

SPAZIOFILOSOFICO

3/2016

Numero 18
Serietà



Fondatori

Enrico Guglielminetti
Luciana Regina

Editorial Board

Enrico Guglielminetti (Direttore)
Erica Benner
Silvia Benso
Edward S. Casey
Gianfranco Dalmaso
Susan Haack
Ágnes Heller
Simo Knuutila
Thomas Macho
Ugo Perone
Luciana Regina
John Sallis
Brian Schroeder
Bernhard Waldenfels
Jason M. Wirth
Palle Yourgrau

Editorial Advisory Board

Teodolinda Barolini
Peter Dahler-Larsen
Mario Dogliani
Jennifer Greene
Hans Joas
John D. Lyons
Angelo Miglietta
Angelo Pichierri
Notger Slenczka
Francesco Tuccari

Redazione

Ezio Gamba

Comunicazione e Stampa

Alessandra Mazzotta

Progetto Grafico

Filippo Camedda

© 2016 SpazioFilosofico
Tutti i diritti riservati

ISSN: 2038-6788

Gli articoli della rivista sono sottoposti a blind review. La pubblicazione è subordinata per ogni articolo all'approvazione dei valutatori anonimi esterni alla direzione e all'accoglimento di eventuali richieste di revisione.

SPAZIOFILOSOFICO

3/2016

SERIETÀ

a cura di Luciana Regina ed Enrico Guglielminetti

INDICE

L. REGINA, <i>La serietà norma di sé e del fatuo. Editoriale</i>	389
L. REGINA, <i>Seriousness is the Standard of both Itself and the Fatuous. Editorial</i>	391

TEORIA

S. HAACK, <i>Serious Philosophy</i>	395
-------------------------------------	-----

POLITICHE

<i>La serietà della lotta e del lavoro. Un colloquio con MAURIZIO LANDINI</i>	411
---	-----

PRATICHE

L. REGINA, <i>La consolazione della serietà</i>	417
<i>Spunti sulla serietà e il comico. Conversazione con STEFANO BENNI</i>	425
M. FANTINI-P. DE ANDREA, <i>La serietà e il tempo</i>	429

STUDI

D. ROOCHNIK, <i>Play and Seriousness: Plato and Aristotle</i>	439
A.S. COMBA, <i>“Appamāda”: la serietà della non distrazione</i>	453
C.A. SÁNCHEZ, <i>Serious Subjects: On Values, Time, and Death</i>	463
Sugli Autori/ <i>About the Authors</i>	475

SERIETÀ

LA SERIETÀ NORMA DI SÉ E DEL FATUO

EDITORIALE

La *vera* serietà sembra trovarsi sempre *altrove* rispetto ai suoi luoghi naturali, quindi non dove la si invoca, non dove compare nel ruolo di ammonitrice, mai dove ci opprime con il dito alzato, l'abito costumato, l'espressione corrucciata. I processi di emancipazione, individuali o collettivi che siano, colpiscono tipicamente alcuni riferimenti concettuali, e la serietà è fra questi.

L'intuizione, da cui siamo partiti, è che questa crisi concettuale della serietà sia uno dei temi cruciali ed emblematici del nostro momento storico. Per crisi concettuale si intende qui la condizione di estrema vaghezza nella quale versa un concetto che avrebbe invece il compito di educare con precisione al tipo di *rispetto* che è *dovuto* alla realtà in una sua specifica manifestazione.

La serietà nel suo concetto impone la fatica di un'armonizzazione fra un lato oggettivo e un lato soggettivo. Il lato oggettivo è il qualcosa, la situazione attuale o potenziale, che comunica a chi è nella sua orbita – il lato soggettivo – la necessità di una risposta appropriata. Nessun insieme di fatti può comunicare alcunché, tantomeno una necessità e un'appropriatezza, quindi la comunicazione avviene fra un'idea che la realtà incorpora e rivela e i soggetti implicati. La risposta può essere la semplice accoglienza oppure un atto, un gesto, una complessa strategia, ma ciò che non può mancarle è l'attenzione, il riconoscimento, il rispetto. E quest'ultimo deve essere non generico e non formale, determinato qualitativamente.

Il minuto di silenzio, l'onore delle armi, la bandiera a mezz'asta, sono esempi di quest'arte dell'armonizzazione fra un'oggettività seria e un gesto che segnala, tutela, non lascia scorrere via la presenza di un'idea nelle cose, le rende omaggio. In questi casi la risposta è simbolica e rientra in un repertorio culturale ben noto e condiviso, ma si tratta di "grandi occasioni" e di simboli, entrambi caratterizzati da una resistenza al tempo fuori dal comune.

Un'altra famiglia di esempi in cui una realtà inequivocabilmente seria invoca e in genere ottiene una risposta compatibilmente seria è quella delle "grandi paure". Si dice che le comunità, o almeno alcuni individui, si scoprono solidali, coraggiosi, tenaci, dignitosi davanti alle catastrofi. Poniamo che sia vero: si tratta di reazioni serie, qualitativamente armonizzate con una determinata qualità della situazione. Così come lo sdegno nei confronti di comportamenti oltraggiosi, che vengono letti come tali in virtù di una certa idea di serietà necessaria – la satira, lo sciacallaggio, la corruzione, la fatuità –, segnala che si è in grado di individuare le difformità rispetto alla sola risposta corretta. E questo accade indipendentemente dalla tempra morale che ciascuno rivela nella pratica.

Questa capacità delle esperienze estreme di estrarre risorse morali dagli esseri umani è la prova di un residuo irriducibile della virtù civile forse più comprensiva che possiamo concepire. E più ancora dell'universalità del suo concetto, giacché almeno un punto

sembra indubitabile: che siamo in grado di vedere la serietà, di distinguerla, cioè di concepirla. E che nel momento in cui la concepiamo la collochiamo in alto, isolandola come qualcosa di sacro.

Spostando l'attenzione dagli stati d'eccezione a quelli normali il paesaggio cambia tuttavia radicalmente. Il senso comune sembra aver ancora a disposizione solo un sistema di emergenza per il riconoscimento della serietà oggettiva e il dosaggio del rispetto soggettivo, che non s'innesci per l'ordinaria amministrazione. Eppure sarebbe sufficiente consentire allo stesso concetto, con la sua ricca e preziosa articolazione, di intervenire in tutti i casi, basterebbe permettere che ogni situazione si riveli nella luce di quel concetto di serietà che siamo in grado di concepire.

Della serietà si potrebbe dire che è norma di sé e del fatuo, come Spinoza pensava della verità¹, norma di sé e del falso. Nella sua autoevidenza positiva e incarnata è anche immediatamente efficace, perché può chiamare in risposta energie serie, separare da sé la falsa serietà così come la fatuità.

Ciò che si svela della serietà nelle sue rare epifanie è la sua inequivocabilità a posteriori, che accostata al dato della sua irrilevanza nelle vicende correnti pone un problema filosofico e parecchi problemi sociali.

Il problema filosofico è che si è interrotto il rapporto di fiducia fra il pensiero e le idee vere, che si manifestano ugualmente ma senza conseguenze, nell'indifferenza generale. E che questo non entra in conflitto con il fatto che implicitamente se ne riconosca l'universalità e la necessità di quando in quando. L'accettazione supina della contingenza dei giudizi e dei criteri convive tranquillamente con una rozza e irriflessa attrezzatura di valori forti e dirimenti. Dogmatismo e relativismo abitano sotto lo stesso tetto, si dividono il lavoro senza che nessuno l'abbia deciso: il primo dà luogo qua e là a salutari e qualche volta violenti attimi di purificazione e di limpida indignazione, l'altro si occupa del lavoro quotidiano di offuscamento del giudizio. Per il primo va tutto male, per il secondo va tutto bene.

Si è atrofizzato lo sforzo di mantenere aperto il canale dell'ascolto e la funzione del riconoscimento dell'idea mentre le cose accadono, nella realtà. Lo sguardo si distoglie dalle idee e si concentra sulle cose, mute e mutevoli, semplicemente reali, né vere né false, né serie né fatue, né buone né cattive, né giuste né ingiuste, e sul loro referente nel senso interno, l'opinione. Pensare che cosa c'è di serio in qualcosa che si sta vivendo, e quindi che cosa si deve fare per corrispondere alla domanda di serietà che viene dalla realtà è un atto di attenzione e di ricerca, che non si fonda su un valore estratto da un vecchio e polveroso codice degli inviolabili. Non coltivare questa competenza equivale a perdere la voglia e la capacità di negoziare su qualunque argomento. Pensare è negoziare, e negoziare è pensare, ed entrambi hanno a che fare con la *vera* serietà, cioè con la serietà nel suo concetto.

Luciana Regina

¹ Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, II pr. XLIII Scolio.

SERIOUSNESS IS THE STANDARD OF BOTH ITSELF AND THE FATUOUS

EDITORIAL

True seriousness seems to be always elsewhere than in its natural places – it is neither where it is invoked nor where it appears in the role of an admonishing power, and never where it chastises us with a raised finger, a respectable dress, or a frown of disapproval. Whether individual or collective, emancipatory processes typically affect conceptual references; seriousness is one of them.

The intuition from which we start is that the conceptual crisis affecting seriousness is one of the major features that characterize our time. In this context, by “conceptual crisis” one should understand a condition of extreme vagueness affecting a concept whose task should be instead that of *accurately* educating individuals to the kind of *respect due* to reality in all its specific manifestations.

As a concept, seriousness demands an effort of harmonization between an objective and a subjective side. The objective side is that something (be it a current or a potential situation) that imparts the need for an appropriate response to those within its domain, that is, to the subjective side. Sets of facts however convey nothing, much less necessity and appropriateness; thus communication occurs between an idea embodied in and revealed by reality and the subjects therein implicated. The response may be a simple acknowledgement or an act, a gesture, a complex strategy; what cannot be lacking though is attention, recognition, and respect. Respect cannot be general and formal; rather, it must be determined in a qualitative sense.

The minute of silence, the honor of arms, the flag at half-mast are examples of the art of harmonizing serious objectivity with gestures that signal, protect, and pay tribute to the presence of an idea within things, preventing its fading away. In all these cases, the answer is symbolic and is part of a well-known and shared cultural repertoire. Here, we are dealing with “great occasions” and symbols, both characterized by an extraordinary resistance to the passage of time.

Another group of examples where an unequivocally serious reality calls for and generally receives a compatibly serious response has to do with events of “great fear.” Communities or at least some individuals are found to become supportive, brave, tenacious, and dignified when they are confronted with disasters. Let us assume that this is true: these are serious reactions, qualitatively in harmony with the specific quality of the situation. Likewise, indignation toward outrageous behaviors (such as satire, looting, corruption, vanity), which are understood as such by virtue of a certain idea of necessary seriousness, signals that individuals are capable of detecting deviations from the only correct response. This occurs regardless of the moral fibre that individuals then display in practice.

This ability disclosed in extreme experiences to extract moral resources from human beings is proof of an irreducible residue of the most comprehensive civic virtue we can conceive of. Even more, it is proof of the universality of its concept. One point at least

seems in fact beyond doubt: we are capable of seeing seriousness, of distinguishing it, that is, of conceiving of it. Furthermore, at the very moment when we conceive of it, we place it on high, isolating it as something sacred.

If we shift our attention from exceptional to normal situations, the landscape changes dramatically though. Common sense seems to have only an emergency system for the recognition of objective seriousness and the dosage of subjective respect – a system that does not ignite in the case of day-to-day administration. And yet all what would be required would be that the same concept, with its rich and valuable articulation, were allowed to intervene in all cases. It would be sufficient to let every situation reveal itself in light of the concept of seriousness we are capable of conceiving of.

One could say of seriousness what Spinoza thought of truth², namely, that seriousness is the standard of both itself and the fatuous. In its positive and embodied self-evidence, seriousness is also immediately effective because it can generate serious energies in response, and it can separate from itself false seriousness as well as vanity.

What seriousness discloses in its rare epiphanies is its a posteriori unequivocality. Combining this element with its irrelevance in everyday affairs creates a philosophical problem and several social issues.

The philosophical problem is the breach in the trust relation between thought and true ideas. True ideas manifest themselves in any case, but with no consequences, and amidst widespread indifference. This does not conflict with the fact that we sometimes implicitly recognize the universality and necessity of such ideas. The passive acceptance of the contingency of judgments and criteria peacefully coexists with a rough and unreflective load of strong and diriment values. Dogmatism and relativism live under the same roof; they share their domain with no previous and deliberate decision about this. Dogmatism occasionally causes healthy and sometimes violent moments of purification and clear indignation; relativism deals with the daily work of clouding up our judgment. For the former, everything goes badly; for the latter, everything goes well.

The effort to keep open possibilities for listening and recognizing ideas in the occurrence of things and in real life has withered. We look away from ideas and focus on things (mute and changing, simply factual, neither true nor false, neither serious nor fatuous, neither good nor bad, neither just nor unjust) and on their referent in the inner sense, that is, on opinion.

To think about what is truly serious in one's experiences and what one must do in order to correspond to the call to seriousness that comes from reality is an act of attention and research; such an act is not based on a value that we can extract from a dusty old code of inviolable norms. Not cultivating this competency amounts to losing the desire and ability to negotiate on any topic. To think is to negotiate, and to negotiate is to think. Both have to do with *true* seriousness, that is, with seriousness as a concept.

Luciana Regina

(translated from Italian by Silvia Benso)

² See B. SPINOZA, *Ethica*, II pr. XLIII Scholium.

TEORIA

Susan Haack

SERIOUS PHILOSOPHY¹

Abstract

What is serious philosophy? What does it demand of us? And is it true, as some suppose, that a philosopher can't be serious about his work unless he is solemn and humorless? Calling on ideas from C.S. Peirce, Haack argues first that philosophy is a serious form of inquiry, requiring real commitment and real intellectual effort, and then that playfulness and humor may actually be of help in such inquiry, while solemnity and self-importance will, for sure, impede it. "The serious philosopher," she concludes "must indeed work in earnest – but not in grim earnest."

“... the spirit ... is the most essential thing – the motive...” (C.S. Peirce)²

At dinner the night before I was to give a talk in her department, a young professor solemnly told me that there's no place for humor in serious philosophy. Since the paper on the relation of science and literature I was to present the next day was full of playful literary allusions and verbal jokes this was, to say the least, an awkward moment.³ Nonetheless, my paper was a serious piece of work – jokes and all. Now, thanks to *Spazio filosofico's* imaginative choice of theme, at last I have my opportunity to explore what's wrong with the idea that, to be serious, philosophical work must be humorless. It's been a long time coming; but, as the saying goes, better late than never.

“Serious,” of course, has a whole raft of uses, and many subtly-interrelated meanings. We laugh about the apocryphal billionaire who complains that household expenses are skyrocketing – “a million here, a million there, and pretty soon you're talking serious money”; meaning real money, a significant sum of money. Told something scarcely credible, we ask: “seriously?” – meaning: “really; no kidding?” We describe the measles as a serious illness, or a patient as in serious condition; meaning a grave illness, a

¹ © 2016 Susan Haack. All rights reserved.

² C.S. Peirce, *Collected Papers*, eds. Charles Hartshorne, Paul Weiss and (vols. 7 and 8) Arthur Burks, Cambridge MA: Harvard University Press, 1931-58, 1.34 (1869). (References to this work will be given by volume and paragraph number, followed by the original date as given by the editors.)

³ The paper eventually became chapter 8, “Stronger than Fiction,” of my *Defending Science – Within Reason*, Amherst NY: Prometheus Books, 2003 – later described by one reviewer, by the way, as “delightful,” as well as a “devastating” critique of the extravagances of radical rhetoricians of science.

potentially dangerous condition. We describe a crime as serious; meaning that it's not just a misdemeanor, it's a felony. We ask a friend who seems preoccupied and thoughtful, "why so serious?" – meaning: "why so solemn, why so glum?" But we also describe a hardworking, motivated young person as a serious student; meaning that he has a genuine desire to learn and is willing to do what's needed to succeed in this. And I, for one, think of some people in our profession as serious philosophers, really trying to answer the questions they are tackling, while others – these days, I sometimes wonder if they might not be the majority – seem more concerned to make a name for themselves, or to ensure a safe, comfortable professional life, or . . . , etc.

Etymologically, "serious" derives from the Latin, *serius*, "weighty," "heavy";⁴ and, in line with this, some of its many meanings point in the direction of "matters of significance, issues of real import" ("weighty"), and others in the direction of "grave, burdensome" ("heavy"). Hence my first approximation to an explanation of what's wrong with the idea that, to be serious, a philosopher must be humorless: it confuses two distinct strands in the complex mesh of meanings of "serious," two distinct sides of seriousness. It mistakenly supposes that, because philosophical questions are serious, i.e., have real significance, and because tackling them requires serious work, i.e., sustained thought and real commitment, a serious philosopher must eschew playfulness and go about his or her⁵ work, as the saying goes, in grim earnest. On the contrary, I shall argue, taking philosophy seriously and really working at it *doesn't* mean that you must set aside playfulness or humor; far from it. In fact, playfulness and humor may actually help in philosophical inquiry, while solemnity and self-importance will, for sure, stultify it.

