposizione 199; e, del resto, si è già fatto cenno ad alcuni dei

-ma avrebbe potuto dire lo stesso, non impropriamente, dell'etica- a sua volta ammoniva:

Perciò <tenendo presente che> i grammatici promettono di offrire in dono la cosiddetta analogia come una certa arte e che per mezzo di essa, in realtà, ci vogliono costringere a parlare secondo quel certo tipo di ellenismo, bisogna allora sottolineare l'inconsistenza di una tale arte e affermare, altresì, che chi vuole parlare correttamente, deve rispettare la parlata immediata e semplice della vita quotidiana e osservare le norme della comune consuetudine della maggioranza. (MI 179).

Tornando alla proposta da cui quest'ultima digressione è partita, la stessa condizione 'situata' degli esseri umani comporta una concezione dinamica della relazione mente/mondo, che sembra essere del tutto in sintonia con una delle più importanti teorie della mente non-cartesiane, incentrata proprio su questo dinamismo, ovvero quella della conoscenza come «enaction»<sup>203</sup>, secondo il termine coniato da Francisco Varela (1999, p.11), una visione 'neuro-fenomenologica' naturalistica e non riduttiva della mente «embodied», che sulla base (empirica) delle mutue specificazioni del soggetto e del suo mondo porta Varela e i suoi colleghi filosofi a negoziare

a middle path between the Scylla of cognition as the recovery of a pre-given outer world (realism) and the Charybdis of cognition as the projection of a pre-given inner world (idealism). These two extremes both take representation as their central notion: in the first case representation is used to recover what is outer; in the second case it is used to project what is inner. Our intention is to bypass entirely this logical geography of inner versus outer by studying cognition not as recovery or projection but as embodied action. Let us explain what we mean by this phrase *embodied action*. By using the term *embodied* we mean to highlight two points: first, that cognition depends upon the kinds of experience that come from having a body with various sensorimotor capacities, and second, that these individual sensorimotor capacities are themselves embedded in a more encompassing biological, psychological, and cultural context. By using the term *action* we mean to emphasize once again that sensory and motor processes, perception and action, are fundamentally inseparable in lived cognition. Indeed, the two are not merely contingently linked in individuals; they have also evolved together (Varela, Thompson, Rosh 1991, pp. 172-3)

Come fa notare Marsh, se la complessità dei fenomeni sociali e le difficoltà pratiche

---

numerosi studi che prendono in considerazione le similitudini fra i due. Vale la pena anche ricordare che la metafora sestana della scala di M VIII 480-481 è ripresa, consapevolmente o meno quasi alla lettera, nella sezione 6.54 del *Tractatus* (1989, p. 175). È anche interessante che Rorty (1989, p. 58), riportando l'intero brano oakeshottiano sulla moralità come 'linguaggio vernacolare' (cfr. *HC*, pp. 78-9), citato qui solo in parte, afferma che si tratta di «a sentence which Dewey might equally well have written», e continua parlando di un «Oakeshott-Sellars way of looking at morality as a set of practices, our practices» che rende evidente la differenza fra «the conception of morality as the voice of a divinized portion of our soul, and as the voice of a contingent human artifact, a community which has grown up subject to the vicissitudes of time and chance» (p. 60). Altre assonanze, altre possibili linee di continuità con le posizioni scettiche, dunque.

<sup>203</sup> È la proposta più specifica di Marsh (2012, pp. 252-3) che accomuna, come si è visto, Hayek e Oakeshott, su questo e altri temi, declinandoli secondo una linea ermeneutica che colloca infine entrambi i filosofi nel contesto della visione politica liberale.

della sperimentazione in questo campo potrebbero rafforzare ancora i dubbi che lo stesso Oakeshott esprimeva sulle scienze cognitive e sociali della sua generazione, i cui metodi considerava irrilevanti, è però vero che posizioni come quelle rappresentate dall'*enactivism* prendono sul serio proprio quella complessità di significati ed espressioni. D'altra parte, perfino l'Oakeshott di *EM* doveva ammettere che la mente fa parte del mondo naturale<sup>204</sup>, cosicché le sue pregiudiziali, in questo nuovo contesto, non avrebbero più ragione di esistere, o almeno sarebbero meno rigide.

Può essere interessante chiudere questo paragrafo con un altro notevole brano di Evan Thompson, già collaboratore e co-autore di Varela ed esponente di primo piano dell'*enactivism*, in cui troviamo le stesse intuizioni rivendicate da Oakeshott nella sua teorizzazione della socialità:

this power of culture and language to shape human subjectivity and experience belongs not simply to the genetic constitution of the individual, but to the generative constitution of the intersubjective community. Individual subjectivity is from the outset intersubjectivity, as a result of the communally handed down norms, conventions, symbolic artifacts, and cultural traditions in which the individual is always already embedded. Thus the internalization of joint attention into symbolic representations is not simply an ontogenetic phenomenon, but a historical and cultural one (Thompson 2007, p. 409).

A fargli da contraltare, ecco infine un Oakeshott particolarmente ispirato e quasi profetico:

A man's culture is a historic contingency, but since it is all he has he would be foolish to ignore it because it is not composed of eternal verities. It is itself a contingent flow of intellectual and emotional adventures, a mixture of old and new where the new is often a backward swerve to pick up what has been temporarily forgotten; a mixture of the emergent and the recessive; of the substantial and somewhat flimsy, of the commonplace, the refined and the magnificent (*VLL*, p. 17).

In short, there is an important distinction here between a chemical process and a biochemist understanding and explaining (well or ill) what is going on in a chemical process. For mind is not itself a chemical process, nor is it a mysterious *x* left over, unexplained, after the biochemist has reached the end of his chemical explanation. A geneticist, for example, cannot be merely a clerk who records the utterances of his own genes; such a record would not constitute a contribution to a science of genetics, and in any case genes are incapable of such utterance about themselves; they can make only blue eyes or a propensity to live a long time. Mind, here, is the intelligent activity in which a man may understand and explain processes which cannot understand and explain themselves (*VLL*, p. 3).

---

<sup>204</sup> Cfr. Marsh (2012, p. 253).

### 2.3. Oakeshott, Hobbes e Montaigne

Se i lettori fossero chiamati a indovinare il filosofo preferito da Oakeshott tra quelli che popolano le pagine dei suoi saggi, probabilmente molti di loro rimarrebbero indecisi fra Montaigne e Hobbes, e sebbene il pensatore francese -e Agostino- siano stati una volta descritti come «the two most remarkable men who have ever lived»<sup>205</sup>, di certo anche Hobbes era altrettanto ammirato e rispettato.

D'altra parte, mentre già a partire dal 1936-37 Hobbes fu al centro di una riflessione sistematica e specifica, i cui risultati più importanti furono raccolti nel volume *Hobbes on Civil Association*, pubblicato da Oakeshott nel 1975, lo stesso anno di *On Human Conduct*<sup>206</sup>, su Montaigne egli non scrisse nulla, anche se lo considerava uno dei suoi interlocutori privilegiati, come si può capire dal 'dialogo' ininterrotto iniziato con l'autore degli *Essais* fin dalla giovinezza. Sono proprio i *notebooks* a fornire una preziosa testimonianza di prima mano della predilezione di Oakeshott per Montaigne: in questi quaderni di appunti Montaigne è infatti presente in numerose citazioni, la prima delle quali, risalente probabilmente al 1922, è una nota intitolata «Father & Son», dove Oakeshott riporta le parole dedicate dal pensatore francese all'amico Étienne de la Boétie: «Those fragile loves to which men look back with tenderness & passion, emotions only to be explained as Montaigne explained them: 'parceque c'était lui, parceque, c'était moi'» (Oakeshott 2014, p. 2)<sup>207</sup>.

---

<sup>205</sup> È quanto Oakeshott affermava in una lunga lettera del 1988 a Patrick Riley (1992, p. 664), in cui si rammaricava di non aver ormai più il tempo di scrivere un saggio -la forma letteraria che amava di più- sulla religione, «a new version, a post-Montaigne, post-Pascal, post-Blake version of Anselm's *Cur deus homo* - in which (amongst very much else) 'salvation', being 'saved', is recognized as [having] nothing whatever to do with the *future*».

<sup>206</sup> La produzione 'hobbesiana' di Oakeshott comprende il saggio 'Thomas Hobbes' (1935-6), originariamente pubblicato in *Scrutiny*, ora in Oakeshott (2007, pp. 110-21), il successivo 'Dr. Leo Strauss on Hobbes' (1937) che, con la celebre 'Introduction' all'edizione Blackwell del *Leviathan* (1946), lo scritto 'The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes' (1960) e 'Leviathan: A Myth' (1947), fu ripubblicato in *HCA* nel 1975. Altri contributi sono le recensioni di *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes* di T.A. Spragens, Jr. (1974), pubblicata in *RP* con il titolo 'Logos and Telos', quella di *The Political Philosophy of Hobbes* di L. Strauss (1936-7), ora in Oakeshott (2007), infine il commento a *The Political Philosophy of Thomas Hobbes* di H. Warrender (1957), ora in Oakeshott (2008). Va citata infine una lettera su Hobbes del 1963 a John Watkins, pubblicata su *Political Theory*, 29, 6, 2001, pp. 834-6. Numerosi riferimenti, ma non particolarmente significativi, al filosofo di Malmesbury sono presenti ovviamente nei *Notebooks* (2014), a cui si rimanda.

<sup>207</sup> Cfr. Montaigne (2012, I, XXVIII, p. 340). Nei *Notebooks* le citazioni e i riferimenti diretti agli *Essais* sono i più numerosi rispetto a quelli di qualsiasi altro autore, mentre Montaigne stesso è secondo solo a Platone e Aristotele. Come ricorda Grant (1990, p. 12) Oakeshott condivideva la passione per Montaigne con suo padre ed è da lui che gli fu trasmessa. Secondo Ann Hartle (2003), che nel suo libro su Montaigne 'accidental philosopher' ricostruisce quella che ritiene una vicinanza molto stretta fra i due, il saggio del 1929 *Religion and the World* (cfr. *RMPL*, pp. 27-38) «might well be, whether he intended it or not, a portrait of Montaigne» (p. 167). In particolare, Hartle, difendendo la posizione filosofica del pensatore francese come «profoundly original, comprehensive, and coherent» (p.1), utilizza pervasivamente le idee di Oakeshott per

Per quel che ci riguarda, non è un caso che questi due grandi maestri della modernità siano posti nel novero degli scettici<sup>208</sup> e, nonostante la critica riconosca quasi all'unanimità la consistenza dello scetticismo del pensatore perigordino<sup>209</sup>, mentre il lato scettico di

---

riflettere sulla forma del 'saggio', sul ruolo della filosofia, sulla religione, sulla 'conversazione del genere umano' e sulla politica. C'è da dire che questa autrice, pur riconoscendo una certa influenza del pirronismo sul pensiero di Montaigne, non lo considera affatto uno scettico e, ovviamente, non prende nemmeno in considerazione lo 'scetticismo' di Oakeshott, come del resto fa Coats (2000, cap.1), che paragonando Montaigne e Oakeshott, si sofferma su quella che ritiene una maggiore concretezza del primo e una visione filosofica generalmente «more highly stylized» (p. 17) del secondo. C'è da dire che, seppure i quaderni di appunti di Oakeshott non fossero stati pubblicati, togliendo anche *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, ritrovato solo dopo la sua morte, i lavori editi del filosofo bastano già a mostrare la profonda sintonia con Montaigne, rielaborata, ovviamente, attraverso la sua riflessione.

<sup>208</sup> Gli 'scettici' di Oakeshott sono una schiera variegata: in *PFPS*, in particolare, egli si riferisce a una «tradition of moral scepticism fed by such thinkers as Bayle, Fontenelle and Shaftesbury and Hume» (p. 79) e, in una lista di interpreti, pur ciascuno a suo modo, della 'politica dello scetticismo' include «Spinoza, Pascal, Hobbes, Hume, Montesquieu, Burke, Paine, Bentham, Hegel, Coleridge, Calhoun, and Macaulay» (p.80). Poche pagine prima Oakeshott aveva definito Machiavelli uno scettico che «understands the ruler not as the patron of perfection, but as a defence against chaos» (p. 53). Alcuni di questi nomi vengono poi citati come gli attori della 'conversazione' in cui fu esposto per la prima volta «the political principle of the mean in action»; essi sono «Locke, Berkeley, Shaftesbury, Halifax, Boyle, St. Evremond, Fontenelle and Hume [...] and Mandeville» (p. 122). A questo proposito, sostenendo che non è eccezionale che siano stati degli scettici a scoprire questo principio, egli aggiunge: «although the sceptical style is itself an extreme, its extremity is not to impose a single pattern of activity upon a community, and consequently it enjoys [...] a characteristic forbearance of its own which can be seen to intimate a wider doctrine of moderation» (p. 123). Se questo modo di intendere lo scetticismo risponde a un'ermeneutica specificamente oakeshottiana, tanto che, per esempio, nelle lezioni tenute a Harvard nel 1958, al posto di 'scetticismo' e 'fede', troviamo rispettivamente 'morale dell'individualismo' e 'morale del collettivismo' (cfr. Oakeshott 1993, pp. 20-21, 25), tali concetti non appaiono, però, del tutto intercambiabili, come invece sembra sostenere Laursen (2009, p. 133). Intanto, *contra* l'inclusione di Bayle fra gli scettici morali e per altre note critiche sulle liste di scettici oakeshottiane, cfr. Laursen (2005b, p.14 e n.21).

<sup>209</sup> Per l'amplissima bibliografia sul tema si possono vedere Paganini (2008, pp. 404-7) e Panichi (2010, pp. 302-4). Sulla complessa questione del pirronismo di Montaigne, contestato, per esempio da Limbrick (1977) o accettato (con riserve) da Gray (1977) e da Tournon (2006, pp. 15-31), mi limito ad accennare alle opposte posizioni di Dumont (1972, pp. 44-5) e Conche (1996, pp. 27-42). Pur riconoscendo entrambi l'originalità dell'ultima parte dell'*Apologie de Raymond Sebond* (cfr. *Essais*, II, XII, pp. 1087 sgg.), interpretata spesso come una semplice ripetizione della tropologia sestana (cfr. Paganini 2007, p.67), Dumont vi vede un Montaigne 'fenomenista' che riprende in modo ragionato le argomentazioni di Sesto, mentre Conche la legge come un'espressione della filosofia dell'apparenza pura, che sarebbe il tratto distintivo dell'*Apologie* e dell'autentico pirronismo. In effetti, come ben mostra Paganini (2007, pp. 77-82), Montaigne pone una differenza tra apparenza, 'fantasia', ovvero -qui- il fenomeno sestano (le qualità percepite, 'falsate' e 'alterate' dai sensi -cfr. p. 1111-) e la realtà (la 'natura' inaccessibile delle cose), da cui segue l'impossibilità di distinguere le rappresentazioni in ordine alla loro affidabilità. Per il filosofo, la 'fantasia' inerisce 'ontologicamente' al soggetto e insieme resta «un accidente reale dell'essere sensibile» (Paganini 2007, p. 80), ma egli va oltre lo scetticismo, unendo fenomenismo e materialismo e trovando nelle dottrine di Eraclito e Democrito utili punti di convergenza, benché poi chiuda il saggio con uno slancio nettamente fideistico (cfr. Brahmi 1997, pp. 67-78; Cardoso 2009, pp. 71-82). Sul 'colore' scettico, invece, della politica di Montaigne, tra i molti, segnalo i lavori di Battista (1966); Starobinski (1984, pp. 317-63); Tournon (2006); Fontana (2008); Zerba (2012, pp. 208-40). Più in particolare, Laursen (1992, pp. 96-124), secondo il quale «Montaigne's politics of skepticism was neither wholly conservative nor glibly liberal», riconoscendo anch'egli in Montaigne elementi provenienti da altre filosofie, mette in luce la funzione di un 'giudizio' che rimarrebbe comunque autenticamente scettico, essendo «the deciding factor when appearances are contradictory and in absence of knowledge» (p. 100). Per il filosofo francese, infatti, nonostante la sua fallibilità, i suoi errori e la limitatezza della sua portata, il giudizio è l'unica facoltà (condivisa anche dagli animali) che, se utilizzata non dogmaticamente e con umiltà, permette all'essere umano di muoversi nel mondo in un modo del tutto compatibile con le regole pirroniane per la vita (*PH* I 23-24). Sul concetto di



Hobbes, più sotterraneo, è sicuramente meno compreso<sup>210</sup>, quasi paradossalmente Oakeshott vede nelle posizioni scettiche di quest'ultimo una radicalità maggiore che non in Montaigne o in qualunque altro filosofo di un'epoca in cui lo scetticismo, come egli dice, era 'nell'aria che si respirava'. Questa affermazione piuttosto sorprendente, ma anche molto significativa, che vale la pena leggere per intero, si trova nella celebre *Introduction* all'edizione Blackwell del *Leviathan* (1946), forse l'unico testo di Oakeshott in cui la scepsi è messa a tema, pur se nella sua maniera indiretta e allusiva:

An impulse for philosophy may originate in faith (as with Erigena), or in curiosity (as with Locke), but with Hobbes the prime mover was doubt. Scepticism was, of course, in the air he breathed; but in an age of sceptics he was the most radical of them all. His was not the elegiac scepticism of Montaigne, nor the brittle net in which Pascal struggled, nor was it the methodological doubt of Descartes; for him it was both a method and a conclusion, purging and creative. It is not the technicalities of his scepticism (which we must consider later) that are so remarkable, but its ferocity. A medieval passion overcomes him as he sweeps aside into a common abyss of absurdity both the believer in eternal truth and the industrious seeker after truths; both faith and science. Indeed, so extravagant, so heedless of consequences, is his scepticism, that the reader is inclined to exclaim, what Hobbes himself is said to have exclaimed on seeing the proof of the forty-seventh theorem in Euclid, 'By God, this is impossible'. And what alone makes his scepticism plausible is the intrepidity of Hobbes himself: he has the nerve to accept his conclusions and the confidence to build on them (*HCA*, pp. 10-1).

Prima di vedere Oakeshott alle prese con 'i tecnicismi' dello scetticismo hobbesiano, è opportuno rimarcare che, se nel recepirlo e giudicarlo egli lo trova già mediato da una sensibilità filosofica a sua volta costruita all'interno di una cultura e di una condizione esistenziale particolare, e di ciò è perfettamente consapevole<sup>211</sup>, non sembra però preoccuparsi di condurre alcuna dettagliata analisi filologica e storica di questa eredità, ma piuttosto le applica, come già si vede chiaramente dal testo precedente -a che titolo, per esempio, lo scetticismo di Montaigne è definito 'elegiaco'?, delle categorie che a prima

---

'judgement' cfr. La Charité (1968). Per la biografia politica 'concreta' di Montaigne, rimando agli studi di Nakam (1982) e a quello, molto particolareggiato, di Desan (2014).

<sup>210</sup> A partire dai contributi di Richard Popkin (1992, pp. 9-26, 27-49; 2003, pp. 189-207), che lo contestualizza nella storia degli aspetti politici e religiosi dello scetticismo, il rapporto di Hobbes con questo indirizzo è stato studiato soprattutto dal punto di vista della morale e della politica; a questo proposito cfr. Battista (1966); Missner (1983); Khan (1985, pp. 152-81); Flathman (1993, pp. 2-3, 21-2, 52); Lister (1998); Lom (2001, pp. 47-58), le cui conclusioni, a detta di Paganini (2008, p. 172 n. 2) sarebbero però molto discutibili. Sul piano gnoseologico, invece, si pone Paganini (2008, pp. 171-227) che vede nel fenomenismo scettico di Montaigne un precursore diretto di quello di Hobbes. Ma già Pacchi (1965) aveva colto i possibili legami di quest'ultimo con la tradizione scettica moderna e con Montaigne (cfr. pp. 9, 64 e n.66, 98, 130, 178-9), per non parlare del nominalismo occamista interpretato in senso scettico, e riconosciuto come tale, a parere di Pacchi, da molti esponenti della corrente scettica che attraversò tutto l'arco del XVI secolo, uno dei quali è La Mothe le Vayer (cfr. p. 9, n. 23).

<sup>211</sup> Cfr. Oakeshott (1993, p. 3).

vista possono sembrare troppo personali o generiche, ma che alla fine si rivelano, dal punto di vista storico-filosofico, fondate almeno quanto quelle degli specialisti della scepsi.

Va ricordato ancora, però, che la mancanza di qualsiasi riferimento diretto ai nomi della tradizione scettica antica, comprensibile dal punto di vista della libertà interpretativa dell'autore, non lo è altrettanto da quello dello studioso e lascia aperti numerosi interrogativi, ai quali non è forse possibile dare una risposta adeguata. Ma tant'è.

Ebbene, quando Oakeshott prosegue nella sua descrizione dicendo ancora di Hobbes: «by disposition he was a fighter, and he knew no tactics save attack» e subito dopo che «he disposed of the errors of scholastics, Puritans and Papists with a subtle mixture of argument and ridicule» (*HCA*, p. 12), quello che viene in mente è proprio il metodo scettico della confutazione e il gusto demolitorio tipico degli attacchi sestani ai dogmatici. E se questa può essere solo una suggestione, più avanti, ricordando in una nota che «the brilliant and informal genius of Montaigne had perceived that our most certain knowledge is what we know about ourselves, and had made of this a philosophy of introspection» (*HCA*, p. 19, n. 15), Oakeshott sostiene che Hobbes inizia dalla sensazione proprio perché, nonostante i suoi inganni e la sua inaffidabilità, gli sembra la sola cosa di cui possiamo essere certi.

Una simile affermazione appare, dal mio punto di vista, più in linea con il fenomenismo scettico che non con posizioni dogmatiche realiste e/o empiriste, e il modo in cui egli la enuncia sembra segnalare una chiara assimilazione di quell'indirizzo di pensiero. Non a caso, citando una frase chiave degli *Elements of Law Natural and Political*, Oakeshott continua ribadendo che la conoscenza, governata dai sensi, è «necessarily individual, a particular knowledge of particulars [...] it is mere, uncritical 'knowledge of fact': 'experience concludeth nothing universal'» (*E.W.*, IV, 18) (*HCA*, p. 21).

Il ragionamento sullo scetticismo hobbesiano parte dunque da una concezione dell'esperienza che, pur con tutti i suoi limiti, è vista come conoscenza 'assoluta' ed è sottratta alle categorie del vero e del falso<sup>212</sup>. Dalla sensazione, da cui derivano la memoria e l'immaginazione, nasce anche il linguaggio, l'elemento di snodo tra percezione e ragione, che, rendendo possibile l'introspezione, ovvero la coscienza di avere sensazioni<sup>213</sup>, permette la comunicazione dei nostri pensieri a noi stessi e agli altri, grazie alla capacità di emettere suoni, condivisa con gli animali tanto quanto la facoltà di deliberare.

---

<sup>212</sup> Cfr. Hobbes (1989, IX, p. 67); *HCA*, p. 21.

<sup>213</sup> Oakeshott mette in evidenza come Hobbes abbia la necessità di fondare anche l'introspezione nella sensibilità «if the power is to avoid the imputation of being an easy *deus ex machina*» (*OCH*, p. 22).

Per mezzo del linguaggio, preconditione arbitraria e non razionale di qualsiasi ragionamento, noi attribuiamo i nomi ai fenomeni dei sensi; ma una volta che queste denominazioni sono state assegnate e fissate, il pensiero razionale, «the proper use of names in language» (*E.W.*, IV, p. 27), di fatto si rivela nient'altro che una concatenazione di mere addizioni e sottrazioni di termini, da cui possiamo certamente ricavare conclusioni sui nomi delle cose, ma non sulla loro natura, che dunque resta inconoscibile. I calcoli eseguiti e le proposizioni che ne risultano possono poi essere sottoposti a un controllo, che consente di verificare se il ragionamento è stato condotto in accordo con le convenzioni arbitrarie stabilite in origine sui significati dei nomi, ma nulla più. Questa è, per Oakeshott, «at once a nominalist and a profoundly sceptical doctrine», perché «truth is of universal, but they are names, the names of images left over from sensation; and a true proposition is not an assertion about the real world»<sup>214</sup> (*HCA*, p. 23).

Il tema dell'inconoscibilità della natura delle cose è però bilanciato dalla capacità della filosofia di ottenere una conoscenza razionale delle cause efficienti delle cose causate, «the means by which anything comes into being» (*HCA*, p. 23), ciò che la separa, oltre che dall'esperienza, anche dalla teologia. Se, infatti, i dati della filosofia sono degli effetti, Oakeshott ricorda che «the only possible enlargement of our knowledge of them must consist in a knowledge of their causes» (*HCA*, p. 24), peraltro utile al genere umano<sup>215</sup>, ma tale conoscenza rimane, nell'interpretazione oakeshottiana di Hobbes, interamente ipotetica e condizionale, anche a livello della natura dei corpi e del movimento<sup>216</sup>.

---

<sup>214</sup> Questa lettura nominalista e scettica di Hobbes è stata definita da Greenleaf (1972, pp. 5-24), in relazione ai collegamenti con il terminismo scolastico, un '*nominalist case*', (cfr. anche Sorgi 1986, pp. 64-5). Per Gerencser (2000, pp. 85-7) il nominalismo hobbesiano, nell'interpretazione di Oakeshott, risulterebbe dal nesso fra lo scolasticismo e lo scetticismo, sintetizzati nella sua teoria del linguaggio. Tregenza (2012, pp. 303-4), invece, ritiene che la concezione della verità filosofica come prodotto della mente, distinto dalle altre forme di conoscenza, rispecchierebbe in realtà l'idealismo di fondo dello stesso Oakeshott, mentre scetticismo e nominalismo sarebbero stati correttamente interpretati come la fonte dell'individualismo hobbesiano. Malcolm (2012, p. 221), infine, sostiene che Oakeshott avrebbe travisato il nominalismo di Hobbes che -a suo avviso- consiste solo nella dichiarazione che gli universali sono nomi in quanto opposti a enti reali, e rifiuta perciò l'impostazione scettica di Oakeshott, che consisterebbe nell'attribuire a Hobbes un concetto di conoscenza filosofica incapace di fornire verità certe intorno al mondo.

<sup>215</sup> Cfr. *E.W.* I, pp. 7-10.

<sup>216</sup> Ma, *contra*, vedi Malcolm (2012, p. 220-1), che considera la radicalità di questa attribuzione nominalista funzionale alla critica oakeshottiana del razionalismo. In realtà un'interpretazione molto simile a quella di Oakeshott è stata data, sulla base di accurate analisi testuali e storiche, da Pacchi (1965, pp. 165 sgg.,170) il quale sostiene che, se Hobbes «condivide con gli scettici la sfiducia nella possibilità di oltrepassare l'involucro sensitivo-immaginario entro cui opera la mente umana per giungere ad afferrare la reale sostanza delle cose, tenta però di fondare un tipo di conoscenza ugualmente rigorosa partendo da quello stesso piano 'mentale' che gli scettici svalutavano» (p. 182). Pacchi inoltre insiste sul nominalismo integrale, sul convenzionalismo e sull'arbitrarismo della visione hobbesiana, sostenendo, tra l'altro, che «Hobbes trovò nel terminismo occamista un utile termine di confronto ed un appoggio per elaborare la propria teoria» (p. 165). In *HCA* (p.17), Oakeshott si riferisce direttamente a Occam, citandolo insieme a Scoto e risalendo fino ad Agostino, tra i precursori del metodo hobbesiano di circoscrivere «the concerns of philosophy», ereditato

Definita la filosofia «the establishment by reasoning of true fictions» (*HCA*, p. 25), la coerenza interna del sistema edificato da Hobbes risiederebbe proprio nel suo essere, dall'inizio alla fine, un ragionamento filosofico ipotetico su cause ed effetti e non una dottrina sul mondo<sup>217</sup>. Perciò, da questo punto di vista, Oakeshott può sostenere che

The lineage of Hobbes's rationalism lies, not (like that of Spinoza or even Descartes) in the great Platonic-Christian tradition, but in the sceptical, late scholastic tradition. He does not normally speak of Reason, the divine illumination of the mind that unites man with God; he speaks of reasoning. And he is not less persuaded of its fallibility and limitations than Montaigne himself (*HCA*, p. 25-6).

Nonostante abbia la capacità di condurre ragionamenti ipotetici generali, e in questo si differenzi dagli animali, tuttavia l'essere umano rimane fondamentalmente «a creature of passion, and it is by passion not less than by reasoning that he achieves his salvation»<sup>218</sup> (*HCA*, p. 26).

Se il rigore del percorso filosofico e l'ineluttabilità delle sue conseguenze giustificano dunque che 'ferocia' e radicalità siano tra le caratteristiche di uno scetticismo che non concede spazio alcuno alle filosofie dogmatiche di impianto teleologico e teologico, Hobbes è visto inoltre assumersi la responsabilità di costruire un sistema ipotetico formale, dal quale espelle consapevolmente pezzi di 'conoscenza' di cui nessuno, tranne gli scettici, aveva pensato fino ad allora di potersi sbarazzare; ma, nel voler rendere la sua 'creatura'

---

anche dal fideismo di Montaigne e Pascal. Per quanto riguarda specificatamente Montaigne, l'influenza del nominalismo, declinata secondo diverse angolazioni, è messa in luce da Compagnon (1980, spec. pp.17-59); Screech (1983, cap. 9-11); Magnard (1994, pp. 37-49; 2010, pp. 123-36); Conche (1996); Brahami (1997, pp. 79-91); Gontier (1998, pp. 45-56); Panichi (2004a, pp. 240-61). Il fenomenismo hobbesiano è stato al centro delle ricerche di Paganini (2008, spec. pp. 171-227), che collega le possibili influenze su Hobbes dello scetticismo antico e moderno ai suoi contatti diretti con il circolo di padre Mersenne in terra francese, esplorati ampiamente da Popkin (1992, pp. 9-26, 27-49) e da Skinner (2002, pp. 308-23). Sempre riguardo gli effetti del nominalismo scettico sulla concezione politica hobbesiana, Popkin (1992, p. 45) ritiene che «This would seem to lead to a special kind of scepticism, a political scepticism, in which there are no intellectual standards of truth and falsity, only political ones. And these are to be evaluated on pragmatic standards - namely, do they work to preserve the civic order». Oakeshott, del resto, già nel 1937 aveva rimarcato l'importante influenza dell'epicureismo su Hobbes, che Strauss aveva ommesso (cfr. *HCA*, pp. 144-5). Sul valore, infine, della tradizione epicurea per il pensiero hobbesiano è tornato, più recentemente, anche Pacchi (1978).

<sup>217</sup> La rigorosità della filosofia intesa come ragionamento sarebbe dunque il «passionate thought» (*HCA*, p. 16), unico e totalmente pervasivo, che rende coerente il sistema hobbesiano; e la filosofia civile farebbe parte del sistema proprio perché è filosofica, ovvero perché è sviluppata razionalmente. Secondo Oakeshott, infatti, la ragione di Hobbes ha infatti due scopi alternativi: determinare le cause condizionali di effetti dati o determinare gli effetti condizionali di cause date (cfr. *HCA*, p. 18). Tutto ciò che non rientra in questa logica è escluso dall'indagine filosofica, come è per la teologia e la fede, delle quali Hobbes non nega certamente l'esistenza, ma solo la razionalità.

<sup>218</sup> D'altra parte, Oakeshott ricorda che i filosofi si occupano di politica proprio quando le passioni prendono il sopravvento, nelle fasi più critiche della convivenza umana: Platone fu spinto dagli errori della democrazia ateniese e Agostino dal sacco di Roma; così Hobbes aveva in mente gli effetti delle guerre civili in Francia, che avevano tanto sconvolto Montaigne, quando confessava che a muoverlo era, letteralmente, «grief for the present calamities of [his] country»<sup>218</sup> (*E.W.*, II p. 1). Cfr. *HCA*, p.6.

immune agli attacchi della scepsi, non sfugge egli stesso al dogmatismo, come sa bene Oakeshott, che lo chiama 'arrogante' e 'dogmatico'<sup>219</sup>.

Ma è il momento di passare allo scetticismo 'elegiaco' di Montaigne, a proposito del quale Oakeshott parla anche di una visione «mild and ironical» (*PFPS*, p. 75) delle pecche e delle deficienze del genere umano<sup>220</sup>. Con questo giudizio così originale egli sembra voler mettere l'accento proprio sull'ironia disincantata del pensatore francese, una qualità 'umanistica' completamente assente in Hobbes<sup>221</sup>. Così, la forza della sua critica scettica viene stemperata e in qualche modo addolcita dal moto di 'simpatia'<sup>222</sup> che scaturisce dal vedersi e vederci soggetti agli stessi abbagli, ugualmente deboli nei sensi e nella ragione e anche per questo bisognosi gli uni degli altri, nonostante il nostro orgoglio, i pregiudizi e l'ignoranza inevitabile alla quale siamo tutti destinati<sup>223</sup>. Potrebbe essere questa la ragione

---

<sup>219</sup> Cfr. *HCA*, p. 9. Come spiega chiaramente Shirley Robin Letwin (1975, p.144) nel mettere a confronto Hume e Hobbes, il dogmatismo di quest'ultimo deriva dal fatto che «Without hesitation, he identified geometry with Science, and moved from what he described as arbitrary definitions (for all definitions are in his view necessarily arbitrary) to conclusions about the real requirements of social peace. Though he spoke of his definitions in the Leviathan as hypothetical, he described his conclusions as the only correct way of understanding men. He had arrived at truth because he had rigorously followed the method of geometry».

<sup>220</sup> Secondo Oakeshott, d'altra parte, Montaigne non sarebbe l'unico sostenitore di questa antropologia negativa; infatti, «this disturbed vision of weakness and wickedness of mankind and the transitoriness of human achievement, sometimes profoundly felt (as in Donne and Herbert), sometimes philosophically elaborated (as in Hobbes, Spinoza and Pascal), sometimes mild and ironical (as in Montaigne and Burton), was, when it turned to contemplate the activity of governing, the spring of a political scepticism independent of the suspicion which the triumph no less than the projects of faith might be expected to generate» (*PFPS*, p. 75).

<sup>221</sup> È, del resto, è lo stesso Montaigne a confessare di sentirsi «Una figura nuova: un filosofo non premeditato e fortuito» (*Essais*, II, XII, p. 999), e a dire che la filosofia non è altro che «una poesia sofisticata» (*Essais*, II, XII, pp. 979-81). Ma anche Oakeshott, in *On Human Conduct*, dove definisce la propria riflessione filosofica un' 'avventura' la cui espressione più opportuna è, non a caso, il 'saggio' (cfr. *HC*, pp. VII), dichiara, di fatto, il contrasto, che forse sente anche dentro di sé, tra due modi di 'fare filosofia': qui, infatti, egli non impersona il 'filosofo', ma piuttosto si riconosce come un ben più umile 'teorizzatore', termine che pone in relazione con il significato del greco 'theoria', ovvero con la 'visione' di uno 'spettatore', «concerned to follow and to understand a 'going-on'; a theorist» (*HC*, p. 3, n.1).

<sup>222</sup> Significativamente, la parola 'simpatia' viene usata allorché Montaigne considera gli esseri umani nella loro natura animale e sta dando conto del fatto che essi ci superano, in effetti, in molte cose. «Ci sono certi impulsi di affetto che nascono a volte in noi senza l'intervento della ragione, che vengono da uno slancio fortuito che altri chiamano simpatia: le bestie ne sono capaci come noi» (*Essais*, II, XII, p. 845), afferma Montaigne. Questa simpatia spontanea, pre-morale e innata, che gli fa 'sentire' il dolore degli animali e delle persone che vede soffrire, una volta divenuta cosciente, definisce il concetto dell' 'obbligo reciproco' e, come nota Starobinski (1984, p. 314), «pone il fondamento della possibilità di un rifiuto. La compassione non è solamente sofferenza condivisa; essa dichiara inaccettabile l'atto del persecutore, ricusa fermamente la crudeltà», e questo sebbene lo stesso Montaigne riconosca che «di fatto, in mezzo alla compassione, sentiamo dentro non so che punta agrodolce di piacere maligno nel veder soffrire gli altri. E i fanciulli lo sentono» (*Essais*, III, I, p. 1459). Ma Montaigne estende questo sentimento a tutti i viventi, compresi gli alberi e le piante perché, se agli uomini si deve giustizia, egli è convinto che tutte le creature senzienti siano degne di grazia e benevolenza, nella misura in cui tra noi e loro esiste quell' *obligation mutuelle* di cui si è appena detto (cfr. *Essais*, II, XI, p. 775-6).