I chose a line of Peirce's for my epigraph because, in my estimation, Peirce was one of the most truly serious of philosophers; because his reflections on what a genuine, committed philosophical thinker must do and how he should go about his work provide a starting point for understanding what serious philosophy is, and what it demands of us; and because he explicitly articulated the place in inquiry of a kind of intellectual free play. Moreover, implicitly and by example, his work allowed a real role – I'm tempted to say, a serious role – for humor; and on at least one occasion he suggested, albeit very briefly, what that role is. So, as I try first to articulate what serious philosophical work involves, and then to explain why this doesn't preclude humor, I shall often call on his ideas.

* * *

As Peirce saw it, and as I see it, philosophy is at its heart a kind of inquiry; that is, an effort to answer the questions that fall within its scope – and not, for example, a kind of therapy,⁶ or "just a kind of writing,"⁷ a genre of literature distinguished only by the

⁴ *Merriam Webster's Collegiate Dictionary*, Springfield MA: Merriam Webster, 2003, p. 1136.

⁵ I will say this only once; but (to avoid giving the false impression that I have any kind of gender-agenda here) from here on I will use the generic "he" of standard English usage.

⁶ As some followers of the later Wittgenstein maintained. See Gary Hagberg, "On Philosophy as Therapy: Wittgenstein, Cavell, and Autobiographical Writing," *Philosophy and Literature*, 27 (1/2003), pp. 196-210.

names it drops.⁸ And if this is right, obviously, a serious philosopher must be really inquiring, really trying to discover the truth of the question(s) at issue.

But what does this amount to in the specific? What, as William James might have asked, is the *particular go* of it?⁹ It means, as Peirce says, that a serious philosopher, like any serious inquirer, must “draw[] the bow upon truth with intentness in the eye, with energy in the arm” (1.235, 1902); he must really want to find the true answer to the question, or questions, that concern him. This, as Peirce’s splendid metaphor reveals, has two aspects:¹⁰ the serious philosopher must really want *the truth*, not just some comfortable or convenient conclusion – that’s why he needs “intentness in the eye”; and he must really *want* the truth, not just vaguely wish he knew it – that’s why he needs “energy in the arm.” And this in turn means that he must “possess such virtues as intellectual honesty and sincerity and a real love of truth” (2.82, 1902), “a craving to know how things really [are]” (1.34, 1869), and the “peirceistance” and “peirceverance” to which Peirce ascribed his own achievements.¹¹

Alluding to James’s doctrine of the Will to Believe – about which, not surprisingly, he has reservations – Peirce describes the genuine desire to figure out the truth as the “Will to Learn” (5.583, 1898);¹² and a recurring theme in his work is that this Will to Learn, the essential spirit of serious inquiry, is well-characterized as the “scientific attitude.” In the current intellectual climate, some may suspect that the latter phrase betrays a kind of scientism, a too-deferential attitude to the sciences. But this would be a mistake. When Peirce tells us that he wants to make philosophy scientific, he isn’t suggesting, as some scientistically-inclined philosophers do today, that philosophy can simply look to the

⁷ As Richard Rorty once wrote. Richard Rorty, “Philosophy as a Kind of Writing” (1978-79), in Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Brighton: Harvester 1982, pp. 90-109, particularly p. 92 (Rorty is writing about Derrida; but seems he to sympathize with, even to endorse, this Derridian theme).

⁸ Rorty tried to make us believe that this idea of philosophy as “just a kind of writing” is “pragmatist,” and does better justice than the analytic tradition to the kind of meliorism one finds in James and the hankering one finds in Dewey for “wisdom” rather than simply knowledge. However that may be, nothing in my conception of philosophy-as-inquiry precludes there *also* being a role in philosophy for aspiration, for thinking about how we might make things better. See Susan Haack, “Pining Away in the Midst of Plenty: The Irony of Rorty’s Either-Or Philosophy,” *The Hedgehog Review: Critical Reflections on Contemporary Culture*, 18 (2/2016), pp. 76-80.

⁹ William James, *Pragmatism* (1907), eds. Frederick Burkhardt and Fredson Bowers, Cambridge MA: Harvard University Press, 1975, p. 95. James is quoting a story told about Clerk Maxwell as a boy.

¹⁰ I didn’t appreciate this doubleness until a commentary from Mark Migotti drew it to my attention. See Mark Migotti, “For the Sake of Knowledge and the Love of Truth: Susan Haack between Sacred Enthusiasm and Sophisticated Disillusionment,” in Cornelis de Waal (ed.), *Susan Haack: A Lady of Distinctions*, Amherst NY: Prometheus Book, 2007, pp. 263-276; and my reply, “Engaging with the Engaged Inquirer: Response to Mark Migotti,” in the same volume, pp. 277-283. And somehow, until I began writing the present essay, I didn’t notice that that this doubleness was already implicit in Peirce’s metaphor.

¹¹ I rely on Joseph Brent, *Charles Sanders Peirce: A Life*, Bloomington IN: Indiana University Press, 1992, p. 16.

¹² James’s *The Will to Believe*, dedicated to Peirce, had been published the year before. William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1897), eds. Frederick Burkhardt and Fredson Bowers, Cambridge MA: Harvard University Press, 1979.

sciences for answers to its questions.¹³ Far from it: think of his shrewd comment that to conduct an experiment to determine whether induction is valid would be “like adding a teaspoonful of saccharine to the ocean in order to sweeten it” (5.522, c. 1905). And neither is he suggesting, as other even *more* scientific-inclined philosophers do today, that philosophical questions are illegitimate, and should simply be abandoned in favor of scientific ones.¹⁴ Far from it: think of that long list of issues he describes as giving “a small specimen of philosophical questions which press for industrious and solid investigation” (6.6, c. 1903). No: his point is that, if philosophy is to be more than endless disputation, it needs to take a lesson from the history of science to heart: that we humans *can* figure stuff out, *can* make real intellectual progress – *if*, but *only* if, we want to badly enough, and are sufficiently persistent in our efforts.

Again, some may suspect that Peirce’s talk of “love of truth” betrays an antiquated style of truth-worship, or suggests a conception of the serious inquirer as a kind of connoisseur whose passion happens to be, not rare stamps or important art, but true propositions. But this too would be a mistake. When Peirce speaks of the need for “intellectual honesty ... and a real love of truth,” he means, I take it, that the serious inquirer must face the evidence squarely, and honestly acknowledge where it points even if he finds the conclusion disappointing, frustrating, or threatening. If he is inquiring into whether *p*, what he wants is to end up with the conclusion that *p* just in case *p*, with the conclusion that not-*p* just in case not-*p* (and, of course, with the conclusion that it’s more complicated than simply *p* or not-*p* if it *is* more complicated than that). Put another way, the genuine inquirer doesn’t want just to collect and catalogue true propositions; he wants to discover real phenomena, real laws, and true explanations.¹⁵

A serious philosopher, like any serious inquirer, must seek out all the relevant evidence and arguments he can; assess as fairly as possible where all this points; take into account what further relevant evidence there may be that he can’t lay hands on; acknowledge that there may be relevant considerations that he doesn’t realize *are* relevant;¹⁶ and always be prepared to revise or reformulate his conclusion if he realizes it is unclear, imprecise, ambiguous, or potentially misleading, and to abandon it altogether

¹³ An important influence seems to have been W.V. Quine, “Epistemology Naturalized,” in Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York NY: Columbia University Press, 1969, pp. 69-90. As I showed in *Evidence and Inquiry* (1993), Amherst NY: Prometheus Books, 2009, chapter 6, this paper is multiply ambiguous; and on one reading what it proposes is that epistemological questions be turned over to psychology to resolve. This scientific idea is exemplified in Alvin Goldman, *Epistemology and Cognition*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1986; and is roundly criticized in Haack, *Evidence and Inquiry*, chapter 7.

¹⁴ This second scientific idea, also found in Quine’s paper, is exemplified in Paul Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979), and “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes,” *Journal of Philosophy*, 78 (2/1981), pp. 67-89; Patricia Churchland, “Epistemology in the Age of Neuroscience,” *Journal of Philosophy*, 84 (10/1987), pp. 544-53; and in Stephen P. Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science*, Cambridge MA: Bradford Books, 1983. It is roundly criticized in Haack, *Evidence and Inquiry* (note 13 above), chapter 8.

¹⁵ See also Susan Haack, “Confessions of an Old-Fashioned Prig,” in *Manifesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays*, Chicago IL: University of Chicago Press, 1998, pp. 7-30.

¹⁶ See Susan Haack, “Epistemology: Who Needs It?” (first published, in Danish and in Italian, in 2011), *Kilikya Felsefe Dergisi (Cicilia Journal of Philosophy)*, 3 (2015), pp. 1-15, and *Philosophy South: Filosofia UNISINOS*, 16 (2/2015), pp. 183-193.

and start again if it turns out he was mistaken. This is asking a lot. Serious inquiry is *demanding*, in more ways than one. It requires not only intellect but also humility, a willingness to acknowledge when you've been looking in the wrong place or relying on mistaken or ambiguous assumptions, and need to start over; a kind of self-abnegation, to accept the risk that you may wrestle with some question, perhaps for years, only to fail, or only to find the answer just after someone else beats you to it; and the fortitude to accept that the truth may not be what you hoped it would be,¹⁷ and that your discovering it may make you unpopular, or even damage your professional prospects.

Only *after* I had painfully thought through the ideas in that last paragraph for myself did I discover that Peirce had written long before, in a paper on "Telepathy and Perception," that anyone who devotes his life to psychical research must accept:

- that it would be hard and incessant work, mostly drudgery, requiring him to be occupied mostly with knaves and fools;
- that it would cost him a great deal of money, considering all that it would prevent him from earning;
- that it would never bring him much honor, but would put a certain stamp of obloquy upon him;
- that even among the company of those who professed to love the truth, ... there would be found in the more richly endowed sciences, individuals who would treat him in the narrowest and most despicable spirit of the east wind;
- that after his whole life had been poured out into the inquiry, it was not unlikely that he might find that he had not found out anything (7.609, 1903).¹⁸

It's a scary thought: but things aren't really very different if you devote your life to philosophy; where – though I wouldn't go so far as to say that you're "occupied mostly with knaves and fools" – you must all too often deal with the self-deceived, with the self-promoting, with obfuscators, with followers of intellectual fashion.

Like any serious inquirer, a serious philosopher will shun what Peirce calls "sham reasoning" (1.57, c. 1896), making a pretense of inquiring when all he's really doing is seeking out reasons for the truth of some predetermined conclusion to which he is already unbudgeably committed; and what I have called "fake reasoning,"¹⁹ making a pretense of inquiring when all he's really doing is seeking out reasons for some predetermined conclusion to the truth or falsity of which he is indifferent, but which he believes it will be to his benefit to advocate – whether by making him famous or by ensuring that he is perceived in his professional circles as sound, right-thinking, and safely conformist.

Thus far I have spoken categorically, as if philosophers could be neatly classified into one of two classes, those who are serious and those who aren't. But it's clear on even a moment's reflection that this is a considerable oversimplification. In real life, things are

¹⁷ Hence James's shrewd comment about the "patience and postponement, [the] choking down of preferences ..., wrought into the very stones and mortar" of the "magnificent edifice of science." (James, *The Will to Believe* [note 12 above], p. 17).

¹⁸ The passage comes from §2, headed "The Scientific Attitude," of "Telepathy and Perception." The bullets are mine, added for ease of reading.

¹⁹ See, e.g., Susan Haack, "Preposterism and its Consequences" (1996) in Haack, *Manifesto of a Passionate Moderate* (note 15 above), pp. 188-208, particularly pp. 189-90.

usually complicated and messy, motives almost always in some degree mixed and ambivalent. *Both* “intentness in the eye,” the “craving to know how things really are” and “energy in the arm,” persistence, perseverance, doggedness, are matters of degree. So a gradualist, synechistic picture of some philosophers as more serious, in the relevant sense, and others as less so, would be closer to the truth. Wouldn’t the picture be better yet, you might wonder, if it allowed that some philosophers may be intellectually honest enough, but not very hard-working or patient, and others hard-working and patient, but not altogether honest? Interestingly enough, no; not really. There’s an asymmetry here: intellectual honesty must have priority. Without some minimal measure of “honesty and sincerity,” industry and patience can do more harm than good, because they enable the sham or fake inquirer to make a better pretence of inquiring;²⁰ whereas an honest inquirer short on industry or patience will only do less well than he might have done had he worked harder or more patiently.

None of this is to suggest that only serious philosophers ever arrive at true conclusions. The claim a sham or fake reasoner seizes on to defend *may* be true; in fact, when there are sham reasoners or fake reasoners defending claims that are mutually inconsistent, it’s certain that the proposition one side or the other defends *will* be true. Moreover, even the most serious inquirers may arrive at false conclusions. But then how, if at all, is serious philosophy really better? Peirce writes that “if you really want to learn the truth,” you will “surely be led into the way of truth, at last.” But notice that he doesn’t say that you will be led “*to the truth*”; and that he continues, “the more voraciously truth is desired at the outset, the shorter by centuries will the road to it be” (5.582, 1898). So what he means isn’t that *you* are guaranteed to get the truth if you want to wholeheartedly enough, but that if you are serious your work will contribute something to the truth’s being discovered eventually, whether by you or by someone else. The idea is “to pile the outworks of truth with the carcasses of this generation ... until some future generation, by treading on them, can storm the citadel” (6.4, 1898).

Probably the truly serious philosopher has always been the exception rather than the rule. (After all, when Plato proposed that in the ideal city philosophers should be kings, he hastened to add that he meant *real* philosophers, not those pesky Sophists.)²¹ Peirce complained about the sham reasoning characteristic of “seminary philosophers” (1.129, c. 1905) and the “academic professors” of his day (1.51, c. 1896); and about the sophisticated but pointless chatter of self-indulgent dilettantes:

... among *dilettanti* it is not rare to find those who have so perverted thought to the purposes of pleasure that it seems to vex them to think that the questions on which they delight to exercise it may ever get finally settled, and a positive discovery which takes a favorite subject out of the arena of literary debate is met with ill-concealed dislike. This disposition is the very debauchery of thought. (5.396, 1878).

²⁰ See Susan Haack, “Out of Step: Academic Ethics in a Preposterous Environment” (first published, in Spanish and Chinese, in 2010) in Haack, *Putting Philosophy to Work: Inquiry and Its Place in Culture*, Amherst NY: Prometheus Books, 2013 (expanded edition), pp. 251-268 (text) and 313-317 (notes), p. 266.

²¹ See Plato, *Republic*, V, 474b-c.

[The pragmaticist] is none of those overcultivated Oxford dons – I hope their day is over – whom any discovery that brought quietus to a vexed question would evidently vex because it would end the fun of arguing around it and about it and over it. (5.520, c. 1905).

Sadly, the situation today is no better, maybe even worse. To be sure, “seminary philosophy,” though by no means extinct, is much less common now than it was when Peirce wrote. But secular forms of sham reasoning abound, now in support of one or another of the myriad fads and fashions to which our profession presently seems so susceptible: “feminist” this, that, and the other; “naturalized” everything; “neurophilosophy”; “experimental philosophy”; the enduring Kripke-cult; the impulse to formalize every aspect of our discipline; and so on. And fake reasoning is ubiquitous. Professionally-ambitious philosophers blithely propose wildly implausible ideas: no one believes anything;²² it is pointless,²³ superstitious,²⁴ or politically incorrect²⁵ to care whether your beliefs are true or are false; there *is no* truth, no meaning, no values of any kind;²⁶ physics can explain everything;²⁷ science is just a kind of confidence trick, nothing more than power, politics, and rhetoric;²⁸ etc., etc. Those who propound such absurdities presumably hope – consciously or, more likely, in a convenient fog of self-deception – that this will make them famous, or at least notorious; and the not-so-ambitious who happily climb aboard one fashionable bandwagon or another presumably hope – consciously or, more likely, in a convenient fog of self-deception – that this will provide opportunities to join a clique and, better yet, a publication cartel.²⁹ And as for taking such pleasure (not to mention profit) in endlessly arguing “around and over and about” the same issue that you’d be really put out if it were actually resolved – well, what could better illustrate Peirce’s point than the resurgent debates around and over and about the “Gettier paradoxes,” first proposed fifty-odd years ago?³⁰

²² See, e.g., Paul Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* and “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”; Patricia Churchland, “Epistemology in the Age of Neuroscience”; Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science* (note 14 above).

²³ See e.g., Richard Rorty, “Trotsky and the Wild Orchids,” *Common Knowledge*, 1 (3/1992), pp. 140-153, particularly p. 141.

²⁴ See e.g., Stephen P. Stich, *The Fragmentation of Reason*, Cambridge MA: Bradford Books, 1992, p. 98.

²⁵ *Ibidem*, p. 118.