<sup>223</sup> «Non perché l'ha detto Socrate, ma perché in verità è la mia opinione, e forse non senza qualche eccesso, ritengo tutti gli uomini miei compatrioti, e abbraccio un polacco come un francese: posponendo questo legame nazionale a quello universale e comune. [...] Le amicizie di nostro esclusivo acquisto superano

dell'appellativo dato allo scetticismo di Montaigne, soprattutto se lo si confronta con la fredda consequenzialità del lavoro demolitorio da cui nasce il sistema hobbesiano.

La sensibilità 'montaignana' di Oakeshott è forse nascosta proprio nel sotto-testo che possiamo immaginare dietro aggettivi come *elegiac*, *mild* o *ironical*, o anche nel modo in cui egli ne parla come di un 'genio informale': diversamente da Hobbes, Montaigne non ha infatti alcun interesse per le visioni sistematiche, né per la coerenza che esse richiedono<sup>224</sup> e sceglie la forma letteraria del 'saggio' per rivelarsi a sé stesso e agli altri. Qui tutte le sue contraddizioni si mostrano, scritte e giustapposte le une accanto alle altre, spazialmente e temporalmente, come se il movimento del pensiero e dell'esperienza che le aveva generate non potesse trovare altra rappresentazione se non questa, l'immagine in evoluzione, non finita, imperfetta, di un sé cangiante e mutevole. Negli *Essais* l'autocoscienza del filosofo continua incessantemente a scomporsi e ricomporsi, simile alle figure prodotte dai vetri colorati di un caleidoscopio, e tuttavia, come dice Fausta Garavini, si mantiene in equilibrio grazie a «una scrittura sorvegliata e riflessa (che riflette sui propri meccanismi), capace di riassorbire e ricomporre le lacerazioni: la scrittura dell'*essai*» (Garavini 1992, p. XII).

In qualunque modo Montaigne abbia poi elaborato, consciamente o meno, la tradizione scettica antica, e indipendentemente da quali fonti questa sia arrivata fino a lui<sup>225</sup>, è un fatto che lo scetticismo sia lo «staccio» (*Essais*, I, XXVI, p.271) attraverso il quale passano la maggior parte delle materie che si addensano nel libro, e se nessuna supera indenne il suo esame, quasi tutte ne escono libere dagli orpelli e dalle maschere che ne nascondevano la vera natura. Attraverso la 'pratica' della scepisi, applicata anche a sé

---

generalmente quelle alle quali ci uniscono la comunanza del clima o del sangue. La natura ci ha messo al mondo liberi e senza legami; noi ci imprigioniamo in certi distretti» (*Essais*, III, IX, p. 1807).

<sup>224</sup> Cfr. Starobinski (1984, p. 310). Oakeshott considerava comunque i *sistemi* di Platone, Hobbes e Hegel, espressi in 'capolavori' filosofici come la *Repubblica*, il *Leviatano* e i *Lineamenti di filosofia del diritto*, la realizzazione più importante delle tre principali tradizioni filosofico-politiche occidentali, ovvero quelle che egli chiama rispettivamente «Reason and Nature», «Will and Artifice» e «Rational Will» (cfr. *HCA*, p. 7). Egli stesso, d'altronde, sembra consapevole dello scarto fra la necessità di una comprensione filosofica complessiva e sistematica e quella che invece è la fluidità e la varietà non categorizzabile del dato contingente. Infatti, come dice Orsi (2013, p. 6) «l'obiettivo del filosofo è la 'definizione' dei concetti propri della politica, cioè il raggiungimento del significato che i criteri e le valutazioni di una certa associazione politica in un dato momento storico hanno quando sono 'salvati' dalla forza delle circostanze e quindi sono considerati nei termini più generali possibili». Ma il tentativo fatto da Oakeshott in tal senso è limitato dal suo stesso scetticismo riguardo la possibilità di ottenere una comprensione complessiva e definitiva della realtà, che gli impedisce qualunque assolutizzazione delle categorie politiche, delle quali è possibile soltanto una «continua ridefinizione» (Orsi 2013, p.11).

<sup>225</sup> Oltre a Diogene Laerzio, Cicerone e le nuove traduzioni di Sesto Empirico (cfr. Laursen 1992, p. 94), ai quali Andrea Panichi aggiunge il Socrate di Platone e l'amatissimo Plutarco, i cui *Moralia* questa studiosa giudica ineludibili «per una definizione appropriata dello scetticismo 'complesso' di Montaigne» (Panichi 2010, p. 202).

stesso, Montaigne impara, come Pirrone, a «essere un uomo vivo, che discorre e ragiona [...] con norma esatta e sicura» (*Essais*, II, XII, p. 915), perché non è vero, come sostengono i detrattori dello scetticismo, che il dubbio e l'*epoché* comportino angoscia o fallimento, ma sono piuttosto l'esercizio di un pensiero consapevole dei suoi limiti, eppure in grado di criticare anche il sapere più autoritativo e perfino di rifiutarsi di subirlo<sup>226</sup>.

Oltre a condividere molti dei temi cari a Montaigne, Oakeshott non sembra estraneo a questo «bent of mind» (*HCA*, p. 8) e, in effetti, proprio ripartendo dal percorso 'montaignano' tracciato nei *notebooks*, è possibile isolare, seppure arbitrariamente, i 'momenti scettici' del suo pensiero, a partire dal motto *Que sais-je?* (*Essais*, II, XII, p. 960), posto da Montaigne su una bilancia, e identificato da Oakeshott, in un quaderno del 1955, come il nucleo della riflessione del filosofo di Bordeaux<sup>227</sup>, che si accompagna, nella stessa nota, alla traduzione inglese di un brano dell'*Apologie*, introdotto dal titolo, sottolineato, «The scepticism of Montaigne»: «I always call reason, that appearance or show of discourse, which every man deviseth or forgeth in himself»<sup>228</sup> (Oakeshott 2014, p.380).

In questo modo, il 'non-sapere' e l'idea di una ragione umana limitata, da cui deriva una vera e propria filosofia dell'azione, incentrata sul valore delle tradizioni e della morale consuetudinaria -non però una forma di moralismo-, che potrebbe essere il *trait d'union* fra Montaigne e un Socrate 'scettico' e conservatore<sup>229</sup>, si connette strettamente al piano

---

<sup>226</sup> Cfr. Pouilloux (1995, pp. 120-9).

<sup>227</sup> È quanto riporta Orsi (2015a, p. 578 e n 30, p. 588) riguardo al contenuto di questo quaderno, siglato LSE/OAKESHOTT/2/1/14, 36, che, nell'edizione del 2014 dei *Notebooks* (pp. 371-85), porta il titolo generale *Notebook 14 (February 1955)*. Qui sono presenti tre frammenti con la stessa numerazione (14[36]), ma, evidentemente (e stranamente) non vi appare la parte del quaderno con il motto montaignano citato dallo studioso italiano, che invece, viene citato da Oakeshott in un altro contesto, riportato a pag. 380 di questa edizione.

<sup>228</sup> «J'appelle toujours "raison" cette apparence de discours que chacun forge en soi» (*Essais*, II, XII, p.1038).

<sup>229</sup> Un nesso, in effetti non esplicitato, ma evidente già in un *notebook* dal titolo *Early Greek Philosophy* (*EGP*) (LSE 2/4/1), compilato fra il 1923 e il 1925, di cui Kos (2007, pp. 44-63) dà un ampio resoconto. Qui il giovane Oakeshott, utilizzando i testi di Zeller (1881) e Barker (1906), parte dal confronto fra Socrate e i sofisti, i primi, egli dice, a sviluppare uno scetticismo sistematico (*EGP*, p.10), dal quale fa derivare il loro convenzionalismo morale e l'abbandono della visione teleologica della natura. Sebbene, nell'analisi di Oakeshott, Socrate avesse scelto «the part of the Sophists rather than that of the blindly orthodox» predicando «freedom of inquiry» (*EGP*, p.11), sul piano della condotta, piuttosto che sperimentare nuove regole o puntare sull'innovazione, il suo scopo era chiarire significato delle leggi già operanti e vivere in accordo con i costumi tradizionali. Ispirandosi largamente alle pagine di Barker (1906, p. 47, 52, 53), Oakeshott descrive Socrate sia come un radicale, per la sua difesa della libertà di pensiero e di insegnamento, che come un conservatore: «Socrates was a conservative in that he equated the just and the legal. A real loyalty and love of law. There is no such thing as natural justice. What the law commands, that is just» (*EGP*, p. 12). Da notare, a confronto, il celebre commento di Montaigne sulle leggi: «Ora, le leggi mantengono il loro credito non perché sono giuste, ma perché sono leggi» (*Essais*, III, XIII, p. 1997), adombrato da Oakeshott anche nel brano tratto da *PFPS* riportato sopra.

politico, come appare chiaro da un passo di *PSPF*, dove troviamo ancora l'interrogativo montaignano:

Montaigne has no illusion about human power. Custom in human life is sovereign; it is a second Nature, and no less powerful. And this, so far from being deplorable, is indispensable. For man is so composed of contrarities that, if he is to enjoy any coherence of activity or any tranquility among his fellows, he requires the support of a rule to be obeyed. But the virtue of a rule is not that it is 'just', but that it is settled. Indeed, even by common standards, customs as they exist and laws as they are administered are more likely to be 'injust', and they are certainly never more than contingent and municipal: we obey them because they serve their turn, and nothing more imposing than this can be claimed for them. And as for the enterprise of making the arrangements of a society subserve human perfection, or of imposing a comprehensive pattern of activity upon the subject, it is a project out of touch with the conditions of human life. *Que sais-je*: what am I so certain about that I would direct all the energy and activity of mankind to attaining it? And to sacrifice the modest orderliness of a society for the sake of moral unity or 'truth' (religious or secular) is to sacrifice what all need for a chimera. Montaigne could have corrected from his own experience the errors of those optimistic historians who have suggested that at this time governments had so far established peace and 'security' that it was proper for them to go forward with the enterprise of organizing 'prosperity' (*PFPS*, pp. 76-7).

Con ciò siamo entrati direttamente nel cuore della politica scettica secondo Oakeshott, benché egli stesso ricordi come nell'Europa moderna tenda a prevalere proprio quel modello di 'politica della fede' con la quale, malgrado i numerosi difetti, la politica dello scetticismo, anch'essa non priva di limiti, si è trovata necessariamente, da sempre, a convivere in quella che viene chiamata una *concordia discors* di questi due stili di governo<sup>230</sup>.

Per restare, intanto, alle linee della visione politica oakeshottiana che questo brano contribuisce a mettere a fuoco, la mia impressione è che esso contenga un richiamo forte a temi pirroniano/montaignani come l'importanza del κοινὸς βίος e della συνήθεια, e una considerazione della funzione e dell'utilità delle leggi, nonostante la loro estrema contingenza e storicità che, a conti fatti, non sembra incompatibile con le posizioni neopirroniane<sup>231</sup>.

Come vedremo subito, in effetti, quasi tutti i punti di contatto con Montaigne hanno una valenza politica e in più, mentre la sua lettura di Hobbes è, in una certa misura,

---

<sup>230</sup> Cfr. *PFPS*, p. 30: «My view is that the history of modern politics (in respect of the activity of governing) is a *concordia discors* of these two styles; and I believe that those who see the spring of faith in the failure of scepticism, or the spring of scepticism in the collapse of faith, are mistaken. Of course, intertwined as they have been, they have acted and reacted upon one another, and they have even modified one another (each hindering the other from reaching its theoretic extreme), but the grounds of each lie independently in the circumstances of modern politics».

<sup>231</sup> Cfr. *supra*, pp. 87-91.



‘politicamente scorretta’ perché l’interpretazione della filosofia civile hobbesiana, pur estremamente suggestiva, attenta e ‘ragionevole’, è dichiaratamente condotta da Oakeshott in modo da mettere in risalto i temi che gli preme far emergere<sup>232</sup>, Montaigne sembra spesso assumere il ruolo di ‘alter ego’ filosofico del pensatore inglese<sup>233</sup>, un punto di riferimento ‘naturale’ del suo pensiero, proprio in virtù dell’*habitus* scettico che li caratterizza entrambi, come una sorta di ‘dato fenomenico’ auto-evidente.

D’altronde, in un quaderno di appunti risalente al 1966, una parte del quale è dedicata alla *Theologia naturalis* di Raymond Sebond (1484), sintetizzata acutamente come il tentativo di ‘dedurre’ le verità cristiane «from the ‘facts’ of the natural world», Oakeshott prende ad analizzare la critica montaignana della possibilità di raggiungere la conoscenza di Dio per mezzo della ragione naturale, che giudica un argomento fideista. Ebbene, secondo Oakeshott, ciò che Montaigne non ha mai portato a compimento è «an enquiry into the nature of ‘religious beliefs’ designed to show that they are not concerned with demonstrable ‘truth’ at all, but with ‘pragmatic’ intelligibility» (Oakeshott 2014, p. 482).

Montaigne, continua il filosofo, vedeva che l’ottenimento di una conoscenza certa

it is impossible in all practical affaires. But not quite. What he can’t quite get over is, as he sees it, the impossibility of practical truth if absolute ‘truth’ is denied: if we do not know *le vray* we cannot know what resembles it, *le vraysemblable*, that the ‘probable’ depends upon the ‘absolute’. The *probable* depends on the certain, but the *likely* does not. But he had in his hands the means for getting over this: his conception of ‘human judgement’, i.e. ‘understanding’ the world without knowing its ‘necessity’ (Oakeshott 2014, p. 482) (cfr. *Essais*, II, XII, pp. 1030-2).

Certo, è strano che Oakeshott non senta il bisogno di specificare, o non si sia accorto, che l’argomentazione fatta propria da Montaigne è in realtà di origine pirroniana, né che il suo obiettivo polemico è il tentativo fallimentare di ottenere la verità compiuto dagli scettici accademici. A tale omissione si aggiunge, ancor più inspiegabile, l’apparente

---

<sup>232</sup> In particolare, l’individualismo e il pluralismo, il concetto di ‘associazione civile’ e la teoria dell’obbligazione, lo stesso scetticismo e, per finire, il ‘liberalismo’ hobbesiano; temi quasi tutti sintetizzati brillantemente in questa celebre considerazione: «Hobbes is not an absolutist precisely because he is an authoritarian. His scepticism about the power of reasoning, which applied no less to the “artificial reason” of the Sovereign than to the reasoning of the natural man, together with the rest of his individualism, separate him from the rationalist dictators of his or any age. Indeed, Hobbes, without being himself a liberal, had in him more of the philosophy of liberalism than most of its professed defenders» (*HCA*, p. 63). Sulla questione cfr. le analisi di Franco (1990, pp. 82-95); Cotellessa (1999); Coats (2000, cap. 4); Gerencser (2000, cap. 4 e 5); Tregenza (2003, 2012); Malcom (2012). In effetti, come puntualizza chiaramente Cotellessa (1999b, p. 93), Oakeshott arriva a connotare la posizione di Hobbes «in senso ‘pluralista’ sia a livello di una concezione ‘poliarchica’ (come si direbbe attualmente) del sistema politico, sia con riguardo alla salvaguardia dei ‘corpi subordinati’ sotto il profilo dell’istituzionalismo giuridico».

<sup>233</sup> Oakeshott utilizza questa allocuzione in un *notebook* del 1966 (cfr. Oakeshott 2014, p. 483) a proposito di De la Boétie, il ‘testimone’ della vita di Montaigne, perduto il quale, il filosofo avrebbe vissuto «less carelessly».

inconsapevolezza del fatto che il ‘giudizio umano’, ovvero il mezzo a cui Montaigne, nella diagnosi di Oakeshott, poteva ricorrere per comprendere il mondo senza conoscere la sua ‘necessità’, in fondo non è altro che il sapere limitato basato sui fenomeni, che permette la condotta scettica e ne costituisce l’unico presupposto.

Come che sia di tali mancanze, se il suo approccio alla religione sembra in completa sintonia con lo spirito degli *Essais*<sup>234</sup> e se, ancora, il problema della natura della fede lo porta a riflettere sul contrasto fra gli scettici Pascal e Montaigne, in un modo che rivela un particolare coinvolgimento intellettuale e ‘sentimentale’, come egli confessa in una nota del 1967<sup>235</sup>, ad avvicinarlo ancora più strettamente al filosofo francese è il tema della condizione umana. Gli *Essais*, infatti, come ogni lettore ben sa, sono una ‘confessione’ sul ‘fatto’ stesso di stare al mondo, la cui ‘mobilità’ e libertà lascia spazio alle interpretazioni e ai rispecchiamenti più diversi, ma l’idea della contingenza e, insieme, dell’unicità degli esseri umani vi è radicata in modo tanto profondo e pervasivo che non può essere fraintesa né rimanere inascoltata, e Oakeshott riesce a coglierne perfettamente il senso e a farla propria, declinandola al tempo presente. In tal modo, nel già citato quaderno del 1966, il tema dell’individualità del carattere emerge in due note appaiate dove troviamo citazioni tratte dai capitoli “Del pentirsi”, e “Della vanità”, seguite da un’interessante riflessione dello stesso Oakeshott:

Character. Montaigne on Repentance.

Every man has his own ‘ruling pattern’, *une forme sienne, une forme maîtresse*, which oppose itself even to ‘education’ and against sudden ‘passions’. The impossibility of condemning or departing from ‘my whole nature’. Whatever I do, “my actions are in order & conformity with what I am & with my condition”<sup>236</sup>. We are full of “inanity and nonsense” which we cannot get rid of without getting rid of ourselves<sup>237</sup>.

---

<sup>234</sup> «While religious faith may be recognized as a solace for misfortune and as a release from the fatality of wrong-doing, its central concern is with a less contingent dissonance in the human condition; namely, the hollowness, the futility of that condition, its character of being no more than ‘un voyage au bout de la nuit.’ What is sought in religious belief is not merely consolation for woe or deliverance from the burden of sin, but a reconciliation to nothingness» (*HC*, pp. 83-4). Al riguardo, cfr. Hartle (2003, pp. 158-60, 166).

<sup>235</sup> «Pascal misunderstood Montaigne (as Montaigne had mistaken Rabelais); and Montaigne would never have understood Pascal. But there is a land, an island, where they meet & understand one another. I have not found it; but this is what I have looked for, without knowing what I looked for» (Oakeshott 2014, p. 521).

<sup>236</sup> Il testo in francese e quello tradotto con le virgolette doppie si trovano in *Essais*, III, II, pp. 1498, 1502 (Sul pentimento).

<sup>237</sup> Quest’ultimo periodo è una sintesi di *Essais*, III, IX, p. 1860 (Sulla vanità). Oakeshott trascrive soltanto una piccola parte del commento di Montaigne alla propria reazione all’ottenimento della cittadinanza romana (p.1861), ma in nota rimanda alla fine del capitolo, dove il filosofo francese ricorda ironicamente l’avvertimento dell’oracolo di Delfi: «“Eccetto te, o uomo”, diceva quel dio “ogni cosa studia prima di tutto sé stessa e secondo il suo bisogno ha limiti ai suoi travagli e ai suoi desideri. Non v’è n’è una sola così vuota

‘A pattern established within us by which to test our actions’

The nature of a ‘character’, as a kind of practical identity, is not its ‘coherence’, but the manner in which contraries are balanced with one another. It does not follow a principle of ‘non-contradiction’ but of contraries assimilated to one another: it is a ‘resultant’, not a ‘result’: a ‘resolution’ of forces.

The ‘character’ of modern politics. (Oakeshott 2014, pp. 483-4)

Queste ultime righe di commento, con il rinvio all’equilibrio delle forze contrarie che agiscono nella formazione della personalità, riportato all’ambito politico, mi sembrano un altro indizio significativo dell’introiezione, se così si può dire, del modello scettico nel pensiero di Oakeshott. Ma le tematiche della condizione umana e dell’autenticità individuale divengono centrali soprattutto in *HC*, in particolare nell’analisi dei due aspetti essenziali e complementari della condotta umana, intesa come *self-disclosure* e *self-enactment*<sup>238</sup>, dove Montaigne è la fonte esplicita di quel *nonchaloir* raccomandato come viatico<sup>239</sup> per controbilanciare l’inevitabile frustrazione di chi è costretto a cercare la soddisfazione dei propri bisogni e desideri in un mondo di relazioni contingenti e spesso conflittuali, ovvero la consapevolezza che la realizzazione dei fini a cui tendiamo non è mai interamente nelle nostre mani<sup>240</sup>. Una certa *nonchalance* rispetto all’esito dell’azione, che permette di non accanirsi oltre misura per raggiungere un obiettivo (uno stile caratteristico anche dell’agire scettico<sup>241</sup>), è ancora nell’idea oakeshottiana che il valore di una qualsiasi attività risieda nella qualità dell’agire stesso e non soltanto nel suo risultato<sup>242</sup>.

---

e bisognosa come te, che abbracci l’universo: tu sei l’osservatore senza conoscenza, il magistrato senza giurisdizione, e dopo tutto il buffone della commedia”» (p. 1863).

<sup>238</sup> Cfr. *HC*, pp. 63-78, *supra*, pp. 117-9.

<sup>239</sup> In realtà il *nonchaloir* non è sempre positivo per Montaigne che, anzi, talora lo vede come una malattia, soprattutto quando si traduce in un disprezzo innaturale per sé stessi: «c’est contre nature, que nous nous méprisons et mettons nous-mêmes à nonchaloir: C’est une maladie particulière, et qui ne se voit en aucune autre créature, de se haïr et dédaigner» (*Essais*, II, III, p. 626).

<sup>240</sup> Cfr. *HC*, p. 73, n.1, dove Oakeshott riporta in nota in francese il brano di Montaigne citato *supra*, p. 119, n. 65 e che qui ripropongo, più ampiamente, nella traduzione italiana di Fausta Garavini: «Non bisogna far progetti di così lunga durata, o almeno con tale intensità da affliggersi se non se ne vede la fine. Siamo nati per agire [...] Io voglio che si agisca e si prolunghino le faccende della vita finché si può, e che la morte mi trovi mentre pianto i miei cavoli, ma incurante di essa, e ancor più del mio giardino non terminato» (*Essais*, I, XX, p. 153). La nota di Oakeshott, in realtà, continua e si chiude con la citazione del titolo del ventesimo capitolo del primo libro: «Que philosopher c’est apprendre à mourir» (p. 138).

<sup>241</sup> In effetti, rispetto alla condotta come *self-disclosure*, laddove sostiene che «this exercise of agency is movement about a world where achieved satisfactions breed wants, a world habitable only when the energy of pursuit is prudentially mixed with *nonchaloir* in respect of the outcome» (*HC*, p. 73), in nota Oakeshott aggiunge che questa considerazione ha un posto importante sia nella teoria dell’azione stoica che in quella epicurea, ma non nomina, come ormai abbiamo rilevato più volte, gli scettici, anche se, almeno in questo caso, va riconosciuto che l’argomento non era ancora stato sviluppato dalla critica e, comunque, non poteva essere trattato dai pirroniani come una ‘teoria’.

<sup>242</sup> Cfr. *RP*, pp. 415-22. Si tratta dei passi di *On Being Conservative* dove Oakeshott parla di tutte quelle attività, legate alla disposizione conservatrice, in cui «what is sought is present enjoyment and not a profit, a

Per quanto riguarda, invece, l'auto-realizzazione (virtuosa o meno), Oakeshott ricorre nuovamente a un termine montaignano, descrivendola come un impegno episodico e non-conclusivo, *ondoyant*, appunto, e carico di tensioni irrisolte, nella misura in cui, non potendo essere mai separato dalla contingenza del fare, «the enacted self is itself a fugitive; not a generic unity but a dramatic identity without benefit of a model of self-perfection» (*HC*, p. 84). E se è vero che, per il filosofo francese, rimanere fedele a sé stesso, ha continuato a rappresentare un ideale di vita, in quanto espressione dell'assoluta autonomia della coscienza individuale, come possiamo leggere nella pagina finale degli *Essais*<sup>243</sup> (un ideale a cui anche Oakeshott, in qualche modo, aspirava<sup>244</sup>), egli non poteva che iniziare il suo libro, programmaticamente, prendendo invece atto della mutevolezza e dell'incostanza dell'essere umano: «L'uomo è invero un soggetto meravigliosamente vano, vario e ondeggiante (*ondoyant*). È difficile farsene un giudizio costante e uniforme» (*Essais*, I, I, p. 11).

Un'ultima, ma certamente non meno importante tematica di origine montaignana, ripresa e sviluppata dal filosofo inglese, è quella della 'conversazione', che dà il titolo a un corposo quaderno di appunti composto fra il 1944 e il 1945, nel quale sono raccolti materiali preparatori per molti degli scritti successivi. Ma lasciamo parlare per primo Montaigne, che ne è certamente l'ispiratore:

Il più fruttuoso e naturale esercizio del nostro spirito è, a mio parere, la conversazione. Ne trovo la *pratica* più dolce di qualsiasi altra azione della nostra vita. [...] Lo studio dei libri è un'operazione languida e fiacca, che non riscalda; mentre la conversazione insegna ed esercita al tempo stesso. Se converso con un animo forte, e un giostatore gagliardo, egli mi stringe ai fianchi, mi pungola a sinistra e a destra, le sue idee danno slancio alle mie. La rivalità, la gloria, la

---

reward, a prize or a result in addition to the experience itself» (p. 415). Certo è più complicato riuscire ad applicare tale atteggiamento a imprese finalizzate a uno scopo, ma il risultato 'pacificatore' potrebbe essere lo stesso. Montaigne, a sua volta, parla di una cosa simile quando dice: «L'inseguimento e la caccia sono la nostra vera preda: non siamo scusabili se li conduciamo male e impropriamente: fallire la presa, è un'altra cosa. [...] Il mondo non è che una scuola di ricerca. Non importa chi raggiungerà la meta, ma chi farà la più bella corsa» (*Essais*, III, VIII, pp. 1721-3).

<sup>243</sup> «C'est une absolue perfection, et comme divine, de savoir jouir loyalement de son être» (*Essais*, III, XIII, p. 2084). Cfr. Fontana (2008, pp. 44, pp.124-8).

<sup>244</sup> Cfr. Oakeshott (*HCA*, pp. 120-1; *HC*, pp. 74-6; 2014, p. 483) dove ricorre costantemente l'idea della '*prud'homie*' intesa come integrità e lealtà verso sé stessi. A questo proposito, devo dare conto di una curiosità 'filologica': in *The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes* (*HCA*, p.121), Oakeshott scrive di «a man, in short, who (in Montaigne's phrase) 'knows how to belong to himself'», citazione che ritroviamo, identica, nel *notebook* del 1966, citato *supra* (p. 483); ebbene, in realtà, l'inciso a cui Oakeshott rimanda, a p. 178-9 della traduzione inglese di Florio, è in realtà parte di una citazione di Cicerone (cfr. *Tusc.* II, 4, frase adattata, interrogativa nella forma originale), che Montaigne rende con «En homme qui considère ce qu'il a appris non comme l'occasion d'étaler ses connaissances, mais comme une règle de vie; qui obéit à lui-même et observe ses propres maximes» (*Essais*, I, XXV, p. 304). Il testo a cui Oakeshott potrebbe aver fatto riferimento, per inciso, sembra essere un'edizione del primo libro degli *Essais*, edita nel 1892 da Constable a Edimburgo.

contesa mi spingono e m'innalzano al di sopra di me stesso. E l'unisono è una qualità assoluta. (*Essais*, III, VIII, p.1711) (corsivo mio)

La conversazione<sup>245</sup> di cui Montaigne tesse qui l'elogio è, essenzialmente e non a caso, una forma del *fare*, ovvero una pratica umana, la stessa che Oakeshott avrebbe più tardi declinato in tutte le sue implicazioni politiche ed educative, connettendola proprio allo scetticismo riguardo la fallibilità della conoscenza umana e al ruolo centrale della contingenza nella vita dei soggetti individuali.

Pensando infatti a una «philosophy of conversation; & conversation as a philosophy of life» (Oakeshott 2014, p. 308), egli ne sottolinea la natura antidogmatica, e oppone la dialettica 'circolare' di un dialogo a più voci a quella eristica del 'ragionamento a tesi' (*pièce à thèse*), notando che «scepticism of a sort is its essence. And toleration» (p. 309). Se, nello stesso capitolo dove definisce la propria 'filosofia dell'azione'<sup>246</sup>, Montaigne rappresenta simbolicamente il suo antidogmatismo, avvertendo che «qui n'a jouissance qu'en la jouissance, qui ne gagne que du haut point, qui n'aime la chasse qu'en la prise, il ne lui appartient pas de se mêler à notre école» (*Essais*, III, V, p.1632), Oakeshott ricorre alla stessa metafora per dire che dove gli altri vedono una preda da catturare, «the man of conversation participates in the chase merely for the pleasure of the ride: for him it is a hunt without a victim» (Oakeshott 2003, p. 187).

Così, intrecciando riflessioni 'epistemiche' ad altre sulla mortalità, l'amore, l'educazione, la politica e riecheggiando il Socrate scettico caro al filosofo francese, Oakeshott raccoglie in questo quaderno 'di guerra' una formidabile serie di spunti e suggerimenti, che costituiranno l'ordito su cui si svilupperà la trama del suo pensiero successivo, avendo sempre gli *Essais* come il suo punto di riferimento principale, ai quali si aggiungono gli scritti di Confucio, Lao Tse, Santayana, Nietzsche, Berdyaev, Burton, Vauvenargues, Platone, Omero, per citare solo gli autori che vi sono nominati più di una volta.

All'interno di questo *notebook*, meritano un'attenzione particolare due pagine 'politiche' dove si trovano le seguenti definizioni: «democracy is politics without the idea of perfection» e, due righe dopo, «democracy is politics become conversible». Di seguito,

---

<sup>245</sup> Sulla centralità del tema della comunicazione/conversazione in Montaigne e sul suo debito nei confronti dei teorici italiani del XVI secolo, in particolare Baldassar Castiglione e Stefano Guazzo, cfr. Panichi (2004b, pp. 265-99).

<sup>246</sup> «La mia filosofia consiste nell'azione, nella pratica naturale e presente: poco nell'immaginazione» (*Essais*, III, V, p.1557). La sua idea dell'azione è infatti basata su quello che Starobinski (1984, p. 348), chiama un «futuro corto».

Oakeshott aggiunge delle glosse che è opportuno riportare per intero:

The principle in democracy. *Que sais-je?* Montaigne. Humility & not presumption; enquiry and not scepticism<sup>247</sup>. Montaigne's doctrine of the fallibility of human judgement, wisdom, & experience. No man ever free from it - & the arrangement of the world should be based upon it as the finest & most certain foundation we have<sup>248</sup>. This is not so much an imperfection in human character as the very stuff & structure of human character - it is 'imperfection' only because in rare spirits it is, not absent, but curtailed & modified. (Oakeshott 2014, p. 318)

E più avanti, altre considerazioni, pur essendo poste come dei semplici punti da sviluppare, testimoniano una sensibilità che sembra coerente con i principi del più autentico liberalismo

Sense of the past & the importance of continuity: preservation of identity in change. Respect for the other man's personality; the sense of the improbability of any rigid doctrine being 'right'. The refusal to see the political world in simple black & white. [...] Limitation -self limitation- of those in power; for power is something transitory and to be exercised only within the limits of a tradition. [...] Scepticism of political genius; a sense of relative values that discourages the attempt to achieve great ends quickly when the cost is disproportionate to the ends achieved. Scepticism of the 'all or nothing attitude'. So far from this system of politics being merely empirical, it requires far greater subtlety & elasticity of mind than a doctrinaire system. Love of one's neighbour rather than love of mankind (Oakeshott 2014, p. 319).

Emblematica dello stile di condotta politica qui adombrata è la forma di governo che Oakeshott descrive in *On Being Conservative*, ricorrendo, forse non casualmente, proprio a Sesto Empirico, altrimenti completamente assente nel suo lavoro e nella sua teorizzazione dello scetticismo<sup>249</sup>. L'usanza degli antichi persiani di sospendere tutte le leggi in morte del

---

<sup>247</sup> Nell'introduzione ai *Notebooks*, Luke O'Sullivan (p. XXVIII), commenta: «the scepticism being ruled out here is presumably the absolute or Pyrrhonian variety, for it is evident that the approach to politics Oakeshott favoured was most definitely sceptic in the sense of being critical and questioning». In realtà, in questo commento sembrano esserci almeno due fraintendimenti, se non dei veri e propri errori: in primo luogo, non è chiaro cosa significa che lo scetticismo pirroniano è 'assoluto', perché, se con questo aggettivo si vuole indicare la totale impossibilità della conoscenza, questa è affermata dai dogmatici negativi, e non da Sesto; mentre, riguardo la politica come esercizio critico, essa non è affatto incompatibile, come abbiamo visto, con l'azione pirroniana. Piuttosto, quello che O'Sullivan sembra sostenere è che l'uso oakeshottiano del termine 'scepticism' non sia qualificato 'filosoficamente'. Se è piuttosto plausibile che qui Oakeshott stia rigettando il dogmatismo negativo scettico, il vero problema per noi è che lo scetticismo antico come filosofia, con le sue implicazioni etiche e politiche, pur presente implicitamente nella posizione di Oakeshott, non viene mai riconosciuto né discusso in modo esplicito.

<sup>248</sup> Cfr. *Essais*, III, XIII, pp. 1999, sgg. dove, come fondamento della saggezza, Montaigne rivendica una conoscenza di sé in quanto essere singolo (p. 1999), prima nella forma dell'ignoranza socratica cosciente di sé stessa (pp. 1999-2007), poi in quella della sua stessa *esperienza* (pp. 2009 sgg.).

<sup>249</sup> È il caso di ricordare che il riferimento sestano è tratto da *Contro i retori* (M II 33), un trattato molto meno conosciuto degli altri, pubblicato da Loeb con il testo greco a fronte, in *Against the Professors*, l'ultimo dei quattro volumi delle opere di Sesto Empirico, tradotte da R.G. Bury, nel 1949. La singolarità di questa citazione risiede, a mio parere, nell'essere stata posta in un punto chiave di *On Being Conservative* (RP, p. 432-3), dove Oakeshott espone le linee generali dell'attività di governo come egli la intende e di ciò che i cittadini richiedono a questo governo. La prima parte del testo oakeshottiano, comprendente la parafrasi di

loro re per sperimentare quanto sia difficile farne senza, diventa il simbolo ‘rovesciato’ di una concezione dell’apparato legislativo e del potere politico come ‘discreti’ sovrintendenti della società civile, garanti della pace e arbitri imparziali della conversazione che in essa si svolge.

D’altra parte, questo modello ‘conversabile’ della politica, dalla cui dialettica democratica nascono le sue stesse componenti, è strutturato in modo tale che il legame tra governanti e governati non si spezzi, cosicché i primi tornano continuamente a cercarvi suggerimenti, senza cessare di esserne attivi interlocutori. Ma Oakeshott concepisce la conversazione, il cui valore educativo più profondo soltanto Montaigne e pochi altri hanno saputo intendere, anche come il contesto che permette alle diverse ‘voci’ della pratica, tra le quali vi sono l’arte, la scienza e la storia, di trovare un terreno comune di confronto e dove la filosofia, «the impulse to study the quality and style of each voice, and to reflect upon the relationship of one voice to another must be counted a parasitic activity; it springs from the conversation, because this is what the philosopher reflects upon, but it makes no specific contribution to it» (*VP*, p. 491).

Entrambi realisti politici, Montaigne e Oakeshott concepiscono la politica come una pratica ‘scettica’, che riesce a rispondere a due esigenze diverse: la prima richiede di mantenere il contatto con la tradizione e di reperire risorse per il presente nel materiale dell’*ethos* condiviso, della «coutume» e dell’«usage de la vie commune» (*Essais*, III, V, p. 1576), la seconda, invece, deve tener conto della realtà contingente della vita come «moto materiale e fisico, azione imperfetta per sua stessa essenza, e senza regola» (*Essais*, III, IX, p. 1839). Il fatto che sia Montaigne che Oakeshott, come gli scettici antichi, i quali, senza dogmatizzare, avevano indicato chiaramente queste ‘regole’, siano stati definiti dei conservatori, dipende proprio dalla loro consapevolezza di muoversi in un mondo dove «il ne se peut établir rien de certain de l’un à l’autre, et le jugeant et le jugé étant en continuelle mutation et branle» (*Essais*, II, XII, p. 1112) e dalla necessità di far fronte alla complessità e alla pluralità dei ‘fatti’ e degli ‘affari’ umani senza illudersi che il cambiamento sia per forza la cosa migliore o che esistano piani e progetti capaci di uniformare e perfezionare la società una volta per tutte<sup>250</sup>.