²⁶ Alex Rosenberg’s book, *The Atheist’s Guide to Reality: Enjoying Life without Illusions*, New York NY: W.W. Norton, 2011 focuses on ethical values; but at a 2014 conference in Amsterdam he cheerfully acknowledged that truth and meaning would also have to go.

²⁷ A claim repeated many times in Rosenberg’s book (note 26 above).

²⁸ See e.g., Bruno Latour and Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills CA: Sage 1979; Harry Collins, “Stages in the Empirical Programme of Relativism,” *Social Studies of Science*, 11 (1981), pp. 3-10; Kenneth Gergen, “Feminist Critique and the Challenge of Social Epistemology,” in Mary M. Gergen (ed.), *Feminist Thought and the Structure of Knowledge*, New York NY: New York University Press, 1988, pp. 27-48.

²⁹ That is, a group of mutually-supportive academics who discuss and cite each other’s work, referee each others’ papers favorably, invite each other to conferences, write blurbs for each others’ books, ..., and so forth.

³⁰ Indeed, Gettier’s idea wasn’t even new; he was simply rehearsing something Bertrand Russell had noticed fifty years before. Edmund Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?” *Analysis*, 23 (1963), pp. 121-123. Bertrand Russell, “Knowledge, Error, and Probable Opinion,” in Russell, *Problems of Philosophy*, Oxford UK: Oxford University Press, 1912, pp. 131-139, pp. 131-32. A flurry of intensive

It's hardly surprising if outsiders sometimes perceive philosophers as engaged in pointless games – often, as engaged in pointless verbal games, “mere semantics.”³¹ But serious philosophy is serious business. For one thing, it can have significant real-world consequences. Whether any kind of criminal-justice system is defensible, for example, depends in part on the answers to philosophical questions both about evidence and truth, and about agency, free will, and responsibility; whether it's reasonable to devote significant social resources to supporting scientific work depends in part on the answers to philosophical questions about the method, or methods, of the sciences, the legitimacy of scientific claims to knowledge, and the scope and limits of what the sciences can do; how best to organize and manage universities depends in part on the answers to philosophical questions about human cognitive capacities and limitations, about what kinds of environment encourage honest, thorough, careful inquiry, and what kinds encourage haste, sloppiness, carelessness, corner-cutting, and fraud; and so on.

To be sure, some philosophical work will have only the most indirect bearing on real-world issues; and some may have none. And I'm not suggesting that only philosophy with real-world relevance, direct or indirect, is serious; the smallest and driest detail, even if it bakes no bread, may contribute something vital to our understanding of the world and our place in it. Peirce grants that some readers may find his work in logic³² so “dry, husky and innutritious” that it's “impossible to believe there's any human good in it”; but, he continues, it will be no more tedious than the multiplication table, which everyone acknowledges is nonetheless “worth the pain of learning” (2.17, 1902). I do mean, however, to insist that philosophy is serious inquiry; it is not a game, not an enterprise to be undertaken frivolously – as the saying goes, it is no joking matter.

* * *

But doesn't this mean that, after all, the serious inquirer really must eschew playfulness and humor? Indeed, isn't this what Peirce meant when he wrote that “in order to be

discussion followed Gettier's paper; but in due course there seemed to be a growing sense that the real issues lay elsewhere – just as I was arguing, in detail, in “Know' is Just a Four-Letter Word,” a paper written in 1983 that offered a diagnosis of the source of these “paradoxes” that showed that the cycle of redefinitions of “knowledge,” counter-examples, and new redefinitions was doomed to failure. In 2009, in the midst of a resurgence of Gettierology, I finally put the paper into print. *Evidence and Inquiry* (note 13 above), second edition, pp. 301-330. Not unexpectedly, however, my diagnosis seems to have been of no interest to analytic epistemologists, who show no signs of giving up the delights of devising yet more redefinitions, counter-examples, etc., *ad nauseam*.

³¹ For example, I was startled to read, in medical statistician Austin Bradford Hill's famous lecture, “The Environment and Disease: Association or Causation?” *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, 58 (1965), pp. 295-300, pp. 295-96: “I have no wish ... to embark upon a philosophical discussion of the meaning of ‘causation.’ ... Disregarding such problems in semantics, we have this situation. ...” But the classic illustration is Jonathan Miller and John Cleese's painfully funny parody of Oxbridge philosophy, available at <https://www.youtube.com/watch?v=qUvf3fOmTTk>.

³² Peirce was a pioneer of what is now called “modern logic,” developing a unified propositional and predicate calculus a few years after, and independently of, Frege. See C.S. Peirce, “On the Algebra of Logic” (3.154-251, 1880), and “The Logic of Relatives” (3.328-358, 1883); and O.H. Mitchell, “On a New Algebra of Logic,” in *Studies in Logic by Members of the Johns Hopkins University*, Little, Boston MA: Brown & Co., 1883, pp. 72-106 (a book edited by Peirce, though his name does not appear).

deep it is requisite to be dull” (5.17, 1903), and – replying to F.C.S. Schiller’s complaint that professional philosophers had made their subject “abstruse, arid, abstract, and abhorrent” – that some branches of science “are not in a healthy state if they are *not* abstruse, arid, and abstract” (5.537, c. 1905)? I don’t think so. There’s an honorable place in serious inquiry both for playfulness and for humor – perhaps, indeed, *especially* in the serious business of philosophical inquiry; and, again, Peirce knew this.

The first part of the argument is the more straightforward. A serious inquirer of any kind needs to come up with new ideas – possible explanations, suggestive accounts, tentative theories. He may also need to invent new words and phrases or to modify old ones to express these new ideas; and so on. And all this, while no doubt it will be informed by his background knowledge, is very different from systematic study, regimented inference, or even concentrated thought; it involves allowing the imagination to run free – in short, it is a kind of intellectual play, imaginative “work” that may be best done in your sleep, or while you’re taking a walk to shake off mental cobwebs or distracting yourself from your frustration with a question you can’t budge by taking time off to dust the furniture or vacuum the carpets.

Peirce writes:

There is a certain agreeable occupation of mind which, from its having no distinctive name, I infer is not as commonly practiced as it deserves to be; for engaged in moderately – say through some five to six percent of one’s waking time, perhaps during a stroll – it is refreshing enough to more than repay the expenditure. Because it involves no purpose save that of casting aside all serious purpose, I have sometimes been half-inclined to call it reverie [But i]n fact, it is Pure Play ... a lively exercise of one’s powers. Pure Play has no rules, except this very law of liberty (6.458, 1908).

This “Pure Play,” he continues, may take the form of aesthetic contemplation, of simple daydreaming, *or* of considering some striking aspect of the world and wondering what might explain it. This last Peirce calls “musement” (*ibidem*). To be sure, musement needs to be followed up by such more disciplined kinds of mental activity as carefully articulating details, checking out evidence, and spelling out arguments. Nevertheless, it is an essential part of the serious business of philosophical inquiry.

Well, OK, you may say; so there’s a place in the earliest stage of philosophical inquiry for this kind of mental loosening-up, for free play of the imagination. But this is still very far from showing that humor, let alone jokes, may also contribute to the serious business of philosophy as a whole. So what’s the second, less straightforward part of my argument?

Allow me to begin a little obliquely, by explaining why – whatever that solemn young professor I mentioned at the beginning may have thought – humor surely can contribute to the effective communication of serious philosophical ideas. To be sure, much of what’s published in philosophy today is written in a bland, chewy, impersonal prose larded with cliquish technicalities – a “style,” if you can call it that, presumably intended (insofar as there’s any particular intention behind it at all) to convey an impression of objectivity, professionalism, and the *au courant*. But this kind of academic automatic-writing invites, in response, a kind of academic automatic-reading – readers just look out for the jargon, the in-group phrases that enable them to pigeon-hole the author as belonging to one familiar clique or another, and then coast from there with no need for

any real thought. And it has another, ironic consequence, tempting some of those who, like myself, find this bland style repellent, to adopt instead a brash, even vulgar tone more appropriate to popular journalism than to the communication of seriously thought-through ideas. So, far from contributing to communication, the deadly, deadpan pseudo-professional style-of-no-style that now seems increasingly *de rigueur* can only too easily impede it.

Real communication requires making a real connection with your audience; and humor can help you do this. Introducing a paper on tricky epistemological topics by quoting Donald Rumsfeld's famously convoluted observations about "unknown unknowns" in U.S. military intelligence in Iraq, for example, as I once did,³³ made the real-world importance of what might otherwise seem "arid and abstract" epistemological questions about relevance and comprehensiveness of evidence nicely vivid. Concocting an imaginary conversation between Peirce and Rorty entirely from their own words³⁴ proved a devastatingly direct way to show how disastrously Rorty's "pragmatism" diverged from the real thing – far more rhetorically effective than the detailed scholarly argument I relied on elsewhere.³⁵ Quoting Kierkegaard's image of the intellectually grandiose philosopher as a man who builds himself a magnificent castle but then, finding it too drafty and uncomfortable to live in, moves into a shack nearby³⁶ proved an effective way of revealing how Popper's philosophy of science shifts up and back between an official falsificationism that is really a thinly-disguised and quite incredible skepticism (the castle), and a ramshackle quasi-fallibilism (the shack).³⁷ The story of my hopeless – and, in retrospect, hilarious – misreading of the instructions for assembling a flat-pack luggage-rack proved a good way to introduce the idea that exploring and classifying various kinds of *mis*interpretation can contribute to our understanding of interpretation.³⁸ And so on. Of course, the humor had better be *relevant* humor: simply breaking off to ask "have you heard the one about the minister, the priest, and the rabbi who go into a bar?"³⁹ – though it will, to be sure, give your audience a brief respite – does nothing to help get your point across, and may well distract their attention from it.

But none of this is yet enough to show, as I have claimed, that humor can play a useful role not only in the communication of ideas, but also *in the process of inquiry itself*.

³³ See Haack, "Epistemology: Who Needs It?" (note 16 above).

³⁴ See Susan Haack, "We Pragmatists...: Peirce and Rorty in Conversation" (1997), in Haack, *Manifesto of a Passionate Moderate* (note 15 above), pp. 31-47.

³⁵ See, e.g., Susan Haack, *Evidence and Inquiry* (note 13 above), chapter 9; "Philosophy/philosophy, an Untenable Dualism," *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, XXIX (3/1993), pp. 411-26; "Pragmatism, Old and New," *Contemporary Pragmatism*, 1 (1/2004), pp. 3-41, reprinted in Haack (ed.), *Pragmatism, Old and New: Selected Writings*, Amherst NY: Prometheus Books, 2006, pp. 15-57.

³⁶ See Søren Kierkegaard, *Journals* (1846), in Alexander Dru (ed.), *A Selection from the Journals of Søren Kierkegaard*, New York NY: Oxford University Press, 1938, p. 156.

³⁷ See Susan Haack, "Federal Philosophy of Science: A Deconstruction – and a Reconstruction" (2010), in Susan Haack, *Evidence Matters: Science, Proof, and Truth in the Law*, New York NY: Cambridge University Press, 2014, pp. 122-155, p. 129.

³⁸ See Susan Haack, "Misinterpretation and the Rhetoric of Science: Or, What was the Color of the Horse?" *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 72 (1998), pp. 69-91.

³⁹ You haven't? Well, OK: A minister, a priest, and a rabbi go into a bar; and the bartender asks: "Is this a joke?"

The first step towards seeing what that role might be is to notice that inquiry and communication are in some ways quite similar: thinking something through is a lot like holding an intense discussion – only not with another person, but with yourself.⁴⁰ And sometimes, as Peirce says, you will need to think through details that aren't inherently very interesting. In fact, while coming up with a bold but seemingly promising idea is exhilarating, working out all the picky details can be painfully hard, and more than a little nerve-wracking – there's always the risk that, when you tug at the loose end of an apparently tiny problem, the whole thing will unravel, and you'll have to start over. This part of the work, when you think you've dealt with one problem only to realize that you've created another, and so on, really *can* be, in Peirce's phrase, a kind of drudgery. But a joke, a pun, or an amusing caricature of the attractive-but-absurd idea whose grip you are trying to break – just as it can aid communication by giving an audience a little respite and a little nudge towards comprehension – can serve to ease the drudgery. To be sure, a brisk workout or a stiff drink might also do the trick. But the joke, the pun, the caricature offer a different, and in a way a better kind of tension-breaking: because they have content, they can not only provide relief from the drudgery, but also potentially suggest ways to move forward in inquiry.

There are examples in even the driest of writers. Think, for example, of Frege's splendidly exasperated comment on Mill's empiricist account of numbers: "What a mercy, then, that not everything in the world is nailed down ... [or] $2 + 1$ would not be 3!"⁴¹ And there are many examples in Peirce's writings. The young editors of the *Collected Papers* remark on the "humor, freshness, [and] pithiness of phrase" found in Peirce's lectures and his very extensive unpublished work,⁴² but in fact the published works too are lit by flashes of mordant wit. I'm especially fond of that comment that "Descartes marks the period when Philosophy put off childish things and began to be a conceited young man" (4.71, 1893); and of Peirce's marvelous caricature of the nominalism he believed had long prevailed in British philosophy:

Just as if a man, being seized with the conviction that paper were a good material to make things of, were to go to work to build a *papier mâché* house, with roof of roofing paper, foundations of pasteboard, windows of paraffined paper, chimneys, bath tubs, locks, etc., all of different forms of paper, his experiment would afford valuable lessons to builders, while it would certainly make a detestable house, so these one-idea'd philosophies are exceedingly interesting and instructive, and yet are quite unsound (6.7, 1891).

Most immediately to the present purpose, though, is a little-noticed passage in Peirce's 1903 Harvard lectures, where he is developing his theory of the universal categories, and has just described pure self-consciousness, the most degenerate form of Thirdness,⁴³ as "a mere feeling that has a dark instinct of being a germ of thought." And then he notices

⁴⁰ As Peirce was well aware; and as, of course, Plato had said long before (*Theaetetus*, 189e), thought is "a talk which the soul has with itself."

⁴¹ Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic* (1884), Engl. transl. J. L. Austin, Evanston IL: Northwestern University Press, 1964, p. 9^e.

⁴² Hartshorne and Weiss, "Introduction" to C.S. Peirce, *Collected Papers* (note 2 above), p. iii.

⁴³ According to Peirce there are three universal categories: Firstness, or pure feeling; Secondness, or reaction, existence; and Thirdness, or generality, connectedness. See *Collected Papers* 5.41 ff. (1903).

how perilously close to pretentious nonsense that sounded, and breaks off to tell an anecdote:

I remember a lady's averring that her father had heard a minister ... open a prayer as follows: "O Thou, All-sufficient, Self-sufficient, Insufficient God." Now pure Self-consciousness is Self-sufficient, and if it is also regarded as All-sufficient, it would seem to follow that it must be Insufficient.

And then he adds:

I ought to apologize for introducing such Buffoonery into serious lectures. I do so because I seriously believe that a bit of fun helps thought and tends to keep it pragmatical (5.71, 1903).

"A bit of fun helps thought and tends to keep it pragmatical": that's exactly right. The right kind of "buffoonery" can serve *both* to refresh the mind, *and* to keep your intellectual feet on the ground.

* * *

Keeping your thought "pragmatical," not losing your intellectual footing, requires you to be vigilant against slipping into pretentious obscurity or time-wasting intellectual busywork and, above all, to be keenly aware of your fallibility and your limitations. The first step towards finding out, as Peirce reminds us, is to acknowledge "that you do not satisfactorily know already"; that's why no "no blight can so surely arrest intellectual growth as the blight of cocksureness" (1.13, c. 1897). And an important step towards acknowledging that you don't know is to remember the many times you *thought* you knew, but then discovered that, after all, you didn't.

And this leads me to the last theme I have room for here: self-importance, the blight of over-confidence, is a major hindrance to inquiry; and one good way of avoiding this trap is to cultivate the habit of laughing wryly at yourself when you realize you're in danger of succumbing to self-importance, to overreaching, to taking yourself too seriously. That's probably why the touches of humor you find in the work of serious philosophers are so often wryly self-deprecatory. Think of Rudolf Carnap – usually unremittingly serious in manner as well as in content – unexpectedly breaking off to warn himself that if he's not careful he'll end up producing a theory "wonderful to look at in its exactness, symmetry, and formal elegance, yet woefully inadequate for the task ... for which it is intended."⁴⁴ And then there's Peirce, who writes in an unpublished manuscript that "[i]t appears that there are certain mummified pedants who have never waked to the truth that the act of knowing a real object alters it. ... They are curious specimens of humanity, and ... I am one of them..." (5.555, c. 1906); and once wryly observed that there was a "kink in [his] damned brain" that "prevent[ed him] from thinking as other people think."⁴⁵

⁴⁴ Rudolf Carnap, *Logical Foundations of Probability*, Chicago IL: University of Chicago Press, 1950; second ed., 1962, p. 218.

⁴⁵ My source is E.T. Bell, *Men of Mathematics*, New York NY: McGraw Hill, 1949, p. 519.