Perciò, se Montaigne scrive che «l’ottimo e migliore governo è per ogni nazione

---

Sesto, è riportata *supra*, p. 97; la seconda parte è citata *infra* p. 188. Mi corre aggiungere, anche se forse non ha alcun rilievo particolare, che, stranamente, sebbene Sesto non vi sia qualificato come filosofo, egli è l’unico esponente di una tradizione filosofica a essere chiamato in causa in tutto il saggio.

<sup>250</sup> Su Montaigne e la politica si veda, in italiano, il ricco e stimolante volume di Paolo Slongo (2010).

quello sotto il quale essa si è mantenuta» e poche righe dopo aggiunge: «niente turba uno Stato come l'innovazione: il solo cambiamento dà forma all'ingiustizia e alla tirannia», ricordandoci che «il bene non succede necessariamente al male: un altro male gli può succedere, e peggiore» (*Essais*, III, XI, pp. 1777-9), è anche vero che le categorie contemporanee, e in particolare quella di 'conservatorismo', sono inadatte a 'contenere' e spiegare tutte le sfaccettature dell'approccio alla politica e della stessa carriera del sindaco di Bordeaux, un uomo che odiava la crudeltà, la violenza e la guerra e amava la pace e la libertà, non solo quella di parola, sopra ogni cosa<sup>251</sup>.

A sua volta, memore dei *caveat* del suo Montaigne, ma regolandosi sulla nostra contemporaneità, Oakeshott spiega quali sono le caratteristiche, le funzioni e i limiti che i cittadini attribuiscono e si aspettano da un governo di questo genere, in cambio del loro sostegno:

Generally speaking, they are not averse from paying the modest cost of this service; and they recognize that the appropriate attitude to a government of this sort is loyalty [...] respect and some suspicion, not love or devotion or affection. Thus, governing is understood to be a secondary activity; but it is recognized also to be a specific activity, not easily to be combined with any other, because all other activities (except the mere contemplation of the scene) entail taking sides and the surrender of the indifference appropriate (on this view of things) not only to the judge but also to the legislator, who is understood to occupy a judicial office. The subjects of such a government require that it shall be strong,

---

<sup>251</sup> Come osserva Laursen, che ha discusso ampiamente le 'ideologie scettiche' presenti nel pensiero politico di Montaigne (1992, pp. 125-44), «to describe Montaigne's politics as 'conservative' requires a substantial amounts of qualifications. It is not conservative in many senses of the word» (p. 130). Su quello che è stato definito il suo 'conservatorismo politico' si vedano almeno, Friedrich (1968, pp. 206 sgg.); Brown (1963) e il saggio di Horkheimer, *Montaigne e lo scetticismo* (1974, pp.196-252). Ma, contro questa linea interpretativa, Starobinski (1984, p. 336) fa giustamente notare che «nella lingua politica di Montaigne *conservare* si definisce attraverso la sua opposizione a *innovare*; la *conservazione* riceve il suo "valore" lessicale dal suo rapporto di contrasto con l'*innovazione* e le "novità". Questa coppia semantica, abituale nel francese del XVI secolo e nella maggioranza delle lingue europee, è profondamente differente dal sistema attuale; nella lingua di oggi il concetto di *conservatorismo* (esso stesso di recente formazione) si definisce principalmente nei confronti della nozione di *progresso*, oppure (per la simmetria dei suffissi) di *progressismo*, nell'accezione che ha preso a partire dal XVIII secolo [...]. Il sistema semantico di oggi non può evitare di attribuire al "conservatorismo" una funzione essenzialmente antitetica in rapporto al "progresso" storico o alle teorie del progresso, per le quali l'innovazione è generalmente oggetto di un pregiudizio favorevole». Ancora Starobinski (pp. 318-9), citato anche da Hiley (1988, p. 23) sottolinea le conseguenze politiche del pirronismo montaignano: «Per chi abbia deciso di ricusare le illusioni e le maschere, nessuna istituzione resiste al dubbio accusatore: nessuna regola sociale può dimostrare di essere fondata sopra una norma assoluta di giustizia. L'applicazione di quanto Sesto Empirico chiama il "decimo tropo dell'epochè" mostra la contraddizione universale tra istituzioni, leggi, abitudini, convenzioni... Ma dopo che il dubbio accusatore ha fatto tabula rasa, lo spirito non scopre nulla, in seguito, che possa imporre un'autorità superiore. [...] nessuna teoria politica ha il diritto di prevalere appellandosi a una coerenza più ragionevole. Di fronte agli abusi, alla crudeltà, alla tortura, è certo opportuno ascoltare le proteste della nostra sensibilità naturale. Ma nessuno detiene il segreto che guarirà un'epoca ammalata, se la fortuna inclina il mondo verso la rovina. Il minore dei mali consiste allora nel ritornare dall'abuso attuale, all'uso antico, all'abitudine, alle convenzioni che si possono avvalere di una antichità sufficiente e che possono richiamarsi a un'obbedienza popolare duratura».



alert, resolute, economical and neither capricious nor over-active: they have no use for a referee who does not govern the game according to the rules, who takes sides, who plays a game of his own, or who is always blowing his whistle; after all, the game's the thing, and in playing the game we neither need to be, nor at present are disposed to be, conservative. But there is something more to be observed in this style of governing than merely the restraint imposed by familiar and appropriate rules. [...] Into the heat of our engagements, into the passionate clash of beliefs, into our enthusiasm for saving the souls of our neighbours or of all mankind, a government of this sort injects an ingredient, not of reason (how should we expect that?) but of the irony that is prepared to counteract one vice by another, of the raillery that deflates extravagance without itself pretending to wisdom, of the mockery that disperses tension, of inertia and of scepticism: indeed, it might be said that we keep a government of this sort to do for us the scepticism we have neither the time nor the inclination to do for our selves (*RP*, p. 433-4).

Moderazione, quindi, cautela e prudenza nelle scelte e nelle decisioni; ma nello stesso tempo fermezza e dirittura di un comportamento che conosce le regole, le rispetta e le fa rispettare, ma sa anche porsi ironicamente e senza presunzione, restando all'ascolto dell'esperienza e dei casi molteplici e imprevedibili che toccano noi tutti.

Il pirronismo raccomanda una ragione che Montaigne espone efficacemente così: «L'ignorance qui se sait, se juge et qui se condamne, ce n'est pas une entière ignorance: pour l'être, il faut qu'elle s'ignore soi-même» (*Essais*, II, XII, p. 908). E questa conoscenza debole, di secondo grado, è la pre-condizione che lascia aperta la via zetetica, in cui anche Oakeshott si impegna, per sua parte, nella filosofia, ma che, come «pursuit of intimations» (*RP*, p. 66) egli ritiene fondamentale per i 'praticanti' di una politica scettica modesta ma realistica, i quali non possono esimersi dall'esercizio permanente e critico delle loro capacità di riflessione e di giudizio, unite alla conoscenza non superficiale o libresca di chi e che cosa sono chiamati ad amministrare.

#### 2.4. *Pratiche scettiche come pratiche politiche. Dal neopirronismo di Sesto a Oakeshott*

Consideriamo il brano seguente, tratto dal saggio *The Tower of Babel* (1948)<sup>252</sup>, pubblicato in *Rationalism in Politics*: «The moral life is a habit of affection and behaviour;

---

<sup>252</sup> Un altro saggio dello stesso titolo si trova nel volume del 1983 *On History and other Essays* (pp. 179-210, ed. 1999), di fatto l'ultima pubblicazione curata da Oakeshott, ed è una sorta di racconto distopico sul timore che le democrazie liberali moderne fossero cadute così profondamente sotto l'influenza di modi di pensiero acquisitivi e utilitaristici, da diventare quasi completamente indifferenti alla questione costituzionale, che egli considerava l'essenza della legittimità politica. La torre di Babele del titolo qui rappresenta non solo l'infantilismo 'edonistico' degli esseri umani, e dunque le problematiche 'ecologiche' e i rischi di autodistruzione connessi a questo stile di vita, ma Oakeshott aveva paura, a ragione, che la stabilità e la prosperità vantati dalle democrazie occidentali potessero oscurare il fatto che la loro perdita di interesse per la legittimità potesse portare verso una condizione di 'schiavitù', nella misura in cui queste stavano abbandonando l'ideale dell'associazione civile da cui, a suo avviso, dipende la sopravvivenza della libertà.

not a habit of reflective thought, but a habit of affection and conduct» (*RP*, p. 467). Non c'è dubbio che questa e altre considerazioni che vi sono contenute abbiano una forte assonanza, cosciente o meno che sia, con il modo di guardare all'etica caratteristico dell'approccio neopirroniano. Oakeshott prosegue sostenendo che la vita morale, in quanto 'affezione umana', «depends upon education» e dunque non è determinata dalla natura ma dall' 'arte'. E aggiunge ancora: «we acquire habits of conduct in the same way as we acquire our native language» (*RP*, p. 468).

Il 'costume' al centro di questa concezione dell'etica è plastico e adattabile e, ovviamente, sensibile alle *nuances* della situazione: per descriverlo Oakeshott ricorre a un'espressione particolarmente felice: «custom is not blind, it is only blind as a bat» (*RP*, 471), egli dice. E se accanto alla prima esiste una seconda forma di vita etica, basata sull' 'applicazione riflessiva di un criterio morale', che appare nelle due modalità del «self-conscious pursuit of moral ideals» e della «reflective observance of moral rules» (*RP*, p. 472), anch'essa è dipendente dall'educazione. Stavolta però il processo educativo è inteso come un vero e proprio *training* intellettuale, mirante all'esercizio di 'un'arte della vita' dotata di ideali astratti, sulla cui base vengono definite delle regole che, a loro volta, devono essere applicate a situazioni concrete, le quali richiedono necessariamente di essere interpretate, allo stesso modo delle norme che si vogliono adottare, sebbene Oakeshott ricordi che la familiarità con alcuni di questi 'ideali regolativi', e loro memorizzazione<sup>253</sup>, possa farceli sentire come un modo di pensare tradizionale o abituale intorno al comportamento.

Per quel che ci riguarda, il dato più interessante della trattazione oakeshottiana del secondo tipo di morale è la messa a fuoco dei pericoli che, a suo parere, essa può implicare sia a livello individuale che sociale. Partendo, infatti, dalla considerazione che una vita morale così teleologicamente intesa, essendo più di una mera 'tecnica', richiede al soggetto una capacità di scelta e una comprensione del piano ideale su cui agire tale che, per dividerla pienamente si dovrebbe essere «something of a philosopher and something of a self-analyst», dato che «its aim is moral behaviour springing from the communally cultivated reflective capacities of each individual» (p. 475), Oakeshott sviluppa alcune riflessioni che sembrano sostanzialmente coerenti con la critica scettica contro l' 'arte della

---

<sup>253</sup> A proposito del ruolo della memoria Oakeshott rimanda a Spinoza (*Ethica*, V, X), per dire che «a substitute for a perfectly trained moral judgment may be found in committing a rule of life to memory and following it implicitly» (*RP*, p. 474).

vita' teorizzata dai dogmatici.

In particolare, egli nota la difficoltà connessa all'insegnamento e all'apprendimento di una tale 'arte' e all'impiego dei suoi ideali nella realtà concreta; una morale di questo genere comporta, infatti, inevitabilmente, l'idea del perseguimento della perfezione, mentre i valori che propugna sono quasi sempre rigidi e resistenti al cambiamento. Il filosofo, in un modo che mi sembra genuinamente scettico, arriva a sostenere che

every moral ideal is potentially an obsession; the pursuit of moral ideals is an idolatry in which particular objects are recognized as 'gods'. This potentiality may be held in check by more profound reflection, by an intellectual grasp of the whole system which gives place and proportion to each moral ideal; but such a grasp is rarely achieved. Too often the excessive pursuit of one ideal leads to the exclusion of others, perhaps all others; in our eagerness to realize justice we come to forget charity, and a passion for righteousness has made many a man hard and merciless. There is, indeed, no ideal the pursuit of which will not lead to disillusion; *chagrin* waits at the end for all who take this path. Every admirable ideal has its opposite, no less admirable. Liberty or order, justice or charity, spontaneity or deliberateness, principle or circumstance, self or others, these are the kinds of dilemma with which this form of the moral life is always confronting us, making us see double by directing our attention always to abstract extremes, none of which is wholly desirable. It is a form of the moral life which puts upon those who share it, not only the task of translating moral ideals into appropriate forms of conduct, but also the distracting intellectual burden of removing the verbal conflict of ideals before moral behaviour is possible. [...] In short, this is a form of the moral life which is dangerous in an individual and disastrous in a society (*RP*, p. 476).

È evidente qui l'intenzione di mettere in guardia i lettori sui rischi connessi con la trasposizione e l'esercizio di un simile razionalismo dogmatico sul piano etico-politico, rispetto ad altre forme più tradizionali della vita associata; e se un individuo è in fin dei conti libero di credere e praticare una qualsiasi forma di 'moralità degli ideali' e trovarvi delle gratificazioni, sempre che la società stessa non vi sia in alcun modo implicata, quest'ultima eventualità è considerata «a mere folly»<sup>254</sup> (*RP*, p. 477).

Se, d'altra parte, si è già visto che la politica della fede coesiste con la politica dello scetticismo<sup>255</sup>, allo stesso modo Oakeshott prosegue la sua analisi considerando le forme 'miste' in cui gli estremi dell'etica 'abitudinaria' e di quella 'riflessiva' si realizzano concretamente. Anche in questa modalità mista, però, la tensione tra le due permane, a

---

<sup>254</sup> Laursen (2009, p. 139) assimila questa forma della morale alla «moralidad de ideales» della Nussbaum e, alla luce di una serie di dati empirici, si chiede se la politica 'scettica' non possa risultare migliore di quella dogmatica, notando che gli scettici 'veramente scettici' potrebbero essere più comuni nel mondo moderno di quanto generalmente non venga ammesso, e certamente ottenere dei risultati non peggiori dei dogmatici e, a quanto pare, include fra i primi anche Michael Oakeshott (cfr. p. 140).

<sup>255</sup> Cfr. *supra* p. 180 e n. 229.

causa del prevalere della seconda sulla prima, benché

moral ideals are not, in the first place, the products of reflective thought, the verbal expressions of unrealized ideas, which are then translated (with varying degrees of accuracy) into human behaviour; they are the products of human behaviour, of human practical activity, to which reflective thought gives subsequent, partial and abstract expression in words. What is good, or right, or what is considered to be reasonable behaviour may exist in advance of the situation, but only in the generalized form of the possibilities of behaviour determined by art and not by nature. That is to say, the capital of moral ideals upon which a morality of the pursuit of moral ideals goes into business has always been accumulated by a morality of habitual behaviour, and appears in the form of abstract ideas only because (for the purposes of subscription) it has been transformed by reflective thought into a currency of ideas. (*RP*, pp. 479-80).

Nella storia della civiltà europea, secondo Oakeshott, tale preminenza si realizza nella tensione fra morali astratte, solamente ‘predicate’, le cui ‘virtù’ nessun essere umano può praticare perfettamente e che perciò sono vissute in modo contraddittorio<sup>256</sup>, e concreti e ordinari comportamenti etici che, per fortuna, egli dice, non sono stati mai idealizzati. Le origini di una simile divaricazione risalirebbero ai primi quattro secoli dell’era cristiana, in un’epoca nella quale i costumi morali del mondo greco-romano stavano perdendo la loro vitalità,

an age of moral reformers who, unavoidably, preached a morality of the pursuit of ideals and taught a variety of dogmatic moral ideologies. The intellectual energy of the time was directed towards the determination of an ideal, and the moral energy towards the translation of that ideal into practice. Moral self-consciousness itself became a virtue; genuine morality was identified with the ‘practice of philosophy’. And it was thought that for the achievement of a good life it was necessary that a man should submit to an artificial moral training, a moral gymnastic, ἄσκησις; learning and discipline must be added to ‘nature’ (*RP*, p. 483).

Identificando qui negli stoici<sup>257</sup> i ‘riformatori’ ai quali ascrive la paternità delle nuove pratiche filosofico-morali che indicano il piano comune sul quale la vita etica doveva svolgersi, Oakeshott riconosce poi una continuità fra questa tradizione di pensiero e il carattere del primo cristianesimo, la cui moralità divenne un vero e proprio costume di

---

<sup>256</sup> Da una parte con un senso di colpa per l’incapacità di adeguarsi al modello, dall’altra con un’adesione di facciata, ma senza sostanza, secondo la formula proverbiale del ‘predicare bene e razzolare male’, oppure secondo l’approccio descritto dalla frase di Ovidio (*Met.* VII, 20-21): «video meliora proboque, deteriora sequor».

<sup>257</sup> In nota (*RP*, p. 483, nn.3,4,5) vengono infatti citati Epitteto (*Diss.*, I, 4 e 30 e II, 10), a proposito dell’energia morale necessaria a individuare un ideale e a trasferirlo nella pratica e Dione Crisostomo (II, 239) per ciò che concerne la trasformazione dell’autocoscienza morale in una virtù. Nel testo invece il riferimento è a un passo di Filone: «by reading, by meditation and by the calling to mind of noble ideals» (*RP*, p. 483), il riferimento bibliografico del quale non è stato possibile reperire.

comportamento morale, adeguato a persone che vivevano una fede incarnata nella pratica quotidiana della carità e dell'amore di Dio, nell'attesa concreta del ritorno di Cristo; un costume che nel giro di due secoli si sarebbe però trasformato, da fede personale, in un 'credo' costituito da proposizioni astratte.

Sebbene si spinga fino alle fonti delle teorie morali dogmatiche, Oakeshott non fa alcun cenno, ancora una volta, al ruolo svolto dagli scettici come critici del dogmatismo, per quanto vada riconosciuto che, nella tarda antichità, alla capacità demolitoria della *scepsi*, divenuta un'arma a doppio taglio, spesso ricorrevano proprio i cristiani, per colpire le filosofie pagane, scetticismo compreso<sup>258</sup>.

In realtà, giudicando parte di quella europea un'infelice forma di moralità «prone to obsession and at war with itself, [...] a misfortune to be deplored», Oakeshott demistifica l'idea prevalente che una morale dominata da un «selfconscious pursuit of ideals» (*RP*, p. 486), in grado addirittura di trasformarsi in una 'moralità scientifica', sarebbe stata per la condotta umana una guida migliore e più elevata della «morality of habit of behaviour», quasi sempre respinta come primitiva e obsoleta. Al contrario, con la decisa rivalutazione di quest'ultima, più 'umile', realistica e storicamente determinata, il filosofo inglese si pone, di fatto, sulla stessa linea di un'etica scettica 'situazionale', analoga a quella sestana, limitata e priva di ideali metafisici ma capace di rispondere 'sinceramente' e concretamente alle domande, non agli imperativi (più retorici che categorici) del nostro tempo<sup>259</sup>.

---

<sup>258</sup> In effetti, questo processo era iniziato già molto prima delle confutazioni agostiniane degli accademici, e i Padri della Chiesa, se disponevano di fonti che ne facevano menzione, sfruttavano la sfiducia scettica nelle possibilità conoscitive dell'essere umano a favore della fede nell'onniscienza e onnipotenza divina, unica guida in questa vita a cui abbandonarsi senza remore. Ne è un ottimo esempio il *De Anima* di Tertulliano (1947, pp. 4 e 97), in cui l'apologeta cartaginese aveva utilizzato, tra l'altro, l'ampio arsenale delle argomentazioni scettiche per condannare la curiosità come un vizio, affermando che i cristiani non dovevano conoscere più di quanto Dio concedeva loro di imparare e che proveniva direttamente da Lui per mezzo delle Scritture. Ma ancor prima che nell'ambiente cristiano, in realtà, già Filone di Alessandria aveva attinto ai troci scettici e alla sospensione del giudizio per usarli in senso apologetico e fideistico. (cfr. Filone, *Fug.* 136; Levy 2016, pp. 57-73). Per gli sviluppi della *scepsi* dalla tarda antichità all'epoca moderna e i suoi rapporti con la religione vedi *supra* p. 57, n. 31.

<sup>259</sup> Il concetto di etica situazionale richiama l'elaborazione di Pietro Piovani, prematuramente scomparso nel 1980. Il filosofo napoletano, tra l'altro, fu curatore di un volume dedicato proprio all'*Etica della situazione* (1974), dove è presente un suo articolo dal titolo 'Ragioni e limiti del situazionismo etico', una concezione che nel 1956, in tempi, tutto sommato, non così lontani era arrivata a essere perfino condannata ufficialmente dalla Chiesa. Particolarmente interessanti, inoltre, sono alcuni punti di contatto con Oakeshott, riguardo, per esempio, la critica allo stato collettivistico, (cfr. Piovani 2010, pp. 130 sgg.), all'economia di piano (cfr. Piovani 2010, pp. 231 sgg.), allo scientismo (cfr. Piovani 2010, pp. 631 sgg.). Pur essendo molto distante dallo scetticismo filosofico, ma in modo simile alla proposta oakeshottiana, il pluralismo etico di Piovani si può leggere come una storicizzazione dei valori, intesi come realizzazioni umane temporali, con i quali è necessario misurarsi. Nella misura in cui questi sono plurali e pluralistici, ritrovandosi nelle molteplici e contingenti individuazioni storiche concrete, i valori chiamano in causa la responsabilità dell'azione dei singoli, che, se dovesse riferirsi a qualcosa di assoluto, che non gli appartiene, verrebbe mortificata e svuotata di significato.

Tornando all'ambito più specificatamente politico, la lezione con cui Oakeshott inaugurò la sua carriera alla London School of Economics nel 1951, pubblicata nella prima edizione di *Rationalism in Politics* con il titolo *Political education* rappresenta, dal mio punto di vista, uno dei testi dove le assonanze con lo scetticismo sono maggiormente evidenti. Non solo, infatti, Oakeshott esordiva davanti a un folto pubblico di studenti e colleghi definendosi «a sceptic; one who would do better if only he knew how» (*RP*, p. 44), ma nel prosieguo della lezione alcune delle sue considerazioni non possono non far pensare ai punti pratici e politici messi a tema da Sesto nell'esposizione dei capisaldi della condotta scettica di *PH I* 23-24. Intanto, questo dirsi 'uno scettico' sembra già un'affermazione programmatica, per così dire *theory-loaded*, anche se non bisogna dimenticare l'effetto retorico a cui sicuramente egli puntava, presentandosi come l'«indegno» successore di due cattedratici socialisti del calibro di Graham Wallas e Harold Laski. Me è il suo richiamo forte alla tradizione come fondamento della politica, che qui viene definita «the activity of attending to the general arrangements of a collection of people who, in respect of their common recognition of attending to its arrangements, compose a single community» (*RP*, p. 56), a marcare in senso 'pirroniano' la posizione politica di Oakeshott.

Posto che «political activity comes first and a political ideology follows after» (*RP*, p. 51), l'agire in senso politico, con le scelte che ne conseguono, sia che si tratti di costumi, leggi, istituzioni, o accordi diplomatici, non avrà mai una forma rigorosamente dimostrativa ma, come Oakeshott sostiene in un altro saggio<sup>260</sup>, anche dopo la fine delle ideologie, per quanti studi comparativi di organizzazioni sociali, o raccolte di dati, o ancora analisi di ideal-tipi si possano fare, tutto ciò non riuscirà «to provide 'correct' diagnoses of political situations, 'correct' predictions of the consequences of human actions and 'correct' political decisions» (*RP*, p. 92). Infatti,

whatever it contributes to political deliberation and discourse it can never succeed in emancipating them from opinion and conjecture, or in transforming them from the weighing of *pros* and *cons* into demonstration. [...] Nor can prescription ever derive wholly from prediction, however accurate, of the consequences of actions. Prescription always entails judgements about what is better or worse, and these are always *doxai*, for they always relate to contingent situations (*RP*, p. 93).

Questa analisi, ispirata esplicitamente ad Aristotele<sup>261</sup>, ci riporta alla tradizione e alla

---

<sup>260</sup> Si tratta di *Political discourse*, uno scritto non datato, pubblicato per la prima volta nell'edizione del 1991 di *RP*.

<sup>261</sup> Il principale punto di riferimento è qui proprio la *Retorica* aristotelica, considerata da Oakeshott il più classico trattamento della struttura logica del discorso politico, il cui esempio altrettanto classico è la

sua funzione nell'ambito dell'azione politica, come Oakeshott la definisce in *Political education*: «A tradition of behaviour is not a fixed and inflexible manner of doing things; it is a flow of sympathy» (*RP*, p.59). In tale contesto, da dove la stessa attività politica si origina, essa è «the exploration of that sympathy», e ciò implica «the pursuit, not of a dream, or a general principle, but of an intimation» (*RP*, p. 57). L'esempio concreto riportato da Oakeshott per chiarire in cosa consista questa 'ricerca' riguarda il voto alle donne:

For example, the legal status of women in our society was for a long time (and perhaps still is) in comparative confusion, because the rights and duties which composed it intimated rights and duties which were nevertheless not recognized. And, on the view of things I am suggesting, the only cogent reason to be advanced for the technical 'enfranchisement' of women was that in all or most other important respects they had already been enfranchised. Arguments drawn from abstract natural right, from 'justice', or from some general concept of feminine personality, must be regarded as either irrelevant, or as unfortunately disguised forms of the one valid argument; namely, that there was an incoherence in the arrangements of the society which pressed convincingly for remedy (*RP*, p. 57).

Il riconoscimento che le crisi politiche si possono affrontare soltanto ricorrendo alle risorse che già esistono in una società o, qualora ci si rivolga a modelli 'esterni' di intervento, solo se vi sono le condizioni che permettono a tali interventi di essere 'assimilati' e fatti propri, si accompagna alla consapevolezza, racchiusa in una famosa metafora, che

in political activity [...] men sail a boundless and bottomless sea; there is neither harbour for shelter nor floor for anchorage, neither starting-place nor appointed destination. The enterprise is to keep afloat on an even keel; the sea is both friend and enemy; and the seamanship consists in using the resources of a traditional manner of behaviour in order to make a friend of every hostile occasion<sup>262</sup> (*RP*, p. 60).

---

perorazione di Pericle agli Ateniesi del 432 a.C., della quale nel saggio egli offre un'arguta sintesi. Le argomentazioni dello Stagirita riguardo un discorso politico inteso come «a kind of reasoning which, without the aid of axioms, is designed to recommend what to do and what not to do in a contingent situation where there are possible alternative actions» (*RP*, p. 78-9), vengono messe a confronto con Platone, «the father of demonstrative political discourse» e con la sua concezione dell'attività politica identificata con «the pursuit of human excellence or *dikaiousune*» (*RP*, p. 82), che è il modello sul quale si sono formate le visioni della politica alle quali Oakeshott indirizza le sue critiche. A tale proposito, pur ponendo questo accostamento con la massima cautela, mi sembra che il modo in cui il filosofo inglese interpreta la proposta politica di Aristotele, non sia incompatibile con quella che potrebbe essere la descrizione di un agire politico scettico. D'altra parte, anche se questo parallelo presenta notevoli criticità (cfr. *supra* p. 53, n. 23), anche uno studioso dello scetticismo pirroniano come Thorsrud (2003, pp. 243-4), stavolta a proposito della morale 'abitudinaria' di Sesto, ha ipotizzato che il processo di abitudine descritto da Aristotele (*Eth. Nic.* II, 1) «need not involve belief in a manner that is unacceptable to the skeptic» e che «Sextus' skepticism is at least consistent with, if not amenable to, Aristotle's view of moral habituation» (p. 244).

<sup>262</sup> È qui evidente l'analogia con la figura del *trimmer*, richiamata in *PFPS*; cfr. *supra* pp. 157-8.

In nota Oakeshott sostiene, con la sua consueta ironia, che questa visione della politica come «an open-ended activity» sarebbe sicuramente sembrata «unduly sceptical» (*RP*, p. 60, n.7) a coloro che hanno ben chiaro cosa fare, dove andare e quali decisioni prendere in questo campo; ma è interessante notare che, dal momento che sta ponendo il problema di un'educazione 'politica', egli indichi proprio nello studio storico delle tradizioni di cui si fa parte uno strumento, per quanto aleatorio, sfuggente e non risolutivo, attraverso il quale analizzare i complessi problemi che, di volta in volta, emergono nella vita degli stati e delle società civili. Il filosofo infatti ritiene che, sebbene una tradizione di comportamento possa apparire essenzialmente incomprensibile poiché

it is neither fixed nor finished; it has no changeless centre to which understanding can anchor itself; there is no sovereign purpose to be perceived or invariable direction to be detected; there is no model to be copied, idea to be realized, or rule to be followed. Some parts of it may change more slowly than others, but none is immune from change. Everything is temporary.

Nondimeno,

though a tradition of behaviour is flimsy and elusive, it is not without identity, and what makes it a possible object of knowledge is the fact that all its parts do not change at the same time and that the changes it undergoes are potential within it. Its principle is a principle of *continuity*: authority is diffused between past, present, and future; between the old, the new, and what is to come. It is steady because, though it moves, it is never wholly in motion; and though it is tranquil, it is never wholly at rest. Nothing that ever belonged to it is completely lost; we are always swerving back to recover and make something topical out of even its remotest moments: and nothing for long remains unmodified. Everything is temporary, but nothing is arbitrary. Everything figures by comparison, not with what stands next to it, but with the whole. And since a tradition of behaviour is not susceptible of the distinction between essence and accident, knowledge of it is unavoidably knowledge of its detail: to know only the gist is to know no thing. What has to be learned is not an abstract idea, or a set of tricks, not even a ritual, but a concrete, coherent manner of living in all its intricateness (*RP*, pp. 61-2).

Questa lunga citazione sembra in qualche modo 'squadernare' il concetto di tradizione e nello stesso tempo prefigurare un percorso educativo e di apprendimento calato nella realtà fenomenica, e dunque, per tornare al paragone con gli scettici antichi, poiché tra le arti che possono essere insegnate, ovvero «ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν» (*PH I 24*), ci sono tutte quelle che, pur prive di un corpus dottrinario, utilizzano gli elementi concreti di una tradizione storica di comportamento e i suoi prodotti, mettendoli al servizio della comunità, del κοινὸς βίος, allora tra di esse ci può essere certamente anche la politica, sempre che sia intesa nello stesso modo 'concreto' e limitato in cui Oakeshott la concepisce e, forse, la concepirebbe anche Sesto.



Naturalmente, molto di ciò che il filosofo inglese dice, con il suo stile «brilliant and trenchant» (Germino 1967, p.139) nel brano qui sopra riprodotto, appartiene a lui soltanto e al ‘linguaggio dell’immanenza’ con cui traduce la contingenza assoluta della realtà pratica degli esseri umani e della quale si può fare solo quella che Lyotard avrebbe chiamato una ‘piccola narrazione’<sup>263</sup>. Se Dante Germino<sup>264</sup> ha ragione nel sostenere che Oakeshott ha riscoperto la multidimensionalità dell’esperienza negata dal riduzionismo ideologico e positivista, e se è vero che «his fundamental scepticism, which prevents him from holding that philosophy has anything of substance to teach mankind, has severely restricted his creative role as a political theorist», la mia opinione è che, però, restando sempre aperto alla ricerca, in una maniera molto simile a quella degli scettici, egli non si sia opposto alla ‘tirannia’ dell’attitudine pratica, preparando «the way for the rediscovery of transcendence» (Germino 1967, p. 139), sia pure una ‘trascendenza orizzontale’, come questo autore sostiene. Al contrario, sono convinta che la sua peculiarità stia proprio nell’accettazione della limitatezza dell’esistenza umana e nell’insistenza sul fatto che

political philosophy cannot be expected to increase our ability to be successful in political activity. [...] it must be understood as an explanatory, not a practical, activity, and if we pursue it, we may hope only to be less often cheated by ambiguous statement and irrelevant argument (*RP*, pp. 65-6).

In un’ultima pagina, tratta da *VP*, alcune delle cui parti sono state già prese in considerazione<sup>265</sup>, Oakeshott mette insieme quelli che, dal mio punto di vista, appaiono come interessanti ‘avvertimenti scettici’ riguardo la conversazione tra le differenti voci che animano ogni «human intercourse» (*RP*, p. 490), le quali, se si affidano ai *dogmata*, possono diventare eristiche e perdere la loro conversabilità, cedendo così alla *superbia* e alla barbarie. Ed ecco come il filosofo esprime il suo modo di vedere tale questione:

Each voice is at once a manner of speaking and a determinate utterance. As a manner of speaking, each is wholly conversable. But the defect to which some of the voices are liable is a loosening (even a detachment) of what is said from the manner of its utterance, and when this takes place the voice appears as a body of conclusions reached (*δόγματα*), and thus, becoming eristic, loses its conversability. ‘Science’, for example, is a manner of thinking and speaking represented (and always on the verge of being misrepresented) in an encyclopaedia of knowledge. The voice of philosophy, on the other hand, is unusually conversable. There is no body of philosophical ‘knowledge’ to become detached from the activity of philosophizing: hence Hume’s perception of the supremely civilizing quality of philosophical reflection, and hence the

---

<sup>263</sup> Cfr. Lyotard (1979, p. 98). È interessante come molti autori ‘postmoderni’ abbiano utilizzato, anche senza essere consapevoli dei loro predecessori scettici, proprio quel concetto di narritività che Sesto aveva già ‘debolmente’ teorizzato nel II secolo.

<sup>264</sup> Cfr. Germino (1967, p. 132).

<sup>265</sup> Cfr. *supra*, pp. 107, n. 28; 162, n. 186.

difficulty which both men of science and of business have in understanding what philosophy is about and their frequent attempts to transform it into something more familiar to themselves. But further, the conversation may not only be destroyed by the intrusion of the eristic tendencies of the voices; it may suffer damage, or even for a time come to be suspended, by the bad manners of one or more of the participants. For each voice is prone to *superbia*, that is, an exclusive concern with its own utterance, which may result in its identifying the conversation with itself and its speaking as if it were speaking only to itself. And when this happens, barbarism may be observed to have supervened (*RP*, p. 492).

Il *caveat* contro la *superbia*, in tutto simile alla *προπέτεια* dei dogmatici, l'adombrato pericolo del dogmatismo, una concezione della filosofia come attività di riflessione critica su sé stessa (e non a caso Oakeshott cita Hume che, concependola in tal modo, ne esalta la funzione civilizzatrice), e infine il rischio rappresentato dall'autoreferenzialità e dall'assenza di confronto, mi sembrano ancora tutti elementi altamente compatibili con la visione neopirroniana della politica, e non solo.

Sul piano più strettamente teoretico, invece, sono alcune suggestioni, che troviamo nel saggio *Political Philosophy* (*RMPL*, p.139) e nelle pagine iniziali di *HC*, unite da una sorta di *fil rouge* che annulla la distanza temporale tra i due scritti, a far emergere un'ulteriore conferma del nesso fra lo scetticismo in senso proprio e l'approccio filosofico di Oakeshott.

Riflettendo sulla natura paradossale dell'apprendimento e del pensiero, infatti, egli dichiara che «the root from which all reflection springs is the paradox that we know and that at the same time we do not know» (*RMPL*, p. 138) e, chiamando ancora in causa Hume e la sua affermazione di 'non riuscire mai a cogliersi privo di percezioni'<sup>266</sup>, aggiunge che il processo della riflessione «is dialectical, a process of considering something recognized as knowledge and supposed to be true, yet considering it with the assumption that it is not true» (*RMPL*, p. 139). Ancora molti anni dopo, nel primo paragrafo di *HC*, Oakeshott si esprime così: «the engagement to understand [...] begins in an already understood: a verdict, or what ordinarily call a 'fact'. But this verdict is the contingent starting-place of a critical enquiry; it is an understanding waiting to be understood» (*HC*, p. 2).

A ben guardare, l'impresa zetetica dello scetticismo non è così lontana da questo approccio, e se è vero che Oakeshott non è mosso dichiaratamente dalla speranza di conseguire la tranquillità, come invece fanno gli scettici<sup>267</sup>, pure, i risultati che ottiene non

---

<sup>266</sup> Cfr. Hume (2001, I, VI, p. 505).

<sup>267</sup> Cfr. *PHI* 12.

lo portano certo, rovesciando la frase di Sesto, a ‘stabilire dogmi’<sup>268</sup> morali o politici di qualche sorta, ma piuttosto lo inducono a pensare alle regole della vita pratica come l’espressione, sempre mutevole, di culture, tradizioni e contesti plurali e contingenti e, nello stesso tempo, a concepire delle diagnosi storiche, pur sapendo che il valore di qualsiasi interpretazione, comprese le proprie, è sempre limitato e mai generalizzabile. Questo procedimento critico può generare comunque un effetto in qualche modo tranquillizzante o ‘pacificatore’, dal momento che alla filosofia è tolta qualsiasi presunzione di conoscenza assoluta e la stessa possibilità di svolgere un ruolo ‘salvifico’ o progettuale a vantaggio della ‘futura umanità’.

La sintesi di tale atteggiamento è forse inconsciamente tratteggiata in una riflessione del marzo 1964, riportata nei *Notebooks* con il numero 18[31], di cui non c’è traccia nella letteratura secondaria, e che a me sembra invece veramente notevole, anche come conferma della conoscenza da parte di Oakeshott dei concetti centrali del neopirronismo, seppure, in questo caso, mediati da Charron:

Ataraxia. The sceptic’s ‘faith’. The consciousness of a human certitude which is less than complete certitude; an acquiescence in unavoidable ignorance. Its emotional ally, Metriopatheia: equanimity. The Pyrrhonism of Charron: ‘*C’est à peu près et en quelque sense l’ateraxie des Pyrrhoniens, qu’ils appellent le souverain bien*’ (corsivo mio) (Oakeshott 2014, p. 462).

La frase qui posta in corsivo, corredata dalla nota «Sagesse, 321», rimanda all’opera di Pierre Charron *De la sagesse*<sup>269</sup>, e, con le sue premesse dimostra piuttosto chiaramente che la riflessione del filosofo inglese è, in effetti, in un rapporto diretto con la tradizione scettica antica e moderna, le cui tematiche e i cui metodi sembrano costituire un costante punto di riferimento, foss’anche problematico e ‘insulare’, dell’intera sua filosofia.

Non appare senza ragioni, o generico e inconsistente, dunque, quel dichiararsi uno scettico, ché, se Oakeshott avesse voluto celarlo, *à la* Strauss, non sarebbe stato così

---

<sup>268</sup> In *PH I* 12 Sesto dice infatti che opponendo a ogni proposizione una uguale essi arrivano a «τὸ μὴ δογματίζειν».

<sup>269</sup> Il paragrafo da cui Oakeshott riprende, alla lettera, la frase di Charron ha come sottotitolo «C’est un gran bien» e suona così: «Voicy donc la premiere liberté d’esprit, surseance et arrest de jugement, c’est la plus seure assiette e l’estat plus heureux de nostre esprit: qui par elle demeure droit, ferme, rassis, inflexible, sans bransle et agitation aucune, *Inter visa vera vel falsa ad animi assensum nihil interest*. C’est à peu près et en quelque sense l’Ateraxie des Pyrrhoniens, qu’ils appellent le souverain bien, la neutralité et indifference des Academiciens, de laquelle est germain ou procede, de rien ne s’estonner, ne rien admirer, le Souverain bien de Pythagoras, la vraye magnanimité d’Aristote, *Nil admirari propé res est una Numici, solàque quae possit facere et servare beatum*» (Charron 1986, p. 391). Charron prosegue indicando il metodo per ottenere questa libertà di giudizio, ovvero il porre ogni conoscenza «sur le bureau et en la balance» (p. 392), e considerando che, se questo ‘scettico’ vive parla, agisce come gli altri e al modo comune, non giudica però alla loro stessa maniera.

insistito e provocatorio, ma io penso che lo spirito, ancorché trascurato, di quell'antica visione filosofica, che peraltro non cessa di pungolare ogni genuino cercatore di verità, gli appartenga, come gli appartengono la capacità di meravigliarsi, la modestia e l'ironica giocosità, che ne fanno un pensatore originale, ovvero, come mi permetto in conclusione qui di definirlo, un contemporaneo 'umanista scettico'<sup>270</sup>.

È sul tema della contingenza, poi, che mi sembra emerga un'ulteriore somiglianza, stavolta perfino linguistica, con le posizioni neopirroniane: nel teorizzarla Oakeshott utilizza infatti dei termini che fanno pensare alla descrizione del procedimento della medicina metodica, la più vicina allo scetticismo secondo Sesto (cfr. PH I 241). In particolare, riferendosi all'investigazione che il teorico conduce sulla condotta umana, egli la identifica come una 'narrazione' in cui la prestazione di un agente «is understood neither as a fortuitous happening, nor as a necessary consequence, but as an intelligible event» (HC, p. 106). In questa attività l'impegno di chi interpreta l'azione e ne fa la 'diagnosi' e la 'prognosi'<sup>271</sup> consiste nell'elencare (enlist) tutte le indicazioni (evidence) disponibili al fine di comprendere ciò che appare secondo dei parametri di intellegibilità 'condizionale' che dipendono interamente dall'osservatore, cosicché

What he must bring to this understanding is a deep respect for the individual action, patience in exploring its connections, an exact appreciation of its provenance and circumstances, an eye for shades of difference between plausible likenesses, an ear for echoes and the imagination, not to conjecture what was likely, but to devise, recognize, entertain, and criticize a variety of contingent relationships, each sustained by a *reading of the evidence* (HC, p. 106). Corsivo mio.

Orbene, se il termine *evidence* può essere il corrispettivo del greco ἐνδείξις, (indicazione) (PH I 240), a cui Sesto ricorre per riferirsi ai 'segni' che permettono al medico metodico di comprendere e curare le affezioni riscontrate nel malato, analogamente a

---

<sup>270</sup> Per l'idea di un'etica umanistica e scettica mutuata da Montaigne, cfr. Orsi (2016, p. 140). Il brano iniziale di *Work and Play*, (ca. 1960), ora in Oakeshott (2004, p. 303), prelude a una considerazione dell'intelligenza umana che trae i suoi momenti più qualificati e 'avventurosi' dal 'gioco' della filosofia, della scienza e della storia, e non dal 'lavoro' necessario alla soddisfazione dei bisogni, potrebbe essere una testimonianza di questo approccio alla realtà: «Without pretending to be scientific about it, the world may be imagined to be a vast collection of existences -things and substances of various compositions and kinds- each of which is what it is, and moves, changes, grows, or decays as it does by reason of its relation to other things: things existing in various ways by, and in some cases, at the expense of, or on, other things. This image is sometimes called the Economy of Nature, and it is sometimes said to have a "balance" or equilibrium of needs and satisfactions. Human beings are recognizably part of this economy of nature. They are also what they are, and they move, change, grow, flourish, or decay as they do by reason of their relation to other things. Like the lion, the rosebush, or the iceberg, a human being has needs such that, if they are not supplied by his environment, he perishes».

<sup>271</sup> Cfr. HC, pp. 102, 104.

quanto fanno gli scettici, i quali nella condotta si fanno guidare dalle affezioni necessarie e contingenti, mi sembra che, nel descrivere il proprio modo di guardare alle azioni di un individuo senza sostenere opinioni preconcepite, Oakeshott adoperi, di nuovo, una sensibilità e una cautela non così distanti da quelle implicite nella visione sestana.

Concludendo e riassumendo, ecco infine un breve elenco di quelle che vedo, ovviamente *mutatis mutandis*, come affinità tra la filosofia di Oakeshott e il neopirronismo di Sesto Empirico:

- Il rifiuto anti-fondazionalista delle ‘leggi di natura’ e delle concezioni razionalistiche della realtà, senza per questo soccombere al nichilismo, che per Sesto non sarebbe altro che una forma di scetticismo dogmatico, o nell’a-moralismo, perché nell’assenza di ideali morali assoluti, gli esseri umani seguono comunque una morale consuetudinaria<sup>272</sup>, compatibile anche con le regole pirroniane per la vita.

- Un’interpretazione della politica intesa come una delle pratiche necessarie alla vita sociale di una comunità storica, che, per le sue peculiarità, i critici hanno letto come una disposizione conservatrice e conformista, o, all’opposto, liberale e progressista, anche se questi termini, essi stessi storicizzati, sarebbero stati troppo ‘carichi di teoria’ tanto per Sesto quanto per Oakeshott.

- Una visione non dogmatica della filosofia e della sua funzione critica ‘radicalmente sovversiva’<sup>273</sup>, che rivela la parzialità di ogni dichiarazione intorno al vero, mentre la vita quotidiana resta fondamentalmente a-filosofica.

- Un atteggiamento filantropico verso un’umanità immersa nella contingenza, limitata ma spinta incessantemente alla ricerca, sospesa fra passione e ragione, conservazione e cambiamento, dove la ‘conversazione’, in Oakeshott, rappresenta la difesa della pluralità e della irriducibilità delle azioni e dei pensieri umani<sup>274</sup>.

Chiudo con tre citazioni, di cui la prima potrebbe essere vista come un’ulteriore ‘inedita’ assonanza, rivelatrice anch’essa di una posizione in qualche modo ‘scettica’ e sospensiva nel senso sestano, che si trova in una nota, alquanto autoironica, del gennaio 1966. Riflettendo su teoria e pratica, Oakeshott scrive:

Strangely enough, I have always preferred practice to theory. But that does not mean that I prefer the executions of justice to the announcement of justice. Perhaps this means that I am, by temperament, a judge -which is a middle,

---

<sup>272</sup> Cfr. *RP*, pp. 465-87.

<sup>273</sup> Cfr. *RPML*, 140-1.

<sup>274</sup> Cfr. *RP*, pp. 488-95.

between a philosopher & an executioner: not enough intellect to be a philosopher, not enough stomach to be an executioner. An interested spectator (Oakeshott 2014, p. 481).

Le due citazioni finali, l'una di Sesto e l'altra di Oakeshott, contengono un'analogia, che, curiosamente, troviamo in entrambi, e che forse è solo frutto del caso, fra la moneta e il linguaggio. Così Sesto<sup>275</sup>:

Come colui che utilizzando la moneta della città in cui conduce i suoi affari, riesce a concluderli con successo, mentre chi non l'accetti e si metta a coniarne una nuova sarebbe un imbecille, così chi rifiutasse di adeguarsi al modo comune di conversare, inventandosene uno privato, rasenterebbe la follia. Chi vuole parlare correttamente deve rispettare il modo semplice e comune della vita quotidiana e osservare le norme della comune consuetudine della maggioranza (MI 178-179).

Così Oakeshott:

In using these words and signs, then, we do not seek to enlarge their meaning, or to set going a procession of linguistic reverberations; indeed, this language is like a coinage, the more fixed and invariable the value of its components, the more useful it is as a medium of exchange. [...] The *clichés* of the businessman's letter are unobjectionable, indeed they are to be preferred to elegance because they are familiar and more genuinely symbolic (VP, pp. 503-4).

---

<sup>275</sup> Cfr. *supra*, p. 92, n. 140.

## CONCLUSIONI:

### Una proposta politica scettica per la contemporaneità

«What is the connection between skepticism and politics? What are the appropriate politics for a skeptic? Does being skeptical automatically dictate one's political outlook, or are there alternative points of view consistent with skepticism?» (Fagin 1997, p. 40); «What might a sceptical politics look like? Or at the very least, a sceptical approach to politics?» (Sim 2006, p.105). Questi interrogativi costituiscono l'*incipit* di due differenti contributi, rispettivamente un articolo dello scienziato 'scettico' statunitense Barry Fagin e la monografia del già citato studioso britannico Stuart Sim, esperto del pensiero post-moderno ed ex professore di *Critical Theory*<sup>1</sup>, tra i pochi a essersi impegnati nel tentativo di dare risposte concrete a quelle domande, essendo entrambi convinti della necessità di una politica 'scettica' per affrontare le sfide e i problemi della realtà contemporanea. Ciascuno di loro ha individuato e proposto delle concezioni e, soprattutto, delle prassi politiche, che riteneva coerenti con lo scetticismo e utili a rispondere alle esigenze, quelle sì comuni, che li avevano mossi.

*Ça va sans dire*, ciò che i due studiosi si chiedono ci riporta direttamente ai quesiti retorici con cui ho aperto questo lavoro, ovvero al punto di partenza di una ricerca il cui scopo era dimostrare che la tradizione scettica, malgrado la millenaria pessima fama, non è in alcun modo estranea all'agire pratico umano, etico o politico che sia.

La laconicità di Sesto Empirico al riguardo non ha impedito, come ho cercato di far vedere, che da quella filosofia emergessero delle linee di condotta, tramandatesi fino alla contemporaneità, che, pur assumendo forme e declinazioni diverse, sono rimaste fondamentalmente coerenti con l'approccio neopirroniano di cui Sesto è l'interprete antico più tardo e forse più maturo.

In quest'ultima parte del mio percorso, sarà necessario, talora, tralasciare le questioni relative alla concordanza dei punti di vista degli autori che si sono occupati della politica 'scettica' con l'antica ἀγωγή pirroniana, perché il valore dello scetticismo, in questo caso, sta soprattutto nella sua capacità di analizzare e criticare un fenomeno sociale come la politica, la sua organizzazione e i suoi metodi, mentre, in quanto 'filosofia', esso non si occupa di fornire risposte specifiche ai problemi politici. Si tratta di un approccio sostanzialmente negativo, che però, nella vita pubblica, può svolgere un prezioso ruolo di

---

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, p. 152.

‘correttivo’, non dottrinario e anti-dogmatico, in grado di mettere in guardia sui rischi delle visioni fondamentaliste di qualsiasi provenienza, ma anche di indirizzare concretamente e realisticamente le scelte e l’azione politica. I modi in cui quest’ultimo compito può essere eseguito saranno presi in esame più avanti, ma prima di entrare nel merito, vorrei ritornare al motivo, che trovo ampiamente condivisibile, della compatibilità filosofica fra scetticismo e liberalismo e alle argomentazioni addotte per sostenerla<sup>2</sup>.

Come infatti fa notare Laursen nel suo volume sulla politica dello scetticismo, elencando le pratiche politiche che si possono definire genericamente ‘liberali’<sup>3</sup>, è vero che qualche volta queste «are justified by claims of knowledge»; perciò, «if the truths of nature, religion, or infallible Founding Fathers can be called upon to underwrite these practices, they can be said to have dogmatic foundations. But often they do not» (Laursen 1992, p.7). La ragione per cui una buona parte di esse si sottrae al dogmatismo, risiederebbe poi, continua Laursen, nel fatto che, la ‘pratica’ del liberalismo «came before and has been hardier than the dogmas that seek to justify it». Un tale dato, egli sostiene, ci offre un efficace «point of entry for founding liberalism in skepticism» (p. 7).

L’osservazione che le prassi ‘connaturali’ al liberalismo sono preesistenti alle teorie dogmatiche che cercano di giustificarle è tratta, non a caso, dall’ultimo capitolo di *Liberalisms* di John Gray, una sorta di *post-scriptum* dal titolo *After liberalism: Pyrrhonism in politics*, in cui viene presentata una posizione liberale ‘post-pirroniana’<sup>4</sup>, che coniuga liberalismo e scetticismo in un modo che, anch’esso, mi sembra particolarmente

---

<sup>2</sup> Cfr. *supra*, pp. 66, n. 56; 142-3. Per un inquadramento storico del liberalismo, dalle sue ‘anticipazioni pre-moderne’ al periodo successivo alla seconda guerra mondiale, rimando a Gray (1995, soprattutto pp. 3-41), il quale dedica le conclusioni del suo libro al cosiddetto ‘post-liberalismo’ (cfr. pp. 85-96). La scelta di questo autore è dettata, in parte, anche dalla sua vicinanza a Oakeshott e all’aver preso in considerazione le posizioni degli scettici antichi e moderni. In italiano segnalo, invece, oltre al libro di De Ruggiero (1995), testo fondamentale risalente al 1925, l’articolato contributo di Bedeschi (1992) e, infine, il breve ma denso paragrafo di Petrucciani (2003, pp. 175-83).

<sup>3</sup> Il liberalismo, riassume Laursen (1992, p. 9), «respects rights of free speech, press, assembly, petition, and religion, of the kind enshrined in the First Amendment to the Constitution of the United States. These rights are sometimes characterized in terms of pluralism and toleration. Liberalism also follows the rule of law, as exemplified in the German notion of the *Rechtstaat*, limiting the arbitrary power of government officials. It values individualism and equality, usually above community, and occasionally even to the point of Sicilian anarchy. Other things being equal, it minimizes government involvement in the economy and lives of the people. It usually provides for some amount of private property and a substantial market economy, although this may be compatible with a Scandinavian social welfare state. It includes some form of really representative government and the rule of public opinion, as in most of the countries of Western Europe and North America. And in principle, at least, it opposes violence and war for the sake of booty, glory, and conquest».

<sup>4</sup> Cfr. Gray (1989, pp. 239-66). Il termine «post-pyrrhonian philosophy» (Gray 1989, p. 263), è mutuato, come Gray ci tiene a sottolineare in una nota, dal ‘superbo’ libro di Donald Livingston *Hume Philosophy of Common Life* (1984), (cfr. p. 266 n. 31).



interessante.

Partendo dalla critica di una ‘ragione liberale’ che cerca di elevare le pratiche contingenti e particolari di società storiche al rango di dottrine universali, e rivelando l’autoinganno di molti teorici liberali contemporanei, usi a rappresentarsi come eredi di una tradizione centenaria sostanzialmente coesiva e lineare le cui radici affonderebbero nell’antichità, Gray attribuisce alla ζήτησις scettica, della quale si avvalgono i cosiddetti ‘teorici’ post-liberali, una funzione ‘profilattica’ e insieme pragmatica. Ciò perché questo metodo, che ha anche lo scopo di ricondurre le nostre forme di autocomprensione a più umili «narrative historical creations» (Gray 1989, p. 264), mette in luce la retoricità e l’astrattezza di talune formule universalistiche, del tutto disancorate dalla realtà e dunque incapaci di cambiarla, mentre, nello stesso tempo, ci consente di recuperare e rinnovare le pratiche e le tradizioni concrete di cui siamo eredi<sup>5</sup>.

Oltre a produrre un salutare disincanto, dunque, la filosofia post-pirroniana agirebbe positivamente cercando di realizzare una fenomenologia della politica e della morale, il cui nucleo è un ‘ritorno alla storia’, laddove l’analoga operazione di Hume, che per primo aveva sentito questa esigenza, era consistita invece nel ricondurre «the forms of moral and political life we find among us» (Gray 1989, p.263) all’agire ‘naturale’, caratteristico della vita comune. A intraprendere oggi questo progetto sono stati, secondo Gray, Foucault, peraltro in modo ‘stravagante’, ma soprattutto, nel suo *On Human Conduct*, il più ‘giudizioso’ Oakeshott<sup>6</sup>.

Limitandosi all’analisi e alla spiegazione delle forme di vita contingenti che gli esseri umani ereditano o adottano, questa prospettiva, post-classica e post-moderna, agisce criticamente contro le ‘banalità’ diffuse nella cultura liberale e insieme lavora per la conservazione, in quanto aspira a cogliere e a valorizzare le particolarità delle nostre

---

<sup>5</sup> Del resto, anche Rorty (1989, p. 57), riferendosi a quei teorici interessati a conservare il liberalismo illuministico mentre ne rifiutano gli aspetti razionalistici, segnalava, tra questi, Dewey, Oakeshott e Rawls, che «have all helped undermine the idea of a transhistorical ‘absolutely valid’ set of concepts which would serve as ‘philosophical foundations’ of liberalism, but each has thought of this undermining as a way of strengthening liberal institutions. They have argued that liberal institutions would be all the better if freed from the need to defend themselves in terms of such foundations - all the better for not having to answer the question ‘In what does the privileged status of freedom consist?’ All three would happily grant that a circular justification of our practices, a justification which makes one feature of our culture look good by citing still another, or comparing our culture invidiously with others by reference to our own standards, is the only sort of justification we are going to get».

<sup>6</sup> A proposito di questa concezione della filosofia, Gray commenta: «Inquiry of this sort begins only when philosophy has ended, and it is perhaps for this reason that Oakeshott prefers the term ‘theorizing’ to ‘philosophy’ as a characterization of the activity in which he is engaged» (Gray 1989, p. 263), (cfr. *HC*, pp. 35-40).

tradizioni viventi. In tal modo, il politico ‘pirronista’ può raccogliere degnamente, forse meglio di chiunque altro, l’eredità liberale, pensa Gray, dal momento che

whatever he does, he will not engage in the vain project of constructing a liberal doctrine. Indeed, if his inquiries have a practical aim (and they need not), it will be to protect the historical inheritance of liberal practice from the excesses of an inordinate liberal ideology (Gray1989, p. 264).

A tutto questo egli aggiunge che, essendo una forma non-dogmatica di liberalismo, «post-Pyrrhonian philosophy (or theorizing) would not always or necessarily be conservative in its impact. In so far as it tended to deflate the ruling fictions, its effect would tend to be subversive rather than conservative» (p. 264), e conclude mettendo in evidenza il carattere e la funzione ‘naturalmente’ dialettici che una tale visione è in grado di svolgere all’interno delle società multiformi in cui viviamo<sup>7</sup>.

Pertanto, se il liberalismo può utilmente avvalersi della scepsi filosofica per tenere sotto controllo le proprie derive dogmatiche, credo sia anche ammissibile sostenere, in modo speculare, che il pensiero liberale corrisponda meglio alla visione scettica del mondo di quanto non faccia il conservatorismo<sup>8</sup>. Ciò perché gli approcci politici conservatori tendono maggiormente a caricarsi di elementi dogmatici, un rischio al quale d’altronde sono esposte, come si è appena visto, tutte le costruzioni ideologiche che pretendono di giustificare e fondare razionalmente le prassi politiche storicizzate, razionali o meno, da cui di fatto esse stesse derivano<sup>9</sup>.

Poco più avanti cercherò misurarmi con la concretezza dei fatti, illustrando criticamente, per quanto possibile, alcune condotte che sono state viste come espressioni adeguate dello spirito scettico applicato alla politica, ma il punto di riferimento fondamentale rimarrà l’oakeshottiano *The Politics of Faith and The Politics of Scepticism*,

---

<sup>7</sup> Ma, *contra*, vedi Raz (1989) che giudica lo scetticismo morale e il fallibilismo del tutto incapaci di sostenere validamente la libertà e la tolleranza, in quanto deboli, egoistici e ‘anemici’. D’altra parte, nel suo articolo non vi è traccia della tradizione filosofica scettica antica, né delle sue articolazioni moderne e contemporanee. Similmente, Larmore (1990, p. 342), attribuendo allo scetticismo un ruolo esclusivamente epistemico e non morale, ritiene che il pluralismo e la neutralità liberali non siano «really a matter of skepticism».

<sup>8</sup> Tranne, evidentemente, il genere di conservatorismo ‘disposizionale’ e scettico descritto da Oakeshott, le cui origini risalgono, come abbiamo visto, in primo luogo a Montaigne e a Hume. Di nuovo, non va dimenticato che a questi autori, ai quali si possono aggiungere Spinoza e Kant, e perfino Hobbes, le etichette di conservatore o liberale, come vengono oggi utilizzate, stanno davvero o troppo larghe o troppo strette, cosicché, ogni volta, sarebbe necessario fare i dovuti distinguo e le necessarie puntualizzazioni. Un ottimo esempio di questo modo di procedere, per quanto riguarda in particolare Montaigne, Hume e Kant, è nel già ampiamente citato libro di John Christian Laursen dedicato alla politica dello scetticismo.

<sup>9</sup> Sul concetto di ideologia in Oakeshott cfr. *supra*, p. 114 e n. 55. Sempre da questo punto di vista, può essere utile citare l’interpretazione ‘scettica’, comunque ampiamente discutibile e certamente non-convenzionale, della critica gramsciana all’ideologia condotta da Botwinick (1990, pp. 140-1).

anche perché, occupandosi in modo specifico della politica moderna europea, dell'attività di governo e dell'essere governati, secondo quanto sostiene il curatore del volume Timothy Fuller, (1996, p. X) «it is as close to a book of advice for the practice of modern politics as Oakeshott ever produced», sebbene tipicamente (ma, a mio parere, coerentemente con lo scetticismo), Oakeshott offra «a way of thinking about politics without offering specific policies»<sup>10</sup> (Fuller 1996, p. X). D'altra parte, però, questo commentatore vede in *PFPS* un Oakeshott 'al massimo del suo aristotelismo', nella misura in cui egli suggerisce che la maniera appropriata di condotta politica consiste nel posizionarsi a metà fra gli estremi della politica della fede e la politica dello scetticismo. Allo stesso modo di Aristotele, secondo Fuller, «Oakeshott does not mean simply compromising differences; he means determining the proper balance between competing tendencies»<sup>11</sup>.

In effetti, se è vero che il filosofo, alla ricerca di «some means of being at home in the complexity we have inherited» (*PFPS*, p.120), propone uno stile complesso di politica collocato in una regione mediana 'abitabile' fra gli estremi, il cui principio è 'il mezzo in azione', è anche possibile che, nel riconoscere esplicitamente di dovere questa espressione al filosofo confuciano Sun Tzu, il quale «contrasts it not only with excess in action, but also with the absolutism of "knowledge"» (*PFPS*, p. 121, n. 3), e aggiungendo che «the mean in action» non è «an estraneous principle, imposed from the outside by some arbitrary belief» (*PFPS*, p. 121), Oakeshott non si stia rifacendo alla dottrina aristotelica del giusto mezzo, come Fuller pensa, ma addirittura che se ne stia distanziando.

In ogni caso, questo principio, applicato a una politica come la nostra, non la priva del suo 'movimento interno', né può semplificarla; «a complex style of politics can be immobilized only when it ceases to be complex by coming to rest at one of its horizons; the mean is a middle region of movement, not a central point of repose» (p. 121), conclude infatti il filosofo.

Lasciando per il momento Oakeshott e tornando alle proposte politiche concrete di cui si diceva, la prima arriva, come già accennato, da Barry Fagin, uno scienziato e

---

<sup>10</sup> Non è perciò soltanto un caso se, all'inizio della mia ricerca, mentre leggevo questo libro, senza sapere ancora cosa avrei trovato studiando in profondità il pensiero di Oakeshott, ciò a cui pensai immediatamente è che avrebbero dovuto leggerlo con attenzione anche e soprattutto i nostri governanti, i quali ne avrebbero certamente tratto un grande vantaggio. Ne sono tuttora convinta, dopo più di tre anni, anche se non sono più così certa che gli attuali amministratori della cosa pubblica siano in grado capire davvero il senso di un invito come quello che segue: «[...] in my opinion, there is no better starting place for a renewed attempt to understand and to modernize the principles of the sceptical tradition in our politics than a study of Pascal and Hume» (*PFPS*, p. 129).

<sup>11</sup> Il rimando di Fuller è evidentemente a *Eth. Nic.* II, 6-9.

matematico americano, docente di *computer science*, che si autodefinisce uno scettico ‘militante’<sup>12</sup>. Nel suo articolo su ‘scetticismo e politica’, di cui ho già ripreso la domanda iniziale, lo studioso dichiara che, per gli scettici come lui, abituati a esaminare e valutare prove ed evidenze, «the political process [...] which instead rewards appeals to emotion and the successful manipulation of human passion», è del tutto «uncomfortable». Ciononostante, l’«inescapable evidence of the importance of politics» (Fagin 1997, p. 40) obbliga anche gli scettici a occuparsene, dal momento che pur seguendo come tutti il semplice interesse personale, essi hanno, oltre a questo, «a great deal to offer their fellow citizens» (p. 41).

L’aspetto più interessante dell’articolo riguarda, però, il contributo positivo che, secondo Fagin, la *Public choice theory* darebbe a un approccio scettico alla politica<sup>13</sup>. Non è ovviamente possibile entrare nei tecnicismi o tentare una descrizione dei metodi di indagine empirica e dei modelli che in essa vengono utilizzati, ma le sue generalità vanno richiamate per chiarire il senso in cui tale affermazione può essere o meno sostenuta<sup>14</sup>.

Paradossalmente, abbiamo a che fare con una teoria ‘razionale’, che applica i principi della scienza economica alla condotta politica e che, in ragione della sua ‘scientificità’, non è solo descrittiva, ma anche normativa e predittiva, nella misura in cui ha l’ambizione di fornire strumenti e correttivi per la gestione della cosa pubblica. I *caveat* posti dai suoi ideatori, James Buchanan e Gordon Tullock, non bastano perciò a evitare la più che giustificata diffidenza scettica nei confronti di una teoria che, di fatto, pretende di proporre piani e programmi per risolvere i problemi della politica, e con ciò si pone in una posizione molto lontana dallo scetticismo, checché ne dica Fagin<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Per chiarire il senso di una ‘militanza scettica’, che suona già filosoficamente come un ossimoro, bisogna pensare alle attività di associazioni come il CICAP o di altro associazionismo che si dice ‘scettico’, come l’ECSO (European Council of Skeptical Organizations). Il termine, usato in questo senso, è legato soprattutto all’impegno di scienziati e divulgatori che, secondo il motto dell’associazione italiana, ‘Esplorano i misteri (indagini) per raccontare la scienza (educazione e informazione)’. Cfr. <https://www.cicap.org>. Barry Fagin rientra, si può supporre, in questa categoria e, inoltre, sostiene esplicitamente che gli scettici dovrebbero adottare una posizione politica coerente con quella esposta nei principi del partito ‘libertario’ americano (<https://www.lp.org/>), al quale egli aderisce, o con simili organizzazioni all’interno dei partiti conservatore (<https://rlc.org/>), o democratico (<http://www.democraticfreedomcaucus.org/dfc-platform/>), cfr. Fagin (1997, p. 43). È evidente che questa appartenenza ha una precisa rilevanza politica, sulla quale non è qui il caso di esporre il mio giudizio personale.

<sup>13</sup> Cfr. Fagin (1997, p. 42).

<sup>14</sup> Mi limito qui a rimandare ai testi di Buchanan, premio Nobel per l’economia nel 1968, e Tullock (1999, or.1962), e Buchanan e Tollison (1984, or. 1972), che rappresentano i capisaldi più noti di questa teoria, che ebbe importanti precursori in Europa, nelle scuole economiche italiana, svedese e austriaca e negli scritti di Vilfredo Pareto (cfr. Regonini 2001, pp. 417-22). In italiano si può utilmente consultare il volume sulle politiche pubbliche di Regonini (2001, spec. Cap. VI), con amplissima bibliografia.

<sup>15</sup> Basta confrontare, su tale questione, il trattamento riservato da Oakeshott a Hayek, quando avvertiva che perfino la resistenza al dilagare delle ideologie si era trasformata essa stessa in un’ideologia: «This is,

Secondo questa chiave di lettura, tutti coloro che agiscono nell'arena politica, ovvero i politici, i burocrati, i gruppi di pressione, gli elettori, hanno come obiettivo principale la massimizzazione del loro interesse personale, esattamente come avviene nel mercato. Il presupposto di Buchanan e Tullock, da essi stessi definito estremo è che: «each participant in the political process tries, single-mindedly, to further his own interest, at the expense of others if this is necessary» (Buchanan, Tullock 1999, p. 302); perciò, se proprio questo è quanto i due economisti ritengono di aver verificato empiricamente, ne deriva che, sebbene la ragione degli esseri umani sia schiava delle sue passioni, tuttavia «recognizing this about himself, man can organize his own association with his fellows in such a manner that the mutual benefits from social interdependence can be effectively maximized» (p. 304)<sup>16</sup>.

D'altra parte, a differenza del mercato, e prima ancora della possibilità di ricorrere a qualsiasi correttivo 'razionale', quanto avviene nella politica reale è che il rapporto fra cittadini e governanti tende a essere sbilanciato a vantaggio dei secondi, dei loro protetti e dei burocrati, dal momento che le procedure di trasferimento delle risorse sono, solitamente, meno che trasparenti, e dunque chi può ne approfitta<sup>17</sup>. Di conseguenza categorie quali 'volontà popolare' o 'consenso generale', di cui si fa uso (e abuso) nel linguaggio politico, risultano svuotate e tradite, rivelandosi il prodotto contingente del gioco degli interessi e di procedure imperfette<sup>18</sup>.

Senza entrare nel merito delle soluzioni, decisamente dogmatiche, proposte da Buchanan e compagni<sup>19</sup>, il valore scettico di questa analisi sta evidentemente nell'aver

---

perhaps, the main significance of *Hayek's Road to Serfdom* - not the cogency of his doctrine, but the fact that it is a doctrine. A plan to resist all planning may be better than its opposite, but it belongs to the same style of politics. And only in a society already deeply infected with Rationalism will the conversion of the traditional resources of resistance to the tyranny of Rationalism into a self-conscious ideology be considered a strengthening of those resources». Da parte loro, Buchanan e Tullock sostengono: «we have tried to extend the assumptions of the economist to the behavior of the individual as he participates in the political process. As we have suggested at several points, the explanatory value of our preliminary theory is considerably more limited than that of economic theory. We think, however, that the 'theory', as developed here, does provide some 'explanation' of certain aspects of political organization» (Buchanan, Tullock 1999, p. 296).

<sup>16</sup> È significativo che, cercando nella sua appendice a *The Calculus of Consent* una giustificazione filosofica alla teoria, Buchanan trovi nei lavori di Spinoza e Hume le affinità maggiori: «Spinoza's work seems to have much in common with our own» (p.312) egli sostiene e, a proposito di Hume: «the conceptions of David Hume appear most helpful, and they seem to have much in common with our own» (p. 314).

<sup>17</sup> Ma quanto è generalizzabile questa tendenza? Quante società e quanti paesi riguarda, e in che misura? Se la corruzione percepita nella politica può esserne un indice, la situazione, fotografata per il 2018 da *Transparency International*, sembra confermare, con differenti gradi di gravità, le analisi dei teorici della *public choice theory*. Cfr. <https://www.transparency.org/cpi2018>.

<sup>18</sup> Cfr. Riker (1982).

<sup>19</sup> Le loro misure prevedevano, in estrema sintesi, una sorta di 'rifondazione' dello stato attraverso l'introduzione di rigorosi vincoli alla spesa pubblica, alla pressione fiscale (costituzionalismo fiscale) e all'emissione di moneta.

ridimensionato la fede ‘romantica’<sup>20</sup> in una politica *super-partes* e nell’aver decostruito qualunque sua idealizzazione, con lo svelarne la natura prosaica - ‘umana, troppo umana’ - avrebbe detto Nietzsche, e la farraginosità dei suoi meccanismi burocratici, che risultano tuttora estremamente refrattari al controllo ‘dal basso’ e, ancor di più, a qualsiasi tentativo di cambiamento.

Eppure, gli scettici guardano con cautela perfino ai luoghi comuni più diffusi, come quello che *politics* e *policies*<sup>21</sup> siano sempre implicati nel gioco senza regole degli interessi privati, e non smettono di indagare anche su queste convinzioni, divenute nell’opinione collettiva modelli paradigmatici, di gattopardesca memoria, imm modificabili e fatalmente auto-replicantesi.

Per converso, se la diffidenza nei confronti della *realpolitik* di un governo qualsiasi, indipendentemente dai suoi proclami e dalle sue ‘buone’ intenzioni, sarebbe condivisa anche da Sesto, uno dei problemi più delicati e ‘scivolosi’ per gli scettici contemporanei riguarda i limiti che la politica deve porsi quando le sue decisioni entrano in conflitto con i principi morali e le credenze dei singoli o di minoranze religiose, etniche o culturali.

In questo ambito c’è chi sceglie una posizione di «reluctant *laissez faire*» (Fagin 1997, p. 42), sempre che la libertà di condotta individuale non limiti quella degli altri; ma in realtà, se le convinzioni etiche degli scettici possono essere molto varie, accordandosi o meno con le tradizioni politiche e culturali delle loro società e con i modi ‘storici’ in cui tali dilemmi vengono affrontati, l’approccio più adeguato, dal punto di vista scettico, dovrebbe comportare una netta separazione della sfera morale da quella politica, o almeno prevedere efficaci procedure di controllo e di correzione per evitare che il pluralismo delle scelte e la libertà di parola e di associazione vengano messi a rischio dalle intrusioni della politica.

Chiudendo l’analisi di questa particolare connessione fra una teoria degli interessi come quella della scelta pubblica e lo scetticismo, vorrei tentare una sorta di *cross-*

---

<sup>20</sup> È interessante, a questo proposito, quello che lo stesso Buchanan racconta in un’intervista del 1995: «I picked up some of the Italians who had paid much more attention to the model of the state, the model of politics. I spent a year in Italy (1955-56). It changed my perspective on politics because I think a lot of Americans, of my generation anyway, still had a romantic view of politics. Italians, for me at least, served the function of introducing a lot of skepticism, a lot more questions. Had I not spent that year in Italy, I might not have ever really been able to come to the critical realistic view of politics as I did. All that was by way of background» <https://www.minneapolisfed.org/publications/the-region/interview-with-james-buchanan>.