The academic environment today, with its constant demands for abstracts, proposals, reports of results, and lists of achievements, encourages self-aggrandizement and exaggeration – *and*, inevitably, the vice Peirce calls “the vanity of cleverness” (1.31, 1869). The phrase perfectly captures a phenomenon all too common in today’s academy, the over-confidence of those who, priding themselves on being smart, forget that serious philosophical work requires not just quick wits, but also creativity, willingness to take intellectual risks, commitment, patience, mature reflection – not to mention intellectual luck. But clever undergraduates are encouraged into graduate programs; clever graduate students land academic jobs in fancy places; clever professors build impressive résumés, snag “prestigious” grants, publish in the most “prestigious” journals and with the most “prestigious” publishers.⁴⁶ Cleverness soon begins to seem like the main thing, even the only thing. No wonder, then, that those who make it, in an institutional sense, seem so susceptible to the vanity of cleverness.⁴⁷ No wonder, either, that we so easily forget, not only that the serious philosopher needs much more than just smarts, but also that an ability to laugh at yourself, to smile ironically at what you now realize were hopelessly unrealistic intellectual aspirations or wildly premature celebrations of half-baked solutions, makes you a better inquirer, while taking yourself too seriously makes you a worse one. All the more reason, then, to say plainly by way of conclusion that the serious philosopher must indeed work in earnest – but not in *grim* earnest.⁴⁸

⁴⁶ Why the scare quotes? Because in our hunger to make a name for ourselves we forget the etymological connection between “prestige” and “prestdigitation,” i.e., sleight of hand, conjuring. See Susan Haack, “Credulity and Circumspection: Epistemological Character and the Ethics of Belief,” *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 88 (2014), pp. 27-47, particularly §3.

⁴⁷ See also Haack, “Out of Step” (note 20 above), p. 265.

⁴⁸ My thanks for Mark Migotti for helpful comments on a draft.

POLITICHE

LA SERIETÀ DELLA LOTTA E DEL LAVORO. UN COLLOQUIO CON MAURIZIO LANDINI

Gentile Segretario Generale Landini,

La ringraziamo per avere accettato di rispondere ad alcune domande per “Spazio Filosofico”. Noi crediamo nel significato politico della filosofia, e crediamo nel significato teorico delle prassi di lotta e di emancipazione. Abbiamo scelto di dedicare il nostro primo numero, uscito nel gennaio 2011, al tema del lavoro. Ci sembrava allora, e ci sembra ancor oggi, che nulla sia più urgente, per la teoria e per la prassi.

La nostra intenzione nei confronti del concetto di serietà è di liberarlo da ipoteche e fraintendimenti e di renderne di nuovo disponibili i significati fondamentali, possibilmente diversificandoli in base ai settori. Vorremmo cioè capire per esempio che cosa significa per la politica esser serio, o per la musica, per lo sport, per l'educazione, per la religione...

Crediamo che il concetto in sé si trovi da tempo in stato di sofferenza, che sia oggetto di manipolazione e che una delle armi della manipolazione sia lo scherno. Spesso viene scambiato con il concetto che ne è la parodia, quello di seriosità, e di conseguenza appunto schernito. Non c'è niente di meno serio della seriosità, dell'ostentazione di serietà che usa l'aspetto, la mimica che si ritiene tipica della serietà per “atteggiare” una situazione, o per atteggiarsi in linea con una situazione cui ci si sente in obbligo di rendere omaggio. Viene poi presto il momento di smorzare quest'aspetto che può spaventare e allontanare i consumatori di immagini, di alleggerirlo con una battuta: l'omaggio è stato reso, si può riprendere il gioco consueto. Ci chiediamo, per esempio, se espressioni come Repubblica “fondata sul lavoro” o “nata dalla Resistenza”, che in apparenza tutti condividiamo, siano ancor oggi utilizzate o proferite in modo serio, e non appunto a titolo di semplice omaggio formale, che viene reso per poi occuparsi d'altro.

Quanto questo stile di comunicazione sia diventato un costume in ogni campo è cosa nota. Rimettere sui suoi cardini il concetto di serietà può essere un passo decisivo nel recupero delle distinzioni. Non saper più distinguere fra seriosità e serietà è un po' come non essere in grado di intendere e di praticare la distinzione fra moralismo e morale, o fra buonismo e bene, o fra pretesa di verità e verità.

1. La gerarchia delle cose serie

Parlando del primo periodo della sua vita lavorativa, lei racconta di essersi accorto che il freddo, il disagio erano un problema serio, e che ha chiesto alla cooperativa di affrontarlo, incontrando delle resistenze. In un passaggio molto più recente della sua attività di sindacalista, quello del referendum in Fiat, lei dice che un conto è trattare sui turni, quello si fa, un altro conto è trattare sui diritti come il trattamento di malattia o lo sciopero. In questi casi c'è una gerarchia oggettiva di cose serie da rispettare? È sensato aspettarsi che parti in causa con diversi interessi convergano nel riconoscimento delle priorità? Che queste godano di una qualche evidenza e che quest'evidenza abbia a che fare con il concetto di serietà? Come si fa, come fa lei nel mondo del lavoro a mettere in fila le questioni in base alla loro

maggiore o minore serietà? Quali sono i tratti distintivi delle cose davvero serie, quelle su cui non si negozia, che diventano bandiere, valori in sé da difendere ad ogni costo, e non solo fino a una certa soglia?

Una cosa è trattare sull'organizzazione del lavoro, per andare incontro alle richieste di mercato ed ai picchi produttivi, altra cosa è trattare sui diritti della persona che lavora.

Anche nel caso di modifiche temporanee o definitive dei turni, queste devono comunque tener conto del diritto del lavoratore al riposo e alla conciliazione dei tempi di vita e lavoro. Rispetto alla mia esperienza lavorativa, di fronte ad un disagio che nulla aveva a che fare con esigenze di produttività, ho chiesto alla cooperativa di intervenire. Di fronte alle loro risposte, ho capito che l'unica soluzione era contrattare collettivamente la mia condizione. Quello che è successo in Fiat è diverso, molto più grave. L'azienda e i sindacati firmatari di quell'intesa sono andati a toccare diritti sanciti da legge e Costituzione in capo alle persone, non alle organizzazioni sindacali.

I lavoratori sono persone e nulla deve toccare il loro diritto a riposare tra un turno e l'altro. Il rischio è che quelle persone si facciano male, si "rompano". Infatti, quando si parla di aspettativa di vita, non è mica per tutti uguale. Chi fa un lavoro usurante ce l'ha più bassa.

Nessuno deve toccare il diritto delle persone a curarsi quando sono malate.

E nessuno può limitare la libertà delle persone a organizzarsi collettivamente per contrattare la propria condizione lavorativa e di scioperare per cambiare la situazione.

2. La serietà del potere e del conflitto

Il suo mestiere di sindacalista vive di una distinzione che da molti oggi è messa in discussione, come se fosse superata storicamente: quella fra padrone e lavoratore. Lei ha affermato che tale distinzione è tuttora ben presente, e che è una pericolosa illusione quella di immaginare relazioni industriali improntate a complicità e comunanza di intenti. Potremmo dire che il conflitto dunque è serio, così come seria è la questione del potere e di chi lo detiene in assenza di contrasto o di compensazione? In che senso lo è, e quale significato di serietà ricaviamo da questo "salvataggio" di antiche parole? Che ne pensa della tendenza a conciliare e a negare la serietà del conflitto e delle differenze di potere, come se da un certo punto in poi ci si fosse ridotti a un gioco delle parti che soddisfa solo gli interessi dei rappresentanti e non dei rappresentati? Che funzione ha secondo lei questa logica dell'indistinzione nella società contemporanea? Gli imprenditori e i manager vogliono essere riconosciuti essi stessi come lavoratori, il linguaggio di una volta, che sottolineava le differenze e alzava steccati, è sempre più sfumato, accusato di essere obsoleto. Non sarebbe più serio conservare invece le distinzioni (tra capitale e lavoro) e resistere al prevalere dell'indistinto?

Chi lavora lo sa che c'è una profonda differenza. È pura ipocrisia far finta che non sia così. Quando Marchionne dichiarò a "Che tempo che fa" che anche lui era un operaio della Fiat si sono tutti infuriati. Tra l'altro l'idea di socializzare le perdite e privatizzare i profitti non è un'idea così nuova. La crisi ha impoverito tanti e arricchito pochi. Quando lavori e sei povero, vuol dire che il livello delle disuguaglianze che ha raggiunto il Paese è intollerabile. Il problema che vedo, nel senso comune, è soprattutto che è passata l'idea

di una fabbrica contro l'altra, di lavoratori contro lavoratori. Una guerra tra "poveri" che lascia solo sconfitti.

3. *La teoria e la prassi in rapporto alla serietà*

Anche questa distinzione, quella fra teoria e prassi, o azione, soffre di un ormai cronico problema di perdita di rispetto. O meglio, la teoria e chi la produce, gli intellettuali di professione, sono considerati poco seri rispetto agli esecutivi, ai tecnici, ai pratici, a chi produce cose o denaro. Seria è la prassi, serio è il fare, almeno nel discorso dominante, specie in politica. Ci aiuti a mettere qualche paletto protettivo intorno alla serietà della teoria, del pensiero, delle idee, dalla sua prospettiva di uomo che difende per esempio un'idea di lavoro, e non semplicemente il lavoro.

La mancanza di un'idea di Paese è il prezzo che rende la crisi più pesante da noi che altrove. Sono vent'anni che manca una politica industriale e, quindi, delle azioni coerenti che seguano un indirizzo, un progetto. Oppure, e questo sarebbe anche peggio, l'idea che qualcuno ha del Paese è proprio questa: il lavoro ridotto a merce, privato di ogni dignità e libertà. Per anni il lavoro è stato svalutato e sembrava che uno dovesse vergognarsi se doveva lavorare per vivere.

La nostra idea di lavoro è un'altra. Non è solo un mezzo di sostentamento (quando riesce ad esserlo). È lo strumento attraverso il quale le persone si realizzano come individui, mettono la loro intelligenza a servizio dell'impresa e della comunità. Per essere ciò, però, deve essere dignitoso e con diritti, altrimenti è sfruttamento di manodopera e basta.

4. *Politica e sindacato: dove sta la serietà?*

Sempre collegata a questa tendenza del nostro tempo a perdere le distinzioni, c'è una questione che ha molto a che fare con le sue scelte di vita. Quando lei sostiene che è ingiusto accusare lei e la sua organizzazione di fare politica, perché in realtà voi fate accordi, che questo è tuttora il vostro mestiere, che questo è tuttora necessario, lei intende dire che la politica è meno seria dell'azione sindacale? Oppure che seria è la questione dell'indipendenza reciproca? Che cosa c'è di così rilevante in questa distinzione? Che cosa rende così difficile oggi pensare la politica come il teatro d'azione in cui ne va della giustizia e dell'ingiustizia sociali e quindi del problema serio per eccellenza?

Ci sono due punti. Il primo, quello dell'indipendenza, è un tema centrale per la Fiom. I metalmeccanici della Cgil hanno sempre avuto una loro idea di società e si sono sempre battuti per realizzarla. La grande differenza è che prima la Cgil aveva un partito di riferimento che faceva dei diritti dei lavoratori uno dei suoi punti centrali. Oggi non è più così. Il lavoro (e i suoi diritti) è il grande assente della discussione politica. Anzi, peggio, entra nel dibattito solo quando le conquiste sociali devono essere ridotte o cancellate. Prima ci battevamo nelle aziende per chiedere l'applicazione delle leggi e dei contratti, oggi ci troviamo a chiedere che le norme approvate dal Governo Monti in poi non siano applicate. È uno scenario totalmente differente. Per questo il tema

dell'indipendenza e della capacità di fare proposte è un tema centrale. E, con pari dignità, quelle proposte le abbiamo sempre discusse con tutte le forze politiche che le hanno volute ascoltare. Talmente i problemi di chi lavora sono lontani dal dibattito politico, che la Cgil ha steso uno nuovo Statuto dei lavoratori, la Carta dei diritti, e ha raccolto le firme per alcuni referendum sul lavoro che, salvo elezioni anticipate, dovrebbero essere indetti in primavera.

5. *Che cos'è una riforma seria?*

Un'ultima domanda, maggiormente collegata all'attualità. Spesso si usa e si abusa del termine "epocale" per definire alcune riforme. Il Governo ha presentato come riforme epocali il Jobs Act, la riforma costituzionale, quella elettorale, la "buona scuola", la riforma della Pubblica Amministrazione. Non le chiediamo che cosa pensi nel dettaglio di queste riforme. Piuttosto: le definirebbe riforme serie? Quand'è che una riforma è seria? E una riforma seria è per ciò stesso una buona riforma?

Potremmo richiamare Ennio Flaiano quando sosteneva che "in Italia la situazione è grave, ma non seria". Una riforma seria dovrebbe affrontare i nodi strutturali di un Paese: la mancanza di infrastrutture (e non parlo del ponte sullo Stretto), il tasso bassissimo – tra i più bassi in Europa – di fondi sia pubblici che privati in innovazione e ricerca, i ritardi sulla *green economy*, la mancanza di lavoro, la precarietà, per non parlare poi della corruzione e dell'evasione fiscale.

In poche parole, dovrebbe rimuovere tutto ciò che rende l'Italia non competitiva e non attraente per gli investimenti stranieri.

Per anni ci hanno spiegato che il problema competitivo del nostro Paese era l'articolo 18. L'hanno di fatto eliminato e non ho visto file di imprenditori stranieri alle dogane. Hanno stanziato una marea di soldi pubblici con il Jobs Act per le assunzioni a "tempo indeterminato" – ovvero indeterminato finché il datore di lavoro non decide di licenziarti – e, ora che gli incentivi diminuiscono, si scopre che di posti di lavoro nuovi ne sono stati creati davvero pochi e che l'unica forma cresciuta in maniera esponenziale sono i *voucher*, ovvero – sempre sul tema della dignità – il lavoro acquistato in tabaccheria.

(a cura di Luciana Regina ed Enrico Guglielminetti)

PRATICHE

Luciana Regina

LA CONSOLAZIONE DELLA SERIETÀ

Abstract

The essay analyzes the concept of seriousness, both its structures and its contingent aspects. The relevance of this concept for social and cultural life has been increasingly underestimated, and now we are confronted with difficult practical consequences. Seriousness is vital for a proper understanding of the dangerous nature of a situation but also for individuals' reliability. Possessing a good concept of seriousness is fundamental to foster respect for all kinds of objectivity not only for material but also for moral matters.

1. *Gli spazi semantici del concetto*

Quello di serietà è un concetto al tempo stesso descrittivo-valutativo e normativo, in cui la normatività si deve fondare nella descrittività. *Tramite* questo concetto si assume che qualcosa o qualcuno è in un certo modo, si comprende quel modo d'essere nel suo peso, si corrisponde a questa valutazione complessiva con un proprio modo d'essere, applicando ancora il concetto perché il lato soggettivo si proporzioni rispetto all'oggetto.

Ferma restando questa struttura di rimandi fra una soggettività, un'oggettività e il concetto, quello di serietà copre almeno due aree distinte di significato, entrambe fondamentali per la sopravvivenza: quella della gravità e quella dell'affidabilità. Quando i soggetti si dispongono a valutare qualcosa in termini di serietà, sono interessati o alla sua pericolosità o alla sua affidabilità; la prima riguarda gli eventi, la seconda i caratteri. È essenziale che le cose stiano davvero in un modo o in un altro, che cioè occupino un certo grado sulla scala della serietà, perché possiamo impegnarci seriamente nella loro interpretazione e fidarci di questa stessa interpretazione. Possiamo dire che la componente solida del nostro stare al mondo sia data dalla serietà, dalla disponibilità del suo concetto, il resto è liquido, o leggero.

C'è poi un impiego importante del concetto in campo estetico, come filtro per situare o soppesare l'esito e l'intenzione di un prodotto artistico. Analogamente possiamo considerare estetico l'utilizzo del concetto di serietà ogni volta che è in gioco un'apparenza sensibile, frutto di una volontà creativa che inventa o manipola liberamente materiali di qualunque natura ottenendo un certo effetto. In quest'ambito il concetto di serietà è indeterminato come la x di un'equazione. Per principio e per antica consuetudine, infatti, l'arte e la manipolazione delle sembianze esteriori sono giochi, trucchi, finzioni, distrazioni, divertimenti, zone di gratuità. Per ciascuno e di ciascuno di

questi termini il serio è l'antagonista, ma un antagonista dialettico, che è in relazione di antitesi. Talvolta dà luogo a una sintesi ma sempre e comunque è profondamente implicato nel senso del *fare finta*.