<sup>21</sup> Cfr. Regonini (2001, pp. 18-21) che sottolinea come, nel contesto linguistico anglofono, i due concetti che noi identifichiamo con il termine *politica* godano di una grande autonomia non solo lessicale, ma anche sostanziale.

reference a un raffinato articolo di Catherine Larrère, dal titolo significativo *Scepticisme et politique* (1997), dedicato alla dimensione politica del libro di Richard Popkin sulla storia dello scetticismo da Erasmo a Spinoza, in cui si sostiene la tesi che esso rappresenti «une contribution sceptique à l'individualisme libéral moderne» (p. 275). Per questo specifico punto della mia trattazione, tuttavia, l'elemento più notevole del ricco inquadramento storico dello scetticismo moderno proposto da Larrère, è il ruolo che «le moment sceptique» (p. 282) avrebbe giocato nel passaggio a una visione delle collettività, in particolare quella statale, in cui le motivazioni che tengono insieme gli individui e ne conservano l'esistenza non sono più la virtù o la violenza. La categoria che arriva a sostituirle è invece proprio l'*interesse*, «entendu plus étroitement comme souci d'un gain matériel plutôt que d'une satisfaction symbolique» (p. 281), che diviene la ragione necessaria e sufficiente a spiegare le condotte individuali e a produrre effetti regolatori e insieme pacificatori<sup>22</sup>.

Anche se le sembra che «à se mêler de politique, le scepticisme ait perdu son nom» (p. 281), Larrère individua nella visione di La Mothe Le Vayer il cuore di una politica scettica, in cui il filosofo libertino sostiene che credere nell'esistenza di una ragione e di una giustizia universale, «n'empêche point qu'on ne doive déférer souvent, dans le sujet que nous traitons, à des raisons particulières qui varient selon les temps, les lieux et les personnes»<sup>23</sup>. Se esiste una ragione di stato, per La Mothe Le Vayer, questa non ha a che fare con la scienza o l'oggettività, ma con la particolarità esclusiva di una condotta individuale che, appunto, non è «rien au fond qu'une pure consideration d'intérêt»<sup>24</sup>.

Ecco dunque che, anche alla luce di un'analisi più omogenea con l'approccio storico-filosofico qui adottato, un'interpretazione minimalista del dominio della politica come 'controllo degli effetti' e della razionalità della condotta in termini di interesse, sembra poter essere ricondotta a delle radici filosofiche scettiche in senso proprio<sup>25</sup>.

D'altronde, tornando a Oakeshott, egli non aveva bisogno di ricorrere a ricerche

---

<sup>22</sup> Su questa categoria cfr. Ornaghi (1984); Hirschman (1979, 1987).

<sup>23</sup> Francois De La Mothe Le Vayer (1970), *La Politique du prince*, in *Œuvres*, t. I, parte II, p. 306. La ristampa corrisponde all'edizione di Louis Billaine [Paris, 1669], ripubblicata da Michel Groell [Dresde, 1756]. Sullo scetticismo politico del filosofo francese cfr. Taranto (1994, pp. 107-129).

<sup>24</sup> Cfr. Larrère (1998, p. 282). Quest'ultimo commento di La Mothe Le Vayer è tratto da *Petits Traités*, lettre 53, *Du commandement souverain*, in *Œuvres*, t. VI, pp. 489-90.

<sup>25</sup> I nomi legati a questa concezione, in cui si intrecciano, secondo Larrère, il pessimismo religioso agostiniano e il 'relativismo' scettico, sono quelli di Pascal, Bayle, Mandeville, Smith e Hume, cfr. Larrère (1998, p. 282). Curiosamente, a eccezione di Adam Smith, tutti questi filosofi appaiono nelle 'liste' di scettici fatte da Oakeshott in *PFPS*, cfr. *supra*, p. 171, n. 207.

empiriche o a dati statistici per ricordare che

Starting, theoretically, from a reading of human conduct which expects human conflict, and seeing no way of abolishing it without abolishing much else at the same time, the sceptic is not disposed to forget that the office of government is occupied by men of the same make as the subjects they rule—men, that is to say, who are always liable, when they become governors, to go beyond their terms of reference and impose upon the community an ‘order’ particularly favourable to their own interests, or (in an excess of generosity or ambition) to impose something more than an order (*PFPS*, p. 33).

E se la politica scettica è ispirata a una prudente diffidenza piuttosto che al dubbio radicale, perché «scepticism at work is never absolute: total doubt is merely self-contradictory» (*PFPS*, p. 31), essa prevede un governo in cui il fine principale è il mantenimento dell’ordine, un ‘ordine superficiale’ che, riducendone le occasioni, serve principalmente ad attenuare la durezza del conflitto fra gli esseri umani.

Oltre a questo, vi è però un secondo scopo che tale genere di governo dovrebbe perseguire, ovvero «to seek out improvements, and where appropriate to improve the system of rights and duties and the concomitant system of means of redress, which together compose the superficial order»<sup>26</sup> (*PFPS*, p. 34). Del resto, in comunità umane come quelle moderne, che si evolvono e cambiano continuamente al ritmo del loro sviluppo tecnologico, i mezzi per preservare una vita pacifica e garantire che le attività dei singoli e dei gruppi possano svolgersi liberamente e i loro bisogni plurali e spesso in conflitto cercare soddisfazione, devono a loro volta essere ampiamente flessibili e modificabili. Ma il filosofo ricorda anche i rischi che la tutela dell’ordine può comportare; pensando probabilmente ai sistemi totalitari del Novecento egli scrive:

For the sceptic, there is a barbarism of order to be avoided no less than the barbarism of disorder; and the barbarism of order appears when order is pursued for its own sake and when the presentation of order involves the destruction of that without which order is only the orderliness of the ant-heap or the graveyard. (*PFPS*, p. 34).

Ma soprattutto Oakeshott è convinto che l’attività di governo, come la intende uno scettico, non consista nell’imposizione di una singola morale

---

<sup>26</sup> Il genere di miglioramenti previsti all’interno di un governo ‘scettico’ sono, ovviamente, molto diversi, concettualmente almeno, da quelli del governo della ‘fede’, pensati all’insegna di una perfettibilità dell’essere umano che viene perseguita, o millantata, come unico obiettivo di questo modo di governare. Come fa notare Horton (2005, p. 25), se si può obiettare a Oakeshott che la maggior parte di coloro che hanno cercato di usare il governo come uno strumento per promuovere il miglioramento della società non credevano che la ‘perfezione’ fosse il loro scopo, tuttavia, «in a crucial move in his argument, Oakeshott contends that those who claim only to be pursuing ‘improvement’ may nonetheless be locked into what might be dubbed ‘a logic of perfection’». Ciò è vero soprattutto nella misura in cui lo scopo da raggiungere appare come unico ed esclusivo.



or other direction, tone, or manner upon the activities of its subjects. The range and direction of activity in the community are what they are, and within it, of course, is the activity of moral approval and disapproval of current conduct, But moral approval and disapproval are no part of the office of government, which is not at all concerned with the souls of men (*PFPS*, p. 53).

Questo non significa però che per gli scettici, anche in assenza di una teoria positiva della giustizia, e all'interno di una concezione minima dello stato e dell'azione di governo, non sia possibile identificare le 'ingiustizie' e mettersi riparo. Anzi, per svolgere questo compito è più che sufficiente la concezione etica in cui essi si muovono, ovvero quella di «rough and ready precepts, principles and perceptions elicited in particular contexts when confronted by particular experiences» (Horton 2005, p. 32), la quale può rientrare a far parte di un giudizio e di un'azione politica, le cui conseguenze non saranno peraltro mai interamente prevedibili. Infatti, proprio per l'incertezza che circonda la materia politica e, in generale, la prassi, niente assicura gli scettici che non fare nulla sia meglio che fare qualcosa e, a dispetto delle convinzioni dei conservatori e dei sostenitori del libero mercato, gli esiti non pianificati o supposti 'spontanei' di una congiunzione di azioni umane casuali non sono *necessariamente* migliori (o peggiori) di provvedimenti messi in atto per ottenere un certo risultato<sup>27</sup>. E basta guardare alle conseguenze ambientali di molte azioni di questo genere per comprendere quanto esse possano risultare drammaticamente peggiori.

Nell'ottica oakeshottiana, dunque, i sistemi economici liberisti e neo-liberisti, entrando in una sorta di naturale sinergia con degli stati organizzati prevalentemente come associazioni d'impresa, in cui l'economia del governo e il governo dell'economia sono quasi sempre strettamente intrecciati, dovrebbero essere sottoposti a vincoli e controlli ancor più rigorosi, soprattutto quando entrano in gioco le libertà e i diritti individuali e le condizioni per esercitarli<sup>28</sup>.

Se i diritti che rivendichiamo e di cui godiamo sono, fuori di ogni retorica universalizzante, conquiste storiche di esseri umani, e in questo modo sono divenuti parte della nostra tradizione<sup>29</sup>; a proposito della libertà, riconoscendo che «a man is what he

---

<sup>27</sup> Cfr. Horton (2005, pp. 32-3); Sim (2006, pp. 127-9).

<sup>28</sup> Tra queste condizioni, il cui rispetto e la cui tutela è demandata a ciascuno, in quanto *civis*, e alla comunità, come associazione civile, vi sono un ambiente vivibile e la possibilità di esprimere e attuare le proprie potenzialità come esseri umani senza essere ingannati o sfruttati. Esse comprendono anche «an institution of property which allows to every adult member of the society an equal right to enjoy the ownership of his personal capacities and of anything else obtained by the methods of acquisition recognized in the society» (*RP*, p.393), cfr. *HC*, p. 365, n. 40.

<sup>29</sup> Il voler 'conservare' i diritti è, di fatto, una forma di «precautionary principle» (Turner 2010, p. 291) e, per esempio, il *welfare state* è divenuto oggi una tradizione politica consolidata in Europa, tanto da

learns to become» (*VLL*, p.1, nota), Oakeshott sostiene che essa è inerente alla qualità di un agente riflessivo, che è in grado di interpretare ‘intelligentemente’ le circostanze in cui si trova e, sulla loro base, di agire, non importa se in modo giusto o sbagliato e se di quelle circostanze egli abbia o meno la responsabilità<sup>30</sup>. In questo senso la libertà è un postulato dell’esistenza umana: non una meta da raggiungere, ma una presupposizione della stessa vita cosciente<sup>31</sup>.

Altre implicazioni politiche dell’approccio scettico sono al centro della riflessione di Stuart Sim, il cui *Empire of Belief*, dal quale ho ripreso la domanda iniziale, che faceva il paio con quella di Fagin, ha un sottotitolo che recita: «Why We Need More Scepticism and Doubt in the Twenty-First Century». La sua analisi prende l’avvio proprio da un capitolo dedicato alla storia filosofica dello scetticismo, che egli sviluppa con cura e ampiezza, trovandosi a inclinare

more towards the Pyrrhonian position with its sense of being a free-floating critique of received ideas rather than yet another dogmatism seeking converts to the cause. While not wishing to suspend judgements altogether - particularly on dogmatism, in whatever form it may take - I want to retain the open-endedness of Pyrrhonian scepticism with its refusal to take on any aura of authority, its desire to remain a thorn in the flesh of dogmatists everywhere (Sim 2006, p. 8).

Il drammatico ritorno del fondamentalismo religioso su scala internazionale, la veste allora prevalentemente assunta dal dogmatismo, contro il quale Sim riteneva fosse necessario raccogliere le forze -il libro risale al 2006-, era il sintomo più pericoloso di un nuovo orientamento che si andava diffondendo nelle società occidentali avanzate, con l’aumento costante del numero di coloro i quali si affidavano a ‘credo’ indubitabili, in grado di travalicare facilmente l’ambito religioso per dilagare in altri campi e prendere la forma di vere e proprie ‘nuove’ fedi politiche, di superstizioni, di credenze pseudo-scientifiche e così via.

Quasi 15 anni dopo, non solo non ci sono cambiamenti di rilievo nell’andamento di questa tendenza ma, anzi, essa sembra essere incrementata dalla crescita dei movimenti e dei partiti apertamente razzisti, antisemiti e sovranisti, e di una conflittualità politica che si esprime meno nei luoghi tradizionali del confronto -le aule parlamentari e le piazze-, che

---

implicare una tendenza ‘conservativa’ proprio a sinistra, e questo vale anche per i rischi rappresentati dai populismi ecc.

<sup>30</sup> Cfr. *HC*, p. 37.

<sup>31</sup> Cfr. *HC*, p. 36. In questa idea della libertà come postulato della condizione umana sembra essere presente una chiara eco kantiana. Cfr. *supra*, p. 120 e n. 65.

negli spazi falsamente interattivi dei nuovi canali mediatici, luoghi virtuali in cui il confronto diretto fra le parti è impossibile e la retorica, se di retorica si può parlare, è quella che fa uso a piene mani della menzogna e della violenza verbale contro i ‘non-credenti’.

In tale situazione, chi prende la via della scepsi, secondo Sim, si assume il compito di «argue the case against unexamined beliefs and uncritical believers alike, pointing out where their systems rest on nothing stronger than circular reasoning and infinite regress, and should therefore at the very least be reconsidered» (p. 11). Interpretato nel suo genuino spirito pirroniano, lo scetticismo all’opera rappresenta, in questa lettura, non soltanto un approccio alla realtà fenomenica, ma anche un modo di vivere, un’*ἀγωγή* che Sim, ispirandosi a Lyotard<sup>32</sup>, concepisce come «a ‘little narrative’: a loose conglomeration of interests resisting the might of the many empires of belief that have come to dominate our social and political landscapes» (p. 11). Esso è quindi

a genuinely open-minded, public-spirited critique of authoritarian paradigms which are more interested in protecting their own power bases than in upholding genuine intellectual rigour about their beliefs and principles. To be a little narrative is to have specific objectives, generally directed against the abuses being committed by the world’s powerful and dogmatic individuals, institutions, and corporate organizations, but to resist becoming a source of dogma in one’s turn (p. 11).

Se gli scettici possono detenere forti convinzioni politiche e morali e agire in virtù di quelle o anche cambiarle, allo stesso modo di chiunque altro<sup>33</sup>, lo scetticismo, in quanto ‘metodo incarnato’, vigila però su sé stesso, oltre che sugli altri, per non cadere nel dogmatismo, negativo o positivo che sia, né nel relativismo, contenente a sua volta un nucleo nettamente dogmatico<sup>34</sup>.

Nella proposta politica scettica di Sim, dunque, non vi sono specifiche ricette, ma egli si rivolge, piuttosto, a studiosi come Chantal Mouffe e William E. Connolly, e al

---

<sup>32</sup> Cfr. *supra*, p. 197, n. 263.

<sup>33</sup> Secondo Vittorio Bufacchi (2001; 2003), la tesi centrale dello scetticismo politico non dovrebbe suonare: «I should not be so certain about my conception of the good that I should believe it should be imposed on others» come sostiene Festenstein (2002, p. 164), dove essere ‘*not so certain*’ comporta accettare la possibilità di poter sbagliare, o, in altre parole, ammettere la propria fallibilità. Questo autore ritiene invece che, sebbene sia possibile «to endorse both fallibilism *and* political scepticism, yet fallibilism is not a necessary condition for political scepticism. It is possible to endorse political scepticism without being a fallibilist». (Bufacchi 2003, p. 138). Così, affermando la compatibilità dello scetticismo politico con l’opposto del fallibilismo, e puntualizzando che avere delle certezze non è comunque sufficiente a giustificare l’istituzionalizzazione delle proprie credenze, Bufacchi propone la seguente definizione di scetticismo politico: «However strongly one feels about one’s conception of the good, epistemological certainty does not translate into procedural certainty. No degree of certainty at the epistemological level can justify its imposition on those who reject this conception of the good». Peccato che nei suoi due contributi alla questione non vi siano riferimenti alla tradizione scettica antica.

<sup>34</sup> Cfr. *supra*, pp. 32, n. 102; 52 e n.20.

concetto di ‘agonismo’ sviluppato nei loro lavori. Per Mouffe, che converte l’idea schmittiana di ‘nemico’ in quella di ‘avversario’, il ‘pluralismo agonistico’ è un tentativo di ricercare un ‘luogo’ intermedio fra i poli opposti dell’antagonismo e del consenso, nessuno dei quali è congeniale a una vera democrazia. Così Mouffe:

This category of the ‘adversary’ does not eliminate antagonism, though, and it should be distinguished from the liberal notion of the competitor with which it is sometimes identified. An adversary is an enemy, but a legitimate enemy, one with whom we have some common ground because we have a shared adhesion to the ethico-political principles of liberal democracy: liberty and equality. But we disagree concerning the meaning and implementation of those principles, and such a disagreement is not one that could be resolved through deliberation and rational discussion. Indeed, given the ineradicable pluralism of value, there is no rational resolution of the conflict, hence its antagonistic dimension. This does not mean, of course, that adversaries can never cease to disagree, but that does not prove that antagonism has been eradicated. To accept the view of the adversary is to undergo a radical change in political identity. It is more a sort of *conversion* than a process of rational persuasion (in the same way as Thomas Kuhn has argued that adherence to a new scientific paradigm is a conversion). Compromises are, of course, also possible; they are part and parcel of politics; but they should be seen as temporary respites in an ongoing confrontation. (Mouffe 2000, p. 102).

In modo analogo, Connolly parla delle necessità di spostare la nostra attenzione politica dall’antagonismo all’agonismo:

One response, suitable for some issues on certain occasions, is to strive to convert an antagonism of identity into an agonism of difference, in which each opposes the other (and the other’s presumptive beliefs) while respecting the adversary at another level as one whose contingent orientations also rest on shaky epistemic grounds. An antagonism in which each aims initially at conquest or conversion of the other can now (given other supporting conditions) become an agonism in which each treats the other as crucial to itself in the strife and interdependence of identity/difference (Connolly 1991, pp. 178-9).

Per Connolly l’identità è uno stato contingente, un aspetto positivo dell’essere umano, il che non significa automaticamente che «anything goes» (Sim 2006, p. 112), soprattutto se si pensa alle identità che scaturiscono da specifiche prospettive ideologiche: «It does not open itself to a politics of racism or genocide, for instance» (Connolly 1991, pp.14-5). D’altra parte, una politica basata sull’agonismo, in realtà, può essere in grado di rendere più difficile «the dogmatization of identity» (Connolly 1991, pp.14-5), da cui derivano, a suo avviso, molti conflitti politici<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Le proposte di Mouffe e Sullivan prese in considerazione da Sim entrano, in effetti, di diritto in quella parte della teoria democratica che considera la molteplicità delle voci, e persino il loro disaccordo, come una irrinunciabile garanzia. Cfr. Regonini (2001, p. 274). Come ricorda Marquard (1991, p.156), non a caso, «l’effetto di libertà politica caratteristico della divisione politica dei poteri è soltanto un caso particolare dell’effetto di libertà proprio dell’universale policromia della realtà».

È possibile che, come sostiene Sim, «sceptics will be happy to embrace such a project»? (Sim 2006, p. 112) Un'arena politica 'agonistica' permetterebbe certamente l'espressione di tutte le voci in campo, ma è pur vero che, oltre a prevedibili e facili cadute nel dogmatismo, senza un riscontro nella pratica, e senza un esercizio -un'educazione- che crei le condizioni perché un simile confronto possa realizzarsi, l'agonismo potrebbe essere considerato più un auspicabile modello che non un concreto strumento di azione politica. E, del resto, lo stesso Sim, riconoscendo che esso non è affatto una soluzione infallibile al dogmatismo politico, si spinge fino a proporre un'originale sinergia fra agonismo e pirronismo, considerando che, sebbene il primo comporti assumere certe posizioni e rigettare tutte le altre, tuttavia, nello stesso tempo

[it] does involve [...] always acknowledging the necessity of continuing on in searching debate with those other positions. That debate is concerned with trying to undermine one's opponents and achieving their conversion to one's own cause. But the assumption is that the debate will be never-ending. No triumphalism is implied in the agonistic outlook, no sense that final victory is either attainable or desirable - that way lies the dreaded conditions of compromise and consensus (Sim 2006, pp. 124-5).

Il pirronismo, per parte sua,

involves trying to undermine any and all positions without replacing them with one of its own. In each case we are given reasons to suspend belief in the judgements being offered. The Pyrrhonist forces other positions to examine the grounds for their beliefs and claims, and agonism at its best does the same (Sim 2006, p. 125)

Lo scopo comune di agonisti e pirroniani sarebbe, dunque, l'eradicazione del dogmatismo dalla vita pubblica, nonostante i secondi non possano che riconoscere come dogmatico il mantenimento delle posizioni dei primi. A loro difesa, tuttavia, Sim nota che le posizioni agonistiche sono «at best provisional, since they are always involved in debate which, theoretically at least, could lead to conversion to another viewpoint» (Sim 2006, p. 125).

Il grande assente in questa trattazione è, a mio parere, proprio Michael Oakeshott, considerato, per la verità, un interlocutore importante proprio da Chantal Mouffe, che ha utilizzato le principali categorie politiche elaborate dal filosofo inglese, e pur criticandone alcuni aspetti, ne ha riconosciuto esplicitamente la rilevanza e la centralità per il suo modo di concepire la politica<sup>36</sup>; per quanto la 'conversazione', ovvero quella che qui sarebbe stata

---

<sup>36</sup> «I consider that, if we interpret them in a certain way, the reflections on civil association proposed by Michael Oakeshott in *On Human Conduct* can be very illuminating for such a purpose», dice Mouffe (1993, p. 66). Ma non basta; la Mouffe è dell'avviso che «A conception of politics like that of Michael Oakeshott,

più cogente, non venga mai citata nei suoi lavori<sup>37</sup>.

In effetti, sul piano specificatamente politico di cui ci stiamo occupando, l'immagine oakeshottiana della conversazione come «meeting-place» dei «diverse idioms of utterance which make up current humane intercourse» (*VP*, p. 489), sembra essere piuttosto vaga e improduttiva e rischia di rivelarsi nient'altro che una sorta di abbellimento idealizzante e 'conservatore', perché non sembra tener conto della conflittualità esistente fra gli esseri umani<sup>38</sup>.

A ben guardare, però, anche l'arena 'agonistica' è in fondo un luogo ideale, un'aspirazione e una speranza, e dunque avrebbe gli stessi limiti della *conversation of mankind* di Oakeshott. Eppure, dal punto di vista dello scetticismo, la sua forza sta proprio nel fatto che in una conversazione

the participants are not engaged in an inquiry or a debate; there is no 'truth' to be discovered, no proposition to be proved, no conclusion sought. They are not concerned to inform, to persuade, or to refute one another, and therefore the cogency of their utterances does not depend upon their all speaking in the same idiom; they may differ without disagreeing. Of course, a conversation may have passages of argument and a speaker is not forbidden to be demonstrative; but reasoning is neither sovereign nor alone, and the conversation itself does not compose an argument. [...] In conversation, 'facts' appear only to be resolved once more into the possibilities from which they were made; 'certainties' are shown to be combustible, not by being brought in contact with other 'certainties' or with doubts, but by being kindled by the presence of ideas of another order; approximations are revealed between notions normally remote from one another» (*VP*, p. 489).

Sebbene non abbiamo qui a che fare specificatamente con la politica, c'è tuttavia un ampio spazio per l'espressione di voci diverse e interessi divergenti: la mia idea è infatti

---

who attributes a central role to the existing 'traditions of behavior' and who sees political action as 'the pursuit of an intimation', is very useful and productive for the formulation of radical democracy» (Mouffe 1993, p. 16). Infine, la politologa belga, convinta che «the view the public/private is not abandoned but reformulated» ricorre ampiamente ai concetti oakeshottiani di *societas* e di *respublica* affermando che, anche in questo ambito, «Oakeshott can help us to find an alternative to the limitations of liberalism» (Mouffe 1993, p. 72).

<sup>37</sup> Mi sembra significativo che pur, citando Rorty (1982, p. 167), che si rifà chiaramente a Oakeshott, nell'affermare che «the real issue is [...] between people who think our culture, our purpose or institutions cannot be supported except *conversationally* and people who still hope for other sorts of support», Mouffe (1993, p. 15) (corsivo mio), non sembri cogliere questo nesso.

<sup>38</sup> Il principale rilievo critico della Mouffe a Oakeshott è infatti quello per cui «Oakeshott's conservatism resides [...] in his flawed idea of politics. For his conception of politics as a shared language of civility is only adequate for one aspect of politics: the point of view of the 'we', the friend's side. However, as Carl Schmitt has rightly pointed out, the criterion of the political is the friend/enemy relation. What is completely missing in Oakeshott is division and antagonism, that is, the aspect of the 'enemy'». Ma l'autrice va avanti convinta che «It is an absence that must be remedied if we want to appropriate his notion of *societas*. To introduce conflict and antagonism into Oakeshott's model it is necessary to recognize that *the respublica* is the product of a given hegemony, the expression of power relations, and that it can be challenged. (Mouffe 1993, pp. 68-9).

che il concetto oakeshottiano di conversazione possa svolgere una funzione ‘profilattica’ e curativa, ‘esemplare’, se così si può dire, forse più realistica e concreta di quanto molti siano disposti ad ammettere. Ciò grazie alle ricadute che questa pratica potrebbe avere nei territori formali e informali della vita politica, in cui gli individui reali si mettono in relazione e dove, oggi più che mai, il violento dogmatismo degli ‘imperi della credenza’, come li chiama Sim, (i ‘deboli’ non meno di quelli ‘forti’), si esprime quasi esclusivamente in ‘muri contro muri’ e non permette alcun tipo di cambiamento.

Uno dei contesti in cui la conversazione può svolgere al meglio il suo ruolo è infatti l’ambito educativo, che include la ricerca filosofica e scientifica a qualsiasi livello, e dove ancora esistono gli spazi per praticarla e diffondere i suoi effetti positivi. I luoghi della conversazione non sono solo le università o le altre istituzioni scolastiche, ma ovunque si eserciti il pensiero critico, nelle molte ‘zone franche’ dedicate al confronto e allo sviluppo disinteressato del sé e dell’autocomprensione umana<sup>39</sup>. Ma seguiamo ancora la descrizione di Oakeshott:

Thoughts of different species take wing and play round one another, responding to each other’s movements and provoking one another to fresh exertions. Nobody asks where they have come from or on what authority they are present; nobody cares what will become of them when they have played their part. There is no symposiarch or arbiter; not even a doorkeeper to examine credentials. Every entrant is taken at its face-value and everything is permitted which can get itself accepted into the flow of speculation. And voices which speak in conversation do not compose a hierarchy. Conversation is not an enterprise designed to yield an extrinsic profit, a contest where a winner gets a prize, not is it an activity of exegesis; it is an unrehearsed intellectual adventure<sup>40</sup> (*VP*, p. 490).

All’insegnamento dello scetticismo Sim dedica alcune dense pagine nelle conclusioni del suo libro<sup>41</sup>, nel quale, però, non fa alcun riferimento a Oakeshott come scettico, né alla

---

<sup>39</sup> «Education, properly speaking, is an initiation into the skill and partnership of this conversation in which we learn to recognize the voices, to distinguish the proper occasions of utterance, and in which we acquire the intellectual and moral habits appropriate to conversation» (*VP*, pp. 490-1). All’educazione, intesa come il carattere centrale dell’esistenza umana, «the civility of agreement to disagree» (Fuller 2001, p. XXIX) il cui metodo è quello scettico e socratico, Oakeshott dedica un’appassionata difesa filosofica, che non trascura la pratica, nei saggi raccolti in *VLL*, a cui rimando.

<sup>40</sup> Pur con estrema cautela e tenendo conto delle notevoli differenze, anche politiche, fra i due pensatori, una delle quali è il porre come un dogma la necessità di «capire gli altri» nel dialogo, «l’unico principio che nessuno può discutere senza averlo già accettato» (Calogero 1977, p. 184), è possibile approfondire qui, tra la ‘conversazione’ di Oakeshott e la ‘filosofia del dialogo’ teorizzata da Guido Calogero. D’altra parte, lo stesso filosofo italiano, nonostante la sua avversione per gli approcci dogmatici, giudica lo scetticismo in modo del tutto negativo e lo fraintende allo stesso modo dei più antichi accusatori della scepsti, convinto che «chi fosse rigorosamente scettico, non avrebbe ragione di compiere un solo gesto. Non potrebbe neppure respirare, e morirebbe in pochi minuti» (Calogero 1977, p. 68).

<sup>41</sup> Cfr. Sim (2006, pp. 162-5).

preoccupazione del filosofo, d'altronde condivisa ed espressa in modo molto simile, per le derive particolaristiche e interessate del settore educativo nelle società di massa.

In ogni caso, Sim sostiene che, se la formula «more sceptical response equals less success for authoritarianism» è vera, e le università «are the natural home of scepticism, since they exist not just to disseminate knowledge but to scrutinize all claims to knowledge - and to do so as rigorously as possible», (Sim 2006, p.162), è anche assolutamente necessario porre la massima attenzione alle pressioni e alle strumentalizzazioni operate dal mercato su molti settori della ricerca, perché perfino il progetto più scettico rischia di essere «threatened and rendered subservient to ideology» (Sim 2006, p.163). La trasformazione delle università in aziende ne mette infatti seriamente a rischio la capacità di svolgere un ruolo veramente critico nei confronti delle corporazioni che le finanziano e delle istituzioni culturali nel loro complesso, una tendenza, questa, talmente pervasiva, da dover essere non solo monitorata, ma attivamente contrastata da chi, come gli scettici, ha a cuore l'autonomia e la trasparenza nelle procedure e nelle scelte della ricerca.

Per concludere: sembra che emergano due livelli in cui gli scettici possono impegnarsi; il primo è forse il più complesso perché deve rivolgere la δύναμις scettica verso concrete scelte politiche, che rischiano sempre di minare l'equidistanza e la possibilità stessa di praticare la sospensione del giudizio, mentre inclinano a qualche forma di dogmatismo. Del resto, lo scettico giudica e agisce e, anche se il suo fare non può che rimanere sul piano della provvisorietà e dell'apertura, perché sa che ai problemi non ci sono soluzioni definitive e che una scelta non può mai essere in assoluto migliore di un'altra, prende comunque delle decisioni, e il piano politico è quello delle decisioni.

Come sostengono Teles e Kaliner, proponendo un'analisi della politica scettica ispirata a esplicitamente a Oakeshott, «the essence of skepticism is the necessity of balancing the authorization and legitimization of government with restraint»<sup>42</sup> (2004, p. 50), un'idea, questa, applicabile certamente a livello delle costituzioni ma che, nella concretezza e nell'immediatezza delle pratiche politiche, è più modestamente accompagnata da quel «pursuit of intimations» che permette di cercare e ottenere un

---

<sup>42</sup> Gli autori, citando i padri della costituzione americana, aggiungono: «This problem was at the root of the “new political science” of America’s framers, whose words still have resonance today: “In framing a government which is to be administered by men over men, the great difficulty lies in this: you must first enable the government to control the governed; and in the next place oblige it to control itself”» <https://www.congress.gov/resources/display/content/The+Federalist+Papers> N. 51. Non a caso Oakeshott chiama il risultato di quella elaborazione «the most profoundly skeptical constitution of the modern world» (PSPF, p.80).



equilibrio, se pur precario, tra mezzi e fini, ma soprattutto comporta l'ascolto reciproco e costante di tutte le voci presenti nella società civile.

Il consiglio pratico di Oakeshott è d'altronde basato sulla sua diagnosi della politica europea, che vede nella politica della fede e della politica dello scetticismo, i poli opposti e sempre attivi della politica moderna<sup>43</sup>. Per far fronte all'ascesa apparentemente inarrestabile della prima, mentre i partiti, i movimenti e i governi utilizzavano ampiamente e senza scrupoli il linguaggio della fede (e continuano a farlo tuttora), Oakeshott, partigiano dello scetticismo, si augurava che i politici più avveduti potessero ricorrere alla sua interpretazione di questa polarità per adoperarla come una 'guida del ragionamento politico', non solo riguardo le grandi questioni, ma anche per affrontare i 'movimenti quotidiani della politica'. Il suo suggerimento, ora e più che mai condivisibile, era infatti che:

[...] if a politician needs more than a charitable disposition, a fund of common sense to draw upon and imagination to forecast the moves of his opponents, what he needs is neither a doctrine which will give him infallible solutions to his problems, nor a merely general idea of what political activity is about, but something between the two: a view of his situation, of its limits and possibilities [...]. In default of this we are without any sense of political direction, and the exchange of political opinions will remain as unprofitable as it usually is (*PFPS*, p. 125).

Il secondo livello della politica scettica pone invece in primo piano l'esercizio della critica, né più e né meno quella messa in atto da Sesto, da praticare con una mente aperta in ogni settore della vita pubblica. Del resto, anche se lo scetticismo può essere usato come un'arma, il suo fine è sempre la tranquillità: per tale motivo lo scettico, solitamente più propenso di altri a mettere in discussione le proprie credenze e ad assumere una posizione 'meta', tenderà a non adottare atteggiamenti autoritari o posizioni dogmatiche e a non nutrire pregiudizi nei confronti di chicchessia.

Rispetto per la diversità e difesa della pluralità sono tra i modi in cui oggi può rivivere nella politica la filantropia di cui parla Sesto, formando un circuito 'virtuoso' con la

---

<sup>43</sup> Giova ricordare che fra i tratti principali della politica della fede vi sono la concezione del governo come attività 'illimitata', per cui esso è competente su tutto; il fatto che, nell'impresa di migliorare e rendere 'perfetta' la condizione umana, il presente è più importante del passato e i piani futuri lo sono di entrambi e, per fare un esempio concreto, «abhorrence of retrospective will be out of place; prevention will be considered better than punishment; that the innocent should suffer will appear less vile than that the guilty should escape, and guilt will more readily be presumed than innocence» (*PFPS*, p. 29). Lo stile politico dello scetticismo è 'logicamente' l'opposto di quello della fede, sebbene per Oakeshott non si debba compiere l'errore di convertire gli opposti logici in nemici storici, dato che i due stili, come sappiamo, sono stati intrecciati e hanno reagito l'uno sull'altro, modificandosi a vicenda (ciascuno impedendo all'altro di raggiungere il suo estremo punto teoretico), fin dal loro apparire nella storia moderna (cfr. *PFPS*, p. 30).

pacatezza e la generosità degli scettici. Riconoscendo i propri limiti, non meno di quelli dei loro simili, essi sono in grado di dare un prezioso contributo alla realizzazione di ‘qualcosa’ di tangibile per la causa dell’umanità.

Poiché hanno imparato a comprendere e a ‘fare i conti’ con la complessità e l’ambiguità sempre crescente e drammaticamente conflittuale delle comunità plurali in cui vivono, gli scettici possono lavorare senza fondamenti, riuscendo comunque ad ancorarsi alla ‘vita quotidiana’ e ai dati di realtà che emergono dalle contingenze storiche.

La loro attenzione è diretta, qui e ora e al di fuori di qualsiasi progetto di salvezza o di perfezionamento del genere umano, a creare le condizioni e lo spazio adeguati all’esercizio della libertà di pensiero e dell’autonomia intellettuale necessarie agli uomini e alle donne che amministrano la *res publica* o ambiscono a farlo, come a qualunque cittadino che voglia partecipare responsabilmente alla vita della propria comunità.

In gioco c’è la possibilità concreta di tradurre nella pratica quella rappresentazione paradigmaticamente ‘conversazionale’ della politica, in cui perfino chi sospende il giudizio riuscirebbe a riconoscersi. E se per gli scettici un simile impegno nella sfera pubblica può forse realizzarsi solo come un’eventualità o un corollario del loro approccio antidogmatico, nondimeno i suoi effetti sarebbero utili tanto per il buon funzionamento quanto per la stessa sopravvivenza delle nostre *poleis* democratiche globalizzate, enormi coacervi sociali dalle deboli strutture, che più si fanno grandi e disperse, più perdono i loro legami e diventano fragili, prestando fatalmente il fianco all’attacco di chi vuole distruggerle.

## BIBLIOGRAFIA (con le edizioni delle opere a cui si è fatto riferimento)

### I. Edizioni delle opere di Sesto Empirico

SESTO EMPIRICO (1718), *Opera Graece et Latine: Pyrrhoniatarum institutionum libri III cum H. STEPHANI versione et notis, Contra mathematicos sive disciplinarum professores, libri VI, Contra philosophos libri V, cum versione G. HERVETI, Graeca ex mss. codicibus castigavit, versiones emendavit supplevitque et toti operi notas addidit J. A. FABRICIUS, Kuehniana, Leipzig.*

ID. (1842), *Sexti Empirici Opera*, ex recensione I. BEKKERI, Reimer, Berlin.

ID. (1912-1962), *Sexti Empirici Opera*, ex recensione H. MUTSCHMANN, J. MAU, vol. I: Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων *libros tres continens* [PH I-III], editionem stereotypam [H. M. 1912] emendatam curavit, addenda et corrigenda adjecit J. M. 1958, vol. II: *Adversus Dogmaticos libros quinque continens* (*Adv. Mathem. VII-XI*) [M VII-XI] 1914, [H. M.], vol. III: *Adversus Mathematicos I-VI continens* [M I-VI] iterum edidit J.M. 1958, vol. IV: *Indices*, collegit K. Janáček, editio altera auctior 1962, Teubner, Leipzig.

ID. (1933-1949), *Against the Professors*, with an English translation by the Rev. R. G. BURY, vol. 4 of complete Loeb series of Sextus, vol. I: *Outlines of Pyrrhonism* [PH I-III] 1933, vol. II: *Against the logicians* [M VII-VIII] 1935, vol. III: *Against the Physicists* [M IX-X], *Against the Ethicists* [M XI] 1936, vol. IV: *Against the Professors* [M I-VI] 1949, Harvard University Press, Cambridge, MA.

ID. (1968), *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, mit einer Einleitung von M. HOSSENFELDER, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

ID. (1972), *Contro i matematici: libri 1-6*, introduzione, traduzione e note di A. RUSSO, Laterza, Bari.

ID. (1975), *Contro i logici*, introduzione, traduzione e note di A. RUSSO, Laterza, Bari.

ID. (1988), *Schizzi pirroniani*, a cura di Antonio Russo, traduzione di O. TESCARI, Laterza, Bari.

ID. (1990), *Contro i fisici, Contro i moralisti*, traduzione e note di A. RUSSO, riviste e integrate da G. Indelli, Laterza, Bari.

ID. (1995), *Contro gli etici*, a cura di E. SPINELLI, Bibliopolis, Napoli.

ID. (1996), *The Skeptic Way. Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, translation, commentary, and introduction by B. MATES, Oxford University Press, New York-Oxford.

ID. (1997), *Esquisses pyrrhoniennes*, introduction, traduction et commentaries par P. PELLEGRIN, Édition du Seuil, Paris.

- ID. (1997), *Against the Ethicists (Adversus Mathematicos XI)*, translation, commentary, and introduction by R. BETT, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (1998), *Against the Grammarians (Adversus Mathematicos I)*, edited by D. L. BLANK, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (2000), *Outlines of Scepticism*, edited by J. ANNAS, J. BARNES, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2000), *Contro gli astrologi*, a cura di E. SPINELLI, Bibliopolis, Napoli.
- ID. (2001), *Gegen die Wissenschaftler* Buch 1-6, aus dem Griechischen übersetzt, eingeleitet und kommentiert von F. JÜRSS, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- ID. (2002), *Contre les professeurs*, introduction, glossaire et index par P. PELLEGRIN, traduction par C. Dalimier, D., J. Delattre, B. Pérez sous la direction de P. Pellegrin, Édition du Seuil, Paris.
- ID. (2005), *Against the Logicians*, translated and edited by R. BETT, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2012), *Against the Physicists*, translated and edited by R. BETT, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2018), *Against Those in the Disciplines*, translation and introduction by R. BETT, Oxford University Press, Oxford.

## II. Edizioni delle opere di Michael Oakeshott

- OAKESHOTT, M. (1933), *Experience and its Modes*, Cambridge University Press, Cambridge, New York. (EM)
- ID (1936), con GRIFFITH, G., *A Guide to the Classics or How to Pick the Derby Winner*, Faber and Faber London.
- ID. (1939), *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- ID. (1965), *Rationalism in Politics: a Reply to Professor Raphael*, in "Political Studies", 13, 2, pp. 89-92.
- ID. (1975a) *On Human Conduct*, Clarendon Press, Oxford, trad. it. (1985) *La condotta umana*, Il Mulino, Bologna. (HC)
- ID. (1975b) *Hobbes on Civil Association*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles. (HCA)
- ID. (1976), *On Misunderstanding Human Conduct: A Replay to My Critics*, in "Political Theory", 4, 3, pp. 353-67.

- ID. (1991), *Rationalism in Politics and Other Essays*, (first ed.1962), T. Fuller (ed.), Liberty Fund, Indianapolis. (RP)
- ID. (1993a), *Religion, Politics, and The Moral Life*, T. Fuller (ed.), Yale University Press, New Haven. (RPML)
- ID. (1993b), *Morality and Politics in Modern Europe: The Harvard Lectures*, S. Letwin (ed.), Yale University Press, New Haven.
- ID. (1996), *The Politics of Faith and The Politics of Scepticism*, T. Fuller (ed.), Yale University Press, New Haven, trad. it. (2013), *La politica moderna tra scetticismo e fede*, Rubbettino, Soveria Mannelli. (PFPS)
- ID. (1999), *On History and Other Essays*, (first ed.1983), Liberty Fund, Indianapolis. (OH)
- ID. (2001), *The Voice of Liberal Learning*, (first ed.1989), T. Fuller (ed.), Liberty Fund, Indianapolis. (VLL)
- ID. (2004), *What Is History? And Other Essays*, L. O’Sullivan (ed.), Imprint Academic, Exeter.
- ID. (2006), *Lectures in The History of Political Thought*, T. Nardin, L. O’Sullivan (eds.), Imprint Academic, Exeter.
- ID. (2007), *The Concept of a Philosophical Jurisprudence: Essays and Reviews, 1926-1951*, L. O’Sullivan (ed.), Imprint Academic, Exeter.
- ID. (2008), *The Vocabulary of a Modern European State: Essays and Reviews, 1952-1988*, L. O’Sullivan (ed.), Imprint Academic, Exeter.
- ID. (2010), *Early Political Writings 1925-30*, L. O’Sullivan (ed.), Imprint Academic, Exeter.
- ID. (2013), *Filosofia politica*, trad. it. di D. Orsi in “Filosofia politica”, 2, pp. 3-26.
- ID. (2014). *Notebooks 1922-86*, L. O’Sullivan (ed.), Imprint Academic, Exeter.

### **III. Testi antichi**

- AGOSTINO (2005), *Contro gli Accademici*, a cura di G. Catapano, Bompiani, Milano.
- ARISTOCLE di MESSENE (2001), *Testimonies and Fragments*, edited with translation and commentary by M. L. Chiesara, Oxford University Press, Oxford.
- ARISTOFANE (2009), *I cavalieri*, a cura di G. Paduano, BUR, Milano.
- ARISTOTELE (1986), *Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, BUR, Milano.

- ID. (2000), *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- ID. (2014), *Retorica*, a cura di F. Cannavò, Bompiani, Milano.
- ARNIM von, H. (2002), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano.
- AULO GELLIO (1988), *Le notti attiche*, a cura di Giorgio Bernardi-Perini, UTET, Torino.
- CICERONE (1967), *De natura deorum, Academica*, with an English translation by H. Rackham, vol. XIX of complete Loeb series of Cicero, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- ID. (2006), *De divinatione*, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano.
- ID. (2008), *De republica*, a cura di F. Nenci, Rizzoli, Milano.
- ID. (2016), *Tusculanae Disputationes*, in *Opere filosofiche*, a cura di N. Marinone, UTET, Torino.
- ID. (2019), *De officiis*, a cura di G. Picone, R. R. Marchese, Einaudi, Torino.
- DECLEVA CAIZZI, F. (a cura di) (1981a), *Pirrone. Testimonianze*, Bibliopolis, Napoli.
- DIOGENE LAERZIO (2000), *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari.
- DIONE di PRUSA (2012), *Orazioni I, II, III, IV («Sulla regalità»), orazione LXII («Sulla regalità e sulla tirannide»)*, edizione critica, traduzione e commento di G. Vagnone, con un'introduzione di P. Desideri, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma.
- EPICURO (1987), *Scritti morali*, introduzione e traduzione di C. Diano, a cura di G. Serra, BUR, Milano.
- ID. (2010), *Epistola a Erodoto*, a cura di E. Spinelli e F. Verde, Carocci, Roma.
- EPITTETO (2009), *Opere*, a cura di G. Reale, C. Cassanmagnago, Bompiani, Milano.
- ESIODO (2010), *Opere e giorni*, a cura di A. Ercolani, Carocci, Roma.
- EUSEBIO DI CESAREA (2012) *Preparazione evangelica*, Città Nuova, Roma.
- FILONE DI ALESSANDRIA (1934), *De Fuga et Inventione*, in Vol. V of complete Loeb series of Philo, F. H. Colson, G. H. Whitaker (trans.), Harvard University Press, Cambridge, MA.
- FOZIO (2016), *Biblioteca*, introduzione di L. Canfora, a cura di N. Bianchi e C. Schiano, Pisa, Edizioni della Normale, Pisa.
- GALENO (1985), *Three Treatises on the Nature of Science*, translated by R. Walzer and M. Frede with an introduction by M. Frede, Hackett Publishing Company, Indianapolis.

- KERN, O. (2011), *Orfici, testimonianze e frammenti*, (a cura di E. Verzura), Bompiani, Milano.
- KÜHN, C. G. (ed.) (1819-33), *Galen Opera Omnia*, Leipzig, reissued 1965, Hildesheim.
- LONG A. A., SEDLEY D. N. (eds.) (1987), *The Hellenistic Philosophers*, voll. I-II, Cambridge University Press, Cambridge.
- NUMENIO (1973), *Fragments*, texte établi et traduit par É. Des Places, Les Belles Lettres, Paris.
- OVIDIO (2015), *Metamorfosi*, a cura di P. B. Marzolla, con un saggio di I. Calvino, Einaudi, Torino.
- PLATONE (1994), *Opere complete. Vol. 8: Lettere-Definizioni-Dialoghi spuri*, a cura di A. Maddalena, G. Sillitti, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1996), *Simposio*, traduzione di G. Calogero, introduzione di A. Taglia, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1999), *Teeteto*, traduzione e note di M. Valgimigli, introduzione e note aggiornate di A. M. Ioppolo, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2000) *Apologia di Socrate, Critone*, traduzione e note di M. Valgimigli, introduzione e note aggiornate di A. M. Ioppolo, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2001), *Gorgia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- ID. (2007), *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, BUR, Milano.
- PLUTARCO (1996), *Vite*, vol. IV, a cura di D. Magnino, UTET, Torino.
- ID. (2017), *Tutti i Moralia*, coordinamento di E. Lelli, G. Pisani, Bompiani, Milano.
- QUINTILIANO (2001), *Institutio Oratoria*, a cura di A. Pennaccini, Einaudi, Torino.
- RUSSO A. (a cura di) (1978), *Scettici antichi*, UTET, Torino.
- SOFOCLE (1982), *Antigone*, a cura di G. Lombardo-Radice, Einaudi, Torino.
- TERTULLIANO (1947), *De Anima*, J. H. Waszink (ed.), latin text with English commentary, Meulenhoff, Amsterdam.

#### **IV. Altri testi classici**

- CHARRON, P. (1986), *De la sagesse*, texte revu par B. de Negroni, Fayard, Paris.
- HEGEL, G. W. F. (1930-1945), *Lezioni sulla storia della filosofia*, (ed. Michelet, 1840-44), a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1977), *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, traduzione di N. Merker, Laterza,

Roma-Bari.

- ID. (1981), *Scritto sulla differenza tra i sistemi di Fichte e Schelling*, in *Primi scritti critici*, introduzione, traduzione e note a cura di R. Bodei, Mursia, Milano.
- ID. (1996), *Fenomenologia dello spirito*, traduzione di E. de Negri, La Nuova Italia, Milano.
- ID. (2000), *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano.
- ID. (2008), *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, C. Cesa, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2009), *Lezioni sulla storia della filosofia (1825-26)*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari.
- HOBBS, T. (1839-45), *English Works*, ed. W. Molesworth, J. John, London.
- ID. (1989), *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, con la collaborazione di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari.
- HUME, D. (1971), *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, in *Opere*, vol. II, traduzione di M. Dal Pra, edizione a cura di E. Lecaldano e E. Mistretta, introduzione di E. Lecaldano, Laterza, Bari.
- ID. (1996), *Dialoghi sulla religione naturale*, a cura di E. Mazza, Il Melangolo, Genova.
- ID. (2001), *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano.
- LA MOTHE LE VAYER, F. de. (1970). *Œuvres*, 2 vols., Slatkine Reprints, Genève.
- KANT, I. (1987), *Critica della ragion pura*, traduzione di G. Gentile, G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1995), *Critica della ragion pratica*, traduzione di F. Capra, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2001), *Bemerkungen. Note per un diario filosofico*, a cura di K. Tenenbaum, Meltemi, Roma.
- MONTAIGNE, M. de (2012), *Saggi di Michel de Montaigne*, traduzione di F. Garavini, note di André Tournon, testo francese a fronte a cura di A. Tournon, Bompiani, Milano.
- PASCAL, B. (2011), *Pensées*, <http://www.penseesdepascal.fr/>
- ROUSSEAU J. J. (1997), *Il contratto sociale*, a cura di M. Garin, Laterza, Bari.
- SAVILE, G. Marquis of HALIFAX (1989), *The Works of George Savile, Marquis of Halifax*, M. N. Brown (ed.), Clarendon Press, Oxford.
- SCHULZE, G. E. (1971), *Enesidemo. O dei fondamenti della filosofia elementare*, a cura di A. Pupi, Laterza, Bari.
- VICO, G. (1953), *La scienza nuova seconda*, Laterza, Bari.



## V. Letteratura secondaria

- ABEL, C. (2005), *Appropriating Aristotle*, in Abel, Fuller (2005), pp. 37-60.
- ID. (ed.) (2010), *The Meanings of Michael Oakeshott's Conservatism*, Imprinting Academic, Exeter.
- ID. (2012), *Whatever It Turns Out to Be: Oakeshott on Aesthetic Experience*, in Franco, Marsh (2012), pp. 151-72.
- ABEL, C., FULLER, T. (eds.) (2005), *The Intellectual Legacy of Michael Oakeshott*, Imprinting Academic, Exeter.
- ALESSE, F. (2016), *Lo stoicismo imperiale*, in Chiaradonna (2016), pp. 75-94.
- ALEXANDER, J. (2012a), *Oakeshott as philosopher*, in Podoksik (2012), pp. 9-41.
- ID. (2012b), *Three Rival Views of Tradition (Arendt, Oakeshott and MacIntyre)*, in 'Journal of the Philosophy of History', 6, pp. 20-43.
- ID. (2013), *The Contradictions of Conservatism*, in "Government and Opposition", 48, 4, pp. 594-616.
- ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD, J., SCHOFIELD, M. (eds.) (1999), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ALLEN, J. (1990), *The Skepticism of Sextus Empiricus*, in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 4, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 2582-2607.
- ID. (1993), *Pyrrhonism and medical Empiricism: Sextus Empiricus on Evidence and Inference*, in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 37, 1, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 646-690.
- ID. (2018), *Aporia and the New Academy*, in Karamanolis, Politis (2018), pp. 172-91.
- ANDERSON P. (1992), *The Intransigent Right at the End of the Century*, in "London Review of Books", 14, 18, pp. 7-11.
- ANNAS, J. (1993), *The morality of happiness*, Oxford University Press, Oxford.
- EAD. (1998), *Doing Without Objective Values: Ancient and Modern Strategies*, in S. Everson (ed.), *Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 193-220. (= 1986, in M. Schofield, G. Striker, eds., *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, CUP, pp. 3-30).
- EAD. (2000), *Hume and ancient scepticism*, in "Acta Philosophica Fennica", 66, pp. 271-85.
- EAD. (2011), *Ancient Scepticism and Ancient Religion*, in B. Morrison and K. Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc. Essays in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford

- University Press, Oxford, pp. 75-90.
- ANNAS, J., BARNES, J. (1985), *The Modes of Scepticism, Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge, Cambridge.
- IID. (2000) = Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, edited by J. Annas and J. Barnes, Cambridge University Press, Cambridge, Cambridge.
- AUBENQUE, P. (1985), *Vérité et scepticisme. Sur les limites d'une réfutation philosophique du scepticisme*, in "Diogène", 132, pp. 100-10.
- ARA KHAN, G. (2012), *Habermas and Oakeshott on Rationalism, Morality and Democratic Politics*, in 'Political Studies', 60, pp. 381-98.
- ARENDT, H. (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago.
- EAD. (1961), *Between Past and Future*, Viking Press, New York.
- AUSLAND, H. W. (1989), *On the moral origin of the Pyrrhonian philosophy*, in "Elenchos", 10, pp. 359-434.
- AUSPITZ, J. L. (1976), *Individuality, Civility, and Theory: The Philosophical Imagination of Michael Oakeshott*, in "Political Theory", 4, 3, pp. 261-94.
- ID. (2005), *Modality and Compossibility*, in Abel, Fuller (2005), pp. 86-116.
- AYERS, M. (2004), *Popkin's Revised Scepticism*, in "British Journal of History of Philosophy", 12, pp. 319-32.
- BARKER, E. (1906), *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Methuen, London.
- ID. (1918), *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*, Methuen, London.
- BARNES, J. (1986), *Is Rhetoric an Art?*, in "DARG Newsletters", 2, pp. 2-22.
- ID. (1988), *Scepticism and the Arts*, in R. J. Hankinson (ed.), *Method, Medicine and Metaphysics. Studies in the Philosophy of Ancient Science*, "Apeiron", XXI, 2, Academic Printing & Pub, pp. 53-77.
- ID. (1990a), *The Toils of Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1990b), *Some Way of Scepticism*, in Everson (1990), pp. 204-24.
- ID. (1990c), *La diaphonie pyrrhonienne*, in Voelke (1990), pp. 97-106.
- ID. (1991), *Galen on Logic and Therapy*, in F. Kudlien, R. J. Durling (eds.), *Galen's Method of Healing*, Brill, Leiden, pp. 50-102.
- ID. (1997), *The Beliefs of a Pyrrhonist*, in Burnyeat-Frede 1997, pp. 58-91 (= in "Elenchos", 1, 1983, pp. 5-43).
- ID. (2000), *Introduction*, in Annas, Barnes (2000), pp. XI-XXXI.

- ID. (2007), *Sextan Scepticism*, in D. Scott (ed.), *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honor of Myles Burnyeat*, Oxford University Press, Oxford, pp. 322-334.
- BAILEY, A. (2002), *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, Clarendon Press, Oxford.
- BARBER, B. (1976), *Conserving Politics: Michael Oakeshott and Political Theory*, in, "Government and opposition", 11, 4, pp. 446-63.
- ID. (2003), *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- BATESON, G. (1972), *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Publishing Company, San Francisco.
- BATTISTA, A. M. (1966), *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Giuffrè, Milano.
- BEDESCHI, G. (1992), *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Roma-Bari.
- BÉNATOUIL, T. (1997), *Le scepticisme*, Flammarion, Paris.
- BENN, A.W (1882), *The Greek Philosophers*, 2 vols., Kegan Paul, Trench, London.
- BERLIN, I. (2002), *Liberty*, (ed. H. Hardy), Oxford University Press, Oxford.
- BERLYNE, D. E. (1960), *Conflict, Arousal and Curiosity*, McGraw-Hill, New York-Toronto-London.
- BETEGH, G. (2006), *Greek Philosophy and Religion*, in M.L. Gill & P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, Oxford, pp. 625-39.
- BETT, R. (1989), *Carneades' Pithanon: A Rappraisal of its Role and Status*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 7, pp. 59-94.
- ID. (1993), *Scepticism and Everyday Attitudes in Ancient and Modern Philosophy*, in "Metaphilosophy", 24, 4, pp. 363-381.
- ID. (1994), *Sextus's Against the Ethicists: Scepticism, Relativism or Both?*, in "Apeiron", 27, pp. 123-61.
- ID. (1997) = Sextus Empiricus, *Against the Ethicists (Adversus Mathematicos XI)*, translation, commentary, and introduction by R. Bett, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (2000), *Pyrrho, His Antecedent, and His Legacy*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (2006), *La double "schizophrénie" de M, I-VI et ses origines historiques*, in Delattre (2006), pp. 17-34.
- ID. (ed.) (2010a), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge.

- ID. (2010b), *Scepticism and Ethics*, in ID. (2010a), pp. 181-94.
- ID. (2011), *How Ethical Can an Ancient Skeptic Be?*, in Machuca (2011a), pp. 3-18.
- ID. (2012) = Sextus Empiricus, *Against the Physicists*, translated and edited by R. Bett, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2013a), *Ancient Scepticism*, in R. Crisp (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, pp. 112-28.
- ID. (2013b), *A Sceptic Looks at Art (but not Very Closely): Sextus Empiricus on Music*, in “International Journal for Study of Skepticism”, pp. 155-81.
- ID. (2015a), *Pyrrhonism in Diogenes Laertius*, in K. M. Vogt (ed.), *Pyrrhonian Skepticism in Diogenes Laertius*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 75-104.
- ID. (2015b), *God*, (M IX. 13-194), in K. Algra, K. Ierodiakonou (eds.) (2015), *Sextus Empiricus and Ancient Physics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2017), *Skepticism*, in W. Johnson, D. Richter (eds.) (2017), *The Oxford Handbook to the Second Sophistic*, Oxford University Press, New York, pp 551-62.
- ID. (2019), *How to Be a Pyrrhonist. The Practice and Significance of Pyrrhonian Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2018) = Sextus Empiricus, *Against Those in the Disciplines*, translation and introduction by R. Bett, Oxford University Press, Oxford.
- BISCUSO, M. (2005), *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, La Città del Sole, Napoli.
- BLANK, D. L. (1998) = Sextus Empiricus, *Against the Grammarians (Adversus Mathematicos I)*, edited by D. L. Blank, Clarendon Press, Oxford.
- BLOMQVIST, J. (1968), *Textkritisches zu Sextus Empiricus*, in “Eranos”, 66, pp. 73-100.
- BLUMLER, J. C. (1964), *Politics, Poetry, Practice*, in “Political Studies”, 12, pp. 355-61.
- BLUMENBERG, H. (1983), *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Cambridge.
- BONAZZI, M. (2003), *Accademici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Led, Milano.
- ID. (2007), *Plutarco, l'Accademia e la politica*, in P. Volpe Cacciatore - F. Ferrari (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età*, Bibliopolis, Napoli, pp. 267-80.
- ID. (2010), *Le Sceptique cherche-t-il vraiment la vérité ?*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, 65, 1, pp. 125-141.
- ID. (2017), *Atene, la città inquieta*, Einaudi, Torino.
- ID. (2019), *L'Académie hellénistique et l'héritage sceptique de Platon*, in B. Collette-

- Ducic, M. A. Gavray, J.M. Narbonne, *L'esprit critique dans l'Antiquité I: Critique et licence dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres 2019, Paris, pp. 237-58.
- BOSANQUET, B. (1883). Logic as the Science of Knowledge, in A. Seth Pringle-Pattison, R.B. Haldane (eds.) (1883), *Essays on Philosophical Criticism*, pp. 67-101. Longmans Green, London.
- ID. (1895), *A Companion to Plato's Republic*, Rivington Percival, London.
- BOTWINICK, A. (1990), *Skepticism and Political Participation*, Temple University Press, Philadelphia.
- ID. (2011), *Michael Oakeshott's Skepticism*, Princeton University Press, Princeton.
- BOUCHER, D. (1991), *Politics in a Different Mode: an Appreciation of Michael Oakeshott 1901–1990*, in “History of Political Thought”, 12, 4, pp. 717-28.
- ID. (2003), *Oakeshott*, in D. Boucher, P. J. Kelly (eds.) (2003), *Political thinkers. From Socrates to the Present*, Oxford University Press, Oxford. pp. 459-79.
- ID. (2005), *Oakeshott, Freedom and Republicanism*, in “British Journal of Politics and International Relations”, 7, pp. 81-96.
- ID. (2012a), *The Victim of Thought: The Idealist Inheritance*, in Franco, Marsh (2012), pp. 47-69.
- ID. (2012b), *Oakeshott in the Context of British Idealism*, in Podoksik (2012), pp. 247-295.
- BOUCHER, D., VINCENT, A. (2001), *British Idealism and Political Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- IID. (2012), *British Idealism. A Guide for Perplexed*, Continuum, London, New York.
- BOUDON, R. (1995), *Contro il liberalismo debole*, in “Biblioteca della libertà”, 30, pp. 5-24.
- BOURDIEU, P. (1980), *Le sens pratique*, Editions de Minuit, Paris.
- BOUTON-TOUBOULIC A. I., LÉVY, C. (2016), *Scepticisme et religion. Constantes et évolutions, de la philosophie hellénistique à la philosophie médiévale*, Brepols, Turnhout.
- BOYD, R., MORRISON, J. (2007), *F. A. Hayek, M. Oakeshott, and the Concept of Spontaneous Order*, in P. McNamara, L. Hunt, (eds), *Liberalism, Conservatism, and Hayek's Idea of Spontaneous Order*, Palgrave Macmillan, New York.
- BRADLEY, F. H. (1893), *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, ed. 1916, George Allen & Unwin LTD, London.
- BRAHAMI, F. (1997), *Le scepticisme de Montaigne*, Presses Universitaires de France, Paris.

- BRENNAN, T. (2015), *Ethics and Epistemology in Sextus Empiricus*, (first ed. 1999), Routledge, New York
- BRITTAIN, C. (2001), *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*, Oxford University Press, Oxford.
- BROCHARD, V. (1887), *Les sceptiques grecs*, Imprimerie Nationale, Paris.
- BROUWER, R. (2014), *The Stoic Sage: The Early Stoics in Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BROWN, P. (2000), *Augustine of Hippo. A Biography. A New Edition with an Epilogue*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- BROWN, F. S., (1963), *Religious and Political Conservatism in the Essais of Montaigne*, Droz, Genève.
- BROWN, W. (2001), *Politics Out of History*, Princeton University Press, Princeton.
- BRUNSCHWIG, J. (1980), *Proof defined*, in Schonfield, Burnyeat, Barnes (1980), pp. 125-160.
- ID. (1988), *Sextus Empiricus on the kriterion: the skeptic as a conceptual legatee*, in J.M. Dillon and A.A. Long (eds.), *The question of eclecticism*, University of California Press, Berkeley- Los Angeles-London, pp. 145-175.
- ID. (1990), *La formule ὄσον ἐπὶ τῷ λόγῳ chez Sextus Empiricus*, in A. J. Voelke (éd.), *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*, “Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie”, 15, Genova-Lausanne-Neuchâtel, pp. 107-21.
- ID. (1992), *Pyrrhon et Philista*, in M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O’Brien (éds.), ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ ‘*Chercheurs de Sagesse*’: *Hommage a Jean Pepin*, Institut d’études augustinienes, Paris, pp. 133-46.
- ID. (1994), *Sextus Empiricus on the Criterion*, in ID. (1994), *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 224-43.
- ID. (1997), *L’aphasie pyrrhonienne*, in C. Lévy, L. Pernot (éds.), *Dire l’évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, L’Harmattan, Paris.
- ID. (1999), *Introduction: the beginnings of Hellenistic epistemology*, in Algra, Barnes, Mansfeld, Schofield (1999), pp. 229-59 [ sp. II *Pyrrho*, pp. 241-51].
- BUCHANAN, J.M., TOLLISON, R.D. (eds.) (1984), *Theory of Public Choice*, University of Michigan Press, Ann Arbor, (first. ed. 1972).
- BUCHANAN, J.M., TULLOCK, G. (1999), *The Calculus of Consent, Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Liberty Fund, Indianapolis, (first. ed. 1962).
- BUCKLEY, W. (1970), *American Conservative Thought in the Twentieth Century*, Bobbs

Merrill, New York.

- BUENO, O. (2013), *Disagreeing with Pyrrhonism?*, in Machuca (2013), pp. 24-45.
- BUFACCHI, V. (2001), *Sceptical Democracy*, in "Politics", 21,1, pp. 23-30.
- ID. (2003), *Political Scepticism: A Reply to the Critics*, in "Politics", 23, 2, pp. 137-40.
- BURNET, J. (1920), *Early Greek Philosophy*, A & C Black, London.
- BURNYEAT, M.F. (1976), *Protagoras and Self-refutation in Later Greek Philosophy* [*'Protagoras'*], in "Philosophical Review", 85, pp. 44-69.
- ID. (ed.) (1983), *The Sceptical Tradition*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- ID. (1997a), *Can the Sceptic Live His Scepticism?*, in Burnyeat-Frede (1997), pp. 25-57, (= in Burnyeat 1983, pp. 117-48).
- ID. (1997b), *The Sceptic in His Place and Time*, in Burnyeat-Frede (1997), pp. 92-126 (= in R.H. Popkin-C.B. Schmitt, eds., *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, Wiesbaden 1987, pp. 13-43).
- BURNYEAT, M.F., FREDE, M. (eds.) (1997), *The Original Sceptics. A Controversy*, Hackett, Indianapolis (IN), Cambridge.
- BURY (1933) = Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, with an English Translation by R. G. Bury, William Heinemann & Harvard University Press, London & Cambridge.
- BUTTERFIELD, H. (1959), *The Whig Interpretation of History*, Bell and Sons, London.
- CALLAHAN, G. (1992), *Oakeshott on Rome and America*, Imprinting Academic, Exeter.
- CALOGERO, G. (1977), *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano.
- CAMBIANO, G. (2013), *I filosofi in Grecia e a Roma*, Il Mulino, Bologna.
- CANOVAN, M. (1997), *Hannah Arendt as a Conservative Thinker* in L. May, J. Kohn (eds.) (1997), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, MIT Press, Cambridge, MA.
- CAPPELLO, O. (2019), *The School of Doubt, Skepticism, History and Politics in Cicero's Academia*, Brill, Leiden.
- CAO, G.M. (1994), *L'eredità pichiana: Gianfrancesco Pico tra Sesto Empirico e Savonarola*, in P. Viti (ed.), *Pico, Poliziano e l'umanesimo di fine Quattrocento*, Olschki, Firenze, pp. 231-45.
- CARDOSO, S. (2009), *On Skeptical Fideism in Montaigne's Apology for Raymond Sebond*, in J. R. Maia Neto, G. Paganini, J.C. Laursen (eds.), *Skepticism in the Modern Age. Building on the Work of Richard Popkin*, Brill, Leiden, Boston, pp. 71-82.

- CARDULLO, R. L. (1994), *Gli scettici e il linguaggio. Considerazioni su Sesto Empirico*, in “Bollettino della Società Filosofica Italiana”, N. S. 152, pp. 15-26.
- CARRINO, A. (2013), *Postfazione*, in M. Oakeshott, *La politica moderna tra scetticismo e fede*, a cura di T. Fuller, ed. it. a cura di A. Carrino, Rubbettino, Soveria-Mannelli, pp. 171-183.
- CASTAGNOLI, L. (2000), *Self-bracketing Pyrrhonism*, in “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 18, pp. 263-328.
- ID. (2018), *Aporia and Enquiry in Ancient Pyrrhonism*, in Karamanolis, Politis (2018), pp. 205-27.
- CAVINI, W. (1977), *Appunti sulla prima diffusione in Occidente delle opere di Sesto Empirico*, in “Medioevo”, 3, pp.1-20.
- CAVELL, S. (1979), *The Claim of Reason, Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (2004), *Cities of Words*, The Belknap Press of Harvard University, Cambridge.
- CHATZILYSANDROS A. E. (1970), *Geschichte der Skeptischen Tropen, Ausgehend von Diogenes Laertius Und Sextus Empiricus*, Zeus Verlag, München.
- CHEUNG, C. (2012a), *Skepticism, Poetic Imagination, and the Art of non-Instrumentality: Oakeshott and Zhuangzi*, in Coats, Cheung (2012), pp. 19-40.
- ID. (2012b), *Learning and Conversation: Oakeshott and Confucius*, in Coats, Cheung (2012), pp. 57-78.
- ID. (2014), *The Critique of Rationalism and the Defense of Individuality*, in ‘Cosmos+Taxis’  
[https://cosmosandtaxis.files.wordpress.com/2014/11/ct\\_1\\_3\\_cheung.pdf](https://cosmosandtaxis.files.wordpress.com/2014/11/ct_1_3_cheung.pdf)
- CHIARADONNA, R. (2016) (a cura di), *Storia della filosofia antica IV. Dalla filosofia imperiale al tardo antico*, Carocci, Roma.
- CHIESARA, M. L. (2003), *Storia dello scetticismo greco*, Einaudi, Torino.
- CHISHOLM, R. M. (1941), *Sextus Empiricus and Modern Empiricism*, in “Philosophy of science”, 8, 3, pp. 371-84.
- CLARK, K. J. (2016), *The Blackwell Companion to Naturalism*, Wiley Blackwell, Oxford.
- COATS, W. J. Jr., (1985), *Michael Oakeshott as Liberal Theorist*, in “Canadian Journal of Political Science”, 18, pp. 773-87.
- ID. (1992), *Some Correspondences Between Oakeshott’s Civil Association and the Republican Tradition*, in “Political Science Reviewer”, 21, pp. 99-113.
- ID. (2012a), *“Theorie and Practice” in Oakeshott, Strauss, and Vöegelin*, in Coats, Cheung (2012), pp. 99-108.



- ID. (2012b), *Three Views of Hobbes' Leviathan*. Strauss, Oakeshott, Vöegelin, in Coats, Cheung (2012), pp. 109-16.
- COATS, W. J. Jr., CHEUNG, C. (eds.) (2012), *The Poetic Character of Human Activity: Collected Essays on the Thought of Michael Oakeshott*, Lexington Books, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth.
- COBBAN, A. (1953), *The Decline of Political Theory*, in "Political Science Quarterly", 68, 3, pp. 321-37.
- COHEN, A. (1984), *Sextus Empiricus: Scepticism as a Therapy*, in "The Philosophical Forum", 4, pp. 405-24.
- COLLINGWOOD, R. G. (1946), *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford.
- COMPAGNON, A. (1980), *Nous, Michel de Montaigne*, Éditions du Seuil, Paris.
- CONANT, J., KERN, A. (eds.) (2014), *Varieties of Skepticism. Essays after Kant, Wittgenstein and Cavell*, de Gruyter, Berlin-Boston.
- CONCHE, M. (1973), *Pyrrhon ou l'apparence*, Éditions de Mégare, Villers sur Mer.
- ID. (1996), *Montaigne et la philosophie*, PUF, Paris.
- CONNOLLY, W. E. (1991), *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Cornell University Press, Ithaca, NY, and London.
- COOPER, D. (2014), *Everyday Utopias: the conceptual life of promising space*, Duke University press, Durham and London.
- COREY, E. (2012), *Worlds of experience: aesthetics*, in Podoksik (2012), pp. 86-106.
- CORTASSA, G. (1981), Sesto Empirico e gli «ἐγκύκλια μαθήματα». Un'introduzione a Sext. Emp. Adv. Math. I-VI, in Giannantoni (1981a), vol. II, pp. 715-24.
- CORTI, L. (2010), *Sextus Empiricus: scepticisme sans doute*, in M. Bonelli, A. Longo (eds.), «*Quid est veritas?*» *Hommage à Jonathan Barnes*, Bibliopolis, Napoli, pp. 157-177.
- ID. (2009), *Scepticisme et langage*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- COTELLESA, S. (1999a), *Il ragionevole disaccordo. Hayek, Oakeshott e le regole 'immotivate' della società*, Vita e Pensiero, Milano.
- ID. (1999b), *Per una teoria dell'«associazione civile»: Michael Oakeshott interprete di Oakeshott*, in G. Sordi (a cura di), *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Giuffrè, Milano, pp. 91-113.
- CRANSTON, M. (1967), *Michael Oakeshott's Politics*, in "Encounter", 28, pp. 82-6.
- ID. (1991), *Remembrances of Michael Oakeshott*, in "Political Theory", 19, 3, pp. 323-35.