Molto frequente e di grande interesse per l'indagine sul concetto è il riferimento alla serietà nelle teorie estetiche, così come nelle giustificazioni che ciascuno produce per i propri gusti, per i propri divertimenti. La serietà è lì, al confine di ciò che si vuol esprimere e di ciò che si vuol fare, affiora e affonda dalla superficie, da un lato spiegando con la sua presenza incombente e altra la superficie stessa, la sua importanza, l'importanza dell'alleggerimento, dall'altro consentendo di distinguere fra superfici e superfici, fra giochi e giochi, fra finzioni e finzioni. C'è o non c'è qualcosa d'importante, ne va o non ne va di qualcosa di fondamentale e di *serio*, nell'invenzione, nel non necessario? Questa è la questione estetica che interpella ogni apparenza e ogni artificio: sottraendo il serio fino a negarlo del tutto si trova l'innocuo, che in ambito artistico è un insulto. La vita è altro dall'arte solo irrigidendo i due termini e di conseguenza la contrapposizione. In verità affermare che la vita è seria e l'arte è serena equivale a dire che c'è una vita seria e una vita che ci salva, ma la salvezza è serissima. Quando poi la vita non ha più in mano il bandolo e si srotola a caso, la serietà stessa può essere la salvezza. Questo gioco di rovesciamenti, per esempio, è un gioco serio, che per essere giocato ha bisogno di un pensiero nutrito di passione e di curiosità, non pigro, non adagiato nelle opposizioni statiche e improduttive.

Cosa ce ne facciamo di un concetto di serietà come quello attualmente in circolazione, così impoverito da poter stare ogni volta soltanto da una parte di una barricata, o invocato pomposamente o scartato sdegnosamente? È come non averlo, perché la sua forza salvifica è tutta nella sua capacità di mettere in moto la ricerca, di mettere in circolo le domande e i dubbi più radicali, che riguardano ciò di cui ci si può davvero fidare, o ciò che ritroveremo al nostro risveglio da una sbornia, o da un sogno, o da un viaggio. E che naturalmente riguardano il senso della sbornia, del sogno, del viaggio.

2. La parabola della serietà

Le origini greca e latina del concetto – *spoudaiótes* e *gravitas* – sono più sbilanciate in favore del secondo significato del nostro schema, quello del carattere. In particolare di un carattere virtuoso, sintesi di maturità, eccellenza, decoro, dignità, affidabilità. Il sostantivo greco *spoudé* si può comprendere e tradurre solo entrando nei contesti in cui è impiegato e svolgendolo in una stringa. Si devono tenere insieme, per coglierlo, la diligenza, la velocità con cui si corrisponde a una richiesta, il riconoscimento di una necessità superiore che è nelle cose o in una volontà trascendente¹.

Certo, si tratta di una virtù complessa, che va distinta dalla bontà per qualche aspetto di non facile individuazione, che però deve essere integrato per non perdere in precisione. La bontà può essere innocente, può anche essere assoluta, irrelata. La serietà non può, perché è intrinsecamente relazionale e adulta. Essa, come virtù, coincide con una reputazione, e si misura attraverso la capacità di affrontare prove e richieste che

¹ Per l'uso del termine nel contesto biblico, vedi per esempio: <http://biblehub.com/greek/4710.htm>.

hanno esse stesse il carattere di serietà, ma nell'accezione più vicina alla pesantezza, alla gravità e alla densità di conseguenze. Qui sta probabilmente il legame fra il primo significato e il secondo, apparentemente opposti: davanti a ciò che è serio, alto, necessario, grave, occorrono azioni e persone serie, cioè affidabili. Ciò che è oggettivamente e naturalisticamente grave provoca sentimenti di soggezione ma anche di paura e rimozione; chi ha invece i tratti della serietà provoca in chi ne beneficia sentimenti di fiducia, gratitudine, consolazione. La serietà-affidabilità dello spirito inserisce uno spazio d'aria nella serietà-gravità della natura. Una serietà solo naturale è solo grave, una serietà spirituale fa qualcosa, trasforma, riapre, rimanda, sopporta, sostiene, capovolge.

La gravità degli eventi è in un solo modo, la serietà dello spirito è in molti modi, più e meno autentici, ma la libertà è proprio questa possibilità di calarsi o di distogliersi, di scegliere il modo in cui essere seri o al limite di non esserlo: in questo risiede la consolazione.

Osservando la contemporaneità e il suo clima culturale notiamo che tutta questa ricchezza di sfumature della serietà è stata compressa, mandata a fondo. Questo fenomeno ha delle conseguenze enormi sul piano delle possibilità di consolazione e di salvezza. La fatica della scelta, della creazione e della comprensione di un modo della serietà, la capacità di sciogliere i grumi della gravità costruendo rifugi, zone d'aria, spazi di fiducia, sono rarità, reperti.

Un raffinato pittore di apparenze come Simmel riduce il concetto di serietà a contraltare della *socievolezza*. Quest'ultima trova la sua ragion d'essere nel suo allontanamento dalla realtà, e in ciò che questo allontanamento permette agli individui di essere e di sospendere. La serietà è citata in questo discorso come sinonimo della realtà che la socievolezza mette tra parentesi:

«Nella serietà della vita gli uomini discorrono intorno a un contenuto che intendono comunicarsi o sul quale vogliono giungere a un accordo; nella socievolezza, invece, il discorrere diventa fine a se stesso, non in senso naturalistico, come nella chiacchiera, ma nell'arte dell'intrattenimento che segue le sue proprie leggi artistiche»².

Subito dopo Simmel insiste sulla necessità di preservare la socievolezza dal *peso* e dalla *verità*, – o dal peso della verità – utilizzando ancora il concetto di serietà:

«Se questo gioco deve mantenersi solo al livello delle forme pure, al contenuto non può allora spettare alcun peso specifico. Appena una discussione verte su temi concreti smette di essere socievole; appena il rinvenimento di una verità, in grado di fungere da contenuto diventa lo scopo della conversazione, questa rivolge altrove il proprio fine. In tal modo essa distrugge il suo carattere di intrattenimento socievole, proprio come quando si trasforma in dibattito serio. Nella conversazione socievole la forma della ricerca in comune di ciò che è vero, la forma della discussione può essere mantenuta; ma essa non può permettere che la serietà del suo contenuto ne diventi la sostanza»³.

² G. SIMMEL, *La socievolezza*, trad. it. E. Donaggio, Armando, Roma 1997, p. 53

³ *Ibidem*, p. 54.

Siamo con Simmel allo snodo cruciale della parabola della serietà, là dove essa viene fatta coincidere con la prosa della vita, con il peso dei contenuti e delle varie forme dell'utilità, e dove la leggerezza del tocco si eleva a virtù sociale.

3. *La crisi della serietà*

Nel momento in cui si riduce drasticamente la capacità descrittiva del suo concetto, in proporzione cala l'autorevolezza normativa della serietà. La sequenza, come si è detto, dovrebbe essere questa: cogliere la serietà nelle cose – il che implica prima di tutto cogliere la serietà –, tematizzarla e di conseguenza trovare il modo giusto di reagire a essa. Questa sequenza non può certo scomparire del tutto, ma la prima parte – quella descrittiva appunto – è spesso affidata a metodi e tecniche di misurazione che danno la *loro* patente di serietà a ciò che accade. Si pretendono metodi e tecniche di valutazione scientifica, in grado di raccogliere e quantificare dati e di emettere diagnosi e predizioni.

È finito il tempo in cui i concetti svolgevano la loro funzione anticipatoria e interpretativa, alla base tra l'altro dell'orientamento morale. Quel tempo è finito quando non si è più compiuto con naturalezza il gesto teoretico, che si rivolge al concetto per sentire cos'ha da dire e poi, eventualmente, per spostarne i confini. Ora il ruolo dei concetti è ridotto a quello di raccoglitori di significati in uso, o di repertori di significati che sono stati in uso. Quando ci s'interroga su un concetto non ci si chiede che cosa ci porta di unico e di specifico, qual è lo spazio di senso che dischiude per noi e che di lì in avanti ci permette di esplorare. Piuttosto ci si domanda *cosa intendiamo* con quel termine, ma questa è una domanda molto diversa da quella precedente, che non contiene alcun affidamento alle risorse del concetto e che implica una visione soggettiva e arbitraria di esso, in alternativa alla quale si può semmai contare su metodi e tecniche in grado di rilevare aspetti quantitativi della realtà. L'apertura di credito che un concetto vecchio stile forniva al pensiero gli consentiva il domandare, il cercare non solo risposte ma possibilità di senso da sviluppare. Il concetto-raccoglitore invece rispecchia la limitata esperienza di chi lo usa, e quando poi torna sull'esperienza per esserne criterio non può avere una portata più ampia di quella delle preferenze soggettive, o di quelle dominanti. L'unica alternativa a questa soggettivizzazione dei concetti è rappresentata dalla loro matematizzazione, che consiste in una trasformazione dei criteri qualitativi in quantitativi. Una selezione naturale isola le situazioni che non possono essere lasciate all'arbitrio soggettivo e alla babele delle preferenze, e lì subentrano metodi e tecniche di traduzione dell'oggettività qualitativa in oggettività quantitativa. Il processo è compiuto quando la sola oggettività che si può prendere in considerazione è quella dei dati misurabili, archiviabili, comparabili. Dai dati si possono ricavare con gli stessi metodi quantitativi conseguenze, predizioni, reazioni misurate. Tutto ciò che non rientra in questo regime regolato e rassicurante dell'esattezza è lasciato al libero gioco delle soggettività.

Sulla serietà questo processo, che ha riguardato tutti i criteri, ha effetti particolarmente evidenti. *In teoria* infatti il concetto di serietà dovrebbe servire a riconoscere in qualunque cosa – reale, immaginata, possibile, semplice, complessa, di natura materiale o spirituale

– una sorta di eccellenza qualitativa, di nucleo difeso rispetto agli eccessi di disinvoltura. Ma è proprio la teoria che è in crisi, e solo tramite la teoresi possiamo rapportarci con un’oggettività spirituale, quella delle idee, custode delle possibilità, delle utopie, dei valori che ci trascendono, delle misteriose risorse di universalità e necessità di cui il pensiero si sa capace senza sapere perché. Dunque non ci resta che la pratica, l’esperienza diretta delle cose, non restano che i dati, la materia, i corpi, la vita e la morte. La serietà delle cose, valutata la quale si deve saper proporzionare la serietà dell’azione, si contrae in serietà delle cose pesanti, delle cose gravi, del rischio, e l’azione proporzionata è la difesa, o la fuga. La delega della valutazione agli strumenti di misurazione si traduce in una deresponsabilizzazione individuale. Gli individui in cui si è atrofizzata la funzione teoretica possono trascorrere la loro vita aspettando che qualcuno dica loro di scappare, o di imbracciare le armi, o di protestare contro una centrale nucleare, o di cacciare un nemico pubblico, e nel frattempo mantenere in vigore la versione relativistica di tutti i valori e di tutti i criteri di valutazione. Ognuno è libero di preferire questo o quello, di decidere che serio non è portare la cravatta ma la maglietta, o che ciò che ha i connotati esteriori della serietà è noioso, pedante, ipocrita. Massima libertà in un campo e massima illibertà in un altro. La libertà si riduce a quella di inventare a proprio piacimento i canoni del serio, senza impegnarsi verso la realtà che prenderà forma dalle idee e dai principi inventati, preferiti, emotivamente adottati un giorno e lasciati cadere il giorno dopo. Anche della libertà, che è un’idea, sarebbe fondamentale saper riconoscere l’accezione seria e quella fatua, ma questa competenza non c’è, non è richiesta. Chi ne possiede dei residui rischia di commettere il crimine più odiato e più punito dal *pubblico*: la prolissità, l’esser didattici, l’essere astratti. Si suol dire che di qualunque tema è possibile parlare in modo facile e concreto. Non è proprio così, ma per distinguere la difficoltà inutile da quella necessaria per la complessità di un ragionamento dovremmo autorizzarci a maneggiare il concetto di serietà oggettiva qualitativa.

4. *Le conseguenze della crisi*

Dietro al concetto di serietà si scorgono quelli di verità e di bene, il loro destino procede di pari passo. L’erosione delle distinzioni fra serio e fatuo, vero e falso, bene e male è ascrivibile alla stessa crisi: una crisi di liberazione che approda in tutt’altro luogo rispetto a quello cui aspirava.

Questi concetti sono caratterizzati da una struttura simile, che prevede una relazione proporzionata fra un elemento condizionante della realtà e uno condizionato ma libero della risposta. Questa struttura fa parte della loro essenza irriducibile, ed è il loro compito fondamentale. La serietà nel suo concetto è appropriatezza, convenienza, proporzione, giusto peso, ma nessuno di questi significati può stare da un lato solo della relazione, ed è proprio questo che rende così difficile pensarla.

È *l’esprit de finesse* che sovrintende all’educazione di un soggetto che apprende l’arte di decifrare i segnali della realtà in termini di serietà, e di calibrarsi per non offendere la relazione (con le cose o con gli altri) in eccesso o in difetto.

Ma come gli altri concetti del suo rango quello di serietà è vittima del relativismo, del rovesciamento, della caricatura.

È in vigore un sospetto prudenziale sulle diagnosi di serietà applicate a persone e fatti, non ci si fida del criterio stesso dell'affidabilità. Alla serietà, privata del suo versante oggettivo, rimane lo *status* incerto e poco appetibile di virtù urbana, associata all'ipocrisia e al perbenismo, tema di studi d'immagine, di comunicazione, di galateo. Risuonano sinistre le espressioni di una cultura oppressiva che si spera di aver dietro le spalle, come "una ragazza seria", "una relazione seria", "un lavoro serio", "studi seri", in cui "serio" sta per severo, compito, prudente, senza guizzi, poco creativo, non dispersivo, magari redditizio, formale. Acezioni che si collocano in una zona vaga, fra la psicologia, l'estetica e l'economia, e che ne mancano la portata etica e ontologica. La serietà appare come un concetto macigno di cui si desidera disfarsi per consentirsi uno stile proprio, non imposto da valori il cui fondamento è solo nei costumi. E tuttavia va notato che gli argomenti contro la serietà, che hanno reso indisponente e di conseguenza quasi indisponibile il suo concetto, sono in realtà argomenti contro la seriosità, l'atteggiarsi inautentico o la semplice apparenza di serietà.

Un concetto di serietà in piena salute, ben radicato nella sua struttura, capace, efficace, diffuso, aiuterebbe i soggetti a distinguere il serio dal fatuo in ogni *cosa*: negli altri concetti, nei progetti, nei proclami, nelle scelte proprie e altrui, nelle politiche, nelle istituzioni, nel lavoro, nell'impegno, nei sentimenti, nell'arte, nelle guerre, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia. L'elenco potrebbe continuare all'infinito, e metterebbe in luce quanto sia importante avere a disposizione le risorse qualitative della serietà, quanti siano gli ambiti in cui non possiamo accontentarci del gusto personale o, in alternativa, della matematizzazione che ci espropria del giudizio e ci fa svegliare impotenti dentro l'emergenza, per poi convincerci che le regole di quel gioco ci guideranno fuori di lì. Ma il problema è che chiunque si aspetta che fuori dall'emergenza – che ha fama di essere una cosa davvero seria – si vada con i mezzi che persone serie mettono a punto con metodi seri facendo valutazioni serie al chiuso di un'istituzione seria, in un linguaggio incomprensibile perché molto serio. E in quel punto di svolta interviene la delega in bianco. Questa contraddizione ha radici proprio nel concetto di serietà, ridotto ad arma della manipolazione universale, che agisce attraverso la paura, che espropria i singoli giusto di quelle poche operazioni di valutazione in cui ne va della vita e della morte, lasciando loro campo libero per tutto il resto.

5. *La serietà dei rischi*

L'appello alla serietà è molto frequente, come si è detto, a proposito di rischi, e si affida a una diagnosi scientifica o statistica. Sullo sfondo di queste misurazioni o tentativi di misurazione c'è a ben guardare una precomprensione generalizzata della serietà come un punto di non ritorno, un indiretto collegamento concettuale con la morte. Il rischio "serio" per antonomasia, o che si è disposti a considerare tale, è sempre un rischio di morte, anche se non immediato. Si può dire che il concetto navighi in buone acque solo quando ne va della vita o della morte, come si può facilmente evincere dal linguaggio

clinico. Serio o severo è un sintomo che traduce in modo accertabile una patologia fisica, potenzialmente mortale. In politica è seria una situazione che può condurre a una guerra, quindi di nuovo alla morte. In gergo ambientalista il rischio è serio quando è praticamente definitivo, irreparabile, e quindi di nuovo conduce all'estinzione di specie o al prosciugamento dei ghiacciai, all'innalzamento dei mari, ai cataclismi. Prima di raggiungere queste soglie, che sono appunto in genere colte nella loro serietà quando non c'è più niente da fare, non si riesce a prendere sul serio alcunché. Un attimo prima della fine si continua a giocare con i significati, a crogiolarsi nelle ambiguità, nei rovesciamenti, e nella comica. Ma se è così fondamentale essere in grado di compiere le operazioni di discernimento consentite dal concetto di serietà, come mai non viene preso in considerazione come criterio nell'ordinaria amministrazione? Tutte quelle pratiche cui un sano concetto di serietà potrebbe sovrintendere, perché vengono lasciate andare alla deriva senza un controllo e senza che questo generi il minimo allarme? Il motivo non è che non si abbia intelligenza delle cose serie, che non si sia in grado di istituire gerarchie, ma che non lo si vuole fare. Il criterio della serietà viene sistematicamente omissso dalla gamma degli strumenti che presiedono alle decisioni intermedie, su ciò di cui è importante tenere conto in ogni momento. Non si ritiene di doverlo includere né mantenere, non si compie lo sforzo di aggiornarlo, pur senza rinunciare del tutto a esso.