- CRICK, B. (1963), *The World of Michael Oakeshott, or The Lonely Nihilist*, in “Encounter”, 20, pp. 65-73.
- ID. (1991), *The ambiguity of Michael Oakeshott*, in “Cambridge Review”, 112, pp.120-24.
- CROCE, B. (1950), *Un’istituzione sbagliata, l’UNESCO*, in “Quaderni della critica”, 17-18, pp. 182-6.
- CROSSMAN, R. (1951), *The Ultimate Conservative*, in “New Statesman and Nation”, 42, pp. 60-1.
- DALLMAYR, F. R. (1984), *Polis and Praxis: Exercises in Contemporary Political Theory*, MIT Press, Cambridge (MA).
- DAL PRA, M. (1975), *Lo scetticismo greco*, Laterza, Roma-Bari.
- DE CARO, M. (2007), *L’irrefutabilità dello scetticismo: aporia insanabile o questione irrilevante?*, in De Caro, Spinelli (2007), pp. 211-21.
- DE CARO, M., MCARTHUR, D. (ed.) (2004), *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge, London.
- ID. (2010), *Naturalism and Normativity*, Columbia University Press, New York.
- DE CARO, M., SPINELLI, E. (a cura di) (2007), *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma.
- DE LACY, P. (1991), *Galen’s Response to Skepticism*, in “Illinois Classical Studies”, 16, pp. 283-306.
- DE RUGGIERO, G. (1925), *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- DECLEVA CAIZZI, F. (a cura di) (1981a), *Pirrone. Testimonianze*, Bibliopolis, Napoli.
- EAD. (1981b), *Prolegomeni ad una raccolta delle fonti relative a Pirrone di Elide*, in Giannantoni (1981a), vol I, pp. 93-128.
- EAD. (1986), *Pirroniani ed Accademici nel III sec. a.C.*, in H. Flashar, O. Gigon (eds.) (1986), *Aspects de la philosophie hellénistique*, Fondation Hardt, vol. 32, Vandœuvres-Genève, pp. 147-78.
- EAD. (1990), *Timone e i filosofi: Protagora (fr. 5 Diels)*, in Voelke (1990), pp. 41-53.
- EAD. (1992a), *Sesto e gli Scettici*, in “Elenchos”, 13, pp. 279-327.
- EAD. (1992b), *Aenesidemus and the Academy*, in “The Classical Quarterly”, 42, 1, pp. 176-89.
- EAD. (1993), *L’elogio del cane. Sesto Empirico, Schizzi pirroniani*, I 62-78, in “Elenchos”, 14, pp. 305-30.
- EAD. (1998), *Pirrone, pirroniani, pirronismo*, in W. Burkert, E. Gemelli Marciano, E.

- Matelli, L. Orelli (Hrsgg.) *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 336-53.
- DELATTRE, J. (éd.), *Sur le Contre les professeurs de Sextus Empiricus*, Presses de l'Université de Charles de Gaulle-Lille 3, Villeneuve d'Ascq.
- DESAN, P. (2014), *Montaigne. Une biographie politique*, Odile Jacob, Paris.
- DESBORDES, F. (1982), *Le langage sceptique. Notes sur le Contre les Grammairiens de Sextus Empiricus*, in "Langages", 65, pp. 47-74.
- ID. (1990), *Le scepticisme et les 'arts libéraux': une étude de Sextus Empiricus Adv. Math. I-VI*, in A.J. Voelke (éd.) (1990), *Le scepticisme antique: perspectives historiques et systématiques*, *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, 15, Geneva, Lausanne, Neuchâtel, pp. 167-79.
- DEVIGNE, R. (2012), *Oakeshott as Conservative*, in Franco, Marsh (2012), pp. 268-89.
- DIGESER, P., FLATHMAN R. (2012), *Oakeshott's On Human Conduct*, in Podoksik (2012), pp. 199-221.
- DIXSAUT, M. (2008), *La rhétorique, une définition impossible?*, in F. Alesse, F. Aronadio, M. C. Dalfino, L. Simeoni, E. Spinelli (a cura di), *Anthropine Sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Bibliopolis, Napoli, pp. 79-103.
- DONAGAN, A. (1977), *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, Chicago.
- DONATELLI, P. (2018), *Il lato ordinario della vita*, Il Mulino, Bologna.
- DORANDI T. (2003), *La représentation de la rhétorique comme art dans la philosophie hellénistique et romaine*, in C. Lévy, B. Besnier et A. Gigandet (éd.), *Ars et Ratio. Sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, Latomus, Bruxelles, pp.102-12.
- DUMONT J. P. (1972), *Le Scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- EICHORN, R. E. (2012), *The Elusive Third Way: The Pyrrhonian Illumination in Wittgenstein's On Certainty*, unpublished manuscript, draft presented at *Wittgenstein Workshop*, Jan. 3, 2012, University of Chicago.
- ID. (2014), *How (Not) to Read Sextus Empiricus*, in "Ancient Philosophy", 34, pp.121-49.
- ENGSTLER, A. (1995), *Urteilsenthaltung und Glück: Eine Verteidigung ethisch motivierter Skepsis*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 49, pp. 194-219.
- ERDMANN, J.E. (1890), *A History of Philosophy*, trans. W.S. Hough, Swan Sonnenschein & Co., London.
- EVERSON, S. (ed.) (1990), *Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press.

- FAGIN, B. (1997), *Skepticism and Politics*, in “Skeptical Inquirer”, 21, 3, pp. 40-3.
- FARR, A. (1998), *Sartre’s Radicalism and Oakeshott’s Conservatism: The Duplicity of Freedom*, Macmillan, London.
- FAULKNER, T. C. (1973), *Halifax’s “The Character of a Trimmer” and l’Estrange’s Attack on Trimmers in “The Observer”*, in “Huntington Library Quarterly”, 37, 1, pp. 71-81.
- FAWCETT, E. (2014), *Oakeshott and Berlin: Letting Politics Alone and ‘Negative’ Liberty*, in ID (2014), *Liberalism: The Life of an Idea*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- FELTRI, S. (2018), *Populismo sovrano*, Einaudi, Torino.
- FESTENSTEIN, M. (2002), *Fallible Democracy: Comment on Bufacchi*, in “Politics”, 22, 3, pp. 163-6.
- FERRIER, J.E. (1866), *Lectures on Greek Philosophy and Other Philosophical Remains*, William Blackwood & Sons, Edinburgh.
- FINE, G. (2003), *Sextus and External World Scepticism*, in “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, pp. 341-85.
- EAD. (2010) *Sceptical Enquiry*, in D. Charles (ed.), *Definition in Greek Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, pp. 493-525.
- EAD. (2011), *Sceptics and Inquiry: Sextus and the Epicureans*, in B. Morison, K. Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford University Press, Oxford, pp. 90-114.
- EAD. (2014), *The Possibility of Inquiry. Meno’s Paradox from Socrates to Sextus*, Oxford University Press, Oxford.
- FINN, P. (2015), *Franz Jägerstätter as social critic*, in “Global Discourse”, 5,2, pp. 286-96.
- FLATHMAN, R. (1992), *Willful Liberalism: Voluntarism and Individuality in Political Theory and Practice*, Cornell University Press, Ithaca.
- ID. (1998), *Reflections of a Would-Be Anarchist: Ideals and Institutions of Liberalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- ID. (2000), *The Self against and for Itself: Montaigne and Sextus Empiricus on Freedom, Discipline, and Resistance*, in “The Monist”, 83, 4, pp. 491-529.
- ID. (2002), *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and Chastened Politics*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- ID. (2005), *Idealism and Pluralism: Michael Oakeshott*, in ID. (2005), *Pluralism and Liberal Democracy*, John Hopkins University Press, Baltimore, pp. 109-61.

- ID. (2006), *Perfectionism without perfection: Cavell, Montaigne and the conditions of morals and politics*, in A. J. Norris (ed.), *The Claim to Community: Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy*, Stanford University Press, pp. 98-127.
- ID. (2010), *Conversation, Conversion and Conservation: Oakeshott, Arendt and a Little Bit of Cavell*, in Abel (2010), pp.233-62.
- FLORIDI, L. (2002), *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford University Press, New York.
- ID. (2010), *The rediscovery & and posthumous influence of scepticism*, in Bett (2010a), pp. 267-87.
- FLÜCKIGER, H. (1990), *Sextus Empiricus. Gundriss der pyrrhonischen Skepsis, Buch I-Selektiver Kommentar*, Bern-Stuttgart, Haupt.
- FOGELIN, R. J. (1994), *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (2004), *The Sceptics Are Coming! The Sceptics Are Coming*, in Sinnott-Armstrong (2004), pp. 161-73.
- FONTANA, B. (2008), *Montaigne's Politics: Authority and Governance in the Essais*, Princeton University Press, Princeton.
- FORSTER, M. (1989), *Hegel and Skepticism*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- ID. (1993), *Hegel's Dialectical Method*, in F. C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press Cambridge, pp. 130-70.
- ID. (2008), *Kant and Skepticism*, Princeton University Press, Princeton.
- FORTUNA, S. (1986), *Sesto Empirico: egkyklia mathemata e arti utili alla vita*, in "Studi Classici e Orientali", 36, pp. 123-37.
- FORTUNA, S., MERISALO, O. (2017), *The First Latin Translation of Sextus Empiricus, Outlines of Pyrrhonism (I)*, in "Scripta", 10, pp. 57-68.
- FOSL, P. S. (1988), *The Bibliographic Bases of Hume's Understanding of Sextus Empiricus and Pyrrhonism*, in "Journal of the History of Philosophy", 36, 2, pp. 261-78.
- ID. (2011), *Skepticism and the Possibility of Nature*, in Machuca (2011a), pp. 145-69.
- FRANCO, P. (1990a), *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, Yale University Press, New Haven.
- ID. (1990b), *Michael Oakeshott as Liberal Theorist*, in "Political Theory", 18, 3, pp. 411-36.
- ID. (2003), *Oakeshott, Berlin, and Liberalism*, in "Political Theory", 31, 4, pp. 484-507.

- ID. (2004), *Michael Oakeshott. An Introduction*, Yale University Press, New Haven, London.
- FRANCO, P., MARCH, L. (eds.) (2012), *A Companion to Michael Oakeshott*, Pennsylvania University Press, University Park.
- FRANKS, P. (2008), *Ancient skepticism, modern naturalism, and nihilism in Hegel's early Jena writings*, in F. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 52-73.
- FREDE, M. (1985), *Introduction to Galen, Three Treatises on the Nature of Science*, Hackett Publishing Company, Oxford, pp. IX-XXXIV.
- ID. (1987), *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (1990), *An Empiricist View of Knowledge: Memorism*, in Everson (1990), pp. 225-250.
- ID. (1997a), *The Sceptic's Belief*, in Burnyeat-Frede (1997), pp.1-24 (= in ID., 1987, pp.178-200).
- ID. (1997b), *The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge*, in Burnyeat - Frede (1997), pp. 127-51 (= in Frede 1987, pp. 201-22).
- ID. (1999), *Epilogue*, in Algra, Barnes, Mansfeld, Schofield (1999), pp. 771-97.
- FRIEDMAN, R. B. (1992), *What is a Non-Instrumental Law?*, in "Political Science Reviewer", 21, pp. 81-98.
- FRIEDRICH, H. (1968), *Montaigne*, Gallimard, Paris.
- FUKUYAMA, F. (1992), *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano.
- FULLER, T. (1991), *Foreword*, in Oakeshott (1991), pp. XIII-XXI.
- ID. (1996), *Editor's Introduction*, in Oakeshott (1996), pp. VII-XX.
- ID. (1999), *Foreword*, in Oakeshott (1999), pp. IX-XX.
- ID. (2001), *Introduction. A Philosophical Understanding of Education*, in Oakeshott (2001), pp. XV-XXXV.
- ID. (2012), *Radical Temporality and the Modern Moral Imagination; Two Themes in the Thought of Michael Oakeshott*, in Franco, Marsh (2012), pp. 120-33.
- GADAMER, H. G. (1983), *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano.
- ID. (1996), *La dialettica di Hegel*, a cura di R. Dottori, Marietti, Torino.
- GALSTON, W. A. (2012), *Oakeshott's Political Theory: Recapitulation and Criticisms*, in Podoksik (2012), pp. 274-95.
- GAMBLE, A. (2012), *Oakeshott's ideological politics: conservative or liberal?*, in Podoksik (2012), pp. 153-76.

- GARAVINI, F. (2012), *Prefazione. Il palazzo degli specchi*, in Montaigne (2012), pp. VII-XII.
- GARFIELD, J. L. (1990), *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretations*, Oxford, Oxford University Press.
- GAUKROGER S. (1995), *The Ten Modes of Aenesidemus and the Myth of Ancient Scepticism*, in “British Journal for the History of Philosophy”, 3, pp. 371-87.
- GERENCSEK, S. (1999), *A Democratic Oakeshott?*, in “Political Research Quarterly”, 52, pp. 845-65.
- ID. (2000), *The Skeptic’s Oakeshott*, Palgrave Mcmillan, Basingstoke.
- GERMINO D. (1967), *Beyond Ideology. The Revival of Political Theory*. Harper & Row, New York, London.
- GIANNANTONI, G. (a cura di) (1981a), *Lo scetticismo antico*, Bibliopolis, Napoli, voll. I-II.
- ID. (1981b), *Pirrone, la scuola scettica e il sistema delle successioni*, in ID. (1981a), vol. I, pp. 15-34.
- ID. (1992), *Avvertenza*, in *Sesto Empirico e il pensiero antico*, “Elenchos”, 1-2, pp. 4-17.
- GIGERENZER, G. (2007), *Gut Feelings: The Intelligence of the Unconscious*, Viking Penguin, New York.
- GIOCANTI, S. (2018), *François de La Mothe Le Vayer*, in Machuca, Reed (2018), pp. 283-94.
- GIORGINI, G. (1999), *Michael Oakeshott*, in ID., *Liberalismi eretici*, Edizioni Goliardiche, Trieste, pp. 99-150.
- GLIDDEN, D.K. (1983), *Skeptic Semiotics*, in “Phronesis”, 28, pp. 213-55.
- ID. (1994), *Parrots, Pyrrhonists and native speakers*, in S. Everson (ed.), *Language*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 129-48.
- GLUCKER, J. (1988), *Cicero’s Philosophical Affiliations*, in J.M. Dillon, A.A. Long (eds.) *The Question of “Eclecticism,”*, University of California Press, Berkeley, pp. 34-69.
- GONTIER, T. (1998), *De l’homme à l’animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- GRANT, R. A. D. (1988a), *Edmund Burke*, in Scruton (1988), pp. 77-92.
- ID. (1988b), *Michael Oakeshott*, in Scruton (1988), pp. 275-94.
- ID. (1990), *Oakeshott*, Claridge Press, London.
- ID. (2012), *The Pursuit of Intimacy, or Rationalism in Love*, in Franco, Marsh (2012), pp.

15-44.

- GRAY, F. (1977), *Montaigne's Pyrrhonism*, in R. C. La Charité (ed.), *O un Amy! Essays on Montaigne in Honor of Donald M. Frame*, Lexington-KY, French Forum, pp. 118-36.
- GRAY, J. (1989), *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Routledge, London, New York.
- ID. (1993), *Oakeshott as a Liberal*, in ID. (1993), *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*, Routledge, London, pp. 40-6.
- ID. (1995), *Liberalism (Concepts in Social Thought), Second Edition*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- ID. (1997), *Berlin, Oakeshott and Enlightenment*, in ID. (1997), *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought*, Polity Press, Cambridge, pp. 84-96.
- ID. (2000), *The Two Faces of Liberalism*, Polity Press, Cambridge.
- GREEN, T. H. (1911) "The Philosophy of Aristotle," in *Works*, ed. R. L. Nettleship and P. Nicholson, 5 vols., Thoemmes, Bristol.
- GREENLEAF, W. H. (1966), *Oakeshott's Philosophical Politics*, Longmans, London.
- ID. (1972), *Hobbes: the problem of interpretation*, in M. Cranston, R. S. Peters (eds.) (1972), *Hobbes and Rousseau, a collection of critical essays*, Anchor Books, Garden City, N.Y., pp. 5-36.
- GRGIĆ, F. (2006), *Sextus Empiricus on the Goal of Skepticism*, in "Ancient Philosophy", 26, pp. 141-60.
- ID. (2008), *Sextus on the Possibility of Inquiry*, in "Pacific Philosophical Quarterly", 89, pp. 436-59.
- ID. (2011), *Skepticism and Everyday Life*, in Machuca (2011b), pp. 69-90.
- ID. (2016), *Apraxia, Appearances, and Beliefs: The Pyrrhonists' Way Out*, in "Croatian Journal of Philosophy", 48, pp. 441-45.
- GRIFFITH G, OAKESHOTT, M. (2017) (1936), *A Guide to the Classics: or How to Pick the Derby Winner*, Imprinting Academic, Exeter.
- GROARKE, L. (1990), *Greek Scepticism. Anti-Realist Trend in Ancient Thought*, Montreal & Kingston, London, Buffalo.
- GROSBY, S. (2002), *Pluralism in the Thought of Oakeshott, Shils and Weber*, in "Journal of Classical Sociology", 2, 1, pp. 43-58.
- GROTE, G. (1867), *Plato and the Other Companions of Sokrates*, J. Murray, London.
- GUNNELL, J. G. (2009), *Political Inquiry and the Metapractical Voice: Weber and*



- Oakeshott*, in 'Political Research Quarterly', 62, 1, pp. 3-15.
- GURHANLI, H. (2013), *Post-Foundationalism of Laclau and Oakeshott: Politics of Faith, Scepticism and Populism*, in "Annales Philosophici", 7, pp. 26-37.
- HADDOCK, B. (1996), *Michael Oakeshott: "Rationalism in Politics"*, in M. Forsyth, M. Keens (eds.), *The Political Classics: Green to Dworkin*, Oxford University Press, Oxford, pp. 100-20.
- HADOT, I. (1984), *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- HANNAY, A. (1975), *Giving the sceptic a good name*, in "Inquiry", 18, 4, pp. 409-36.
- HANKINSON, R. J. (1987), *Causes and Empiricism: A Problem in the Interpretation of Later Greek Medical Method*, in "Phronesis", 32, pp. 329-48.
- ID. (1991), *A Purely Verbal Dispute? Galen on Stoic and Academic Epistemology*, in "Revue Internationale de Philosophie", 45, 178, 3, pp. 267-300.
- ID. (1995), *The Sceptics*, Routledge, London-New York.
- ID. (1998), *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (2004), *Art and Experience: Greek Philosophy and the Status of Medicine*, in "Quaestio", 4, pp. 3-24.
- ID. (2010), *Aenesidemus and the rebirth of Pyrrhonism*, in Bett (2010a), pp. 105-19.
- HARTLE, A. (2003), *Michel de Montaigne: Accidental Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HAYEK, F. A. von (1944), *The Road to Serfdom*, University of Chicago Press, Chicago.
- ID. (1967), *Studies in Philosophy, Politics, Economics*, Routledge & Kegan, London.
- ID. (1986), *Legge, legislazione e libertà. Una nuova enunciazione dei principi liberali della giustizia e della economia politica*, a cura di A. M. Petroni, S. Monti Bragadin, Il Saggiatore, Milano.
- HELLER, A. (2017), *Teoria dei sentimenti*, Castelveccchi, Roma.
- HENRICH, A. (1974), *Die Kritik der stoischen Theologie im PHerc. 1428*, in "Cronache ercolanesi", 4, pp. 5-32.
- HILEY, D. R. (1987), *The Deep Challenge of Pyrrhonian Scepticism*, in "Journal of the History of Philosophy", 24, pp. 185-213.
- ID. (1988), *Philosophy in Question. Essays on a Pyrrhonian Theme*, University of Chicago Press, Chicago.
- ID. (2006), *Doubt and the Demands of Democratic Citizenship*, Cambridge University

- Press, Cambridge.
- HIMMELFARB, G. (1975), *The Conservative Imagination of Michael Oakeshott*, in "American Scholar", 44, 3, pp. 405-20.
- HIRSCHMAN, A.O. (1979), *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano.
- ID. (1987), *Interests*, in J. Eatwell, M. Milgate, P. Newman, *The new Palgrave. A dictionary of economics*, vol. II, Basingstoke, London 1987, pp. 882-7.
- HOLTON, J. (1987), *Marcus Tullius Cicero*, in L. Strauss, J. Cropsey (eds.) *History of Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago-London, pp. 155-75.
- HORKHEIMER, M. (1974) *Montaigne e lo scetticismo*, in ID. (1974), *Teoria critica*, Vol. II, Einaudi, Torino, pp. 196-252.
- HORTON, J. (2005), *A Qualified Defence of Oakeshott's Politics of Scepticism*, in "European Journal of Political Theory", 4, 1, pp. 23-36.
- HOSSENFELDER (1968) = Sextus Empiricus, *Gundriss der pyrrhonischen Skepsis*, mit einer Einleitung von Malte Hossenfelder, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HOUSE, D.K. (1980), *The life of Sextus Empiricus*, in "The Classical Quarterly", XXX, pp. 227-38.
- INWOOD B. (2005), *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press, New York.
- INWOOD B., MANSFELD J. (1997), *Assent and Argument*, Brill, Leiden.
- IOLI, R. (1999), *Sextus Latinus. Sesto Empirico nelle traduzioni latine moderne*, in "Dianoia", 4, pp. 57-97.
- EAD. (2003), *ΑΓΩΓΗ and Related Concepts in Sextus Empiricus*, in "Siculorum Gymnasium, N.S. 56, pp. 401-428.
- IOPPOLO A. M. (1981), *Il concetto di «eulogon» nella filosofia di Arcesilao*, in Giannantoni (1981a), vol. I, pp. 143-161.
- EAD. (1986), *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II sec. A.C.*, Bibliopolis, Napoli.
- EAD. (1992), *Sesto Empirico e l'Accademia scettica*, in "Elenchos", 1-2, pp. 169-99.
- EAD. (1994), *Accademici e Pirroniani nel II sec. d.C.*, in A. Alberti, (a cura di) (1994), *Realtà e ragione. Studi di filosofia antica*, Olschki, Firenze, pp. 85-103.
- EAD. (2009), *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Bibliopolis, Napoli.
- EAD. (2002), *Gli Accademici νεώτεροι nel secondo secolo d. C.*, in "Methexis", 15, pp.

45-70.

- EAD. (2018), *Arcesilaus*, in Machuca, Reed (2018), pp. 36-50.
- IRWIN, T. (2007), *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Volume 1, From Socrates to the Reformation*, Oxford University Press, Oxford.
- JACOBS, S., TREGENZA, I. (2014), *Rationalism and Tradition: the Popper-Oakeshott Conversation*, in “European Journal of Political Theory”, 13, 1, pp. 3-24.
- JACQUETTE, D. (1994), *Knowledge, Skepticism, and the Diallelus*, in “International Philosophical Quarterly”, 34, pp. 191-8.
- JANÁČEK, K. (1948), *Prolegomena to Sextus Empiricus*, Nákladem Palackého University, Olomouc.
- ID. (1972), *Sextus Empiricus' Sceptical Methods*, Universita Karlova, Praha.
- ID. (1979), *Das Wort skeptikos in Philon Schriften*, in “Listy Filologické”, 101, pp. 65-8.
- ID. (2000), *Sexti Empirici Indices*, Olschki, Firenze.
- JOACHIM, H.H. (1906), *The Nature of Truth*, Clarendon Press, Oxford.
- KAHN, V. (1985), *Rhetoric, Prudence and Skepticism in the Renaissance*, Cornell University Press, Ithaca, London.
- KALDIS, B. (2012), *Worlds of experience: science*, in Podoksik (2012), pp. 64-85.
- ID. (1995), *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari.
- KARAMANOLIS, G. POLITIS, V. (eds.) (2018), *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KIRK, R. *The Conservative Mind*, Faber and Faber, London.
- KLINK B. van, O. W. LEMBCKE (2013), *What Rules the Rule of Law? A Comparison between Michael Oakeshott and Hans Kelsen*, in M. Henkel, O. W. Lembcke (ed.) (2013), *Praxis und Politik*, Mohr Siebek, Tübingen, pp. 225-46.
- KOS, E. (2007), *Michael Oakeshott, The Ancient Greeks & the Philosophical Study of Politics*, Imprinting Academic, Exeter.
- KUZMINSKI, A. (2008), *Pyrrhonism. How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Lexington Books, Lanham.
- LA CHARITÉ, R. C. (1968), *The Concept of Judgment in Montaigne*, M. Nijhoff, The Hague.
- LAGERLUND, H. (2010), *A History of Scepticism in the Middle Age*, in ID. (ed.), *Rethinking the History of Medieval Philosophy. The Missing Medieval Background*, Brill, Leiden.

- LAMMENRANTA, M. (2011), *Skepticism and Disagreement*, in Machuca (2011a), pp. 203-15.
- ID. (2018), *Neo-Pyrrhonism*, in Machuca, Reed (2018), pp. 565-580.
- LARRÈRE, C. (1998), *Scepticisme et politique*, in “Revue de synthese”, 4, 2-3, pp. 271-92.
- LAURSEN, J.C. (1992), *The Politics of Skepticism in The Ancients, Montaigne, Hume, and Kant*, Brill, Leiden-New York.
- ID. (2004), *Yes, Skeptics Can Live Their Skepticism, and Cope with Tyranny as Well Anyone*, in R. Popkin, J. R. Maia Neto (eds.) (2004), *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Philosophy*, Humanity Books, Amherst, pp. 201-234.
- ID. (2005a), *Skepticism, Unconvincing Anti-skepticism, and Politics*, in M.A. Bernier et S. Charles (éds.) (2005) *Scepticisme et modernité*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne, pp. 167-88.
- ID. (2005b), *Oakeshott's Skepticism and the Skeptical Traditions*, in “European Journal of Political Theory”, 4, 1, pp. 37-55.
- ID. (2009), *Escepticismo y politica*, in “Revista de estudios politicos”, 144, pp.123-42.
- ID. (2013), *Michael Oakeshott, Wendy Brown and the Paradoxes of Anti-moralism*, in “Agora”, 32, pp. 67-80.
- ID. (2015), *Carl Friedrich Stäudlin's Diagnosis of the Political Effects of Skepticism in Late Eighteenth-Century Germany*, in Laursen, Paganini (2015), pp. 274-85.
- ID. (2016), *The Moral Life of Ancient Skeptics: Living in Accordance with Nature and Freedom from Disturbance*, in “Bollettino della Società Filosofica Italiana”, N. S., 219, pp. 5-21.
- ID. (2018), *Pierre Bayle*, in Machuca, Reed (2018), pp. 355-68.
- LAURSEN, J. C., PAGANINI, G. (eds.) (2019), *Skepticism and Political Thought in The Seventeenth and Eighteenth Centuries*, University of Toronto Press, Toronto.
- LAURSEN, J. C., PHAM, K. (2019), *Montaigne in American Political Theory: Two Generations*, in “Montaigne Studies”, 31, pp. 97-110.
- LECALDANO, E. (2007), *Hume, i limiti dello scetticismo e le radici del naturalismo* in, De Caro, Spinelli (2007), pp. 105-20.
- LETWIN, S.R. (1975), *Hume: Inventor of a New Task for Philosophy*, in “Political Theory”, 3, 2, pp. 134-158.
- EAD. (1982), *The Gentleman in Trollope: Individuality and Moral Conduct*, Harvard University Press, Harvard.
- LÉVY, C. (1992), *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la*

*philosophie Ciceronienne*, Ecole Française de Rome, Roma.

- ID. (2000), *Pyrrhon, Enesideme et Sextus Empiricus: La question de la légitimation historique dans le scepticisme*, in A. Brancacci (a cura di) (2000), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Bibliopolis, Napoli.
- ID. (2010), *The sceptical Academy: decline and afterlife*, in Bett (2010a), pp. 81-104.
- ID. (2016), *De l'époque sceptique à l'époque transcendantale: Philon d'Alexandrie fondateur du fidéisme*, in Bouton-Touboulic, Lévy (2016), pp. 57-74.
- LIMBRICK, E. C. (1977), *Was Montaigne Really a Pyrrhonian?*, in "Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance", 39, pp. 67-80.
- LISTER, A. (1998), *Scepticism and Pluralism in Thomas Hobbes' Political Thought*, in "History of Political Thought", 19, pp. 35-60.
- LIVINGSTON, D. W. (1984), *Hume's Philosophy of Common Life*, University of Chicago Press, Chicago, London.
- LIVIO, M. (2017), *Why? What Makes Us Curious*, Simon & Schuster, New York, Toronto, London, Sidney, New Dehli.
- LOM, P. (2002), *The Limits of Doubt. The Moral and Political Implications of Skepticism*, SUNY Press, Albany.
- LONG A. A. (1978), *Sextus Empiricus on the Criterion of Truth*, in "Bulletin of the Institute of Classical Studies", 25, pp. 35-49.
- ID. (1986), *Diogenes Laertius, life of Arcesilaus*, in Giannantoni G. (a cura di) (1986), *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, "Elenchos", 7, pp. 429-49.
- ID. (1988), *Socrates in Hellenistic philosophy*, in "The Classical Quarterly", 38, pp.150-71.
- ID. (1999), *The Socratic Legacy*, in Algra, Barnes, Mansfeld, Schofield (1999), pp. 617-41.
- LONG A. A., SEDLEY D. N. (eds.) (1987), *The Hellenistic Philosophers*, voll. I-II, Cambridge University Press, Cambridge.
- LYOTARD, J. F. (1979), *La Condition Postmoderne. Rapport sur le Savoir*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- MACHUCA, D.E. (2006), *The Pyrrhonist's ἀταραξία and φιλάνθρωπία*, in "Ancient Philosophy" 26, pp. 111-139.
- ID. (2008), *Sextus Empiricus: His Outlook, Works, and Legacy*, in "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 55, 1-2, pp. 28-63.
- ID. (ed.) (2011a), *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York.

- ID. (ed.) (2011b), *New Essays in Ancient Pyrrhonism*, Brill, Leiden-Boston.
- ID. (2011c), *The Pyrrhonian Argument from Possible Disagreement*, in “Archiv für Geschichte der Philosophie”, 93, 2, pp. 148-61.
- ID. (ed.) (2013), *Disagreement and Skepticism*, Routledge, New York-London.
- ID. (2013a), *A Neo-Pyrrhonian Approach to the Epistemology of Disagreement*, in ID. (2013), pp. 66-89.
- ID. (2015), *Pyrrhonian Relativism*, in “Elenchos”, XXXVI, 1, pp. 89-114.
- ID. (ed.) (2018a), *Moral Skepticism: New Essays*, Routledge, New York-London.
- ID. (2018b), *Introduction. Medieval and Renaissance Skepticism*, in Machuca, Reed (2018), pp. 166-174.
- ID. (2019), *Does Pyrrhonism Have Practical or Epistemic Value?*, in G. Veltri, R. Haliva, S. F. Schmid & E. Spinelli (eds.) (2019), *Sceptical Paths: Enquiry and Doubt from Antiquity to the Present*, de Gruyter, Berlin, pp. 43-66.
- MACHUCA, D. E., REED, B. (eds.) (2018), *Skepticism: From Antiquity to Present*, Bloomsbury, London-Oxford.
- MACKIE, J.L. (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth, ed. it. (2001), *Etica: inventare il giusto e l'ingiusto*, Giappichelli, Torino.
- MACONI H. (1988), “Nova non philosophandi philosophia”, in “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 6, p. 231-253.
- MAGNARD, P. (1994), *Montaigne ou le singulier universel*, in “Bulletin de la société des amis des Montaigne”, 37-38, pp. 37-49.
- ID. (2010), *Montaigne ou l'invention de l'homme*, in “Cités”, 4, 44, pp. 123-36. <https://www.cairn.info/revue-cites-2010-4-page-123.htm>
- MAGRIN, S. (2003), *Scetticismo e fenomeno in Sesto Empirico: la critica ai grammatici e ai retori*, Bibliopolis, Napoli.
- MAIA NETO, J. R. (2004), *Epoche as Perfection: Montaigne's View of Ancient Skepticism*, in R. H. Popkin, J. R. Maia Neto (eds.) (2004), *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought. New Interpretations*, Humanity Books, Amherst, pp. 13-42.
- MALCOLM, N. (2012), *Oakeshott and Hobbes*, in Franco, Marsh (2012), pp. 217-31.
- MAPEL, D. R. (1990), *Civil Association and Idea of Contingency*, in “Political Theory”, 18, 3, pp. 392-409.
- MARCHAND, S. (2010), *Le sceptique cherche-t-il vraiment la vérité?*, in “Revue de Métaphysique et de Morale”, 65, pp. 125-41.

- ID. (2011), *Sextus Empiricus' Style of Writing*, in Machuca (2011b), pp. 113-41.
- ID. (2013), *Le statut de la philosophie épicurienne dans le néo-pyrrhonisme*, in S. Marchand, F. Verde (eds.), *Épicurisme et Scepticisme*, Sapienza Università Editrice, Roma, pp. 63-82.
- ID. (2014), *Sextus Empiricus: les effets politiques de la suspension du jugement*, in “Elenchos”, XXXV, 2, pp. 311-42.
- ID. (2015), *Sextus Empiricus, scepticisme et philosophie de la vie quotidienne*, in “Philosophie Antique”, 15, pp. 91-119.
- ID. (2016), *Religion et piété sceptiques selon Sextus Empiricus*, in Bouton-Touboul, Lévy (2016), pp. 103-18.
- MARQUARD, O. (1991), *Apologia del caso. Considerazioni filosofiche sull'uomo*, Bologna, Il Mulino.
- ID. (1989), *Farewell to Matters of Principle. Philosophical Studies*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- MARSH L. (2010), *Ryle and Oakeshott on the 'Knowing-How/Knowing-That' Distinction*, in Abel (2010), pp. 207-32.
- ID. (2012), *Oakeshott and Hayek: Situating the Mind*, in Franco, Marsh (2012), pp. 248-67.
- ID. (2000a) = Sesto Empirico, *Contro gli astrologi*, a cura di E. Spinelli, Bibliopolis, Napoli.
- MATES (1996) = *The Skeptic Way. Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, translation, commentary, and introduction by B. Mates, Oxford University Press, New York-Oxford.
- McARTHUR, D. (2017), *On Metaphysical Quietism and Everyday Life*, in G. D'Oro, S. Overgaard (eds.) (2017), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 249-73.
- McCORD, A.M. (1970), *Intuitive Cognition, Certainty and Scepticism in William Ockham*, in “Traditio”, 26, pp. 389-98.
- McINTIRE, C.T. (2004), *Herbert Butterfield. Historian as Dissenter*, Yale University Press, New Haven-London.
- McINTYRE, K. (2012), *Philosophy and Its Moods: Oakeshott on the Practice of Philosophy*, in Franco, Marsh (2012), pp. 71-93.
- McPHERRAN, M. L. (1987), *Skeptical Homeopathy and Self-Refutation*, in “Phronesis”, 32, 3, pp. 290-328.

- ID. (1990), *Ataraxia and Eudaimonia: Is the Sceptic Really Happy?*, in J.J. Clearly, D. Shartin (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 5, University Press of America, Lanham, pp. 135-171.
- MERKER, N. (1961), *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Feltrinelli, Milano.
- METTE, H. J. (1984), *Zwei Akademiker heute: Krantor von Soli und Arkesilaos von Pitane*, in "Lustrum", XXI, pp. 7-94
- ID. (1985), *Weitere Akademiker heute: von Lacydes bis zu Kleitomachos*, in "Lustrum", XXVII, pp. 39-148.
- MEWES H. (1992), *Modern Individualism: Reflections on Oakeshott, Arendt, and Strauss*, in 'The Political Science Review', 21, pp.116-47.
- MICHAEL, C. (2014), *Oakeshott revisited*, paper for Workshop on Conservatism, 6-7 nov. 2014, University of Zurich, Ethics Centre.
- MILLER, T. (2001), *Oakeshott's Hobbes and the Fear of Political Rationalism*, in "Political Theory", 29, 6, pp. 806-32.
- MINCH, M. (2009), *The Democratic Theory of Michael Oakeshott. Discourse, Contingency and 'The Politics of Conversation'*, Imprinting Academic, Exeter.
- MINOGUE, K. (1991), *Michael Oakeshott and the History of Political Thought Seminar*, in "The Cambridge Review", 112, pp. 114-7.
- ID. (2012), *Michael Oakeshott as a Character*, in "Society", 39, pp. 66-70.
- MISSNER, M. (1983), *Skepticism and Hobbes' Political Philosophy*, in "Journal of History of Ideas", 44, pp.407-27.
- MITSIS, P. (2011), *Hellenistic Political Theory*, in G. Klosko (ed.) (2011), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, <http://www.oxfordhandbooks.com>.
- MONTECINOS-FABIO, S. (2019), *Máscaras del escepticismo en la filosofía hegeliana*, in "Estudios de Filosofía", 60, pp. 111-40.
- MORGENTHAU, H. J. (1946), *Scientific Man Versus Power Politics*, Chicago University Press, Chicago.
- MORI, G. (2016), *L'ateismo dei moderni*, Carocci, Roma.
- MORISON, B. (2011), *The Logical Structure of The Sceptic's Opposition*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 40, pp. 265-95.