Avere intelligenza delle cose serie significa saper usare il tono giusto, saper cogliere il momento giusto, non lasciar correre quando sarebbe necessario bloccare, non nicchiare quando sarebbe necessario decidere, non conciliare quando sarebbe necessario resistere, opporsi, combattere. Altrettanto essenziale è tenersi lontani dagli estremi, evitare di sconfinare nel dramma, nell'allarme ingiustificato, nella pesantezza non necessaria. Spingere sempre al massimo sulla serietà non è meno pericoloso che non averne l'idea. Così è nell'amicizia, nell'amore, nello studio, nel lavoro, persino nel divertimento. E non è affatto detto che in questi campi la posta in gioco sia di portata inferiore rispetto a quella che si è disposti ad attribuire ai grandi temi. E soprattutto occorre rendersi conto che la perdita di interesse e di competenza sulla questione della serietà dilaga un po' alla volta fino a decretarne l'impraticabilità per chiunque in qualunque situazione. Nella comunità globale, nella misura in cui il pianeta lo è, riuscire a determinare la serietà di un problema che va valutato e affrontato *in toto* e con una sola *agency* è considerata un'esigenza tanto ovvia quanto fondamentale. Quanto è serio il riscaldamento globale, quanto è seria la minaccia terroristica, quanto è serio il rischio di sviluppo di armi di distruzione di massa in regimi fuori controllo, sono elementi che si devono acquisire, condividere e affrontare.

Ma il fatto che si debba farlo non significa che si possa. La lente semplificatoria della pericolosità non basta a ricostruire quando serve il rispetto per ciò che è serio. Il logoramento del versante oggettivo del concetto, che tiene in funzione solo il filtro dell'allarme, lascia tutti in balia di un generico e propagandistico monito, funzionale spesso a una determinata distribuzione di risorse materiali.

6. *Buone e cattive ragioni*

Il clima culturale secolarizzato ha in uggia la serietà, come la verità, come il bene. Ne ha diffidato prima e poi se ne è liberato, ma mentre le buone ragioni del sospetto sono molte e tuttora attuali, il disfattismo generalizzato e ostentato verso la pesantezza è stucchevole e persino greve.

L'indisponibilità concettuale dei criteri, specialmente di quelli più severi, è una questione del tutto diversa dalla loro messa in questione. Alleggerire la pressione dogmatica e autoritaria del serio, del vero e del buono è un'operazione necessaria, liberatoria e formativa. Non autorizzarsi più in alcun modo a distinguere il serio dal fatuo, così come il bene dal male o il vero dal falso, continuare ad averne bisogno e a farlo, e farlo come capita, o come conviene, è un problema. Il problema è quello di riconoscere oscuramente l'inevitabilità delle distinzioni ma non credere nella possibilità che siano fondate, giustificate.

SPUNTI SULLA SERIETÀ E IL COMICO.
CONVERSAZIONE CON STEFANO BENNI

La nostra intenzione, con “Spazio Filosofico”, è quella di offrire una dimora protetta a concetti che hanno bisogno di una cura ricostituente, perché le loro risorse specifiche ci sembrano diventate per qualche ragione indisponibili. Così ci è parso a proposito della serietà. In pratica vorremmo salvare la serietà “buona” da quella falsa per poterla riconoscere nella realtà quando la incontriamo.

Qualcuno fra i suoi personaggi o fra i suoi racconti, romanzi, poesie, incarna la sua idea di serietà? Ci potrebbe spiegare in che cosa e perché?

Poiché ritengo che una persona “seria” possa anche essere ironica, pazza o cattiva, tutti i miei personaggi sono seri, vivono dalla serietà che metto nello scrivere.

Lei ha scritto: «Nulla spaventa il comico come quando si sente inseguito da una definizione». E anche: «La filosofia tende al comico il peggior agguato. Quello della spiegazione, della catalogazione, della riduzione, di portare nel mondo metaforico e simbolico del comico il virus del concetto».

Non certo per tenderle un agguato, ma perché ci interessa la pratica del definire (più per il lavoro mentale sui confini che richiede che per i risultati che dà), le chiediamo di azzardare proprio una definizione di serietà, cercando di fermare un’essenza e di accostarle altri concetti che ci permettano di avvicinarla.

Ci sono molte declinazioni della parola “serietà”. Quando qualcuno dice “seriamente parlando” o “parli sul serio?”, siamo nel regno dell’ambiguità. Cosa definisce la serietà di un discorso? Esiste una perfetta serietà del linguaggio? Come può il linguaggio eliminare le interpretazioni ironiche e le distorsioni? La poesia, ad esempio, è seria o follemente lontana dalla serietà?

O se preferisce, potrebbe darci una “non-definizione”, una definizione comica.

La serietà è quella cosa che ci inventiamo quando vorremmo essere presi sul serio.

In che modo vive e produce effetti il concetto o, se preferisce, la questione della serietà nella sua pratica di scrittore?

Nella pratica coincide con la responsabilità. Sono responsabile di ogni parola che scrivo. Le parole sono preziose. Non è serio sprecarle, per quello ci sono altre occasioni e momenti della giornata.

Quali sono i concetti amici e i concetti nemici della serietà? E viceversa, contro che cosa può essere schierata la serietà, e in aiuto di che cos'altro?

Un concetto nemico della serietà è la fretta, nel mio lavoro e in ogni tipo di comunicazione moderna. Siamo in un periodo in cui i *media* non affrontano seriamente gli argomenti, perché hanno fretta di dire subito qualcosa. I giornalisti, gli scrittori, i filosofi hanno reagito alla crisi di autorità non con lo studio e l'approfondimento ma con l'esibizionismo e la frenetica occupazione di spazi. Ho lasciato con rimpianto "Repubblica", ma non ne potevo più di tutto questo.

Nella sua scrittura lei adotta prevalentemente i registri dell'ironia, del comico, del grottesco, del fiabesco, del macabro, anche del tragico, mai – ci pare – quello del serio, e mai quello dell'intrattenimento vacuo. Anche l'evitamento ha ragioni, quali sono le sue nell'evitare il serio?

I miei lettori mi considerano anche troppo serio. Mi piacerebbe "evitare" qualche volta la realtà, ma la realtà mi circonda e mi sfida. I miei libri volano con la fantasia, ma tornano sempre allo stesso punto: a ciò che è accaduto in Italia negli ultimi quarant'anni. Cerco di evitare la retorica non la serietà.

Cosa salverebbe a tutti i costi nel concetto di serietà per preservarne la specificità e la funzione?

La serietà dello studiare, dell'imparare e dell'ascoltare, e soprattutto la ricerca della durata: cercare di pensare e di dire qualcosa che potrà essere discusso e letto anche tra cento anni.

Che differenza c'è fra serietà e seriosità?

La serietà qualche volta sa ridere di se stessa, la seriosità no.

In quali situazioni le viene fatto di pensare "questa sì che è una cosa seria"?

L'attimo in cui, come dice Jankélévitch parlando della morte, non abbiamo tempo di trasformare la tragedia in un problema. L'attimo che impone a tutti un po' di silenzio.

Il concetto di serietà è in stretti rapporti con quello di gravità. E per associazione anche con quello di pesantezza. Non può darsi dunque una serietà lieve? La serietà è necessariamente antagonista della leggerezza?

No. Sto lavorando su *Lolita* di Nabokov. Serissimo dramma che riflette passione e perversione, ma pieno di ironia e delicatezza. Nabokov amava le regole severe degli scacchi e il mondo alato delle farfalle. E sappiamo bene che la pesantezza, il grave, il serio può diventare in un attimo un'invenzione comica. Un ippopotamo che balla fa ridere, come insegna Disney.

Cosa pensa della frase di Schiller «seria è la vita, serena è l'arte»?

Sono quelle frasi brillanti che non vanno prese troppo sul serio.

Certo, non dovremmo buttarla in politica, ma come si fa a evitare del tutto l'argomento? Cosa c'è, cosa c'è stato, cosa ci sarà o che cosa è rimasto di serio o non-serio in politica? E perché la politica attrae tanto i comici? E i filosofi? È una cosa seria che i comici e i filosofi – nessuno dei quali forse capisce nulla di politica – vogliono tuttavia con ostinazione sempre dire la loro sull'argomento?

Perché sono convinti che “serietà” voglia dire occuparsi dell'attualità, e pensano: “se non parlo dell'attuale diranno che non sono attento agli eventi”. Invece l'attualità è un ricatto dei media e della tecnica, è una finta urgenza, è ciò che sei obbligato a discutere e ascoltare. È come la televisione dentro al bar, sempre accesa anche se nessuno la guarda. Se io voglio spiegare il mondo posso tornare a Platone, passare dai Beatles e poi andare nello spazio con Kubrick. I comici e i filosofi a volte straparano, ma mai come i politici o i padroni della tecnica. La serietà, nel senso di responsabilità civile, si è divisa dalla politica da tempo. E la tecnica non né ne seria né comica, funziona e basta. Comico o serio, è l'effetto che provoca nella nostra intelligenza. Vedere la gente che cammina a testa bassa guardando lo *smartphone*, vi fa orrore o vi fa ridere?

(a cura di Luciana Regina)

Maristella Fantini
Paola De Andrea

LA SERIETÀ E IL TEMPO

Abstract

The authors consider the topic of seriousness in its connection with time and, in particular, with lived time. They outline the special times of boredom and adventure in order to get to the very delicate and precarious synthesis obtainable through seriousness. Then they relate these movements to the Ego states, namely, Parent, Adult, and Child, the constitutive psychic sides of our identity according to Transactional Analysis. It is time for the Adult to confront life in a serious way, driven by consciousness but maintaining the smile and desire of adventure, always striving towards knowledge.

La serietà si può inserire nello scenario del tempo, di cui è un risvolto come dice Vladimir Jankélévitch (1991), e in tal senso proveremo a esaminarla.

Il tempo ha due facce sovrapposte: lo scorrere delle cose fuori e il vissuto personale dentro. Interessa qui la seconda dimensione. Ognuno vive il *suo* tempo interiore, a seconda dello stato d'animo, del bisogno e della personalità. Esso si salda al senso spaziale per costruire il profondo substrato dell'Io conoscitore, "*tempo vissuto*" come lo definisce Eugène Minkovsky (1933), esimio esponente della psichiatria fenomenologica.

Ci può essere un modo statico, chiuso, privo di guizzi, mortifero, che non pulsa ma solamente langue: è il tempo della noia, dove la realtà si appanna, grigia come l'indistinta staticità che la pervade. L'individuo fermo nella noia non vede mutamenti, dunque neppure linee compiute, poiché ogni linea è traccia, magma che si fa visibile, e contiene sempre un movimento. La noia toglie le forme perché le diluisce senza specificità. In essa l'Io si va a rifugiare se stanco o demotivato, come l'animale nella tana, credendo di sopravvivere, ma non vede l'evolversi delle stagioni. Resta ignorante. Lo stesso avviene per gli uomini della caverna di Platone, che guardando la parete scura, ignari di ogni altra prospettiva, credono che lì risieda tutta la realtà e possono rassegnarsi, perché non conoscono. La noia è priva di interessi, non vuole rischiare e rifiuta di apprendere. Ogni novità è pericolosa, apre linee di luce, piccole torsioni che potrebbero dirigere il corpo verso l'apertura della caverna e mostrare una luce abbagliante eccessiva per l'occhio pieno di ombre.

Poi c'è un modo opposto, quando la primavera porta folate d'inquietudine o quando la staticità si stanca di se stessa. Si tratta del tempo dell'avventura, che è un fremito in avanti. Il confine raggrumato si dilata, si spezza. Lo sguardo spazia ben oltre il cerchio della propria luce e immagina stelle lontane, cieli immensi dove proiettare il desiderio. L'avventura è un balzo in avanti che non raggiunge mai l'oggetto, pena l'arresto del

passo. Il cammino deve continuare, gioioso nel tendere più che nel prendere, gonfio di un barlume di eternità, in quanto il desiderio non ha confini. L'attrazione gravitazionale rallenta e l'energia psichica, prima centripeta, ora può esplorare lo spazio. Nell'avventura c'è la diversità, la scoperta, l'impulsività, l'innamoramento. Di essa l'Io ha bisogno per evolvere, come di acqua fresca nella sete, accettando il rischio di perdersi dentro il fluire turbinoso. Ma il tempo dell'avventura distrugge se stesso, perché esce dal presente e non lo vive, catapultato in un futuro mai raggiunto, che presto sfuma.

Ecco allora che forse, dentro gli opposti, si può affacciare una sintesi. Essa ha il nome di serietà, un modo con cui l'animo umano organizza il tempo, lo racchiude sistemandolo dentro categorie e valori stabili. Non lo soffoca ma neanche lo gonfia fino a farlo scoppiare, lo accoglie benevolmente dentro confini faticosi e necessari. La serietà è come il buon agricoltore che semina e copre il terreno prefigurando i frutti. Ama il terreno in quanto suo. Non lo lascia incolto e secco, come fa la noia. Non lo rivolta continuamente con troppi semi contrapposti, forzandolo a produrre mai sazio, come l'avventura. Sa aspettare, scegliendo la coltivazione a sua misura, fedele alla consegna, attento alla protezione, in sintonia con le stagioni che stanno sopra, oltre, fuori dalla portata dell'uomo. Può arrivare la grandine, ma il dovere compiuto mitiga la trepidazione del risultato.

Nella serietà c'è un tempo dilatato e finito insieme, sintesi delicata e precaria, dove il presente viene amplificato ma dove anche passato e futuro si guadagnano un posto.

Anzi possiamo dire che la serietà, più che un modo di essere nel tempo, è la facoltà di sistemarlo con ordine. Come se nella serietà l'individuo prendesse una qualche distanza dal tempo immanente, per poterlo guardare da fuori. Un giocatore potrebbe sistemare un puzzle se ne facesse intrinsecamente parte? No. Egli deve restare fuori dalla frammentazione per intuire i nessi e posizionare i tasselli. L'uomo serio si solleva oltre gli istanti, per poterli legare con fili autobiografici e collanti valoriali: l'oggi ha senso in quanto derivato del ieri, e domani non prescinde da oggi e ieri, per gli obiettivi. Questo essere dentro e fuori dal tempo contemporaneamente ricorda il concetto di tempo razionale di Minkovsky. Il tempo razionale può essere visualizzato, scandito e misurato, comunicato nei suoi valori quantitativi e dunque condiviso, simile al tempo del calendario. Il tempo irrazionale invece turbinava nel magma incomunicabile e fenomenologico del sentire, dove solo il contatto si fa presenza, molto vicino appunto al tempo vissuto, meglio chiamarlo il tempo vivente.

Quindi il vuoto della noia e la trepidazione dell'avventura sono colori disponibili, la serietà è la mano che li sistema ad arte nel quadro della vita. Cosa succede se la mano prende il sopravvento? Con poche tinte il disegno si fa scialbo, come avviene in chi privilegia la serietà a discapito delle pulsioni. Cosa succede se la mano si ritira? Le tinte restano possibilità grezze incompiute, indebolendo la personalità che per coesione necessita di scelte consapevoli. «La personalità non è chiusa, è aperta [...] in ogni momento autodeterminata. Risponde non tanto al modo delle cause quanto al mondo delle possibilità: anzi entra a far parte dell'universo delle scelte. Io sono me stesso anche a seconda di quali sono i miei progetti» (Jervis 1997, p. 60). Questo ci fa pensare che solo la seria ponderatezza o consapevolezza permette di esprimere l'attimo di libertà, in cui le

mille possibilità si annullano nella sola-scelta, limite all'onnipotenza e al contempo passo necessario per il cammino.

Se la noia e l'avventura sono due modi estremi di vivere il tempo (un eterno presente puntiforme e un futuro famelico sfuggente), la serietà è il tentativo di mettere distanza tra l'individuo e il tempo, di costruire una cornice matura attraverso cui guardarlo, attribuendogli significati personali e universalmente riconosciuti, che plachino la fugacità del suo fluire e che permettano la scelta tra le possibilità operative.

Trasportando tali considerazioni nell'ambito psicodinamico possiamo chiederci: cosa determina i diversi vissuti del tempo? Perché in momenti diversi possiamo sentirci apatici o accesi, conservatori o innovatori, amanti della quiete o del rischio? Ogni uomo ha in sé più istanze, parti psichiche portatrici di necessità diverse. Eric Berne, il padre fondatore dell'Analisi Transazionale, parla di tre Stati dell'Io: Genitore, Adulto, Bambino, considerati «stati della mente e relativi modelli di comportamento», «espressione di organi psichici» (Berne 1971, pp. 20-21), «insiemi autonomi di sentimenti, atteggiamenti e modelli di comportamento adatti alla realtà presente» (*ibidem*, p. 65). Di primo acchito si potrebbe pensare che ognuno di tali sistemi sia maggiormente collegato a un vissuto temporale: il Genitore Interno al vissuto della noia, nel caso ci sia eccesso di censura; il Bambino Interno all'avventura, per il suo istinto espansivo di crescita, l'Adulto alla serietà, secondo un parametro riconosciuto che associa la maturità al controllo. Ma in realtà ogni istanza psichica, pur restando uguale nella struttura, ha la facoltà di “manifestarsi” diversamente (secondo il modello funzionale che studia le diverse manifestazioni degli Stati dell'Io) con una propria semiautonomia legata alla stabilità del suo confine: Genitore, Adulto e Bambino possono privilegiare ciascuno l'innovazione, la conservazione o l'equilibrio. Quindi l'unità dei vissuti interiori deriva da situazioni intrapsichiche ben più complesse.

Forse la verità sta nel rapporto tra loro, nel modo con cui si connettono. Ormai ogni processo mentale viene interpretato attraverso il modello delle reti interattive. Le neuroscienze parlano di mappa globale delle possibili connessioni fra i neuroni, il cosiddetto connettoma, per spiegare le espressioni fenomenologiche del sistema nervoso (Seung 2013). Per la psicologia è l'equivalente del dialogo interno, in cui le istanze si confrontano e si integrano, determinando i diversi vissuti psichici e il modo di stare al mondo. Vale anche per il tempo interiore, che è la manifestazione di un misterioso rapporto tra predisposizioni intenzionali dell'essere umano (immanenza, progettazione e rievocazione). Già Binswanger aveva magistralmente parlato della depressione o della psicosi come modi anomali di vivere il proprio tempo interiore, segni di *Weltanschauung* differenti e di diversi rapporti intrapsichici. Ogni disagio psichico ha un suo specifico modo di vivere il tempo e la guarigione passa anche attraverso un più sano sentimento della temporalità, con nuove integrazioni e rivisitazioni interiori. Berne fonda il suo approccio analitico proprio sulla «relazione intrapsichica dei tre tipi di stato dell'Io: il loro mutuo isolamento, conflitto, contaminazione, invasione, predominio o cooperazione all'interno della personalità» (Berne 1992, p.140). Richard Erskine (1988 e 1991) sottolinea l'importanza dell'Adulto in questo processo interattivo, capace di integrare le esperienze presenti al di fuori della ripetitività dei modelli arcaici transferali,

libero di sperimentare modalità nuove di relazioni, oltre gli *input* del primo attaccamento infantile.

Proviamo a questo punto arditamente a mettere in rapporto il dialogo interno con la noia, l'avventura e la serietà.

Abbiamo un giudice interno, o Genitore, guida automatica, introiettata, con funzioni normative di indirizzo-giudizio, e protettive di nutrimento-accoglienza. In certe situazioni può diventare severo, inflessibile rispetto alle necessità emozionali, mettendosi in relazione di potere. Non dialoga in questo caso con la parte affettiva, la comanda come fa un dittatore, frena la spontaneità e con essa il divenire. Forse di qui deriva la noia. Direbbe Berne che il Bambino subisce un iperadattamento, non si oppone all'oppressione normativa, si piega e chiude nella stanchezza e nel vuoto l'enorme energia in esubero. «Il nostro abbattimento dovrebbe essere la conseguenza oggettiva, il seguito e anzi la punizione del nostro eccesso» (Jankélévitch 1991, p. 62). Molte volte, nelle patologie dove predomina l'attivazione genitoriale negativa (vedi ad esempio le depressioni), e dunque un dialogo interno sgridatorio o eccessivamente critico, il senso di colpa e di rovina si alterna proprio al senso di noia, con cui la realtà sembra svuotarsi di colori, di movimento, dentro un letargo freddo e buio. Anche durante l'uscita dalle crisi psichiatriche regressive il malato denuncia un'apatia vacua, segno probabile della ripresa di potere del Genitore, che tira le redini psichiche lasciate andare durante il caos patologico.

Ma l'individuo reca dentro di sé per tutta la vita un fanciullino che non smette di chiedere. Il Bambino Interno fiuta l'aria e vuole giocare, sapendo che ogni gioco è energia, spensierato abbandono. La sua forza è Physis (Berne 1969), impulso vitale perpetuo, che può emergere oltre i freni discriminatori. Non gli importa di ascoltare la saggezza, vuole rischiare lasciandosi trasportare dal brivido che ogni novità comporta, ha fame di cose inusuali e forti, di pericoli che gli facciano toccare la sua fragilità e godere nel superarla. La novità è come assaporare l'infinito, è un contatto immediato con desideri profondi, un intuito mobile verso l'oggetto d'amore, sia esso rappresentato da una persona, una passione, un ideale, un'azione temeraria. Il Bambino mette allora a tacere una voce interna che potrebbe ridurre la portata dell'impulsività e nel dialogo tra le parti diventa poco attento alle istanze del Genitore. Ama rischiare. Forse è di qui che parte l'avventura, colore intenso del presente che spezza il cerchio dell'istante per aprirsi verso l'infinito. «L'avventura sbarazza il terreno al centro del reale per oasi di fervore e intensità, ridà vita all'istante picaresco, esalta la deliziosa mancanza di coesione dell'esistenza» (Jankélévitch 1991, p. 35). L'avventura oscilla sul filo del vuoto, muove i passi leggeri guardando al cielo e non alla terra, perché se piegasse lo sguardo in basso potrebbe tornare indietro, ritrovando il peso e il dolore. Molte volte l'uscita dal buio depressivo è una maniacalità dove solo il Bambino Interno dilaga. Questa condizione estrema è dannosa, ma può rappresentare una via di fuga dal pericolo di "morire dentro". È un altro esempio di dialogo interno piuttosto a senso unico. Anche in certe forme di malattia mentale il barlume dell'avventura si affaccia anarchico, seppure mascherato da espressioni bizzarre, per poter uscire senza essere riacciuffato. Pensiamo ai deliri e ai rituali ossessivi, o a certe strane fobie, che possono essere considerati

schegge arcaiche di inconscio con cui la libertà guadagna un fragile spazio, usando le vie del pensiero magico.

Ma l'avventura pura, trionfo del Bambino, può generare una controrisposta da parte del Genitore prima silente. Esso aspetta la prima delusione o il primo dolore per avanzare dei dubbi, paventare le conseguenze disastrose del gesto, riprendersi il posto di garante e maestro, che porta l'allievo a piccoli passi controllati. Ecco allora che l'uomo esploratore si ferma a meditare, non sa più cosa sia giusto e cosa sia sbagliato. Entra in conflitto. Solo in quel momento si apprezza la presenza della parte psichica più avanzata, espressione squisitamente umana delle facoltà astratte: l'Adulto. Esso cresce con le età e mai si ferma, è necessario per le connessioni, le ricuciture, le valutazioni della complessità. L'Adulto spazia nel terreno dell'astrazione, delle parole e delle idee, dell'emotività che si fa sentimento profondo e capacità di empatia, cerniera tra il dentro e il fuori, tra l'impulso e le norme, tra il caos e l'ordine, tra l'inconscio e il conscio, tra la frammentazione e la ricostruzione del Sé. La sua funzione è quella di ridurre i salti, con cui la vita sarebbe una fatica inefficace, per ricomporre le diverse necessità, i tasselli contrastanti dell'identità. Solo lui tiene alta la consapevolezza e sa rimettere in moto un complesso dialogo interno dove i poli opposti si misurano, si stemperano, trovano sintesi possibili. In tale processo il Bambino Interno è solo una delle voci, perché deve dare la mano ad altri protagonisti dell'Io e mettere a disposizione la sua energia per un progetto comune. Mitigato dalla autorevolezza dell'Adulto, anche il Genitore può accondiscendere a collaborare, in uno straordinario processo creativo chiamato "permesso", con cui la psiche consente a se stessa di vivere la libertà. Il dialogo intrecciato in questo caso è magnanimo e la realtà si fa co-costruzione. L'Adulto guida il carro della personalità allineando le diverse ruote in un moto armonico, perché ogni istanza partecipi al progetto unitario della salvaguardia del Sé (Mazzetti-Rotondo 2001).

Quante volte l'esito di una terapia è la sensazione di aver raggiunto una maggiore unità del proprio Io, non tanto nella conquista di una pienezza in divenire, quanto nella capacità di accogliere le sfaccettature emotive, di stare nel dubbio, di guardare i poli opposti dei conflitti inevitabili, di accettare i rischi e i limiti delle scelte consapevoli. L'energia di un Adulto decontaminato può tenere lontani contenuti archeopsichici ed esteropsichici attivi, facilitando il benessere. Il baricentro dell'individuo, appunto il cosiddetto Adulto, può legare i desideri e i valori, senza escludere nulla di se stesso, per crescere come individuo e collettività. In tal senso la serietà (intesa come fedeltà ai propri ideali e rispetto dei propri bisogni, non come pesantezza) comprende un po' di noia e un po' di avventura, non escludendo le istanze normative e neppure gli istinti. La serietà è conscia del brivido che la pervade, affacciata sul divenire, sua intima essenza. «Le radici del tempo affondano nel divenire che è caotico e sommerge con i suoi flutti ogni cosa» (Minkowski 1973, p. 19).

Questi concetti ci portano alla considerazione conclusiva. La serietà poggia su postulati personali e culturali necessari seppure fragili e vive costantemente un grande dilemma: se esagerare la rigidità o permettere la flessione. Nel primo caso può facilitare ogni espressione autoritaria e rigida, fino a teorie o forme organizzative repressive. Nel secondo caso resta conscia della complessità cangiante della vita umana, della fragilità di ogni presupposto, dell'incertezza crescente della modernità. Sa che l'origine della vitalità

risiede misteriosamente nelle profondità arcaiche dell'Io, fonte sotterranea di autentica creatività, da cui è dannoso scindersi. Arthur Schopenhauer sosteneva che ogni genio deve essere un po' fanciullo, per guardare il mondo con occhi disincantati; chi è troppo serio e sobrio, posato e ragionevole, può aspirare ad essere un bravo cittadino ma mai una mente geniale. Nel romanzo di Umberto Eco *Il nome della rosa*, il dilemma tra dogma e incertezza, di cui l'ironia è portavoce, è al centro della trama: «*Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*» («La rosa archetipa esiste solo di nome; possediamo soltanto dei nudi nomi»). Pronunciato da Adso alla fine dell'avventura, il motto evoca la fragilità umana di fronte a un mondo complesso, dove è difficile reperire punti stabili di orientamento in tutti i campi e dove a volte solo l'inafferrabile sottigliezza della logica astratta può aprire spiragli di luce. Nella storia si scontrano due mentalità, quella di Guglielmo, aperto alla ricerca continua, e quella dell'abate Jorge, depositario della conservazione. Quest'ultimo, cieco nell'anima e nel corpo, vuole impedire che qualcuno si impossessi del secondo libro della *Poetica* di Aristotele in cui il grande filosofo valuta positivamente il riso, perché in tal caso la verità andrebbe perduta e gli uomini non avrebbero più paura né di Dio né dell'inferno. (Della verità e del bene non si ride. Ecco perché Cristo non rideva. Il riso è fonte di dubbio).

Ma Aristotele sa che il riso è prerogativa umana, perché tra tutti gli animali solo l'uomo ride, e Platone afferma che il gioco è talvolta il sollievo della serietà¹.

Quindi la sottomissione acritica e il riso stanno agli antipodi, e gli uomini di qualunque epoca sono alla continua ricerca di una "medianità" che mitighi gli opposti, di una lente discreta attraverso cui guardare il tempo, non troppo opaca da impedire il riflesso della gioiosa istintività del presente, né così fragile da rompersi sotto l'impeto delle emozioni fuggenti, neanche troppo rigata dai solchi del rimpianto passato. E allora forse proprio lì, dove le facoltà umane sono le più alte, uniche tra tutti i viventi, dove le intuizioni diventano scoperte, i colori arte, le note sinfonia, proprio nella zona immensa e individualizzante dell'adulità, potrà radicarsi la serietà. Pulserà degna del significato etimologico racchiuso nel suo nome: consapevolezza della propria dignità, compostezza di comportamenti, senso di responsabilità e di dovere, rispondenza ai principi di rettitudine. Si solleverà oltre il tempo immanente e i puntiformi istanti per coprire di significato il fluire. Potrà muoversi da mantice composto, raccogliere e selezionare, aprire e chiudere le forme, come un respiro.

Riferimenti bibliografici

- E. BERNE (1969), *Guida per il profano alla psichiatria e alla psicoanalisi*, trad. it. L.C. Ferri, Astrolabio, Roma 1969 (ed. orig. 1968).
- E. BERNE (1971), *Analisi Transazionale e psicoterapia*, trad. it. L. Menzio, Astrolabio, Roma 1971 (ed. orig. 1961).

¹ Cfr. PLATONE, *Filebo*, 30e 6.

- E. BERNE (1967), *A che gioco giochiamo*, trad. it. V. Di Giuro, Bompiani, Milano 1967 (ed. orig. 1964).
- E. BERNE (1979), *Ciao...e poi?*, trad. it. R. Spinola e L. Bruno, Bompiani, Milano 1979 (ed. orig. 1970).
- E. BERNE (1992), *Intuizione e Stati dell'Io*, trad. it. M. Di Francesco, a cura di M. Novellino, Astrolabio, Roma 1992.
- U. ECO, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1980.
- R. ERSKINE (1988), *Ego Structure, Intrapsychic Function, and Defense Mechanisms: A Commentary on Eric Berne's Original Theoretical Concept*, in "Transactional Analysis Journal", 18 (1/1988), pp. 15-19.
- R. ERSKINE (1991), *Transference and Transactions: Critique from an Intrapsychic and Integrative Perspective*, in "Transactional Analysis Journal", 21 (2/1991), pp. 3-76.
- V. JANKÉLÉVITCH (1991), *L'avventura, la noia, la serietà*, trad. it. C.A. Bonadies, Marietti, Milano 1991 (ed. orig. 1963).
- G. JERVIS (1997), *La conquista dell'identità*, Feltrinelli, Milano 1997.
- M. MAZZETTI-A. ROTONDO (2001), *Il carro dalle molte ruote*, Edizioni di Terrenuove, Milano 2001.
- E. MINKOWSKI (1973), *Trattato di psicopatologia*, trad. it. L. Schwarz, Feltrinelli, Milano 1973 (ed. orig. 1966).
- E. MINKOWSKI (2004), *Il tempo vissuto*, trad. it. G. Terzian rivista da A.M. Farcito, Einaudi, Torino 2004 (ed. orig. 1933).
- A. SCHOPENHAUER, *Sul genio*, trad. it. N. Di Scepsi, a cura di F. Chiossone, Il Nuovo Melangolo, Genova 2013.
- S. SEUNG, *Connettoma. La nuova geografia della mente*, trad. it. S. Ferraresi, Codice, Milano 2013 (ed. orig. 2012).
- S. VISSANI, *La concezione del tempo in Eugène Minkowski*, <http://www.assodemicis.it/La%20concezione%20del%20tempo%20in%20Eugene%20Minkowski.htm> (ultimo controllo: 12 ottobre 2016).

STUDI

David Roochnik

PLAY AND SERIOUSNESS: PLATO AND ARISTOTLE

Abstract

The paper begins with a contrast between two competing paradigms of play: the child and the adult athlete. It then argues that Plato rejects the former but strongly affirms the latter as a model of philosophy – indeed, of the best human life – itself. By contrast, Aristotle rejects both conceptions of play. He is an entirely serious man.

1. Competing Paradigms of Play

We begin with play. Two quite different models can be summoned to represent it. The first is offered by Heraclitus, and then embraced by Nietzsche centuries later.

“Lifetime (*aión*) is a child playing (*país paizón*) [...] the kingdom is in the hands of a child.”¹

Oblivious to serious concerns, (young) children spontaneously move forward with no goal in mind. Unburdened by rules or structure, interested in whatever comes their way, laughing and fueled by imagination, immersed in the present and free from regret or anxiety, children just play. As such, the *país paizón* exemplifies the Heraclitean worldview, one which is bereft of stable purpose or configuration, and which is best imaged by the flow of a river into which no one can step twice. Nietzsche explains:

“In this world only play, play as artists and children engage in it, exhibits coming-to be and passing away, structuring and destroying, without any moral additive, in forever equal innocence.”²

At play, aiming to achieve nothing (“innocent”), the child symbolizes a world in which there is no stable reality, no being, no telos... only becoming. Nietzsche elaborates on Heraclitus’ behalf:

¹ This is a deliberate mistranslation of the Diels B52 fragment of Heraclitus. It left out *pessuon*, “playing drafts.” Including this word would (rightfully) cloud the purported affinity I am claiming holds between Heraclitus and Nietzsche. Let it be understood, then, that this paper will operate with a Nietzschean conception of Heraclitus in this section, and will disregard the question of whether it is historically accurate.