- MORRISON, D. (1990), *The Ancient Sceptic's Way of Life*, in "Metaphilosophy", 21, pp. 204-22.
- MOUFFE, C. (1993), *The Return of the Political*, Verso, London-New York.
- EAD. (2000), *The Democratic Paradox*, Verso, London-New York.
- MÜLLER, J.-W. (2006), *Comprehending Conservatism: A New Framework for Analysis*, in "Journal of Political Ideologies", 11, 3, pp. 359-365.
- NAESS, A. (1968), *Scepticism*, Routledge & Kegan Paul, London.
- ID. (1973), *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*, in "Inquiry", 1, 16, pp. 95-100.
- NAGEL, T. (1986), *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford.
- NAKAM, G. (1982), *Montaigne et son temps. Les événements et les Essais. L'histoire, la vie, le livre*, Librairie A. G. Nizet, Paris.
- NARDIN, T. (2001), *The Philosophy of Michael Oakeshott*, Pennsylvania University Press, University Park, PA.
- ID. (2015) (ed.), *Michael Oakeshott's Cold War Liberalism*, Palgrave Mcmillan, Basingstoke.
- ID. (2015a), *Michael Oakeshott: Neither Liberal nor Conservative*, in Nardin (2015), pp. 23-38.
- ID. (2015b), *Oakeshott on Theory and Practice*, in "Global Discourse", 5, 2, pp. 310-322.
- NARDIN T., O'SULLIVAN L. (2006), *Editor's Introduction*, in Oakeshott (2006), pp. 1-30.
- NAYA E. (2001), *Traduire les Hypotyposes pyrrhoniennes: Henri Estienne entre la fièvre quarte et la folie chrétienne*, in P. F. Moreau, (dir.), *Le Scepticisme au xvi et au xvii* Albin Michel, Paris, pp. 48-101.
- NEILL, E. (2010), *Major Conservative and Libertarian Thinkers: Michael Oakeshott*, Continuum International, London-New York.
- ID. (2013), *The Impact of Positivism: Academic Political Thought in Britain, c. 1945-1970*, in "History of European Ideas", 39, 1, pp. 51-78.
- NICGORSKI, W. (1984), *Cicero's Paradoxes and His Idea of Utility*, in "Political Theory" 12, pp. 557-78.
- ID. (2016), *Cicero's Skepticism and His Recovery of Political Philosophy*, Palgrave Mcmillan, Basingstoke.
- NORRIS, A. (2016), *Michael Oakeshott and the Postulates of Individuality*, in "Political

- Theory”, 45, 6, pp. 824-52.
- NORTON, D. F., (1982), *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton University Press, Princeton.
- NUSSBAUM, M. (1991), *Skeptical purgatives: therapeutic arguments in ancient skepticism*, in “Journal for the History of Philosophy”, 21, 4, pp. 521-58.
- EAD. (1994), *The therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, trad. it. (1998), *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nella filosofia ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano.
- EAD. (2000), *Equilibrium: Scepticism and Immersion in Political Debate*, in Sihvola (2000), pp. 171-197.
- EAD. (2001), *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, trad. it. (2004), *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna.
- OBBINK, D. (1992), POxy. 215 (*Sulla religiosità e il culto popolare*), in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini, Parte I, Vol. 1\*\**, Olschki, Firenze, pp. 167-191.
- ID. (2002), ‘*All Gods are True*’ in Epicurus, in Frede, D., Laks, A. (ed.) (2002), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*, Brill, Leiden, pp. 183-221.
- OLASO, E. de (1997), *Scepticism, Old and New*, in R. Popkin, E. de Olaso, G. Tonelli, *Scepticism in Enlightenment*, Springer, Dordrecht, pp. 147-55.
- OFFE, C. (1979), *Ingovernabilità. Lineamenti di una teoria conservatrice della crisi*, in “Fenomenologia e società”, 2, 5, pp. 54-65.
- ORNAGHI, L. (1979), *Dall’ ‘ambivalenza’ dello Stato moderno all’analisi della condotta umana*, in “Annali dell’Istituto Storico Italo-Germanico in Trento”, 5, pp. 279-307.
- ID. (a cura di) (1984), *Il concetto di ‘interesse’*, Giuffrè, Milano.
- ORSI, D. (2011), *Diritti umani e ‘rule of law’. Il giudizio di giustizia sulle leggi in Michael Oakeshott*, in “Lessico di etica pubblica”, 2, 1, pp. 108-16.
- ID. (2013a), *Che cos’è la filosofia politica? Teoria e prassi nel pensiero di Michael Oakeshott*, in “Filosofia politica”, 2, pp. 17-26.
- ID. (2013b), «*La sensibilité morale éduquée*». *Quelque remarques sur la relation entre action et éducation dans la pensée de Michael Oakeshott*, in “*L’action. Penser la vie, “agir” l’action*”, Actes du XXXIII Congrès International de l’A.S.P.L.F.”, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, pp. 449-52.
- ID. (2014), *Unità del sapere e ruolo della filosofia nell’idealismo di Michael Oakeshott*, in “Intersezioni”, 2, pp. 251-64.
- ID. (2015a), *Michael Oakeshott’s Skepticism*, in “The European Legacy”, 20, 6, pp. 575-90.

- ID. (2015b), *Oakeshott on Practice, Normative Thought and Political Philosophy*, in “British Journal for the History of Philosophy”, 23, 3, pp. 545-68.
- ID. (2016), *Michael Oakeshott's Political Philosophy of International Relations*, Palgrave Mcmillan, Basingstoke.
- O’SULLIVAN, L. (2003), *Oakeshott on History*, Imprinting Academic, Exeter.
- ID. (2004), *Introduction*, in Oakeshott (2004), pp. 1-30.
- ID. (2012), *Worlds of experience: history*, in Podoksik (2012), pp. 42-63.
- ID. (2014), *Introduction*, in Oakeshott (2014), pp. IX-XXXIV.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1932), *The Revolt of the Masses*, Norton & Company, New York.
- O’SULLIVAN, N. (1993), *In the Perspective of Western Thought*, in J. Norman (ed.) (1993), *The achievements of Michael Oakeshott*, Duckworth, London, pp.101-6.
- ID. (2012), *Oakeshott on Civil Association*, in Franco, Marsh (2012), pp. 290-311.
- PACCHI, A. (1965), *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze.
- ID. (1978), *Hobbes e l’epicureismo*, in “Rivista critica di storia della filosofia”, 33, 1, pp. 54-71.
- PAGANINI, G. (2007), *Montaigne, Sanchez e la conoscenza attraverso i fenomeni. Gli usi moderni di un paradigma antico*, in De Caro, Spinelli (2007), pp. 67-82.
- ID. (2008), *Skepsis: les débats des modernes sur le scepticisme*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- ID. (2018), *Michel de Montaigne*, in Machuca, Reed (2018), pp. 232-46.
- PALMER, J. (2000), *Skeptical Investigation*, in “Ancient Philosophy”, 30, pp. 351-73.
- PANICHI, N. (2004a), *Le scepticisme comme figure de l’éthique*, in M.L. Demonet, A. Legros (éds.) (2004) *Actes des journées d’études ‘L’écriture sceptique chez Montaigne: médecine, droit, théologie’*, Droz, Genève, pp. 240-61.
- EAD. (2004b), *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Leo S. Olschki, Firenze.
- EAD. (2010), *Montaigne*, Carocci, Roma.
- PAPPENHEIM, E. (1881), *Erläuterungen zu des Sextus Empiricus pyrrhoneischen Grundzügen*, Dürr, Leipzig.
- PAREKH, B. (1979), *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, in “British Journal of Political Science”, 9, 4, pp. 481-506.

- ID. (1991), *Living as an Immortal*, in “The Cambridge Review”, 112, pp. 99-106.
- ID. (1996), *Political Theory: Traditions in Political Philosophy*, in R. E. Goodin, H.-D. Klingemann (eds.), *A New Handbook of Political Science*, Oxford University Press, Oxford, pp. 503-18.
- PELLEGRIN, P. (1997) = Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, introduction, traduction et commentaries par P. Pellegrin, Édition du Seuil, Paris.
- ID. (2002) = Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, introduction, glossaire et index par P. Pellegrin, traduction par C. Dalimier, D., J. Delattre, B. Pérez sous la direction de P. Pellegrin, Édition du Seuil, Paris.
- ID. (2006), *De l'unité du scepticisme sextien*, in Delattre (2006), pp. 35-45.
- ID. (2010), *Sextus Empiricus* in Bett (2010a), pp. 120-42.
- PENELHUM, T. (1983), *Skepticism and fideism*, in Burnyeat (1983), pp. 287-318.
- ID. (1994), *Ateismo, scetticismo e fideismo*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, 86,1, pp. 134-53.
- PÉREZ-JEAN, B. (2005), *Dogmatisme et scepticisme. L'héraclitisme d'Énésidème*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq. 2005.
- PERIN, C. (2008), *Descartes and the Legacy of Ancient Scepticism*, in J. Broughton, J. Carriero (eds.) (2008), *Companion to Descartes*, Blackwell, Oxford, pp. 52-65.
- ID. (2006), *Pyrrhonian Scepticism and the Search for Truth*, in “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, 30, pp. 337-360.
- ID. (2010a), *The Demands of Reason: An Essay on Pyrrhonian Scepticism*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (2010b), *Scepticism and Belief*, in Bett (2010a), pp. 145-64.
- ID. (2018), *Pyrrho and Timon*, in Machuca, Reed (2018), pp. 24-35.
- PERLER, D. (2004), *Was There a 'Pyrrhonian Crisis' in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard Popkin*, in “Archiv für Geschichte der Philosophie”, 86, pp. 209-20.
- ID. (2006), *Zweifel und Gewissheit: Skeptische Debatten im Mittelalter*, Klostermann-Rote Reihe, Frankfurt.
- ID. (2009), *Scepticism*, in R. Pasnau (ed.) (2009), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 384-96.
- PERNOT, L. (2005), *Rhetoric in Antiquity*, Catholic University of America Press, Washington D. C.
- PERRET, Q. (2004), *Oakeshott. Le scepticisme en politique*, Éditions Michalon, Paris.

- PETRUCCIANI, S. (2003), *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino.
- PIOVANI, P. (1974), *L'etica della situazione. Studi raccolti da Pietro Piovani*, Guida, Napoli.
- ID. (2010), *Per una filosofia della morale*, (a cura di F. Tessitore), Bompiani, Milano.
- PITKIN, FENICHEL, H. (1973), *The Roots of Conservatism: Michael Oakeshott and the Denial of Politics*, in "Dissent", 20, pp. 496-525.
- EAD. (1976), *Inhuman Conduct and Unpolitical Theory: Michael Oakeshott's On Human Conduct*, in "Political Theory", 4, 3, pp. 301-20.
- PLOTICA, L. P. (2015), *Michael Oakeshott and the Conversation of Modern Political Thought*, State University of New York Press, Albany.
- PODOKSIK, E. (2002), *The Voice of Poetry in the Thought of Michael Oakeshott*, in "Journal of the History of Ideas", 63, pp. 717-33.
- ID. (2003a), *In Defence of Modernity: Vision and Philosophy in Michael Oakeshott*, Imprint Academic, Exeter.
- ID. (2003b), *Oakeshott's Theory of Freedom as Recognized Contingency*, in "European Journal of Political Theory", 2, 1, pp. 57-77.
- ID. (2005), *How Oakeshott Became an Oakeshottean*, in "European Journal of Political Theory", 4, 1, pp. 67-88.
- ID. (2008), *Overcoming the Conservative Disposition: Oakeshott vs. Tönnies*, in "Political Studies", 56, pp. 857-80.
- ID. (2012), *Oakeshott in the Context of German Idealism*, in Podoksik (ed.) (2012), pp. 274-95.
- ID. (ed.) (2012), *The Cambridge Companion to Oakeshott*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- POUILLOUX, J. Y. (1995), *Montaigne. L'éveil de la pensée*, Champion, Paris.
- POLITO, R. (2002), *Enesidemo e Tuberone. Note di lettura a Fozio*, Bibl. cod. 212, 169b 18, in "Hyperboreus", 8, pp. 145-58.
- ID. (2004), *The sceptical road: Aenesidemus' appropriation of Heraclitus*, Brill, Leiden.
- POLLO, S. (2008), *La morale della natura*, Laterza, Roma-Bari.
- POPKIN, R.H. (1979), *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley, trad. it. *Storia dello scetticismo*, Bruno Mondadori, Milano 2000.
- ID. (1980), *The High Road to Pyrrhonism*, Austin Hill Press, San Diego.

- ID. (1992), *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Brill, Leiden.
- ID. (2003), *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Oxford.
- POPPER, K. R. (1972), *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Il Mulino, Bologna.
- PORRO, P. (1987), *Sesto Empirico: il segno tradito. Una lettura di “Adversus Mathematicos VIII, 141-299”*, in “Annali Della Facoltà di Lettere E Filosofia: Università degli Studi di Bari”, pp. 237-62.
- ID. (1994), *Il Sextus Latinus e l'immagine dello scetticismo antico nel medioevo*, in “Elenchos”, 15, pp. 229-53.
- POWERS, N. (2010), *The System of the Sceptical Modes in Sextus Empiricus*, in “Apeiron”, 43, pp. 157-71.
- PRICE, R. (1991), *Memories of Michael Oakeshott*, in “The Cambridge Review”, 112, pp. 117-20.
- PUPO, S. (2014), *Politica e innovazione nel conservatorismo “scettico” di Michael Oakeshott*, in “Politics. Rivista di Studi Politici”, [www.rivistapolitics.it](http://www.rivistapolitics.it), 1,1, pp. 85-102.
- ID. (2016), *Razionalismo e tradizionalismo in politica. Il carteggio fra Karl R. Popper e Michael Oakeshott*, in “Scienza & Politica”, XXVIII, 54, pp.121-46.
- QUINTON, A (1978). *The Politics of Imperfection: The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooker to Oakeshott*, Faber and Faber, London.
- RAPHAEL, D. D. (1964), *Professor Oakeshott's Rationalism in Politics*, in “Political Studies”, 12, 2, pp. 202-15.
- RAYNER, J. (1985), *The Legend of Oakeshott's Conservatism: Sceptical Philosophy and Limited Politics*, in “Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique”, 18, 2, pp. 313-38.
- RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Belknap Press, Cambridge, (MA) - London.
- ID. (1996), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- RAZ, J. (1989), *Liberalism, Skepticism and Democracy*, in “Iowa Law Review”, 74, pp. 761-86.
- REALE, G. (1981), *Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide*, in Giannantoni (1981a), vol. I, pp. 243-336.
- REGONINI, G. (2001), *Capire le politiche pubbliche*, Il Mulino, Bologna.
- RESCHER, N. (1980), *Scepticism: A Critical Reappraisal*, Rowman & Littlefield, Totowa,

New Jersey.

- ID. (1985), *The Strife of Systems. An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- REVELLI, M. (2017), *Populismo 2.0*, Einaudi, Torino.
- REYNOLDS, S. (1991), *Social Mentalities and the Case of Medieval Scepticism*, in “Transactions of the Royal Historical Society”, 6, 1, pp. 21-41.
- RICHARDS, R.C. (1968), *Ockham and Skepticism*, in “The New Scholasticism”, 42, pp. 345-63.
- RIKER, W. H. (1982), *Liberalism Against Populism*, Waveland Press, Chicago, Ill.; trad. it. *Liberalismo contro populismo*, Comunità, Milano.
- RILEY, P. (1992), *Michael Oakeshott: Philosopher of individuality*, in “The Review of Politics”, 54, 4, pp. 649-64.
- ROBIN, L. (1944), *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Presses Universitaires de France, Paris.
- ROOCHNIK, D. (1994), *Is Rhetoric an Art?*, in “Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric”, 12, 2, pp. 127- 54.
- RORTY, R. (1981), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton.
- ID. (1982), *Consequences of Pragmatism, Essays 1972-1980*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- ID. (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (1991), *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ROSSETTI, L. (1990), *Sulla differenza fra il fenomenismo di Protagora e il fenomenismo scettico*, in Voelke (1990), pp. 55-68.
- RUSSO (1972) = Sesto Empirico, *Contro i matematici: libri 1-6*, introduzione, traduzione e note di Antonio Russo, Laterza, Bari.
- ID. (1978), *Scettici antichi*, UTET, Torino.
- ID. (1988) = Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, a cura di Antonio Russo, traduzione di O. Tescari, Laterza, Bari.
- ID. (1990) = Sesto Empirico, *Contro i fisici, Contro i moralisti*, traduzione e note di Antonio Russo, riviste e integrate da G. Indelli, Laterza, Bari.
- SANDEL, M. (1984), *Liberalism and Its Critics*, New York University Press, New York.
- SCHAEFER, D. L. (1990), *The Political Philosophy of Montaigne*, Cornell University

Press, Ithaca.

- SCHINO, A. (2016), *La critique libertine de la religion: mécanismes de formation des croyances et psychologie des masses*, in “Théorèmes” édition électronique, 2016, pp. 1-24. <https://journals.openedition.org/theoremes/880>
- SCHMITT, C. M. (1963), *Henry of Ghent, Duns Scotus and Gianfrancesco Pico Della Mirandola*, in “Mediaeval Studies”, 25, pp. 231-58.
- ID. (1972), *Cicero Scepticus. A study of the Influence of the Academica in the Renaissance*, M. Nijhoff, The Hague.
- ID. (1983), *The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times*, in Burnyeat (1983), pp. 225-51.
- SCHOFIELD, M. (1999a), *The Stoic Idea of the City*, Chicago, The University of Chicago Press.
- ID. (1999b), *Academic epistemology*, in Algra, Barnes, Mansfeld, Schofield (1999), pp. 323-51.
- ID. (2007), *Aenesidemus: Pyrrhonist and «Heraclitean»*, in A.M.Ioppolo, D.N. Sedley, (a cura di) (2007), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers. Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC*. Tenth Symposium Hellenisticum, Bibliopolis, Napoli, pp. 271-338.
- SCHONFELD, M., BURNYEAT, M., BARNES J. (eds.) (1980), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford University Press, Oxford.
- SCREECH, M. A. (1983), *Montaigne and Melancholy: the Wisdom of the Essays*, Duckworth, London.
- SCRUTON, R. (ed.) (1988), *Conservative Thinkers: Essays from The Salisbury Review*, The Claridge Press, London and Lexington.
- SEDLEY, D. (1981), *The End of Academy*, in “Phronesis”, 26, pp. 67-75.
- ID. (1983), *The Motivation of Greek Skepticism*, in Burnyeat (1983), pp. 9-29.
- ID. (2003), *Philodemus and the Decentralization of Philosophy*, in “Cronache ercolanesi”, 33, pp. 31-41.
- SELLARS, J. (2003), *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Bloomsbury, London-New York.
- SELLARS, W. (1991), *Science, Perception and Reality*, Ridgeview Pub. Co., Atascadero, California (or. 1963).
- SHILS, E. (1971), *Tradition*, in “Comparative Studies in Society and History”, *Special Issue on Tradition and Modernity*, 13, 2, pp. 122-59.
- SHKLAR, J. N. (1989), *The Liberalism of Fear*, in N. Rosenblum (ed.) (1989), *Liberalism*



- and the Moral life*, Harvard University Press, Cambridge, London, pp. 21-38.
- SIHVOLA, J. (ed.) (2000), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, Acta Philosophica Fennica, vol. 66, Societas Philosophica Fennica, Helsinki.
- SIM, S. (2006), *Empires of Belief. Why We Need More Skepticism and Doubt in the Twenty-First Century*, Edinburgh University Press. Edinburgh.
- SINNOTT-ARMSTRONG W. (ed.) (2004), *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (2006), *Moral Skepticism*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (ed.) (2008a), *Moral Psychology. Volume 1: The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*, Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, London.
- ID. (ed.) (2008b), *Moral Psychology. Volume 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, London.
- ID. (ed.) (2008c), *Moral Psychology. Volume 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*, Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, London.
- ID. (ed.) (2014), *Moral Psychology. Volume 4: Free Will and Moral Responsibility*, Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, London.
- SKINNER, Q. (2002), *Hobbes and His Disciples in France and England*, in ID. (2002), *Visions of Politics*, t. III, Cambridge University Press, Cambridge.
- SLONGO, P. (2010), *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Franco Angeli, Milano
- SLUGA, H. (2004), *Wittgenstein and Pyrrhonism*, in Sinnott-Armstrong (2004), pp. 99-117.
- SLUITER, I. (2000), *The Rhetoric of Scepticism: Sextus against the Language Specialists*, in Sihvola (2000), pp. 93-123.
- SMITH, S. B. (2012), *Practical life and the critique of Rationalism*, in Podoksik (2012), pp. 131-52.
- SORGI, G. (2014), *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Edizioni Nuova Cultura, Roma.
- SPINELLI, E. (1991), *Sceptics and Language: phōnaí and lógoi in Sextus Empiricus*, in "Histoire Épistémologie Langage", 13, 2, pp. 57-70.
- ID. (1995) = Sesto Empirico, *Contro gli etici*, a cura di E. Spinelli, Bibliopolis, Napoli.
- ID. (1997), *La corporeità del tempo. Ancora su Enesidemo e il suo eraclitismo*, in G. Casertano (a cura di), *Il concetto di tempo*, Napoli, Bibliopolis, pp. 159-71.

- ID. (2000a) = Sesto Empirico, *Contro gli astrologi*, a cura di E. Spinelli, Bibliopolis, Napoli.
- ID. (2000b), *Sextus Empiricus, the Neighbouring Philosophies and the Sceptical Tradition (again on Pyr. I 220-225)*, in Sihvola (2000), pp. 25-61.
- ID. (2004), *L'esperienza scettica: Sesto Empirico fra metodologia scientifica e scelte etiche*, in "Quaestio", 4, pp. 25-43.
- ID. (2005), *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Lithos, Roma.
- ID. (2006), voce "Sesto Empirico", in *Enciclopedia filosofica Bompiani*, vol. 11, pp. 10543-5, Bompiani, Milano.
- ID. (2007), *L'antico intrecciarsi degli scetticismi*, in De Caro, Spinelli (2007), pp. 17-38.
- ID. (2008), *Sextus Empiricus, l'expérience sceptique et l'horizon de l'étiqne*, in "Cahiers philosophiques", 115, pp. 29-45.
- ID. (2009a), *Dei sofismi: Sesto Empirico, gli eccessi della logica dogmatica e la vita comune*, in W. Lapini, L. Malusa, L. Mauro (a cura di) (2009), *Gli antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Maria Battegazzore*, Brigati, Genova, p. 239-53.
- ID. (2009b), *Oltre la giustizia, senza la virtù: problemi etici e trame retoriche nel pirronismo antico*, in P. Donatelli, E. Spinelli (a cura di) (2009), *Il senso della virtù*, Carocci, Roma, pp. 33-48.
- ID. (2010a), *La distruzione dei valori: il pirronismo antico e l'etica come problema*, in S. Bacin (a cura di) (2010), *Etiche antiche, etiche moderne*, Il Mulino, Bologna, pp. 21-45.
- ID. (2010b), *Pyrrhonism and the Specialized Sciences*, in Bett (2010a), pp. 249-64.
- ID. (2012), *Beyond the Theoretikos Bios: Philosophy and Praxis in Sextus Empiricus*, in T. Bénatouïl, M. Bonazzi (eds.) (2012), *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Brill, Leiden, pp. 101-20.
- ID. (2014), *Contre la rhétorique: langage pyrrhonien et «usage commun de la vie» selon Sextus Empiricus*, in J.M. Counet (éd.) (2014), *Philosophie et langage ordinaire de l'antiquité à la Renaissance*, Édition de l'institut supérieur de philosophie Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters Louvain, Paris, pp. 97-112.
- ID. (2015a), *Sesto Empirico: iceberg scettico della nozione di ἐποχή*, in "Archivio di Filosofia", 83, pp.193-207.
- ID. (2015b), *Sesto Empirico: contro il corpo, contro l'anima. L'uomo non può essere criterio*, in "Syzetesis", 1, pp. 7-14.
- ID. (2015c), *Neither Philosophy nor Politics? The Ancient Pyrrhonian Approach to Everyday Life*, in Laursen, Paganini (2015), pp. 17-35.
- ID. (2015d), *Senza teodicea: critiche epicuree e argomentazioni pirroniane*, in D. De

- Sanctis, E. Spinelli, M. Tulli, F. Verde (a cura di) (2015), *Questioni epicuree*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 213-34.
- ID. (2015e), *Contre l'art du bien parler: pour une réflexion critique sur la rhétorique chez Sextus Empiricus*, in Cassin B. (dir.) (2015), *La rhétorique au miroir de la philosophie. Définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, pp. 243-61.
- ID. (2016a), *Filosofia scettica e politica*, in "Mediterraneo Antico", XIX, 1-2, pp. 87-100.
- ID. (2016b), *Stoic Utopia Reconsidered: Pyrrhonism, Ethics, and Politics*, in C. Arruzza - D. Nikulin (eds.) (2016), *Philosophy and Political Power in Antiquity*, Brill, Leiden, pp. 148-163.
- ID. (2016c), *Sesto Empirico*, in Chiaradonna (2016), pp. 129-44.
- ID. (2016d), *Sextus Empiricus*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet (2016), Tome VI, CNRS Editions, Paris, pp. 265-300.
- ID. (2016e), *Impassibilità e moderato soffrire: Sesto Empirico, il pathos e la vita scettica*, in R. L. Cardullo, G. Giardina (a cura di) (2016), *Percepire, apprendere, agire. La riflessione filosofica antica sul rapporto tra mente e corpo*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 83-102.
- ID. (2016f), *Presenze animali nella tropologia scettica: la testimonianza di Sesto Empirico*, in A. Cimatti, S. Gensini, S. Plastina (a cura di) (2016), *Bestie, filosofi e altri animali*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 97-114.
- ID. (2016g), «*Le dieu est la cause la plus active*»: *Sextus Empiricus contre la théologie dogmatique*, in Bouton-Touboulic, Lévy (2016), pp. 89-102.
- ID. (2018), *Un cammino senza sosta: l'ininterrotta tradizione dello scetticismo*, in "Iride", 85, pp. 617-32.
- SPITZ, D. (1976), *A Rationalist Malgré Lui: The Perplexities of Being Michael Oakeshott*, in "Political Theory", 4, 3, pp. 335-52.
- STAROBINSKI, J. (1984), *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna, ed. or. *Montaigne en mouvement*, 1982, Paris, Gallimard.
- STOUGH, C. (1969), *Greek Skepticism. A Study in Epistemology*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- EAD. (1984), *Sextus Empiricus on Non-Assertion*, in "Phronesis", 29, pp. 137-64.
- STRAUSS, L. (1997), *Che cos'è la filosofia politica*, trad.it. a cura di P. F. Taboni, Argalia, Urbino.
- STRAWSON, P. F. (1985), *Scepticism and Naturalism: Some Varieties*, Methuen, London.
- STRIKER, G. (1980), *Sceptical Strategies*, in Schonfeld, Burnyeat, Barnes (1980), pp. 54-83.

- EAD. (1981), *Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern*, in “Phronesis”, 26, pp.153-71.
- EAD. (1996), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- EAD. (2001), *Scepticism as a Kind of Philosophy*, in “Archiv für Geschichte der Philosophie”, 83, pp. 113-29.
- EAD. (2004), *Historical Reflections on Classical Pyrrhonism and Neo-Pyrrhonism*, in Sinnott-Armstrong (2004), pp. 13-24.
- STROUD, B. (1984), *The Significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (1994), *Scepticism, Externalism, and the Goal of Epistemology*, in “Proceedings of the Aristotelian Society”, 68, pp. 290-307.
- ID. (1996), *Epistemological Reflections on Knowledge of External World*, in “Philosophy and Phenomenological Research”, 56, pp. 345-58.
- SUTHERLAND, K. (2005), *Rationalism and Cognitive Scienze*, in Abel (2005), pp. 263-80.
- SVAVARSSON, S. H. (2002), *Pyrrho's Dogmatic Nature* in “The Classical Quarterly”, 52, 1, pp. 248-56.
- ID. (2010), *Pyrrho and Early Pyrrhonism*, in Bett (2010a), pp. 36-57.
- ID. (2011), *Two Kinds of Tranquillity: Sextus Empiricus on Ataraxia*, in Machuca (2011), pp. 19-32.
- TARANTO, D. (1994), *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del'600. Studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*, Franco Angeli, Milano 1994.
- TARN, W.W. (1913), *Antigonos Gonatas*, Clarendon Press, Oxford.
- TARRANT, H. (1985), *Scepticism or Platonism?*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TELES, S., KALINER, M. (2004), *The Public Policy of Skepticism*, in “Perspectives on Politics”, 2, 1, pp. 39-53.
- THOMAS, G. (2012), *Michael Oakeshott's Philosophy of History*, in Franco, Marsh, pp. 95-119.
- THORSRUD, H. (2003), *Is the Examined Life Worth Living? A Pyrrhonian Alternative*, in “Apeiron”, 36, 3, pp. 229-49.
- ID. (2009), *Ancient Scepticism*, Acumen Publishing, Stocksfield.

- ID. (2011), *Sextus Empiricus on Skeptical Piety*, in Machuca (2011b), pp. 91-111.
- THIBAUDET, A. (1963), *Montaigne*, Gallimard, Paris.
- TOLMAN, E. C. (1976), *L'uomo psicologico*, a cura di C. Cornoldi, E. Sanavio, Angeli, Milano.
- TOURNON, A. (2006), *Route par ailleurs. Le «nouveau langage» des Essais*, Champion, Paris.
- TRABATTONI, F. (2005), *Arcesilao platonico?*, in M. Bonazzi, V. Celluprica (a cura di) (2005), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Bibliopolis, Napoli, (*Elenchos* 45), pp. 13-50.
- TREGENZA, I. (2012), *Oakeshott's contribution to Hobbes Scholarship*, in Podoksik (2012), pp. 274-96.
- TRISOKKAS, I. (2012), *Pyrrhonian Scepticism and Hegel's Theory of Judgment: A Treatise on the Possibility of Scientific Inquiry*, Brill, Leiden.
- TSENG, R. (2003), *The Sceptical Idealist: Michael Oakeshott as a Critic of the Enlightenment*, Imprinting Academic, Exeter.
- ID. (2013), *Scepticism in Politics: a Dialogue Between Michael Oakeshott and John Dunn*, in "History of Political Thought", 34, 1, pp.143-70.
- TURNER, S. P. (1994), *The Social Theory of Practices. Tradition, Tacit Knowledge and Presuppositions*, Polity Press, Cambridge.
- ID. (2003), *Tradition and Cognitive Science Oakeshott's Undoing of the Kantian Mind*, in "Philosophy of the Social Sciences", 33, 1, pp. 53-76.
- ID. (2010), *The Conservative Disposition and the Precautionary Principle*, in Abel (2010), pp. 204-17.
- ID. (2014), *Oakeshott on the Rule of Law: a Defense*, in "Cosmos and Taxis", 1, 3, pp. 72-82.
- ID. (2018), *Cognitive Science and the Social. A Primer*, Routledge, New York.
- VARELA, F. J., THOMPSON, E., ROSCH, E. (1991), *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, The MIT Press, Cambridge MA, London.
- VEGETTI, M. (1989), *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari.
- VEZZOLI, S. (2016), *Arcesilao di Pitane: l'origine del platonismo neocaccademico*, Brepols, Turnhout.
- VIANO, C. A. (1981), *Lo scetticismo antico e la medicina*, in Giannantoni (1981a), vol. II, pp. 563-656.
- VIANO, C. (1989), *Αἰνησίδημος κατὰ τὸν Ἡράκλειτον; les phénomènes et le koinon*, in K.

- J. Boudouris (ed.) (1989), *Ionian Philosophy*, Ionia Publications, Athens, pp. 403-11.
- EAD. (2002), *Énésidème selon Héraclite: la substance corporelle du temps*, in “Revue Philosophique de la France et de l’Étranger”, 192, pp. 141-58
- VIDAL, G. (2017), *Giuliano*, Fazi, Roma, [ed. Kindle].
- VIEWEG, K. (1999), *Philosophie des Remis: der junge Hegel und das “Gespenst des Skeptizismus”*, Verlag, Munich.
- ID. (2007), *Il pensiero della libertà. Hegel e lo scetticismo pirroniano*, ETS, Pisa.
- VILLA D. (2012), *Oakeshott and the Cold War critique of political rationalism*, in Podoksik (2012), pp. 319-44.
- VOELKE, A. J. (éd.) (1990), *Le scepticisme antique. Perspective historiques et systématiques*, in “Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie”, 15 Genève, Lausanne, Neuchâtel.
- VOGT, K. M. (1998), *Skepsis und Lebenspraxis: Das skeptische Leben ohne Meinungen*, Freiburg-München.
- EAD. (2008), *Law, Reason, and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford, Oxford University Press.
- EAD. (2010), *Scepticism and Action*, in Bett (2010a), pp. 165-80.
- EAD. (2012), *Belief and Truth: A Skeptic Reading of Plato*, Oxford University Press, Oxford.
- WALLACH, J. R. (1987), *Liberals, Communitarians, and the Task of Political Theory*, in “Political Theory”, 15, 4, pp. 581-611.
- WALZER, M. (1981), *Philosophy and Democracy*, in “Political Theory”, 9, 3, pp. 379-99.
- WATKINS, J.W.N. (1952), *Political Tradition and Political Theory*, in “Philosophical Quarterly”, 2, 9, pp. 323-37.
- WEBER, M. (1948), *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino.
- WELLS, H. (1994), *The Philosophical Michael Oakeshott*, in ‘Journal of the History of Ideas’, 55, 1, pp. 129-45.
- WILDBERGER, J. (2018), *The Stoics and the State. Theory - Practice - Context*, Nomos, Baden-Baden,
- WILLIAMS M. (1988), *Scepticism Without Theory*, in “The Review of Metaphysics”, 41, 3, pp. 547-88.
- ID. (2010), *Descartes’ transformation of the sceptical tradition*, in Bett (2010a), pp. 288-313.

- WINCH, P. (1990), *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (second edition), Routledge, London.
- WITTGENSTEIN, (1989) *Tractatus Logico-philosophicus*, introduzione di B. Russell, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino.
- WOLFSON, H.A. (1969), *Nicolaus of Autrecourt and Ghazali's Argument against Causality*, in "Speculum", 44, pp. 234-38.
- WONG, D. B. (2006), *Natural Moralities. A defense of Pluralistic Relativism*, Oxford University Press, Oxford.
- WOOD, N. (1959), *A Guide to the Classic: The Skepticism of Professor Oakeshott*, in "The Journal of Politics", 21, 4, pp. 647-62.
- WOODRUFF, P. (1988), *Aporetic Pyrrhonism*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 6, pp. 139-68.
- ID. (2010), *The Pyrrhonian Modes*, in Bett (2010a), pp. 208-31.
- WOOLIN, S. S. (1976), *The Politics of Self-Disclosure*, in "Political Theory", 4, 3, pp. 321-34.
- ZELLER, E (1840), *The Stoics, Epicureans, and Sceptics*, trans. O. J. Reichel, Longmans, London.
- ID. (1881), *A History of Greek Philosophy from the Earliest Period to the Time of Socrates*, trans. S. F. Alleyne, 2 vols. Longmans, Green and Co., London.
- ZERBA, M. (2012), *Montaigne's Pyrrhonist Politics*, in EAD. (2012), *Doubt and Skepticism in Antiquity and the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 208-40.
- ZERILLI, L. (2002), *The Skepticism of Willful Liberalism*, in B. Honig, D. R. Mapel (eds.) (2002), *Skepticism, individuality, and freedom: the reluctant liberalism of Richard Flathman*, University of Minnesota Press Minneapolis, London, pp. 33-55.
- ZIOLKOWSKI, T. (2004), *Hesitant Heroes: Private Inhibition, Cultural Crisis*, Cornell University Press, Ithaca.