² F. NIETZSCHE, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, Engl. transl. by M. Cowan, Chicago IL: Regnery Gateway, 1962, p. 62.

“I see nothing other than Becoming. Be not deceived. It is the fault of your myopia, not of the nature of things, if you believe you see land somewhere in the *ocean* of coming-to-be and passing. You use names for things as though they rigidly, persistently endured; yet even the stream into you step a second time is not the one you stepped into before.”³

Nietzsche acknowledges that this essential Heraclitean thought – everything flows, nothing, not even the dear self, abides – can lead to despair.

“The everlasting and exclusive coming-to-be [...] which constantly acts and comes-to-be but is [...] is a terrible, paralyzing thought. Its impact on men can most nearly be likened to the sensation during an earthquake when one’s loses one’s familiar confidence in a firmly grounded earth.”⁴

Nonetheless, it is possible, he thinks, to transform the potentially paralyzing thought of radical becoming “into its opposite, into sublimity and the feeling of blessed astonishment.”⁵ And this is precisely what the *país paizôn* does. Amazed by the world, active and alive, released from the burden of a formulated life plan, the child just plays. No surprise, then, that the first of Zarathustra’s speeches begins thus:

“Of three metamorphoses of the spirit I tell you: how the spirit becomes a camel; and the camel, a lion; and the lion, finally, a child.”

After bearing the burdens of its own culture (camel), and then destroying the values that structure it (lion), the spirit reaches its greatest height.

“But say, my brothers, what can the child do that even the lion could not do? Why must the preying lion still become a child? The child is innocence and forgetting, a new beginning, a play (*ein Spiel*), a self-propelled wheel, a first movement, a sacred ‘Yes.’”⁶

For Nietzsche, then, the *país paizôn* represents both Heraclitean Becoming as well as the most affirmative human response to Becoming. Insofar as the child is counted as paradigmatically playful, this is the worldview lurking behind it.

The second paradigm is the adult at play. Typically this means playing games tightly structured by rules, which in turn establish precisely what is missing in the play of a child: an end, goal or *telos*. Athletes, for example, compete for a prize and so strive to win. To do so they must play by the rules. In basketball two points are awarded when the ball goes through the hoop, and players are not allowed to use their feet to kick the ball. In football one point is given when the ball goes into the goal, and players are not allowed to handle the ball. (By contrast, a child with a ball feels free to use hands or feet or nose to move it.) Such games have strict spatial and temporal boundaries. A

³ *Ibidem*, p. 52.

⁴ *Ibidem*, p. 54.

⁵ *Ibidem*, p. 54.

⁶ F. NIETZSCHE, *Thus Spoke Zarathustra*, Engl. transl. by W. Kaufman, New York NY: Vintage, 1973, pp. 137 and p. 139. I substitute “play” for Kaufman’s “game,” a move which is warranted by the German *spiel*.

basketball game lasts for 48 minutes and its court is 94 feet long and 50 feet wide. Such constraints are required in order for the game to take place. For they establish what counts as victory, and thereby make it possible for the athletes to compete against each other⁷.

The temporal and spatial limitations of an athletic competition are artificial, and they create a play-world whose meaning is entirely insular. A basketball hoop is placed precisely 10 feet above the floor. While it could not be 100 feet, since that would be beyond the capacity of a player to reach it, it could just as well be 9 or 11. A football game lasts 90 minutes. It could not last 900, for this would be beyond human endurance. But it could be 85. In short, the rules of a game, and therefore the *telos* they constitute, are not only artificial but (relatively) arbitrary. They generate a self-contained space in which certain physical movements are allowed and others are forbidden. As a result, a game can look absurd to an external observer. Why should grown men and women strive so intensely to put a ball through a hoop that just happens to be 10 feet above the floor? Why shouldn't they be allowed to kick it? Why should they care so much about scoring more points than their opponents after exactly 48 minutes of play? After all, doing so has no meaning or value outside of the strictly conventional, and radically temporary, arena in which the athlete competes.

For this reason, the overwhelming majority of athletes – those who are “amateurs” (from the Latin *amare*) and play neither for riches nor fame but simply for “love” of the game – quickly forget the results of a competition. And this discloses the extraordinary feature of athletic play. Within the confined space and time of the play-world, athletes – from the Greek *athlon*, “prize” – struggle passionately. They “agonize” – from the Greek *agôn*, “contest” – for they are entirely concentrated on winning. In this sense, they are serious. But the *telos* of their sometimes furious activity is not serious. Putting a ball through a hoop that just happens to be 10 feet above the floor has no significance outside of the enclosures of the play-world. For this reason, then, taking it seriously is absurd. And yet taking it seriously, at least while they are playing, is precisely what athletes must do. In short, this second paradigm is a blend of seriousness and play. And the result is precarious. The temptation to take the game too seriously – to cheat or hurt the opponent, or to risk injury to oneself – is ever present. After all, victory is the *telos*. So too may the athlete be tempted to dismiss the outcome as meaningless and so unworthy of concentrated effort. After all, victory is determined by an arbitrary conglomeration of rules. But the athlete who does not try to win is not really playing the game. For the goal is victory and so the athlete, however unserious the goal may actually be, must seriously compete.

The following sections of this paper will argue for this thesis: for Plato the athlete, not the child, is the paradigm of play. And this he valorizes. Indeed, for Plato serious play is the model of human beings at their best. By contrast, Aristotle is dismissive of play in either of its paradigmatic manifestations.

⁷ Note that “competition” is derived from the Latin *com*, “with,” and *petere*, “strive, struggle.”

2. Platonic Play

In Book 7 of the *Laws*, rather near its center, the Athenian Stranger makes the following comment.

“I assert that what is serious (*to spoudaion*) must be treated seriously (*spoudazein*), and what is not serious should not, and that by nature god is worthy of a complete blessed seriousness, but that what is human, as we said earlier, has been devised as a certain plaything (*paigion*) of god, and that this is really the best thing about it. Every man and woman should spend life in this way, playing (*paizonta*) the most beautiful games (*paidias*)” (803c)⁸.

This pronouncement is startling because the Athenian Stranger hardly seems to be a playful man. The *Laws* is a monumental and laborious dialogue that rarely if ever seems to deviate from utmost seriousness. (The Greek for “serious,” *spoudaion*, is derived from *spendein*, “to urge on, hasten, quicken.”) Nonetheless, in the passage above the Athenian counsels us to spend our lives in play! Quickly, however, he qualifies this pronouncement.

“Of course, the affairs of human beings are not worthy of great seriousness, yet it is necessary to be serious about them. And this is not a fortunate thing” (803b).

Human beings are constrained by some sort of necessity to be serious about what is not worthy of being taken seriously: namely, ourselves. And this is unfortunate. It is also puzzling. Perhaps, though, the Athenian offers us a clue in his next remark.

“Don’t be amazed, Megillus, but forgive me! For I was looking away toward the god and speaking under the influence of that experience, when I said what I did just now. So let our race be something that is not lowly then, if that is dear to you, but worthy of a certain seriousness” (804b).

The Athenian was “looking away” from the human (political) world and toward the god when he offered his stunning encomium to play at 803b-c. And then he caught himself, and apologized. He next issued an imperative to himself, apparently to appease Megillus: because we must, “let our race,” he says, be taken seriously. He forces himself to return to the serious business of city planning on which he has been embarked since the beginning of the dialogue. He forces himself to take seriously what is not in fact serious. As such, he is rather like an athlete playing basketball. Should the player’s mind wander to other concerns, should she “look away” from the court, she may well feel the game to be pointless. She may laugh at herself and her fellow competitors for taking such an absurd exercise so seriously. On the one hand, this would be appropriate. After all, it is only within the insularity of the basketball court that her activities have any meaning at all. But, *qua* athlete, she must resist the temptation to disengage. To compete well she

⁸ All citations from the *Laws* are from the Engl. transl. by T. Pangle, Chicago IL: University of Chicago Press, 1984. Some of the material in this section was developed in my essay, “The ‘Serious Play’ of Book 7 of Plato’s *Laws*,” in G. RECCO-E. SANDAY (eds.), *Plato’s Laws: Force and Truth in Politics*, Bloomington IN: Indiana University Press, 2013, pp. 144-154.

cannot be anywhere but on, and cannot look to anything but, the court where victory can be won. She must take this seriously. She must not laugh⁹.

The Athenian Stranger's admonition to take seriously what is not serious is reminiscent of Socrates. Consider, for example, what Alcibiades says about him in the *Symposium*: he "lives his whole life being ironic and playing (*paizōn*) with human beings" (216e). He pretends, for example, to take beautiful young men like Alcibiades seriously, when in fact he "holds them in contempt" (216d) and counts them as "nothing" (216e). As such, he practices what the Athenian preaches.

Or consider what Socrates himself says in Book VII of *The Republic*. After having completed his outline of the subjects future rulers of his city (in speech) must study – arithmetic, plane geometry, solid geometry, harmonics and dialectic – he turns to the question, "to whom shall we give these studies?" (535a).¹⁰ He insists that only "the steadiest and most courageous" (535a) among the young citizens should be educated at the highest level in order to become leaders of the city. Their most important qualification, however, is that they show a "keenness at studies." They must have sharp minds, strong memories, and the ability to "learn without difficulty" (535b) in order to master the demanding curriculum Socrates has just proposed.

Socrates then digresses. He mentions the problems infecting philosophy as it is actually practiced in the Athens of his day; what he calls the "current mistake in philosophy" (535c). Its glaring deficiency is that unworthy men have donned its mantle. For only those who are "straight of limb and understanding" (536b) can become genuine philosophers, and these are hard to find in flesh-and-blood Athens. At this point, Socrates catches himself.

"But I seem to have been somewhat ridiculously affected just now [...] I forgot [...] that we were playing (*epaizomen*) and spoke rather intensely. For, as I was talking I looked at Philosophy and, seeing her undeservingly spattered with mud, I seem to have been vexed and said what I had to say too seriously (*spondaioteron*)" (536c).

The Athenian Stranger in the *Laws* "was looking away toward the god;" that is, he had forgotten that he was engaged in a serious, albeit all too narrowly human, political discussion. As a result he denigrated human beings as unworthy of serious concern. But then he caught and corrected himself. Similarly, in the *Republic* Socrates "looked at" the current condition of Philosophy, got carried away by his indignation, and then caught himself becoming too serious. In both cases, the precarious blend of seriousness and play was momentarily disrupted when each speaker became distracted.

⁹ For this reason, Dostoyevski seems quite wrong when he says the following about the game of chess: "Man is a frivolous and incongruous creature, and perhaps, like a chess player, loves the process of the game, not the end of it. And who knows (there is no saying with certainty), perhaps the only goal on earth to which mankind is striving lies in this incessant process of attaining, in other words, in life itself, and not in the thing to be attained." This passage from Dostoyevski's *Notes From the Underground* is used as the epigraph in P. KATSAFANAS's book *Agency and the Foundation of Ethics: Nietzschean Constitutivism*, Oxford: Oxford University Press 2013.

¹⁰ All citations from the *Republic* are from the Engl. transl. by A. Bloom, New York NY: Basic Books, 1969.

To reinforce this point: the *Republic* seems to be a serious attempt to formulate a blueprint of a perfectly just city. Nonetheless, Socrates confesses that “it doesn't make any difference whether it is or will be somewhere” (592b). In other words, the game “we were playing,” the *telos* of which has been the construction of a perfectly just city in speech, is not an entirely serious enterprise. And yet neither is it entirely playful, at least not in the Nietzschean sense. Instead, Socrates is much like the athlete. Playing hard, trying to win, even if victory makes no difference.

Consider this simple fact: several dialogues are set in a gymnasium, the place where “naked” (*gymnos*) men engage in athletic competition. For example, having just returned from the battle at Potidea, Socrates immediately goes to the “wrestling school of Taureas,” which he describes as one of his “customary haunts” (153a). The *Lysis* opens with him heading to the “Lyceum” (203a), a gymnasium and meeting place. He is intercepted by Hippothales who brings him to another “wrestling school” (204a). And it is to the Lyceum again that he heads immediately after having drunk Agathon and Alcibiades under the table in the *Symposium*. The presence of the athlete looms large in these dialogues.

Still, and obviously so, a great deal more textual evidence and argumentation would be required to substantiate the claim that Plato actually takes the paradigm of the athlete seriously. For now, let it stand simply as a proposal that he does. In a similar fashion, the subsequent arguments will also be only thinly defended. The best they can hope for, then, is to be suggestive.

Just as Heraclitean Becoming is the worldview lying behind his (and Nietzsche's) valorization of the *país paizôn*, so too is there a Platonic worldview lying behind the athlete construed as the paradigm of play. To describe it schematically: the *telos* of Platonic philosophy is to give a *logos*, a rational account, of the Ideas, the salient feature of which is their ontological independence. But the ontological independence of the Ideas can never be conclusively demonstrated. Therefore, the *telos* of Platonic philosophy is irremediably elusive. Yes, it should be taken seriously but, because it can never be definitively attained, it should be leavened with a healthy dose of playfulness.

Consider the *Symposium*. Speaking through the person of Diotima, Socrates describes the Idea of the Beautiful as follows:

“First of all, it always is, and it neither comes to be nor perishes, neither grows nor decreases. Nor is it beautiful in one way, but ugly in another. Nor does it exist at one time but at another time it does not exist. Nor is it in relation to the beautiful but also in relation to the ugly. Nor is it here beautiful and there ugly, or beautiful to some but ugly to others [...] instead, it is itself in virtue of itself with itself, singularly formed, and it always is. All other beautiful things participate in it” (211a-b).

The Idea of Beautiful (or Beauty Itself) depends on nothing other than itself. By contrast, all beautiful (particular) things depend on it. While a beautiful painting or sunset comes and goes, The Idea of the Beautiful is permanent, absolutely stable and objective. It is, therefore, the highest object of the philosopher's striving, of his *erôs*. There is, however, a problem: precisely because, as Diotima emphatically says, the Idea is the ultimate object of the philosopher's erotic longing, it is impossible to determine whether its reality is in fact fully objective (independent) or not. For *erôs* has the power to cloud the judgment of the lover (*erastês*). In turn, the lover may well be driven to

exaggerate and thereby distort the beauty of the beloved. Hippothales in the *Lysis*, for example, has been driven “mad” (*mainetai*: 205a) by his love for Lysis, a nice boy, to be sure, but hardly worth the hyperbolic praise Hippothales lavishes upon him.

This impulse to magnify the beauty of the beloved is a possibility intrinsic to *erôs*, and it is illustrated in the prologue of the *Symposium*. The bulk of the dialogue is narrated by Apollodorus, a man who for three years has been spending most of his time with Socrates and, as he says, “making it my concern to know what he says and does every day.” He is not only obsessively devoted to Socrates, he is convinced that prior to his own initiation into (what he takes to be) philosophy he was “utterly miserable” (172e). So too, he thinks, is everyone else who is not a philosopher. It is clear that his companion (Glaucón) has heard this fervent refrain from Apollodorus many times, and that he is quite tired of it. What he wants is not a diatribe but an account of what transpired during the famous dinner party hosted by Agathon. Apollodorus, however, was not there himself. But he did hear the story from one of the attendees, Aristodemus, a man rather similar to himself. For he too was a “lover” (*erastês*: 173b) of Socrates. Indeed, he went so far as to go “barefoot” (173b) in mimetic homage to his famously shoeless master. Apparently Aristodemus memorized the speeches that were given at the party.

In Apollodorus and Aristodemus, two strikingly unimpressive human beings whose only distinction is their mindless devotion to Socrates, we see the epistemic risk inherent in erotic longing. Simply put, lovers can exaggerate the beauty of the beloved. On the other hand, it is only because these two men are madly in love with Socrates that they bothered to pay such close attention to him. In turn, it is only because of them that we know what happened at Agathon’s house (if, in fact, their reports are truthful). In other words, *erôs* can be both an epistemic positive – it can supply the necessary energy to keep the lover’s view concentrated on the erotic object – and a potential impediment: it can lead to the sort of hyperbole spouted by Hippothales. The lover can either see the beloved clearly through a lens highly focused through erotic energy, or through a kaleidoscope that distorts the nature of its object.

To approach this same point from a different angle, consider Socrates’ examination of Agathon in the *Symposium* (199c-201c). Through this *elenchos*, Socrates formulates his own conception of *erôs* by articulating four of its essential features (which I paraphrase). First, it is always “of something.” When S loves, S loves some P. *Erôs* is, in other words, intentional. Second, P is not possessed by S. When S is hungry and desires to eat, it is because he lacks food. (Why “desires” has replaced “loves” will be discussed shortly.) *Erôs* is negative. This statement, however, cannot quite stand as is, for there is an obvious counterexample to it. If S now possesses health, S may still desire to be healthy. To put the point more generally: if S possesses P, S may still love P because S does not possess P permanently. S may well desire to retain P as time passes. This, then, is the third feature of *erôs*: it is a response to temporality. Human beings are caught in the flow of time. We are ephemeral, incomplete, and aware of our incompleteness, which in turn we strive to overcome. We are continually lacking and so we are continually loving.

These three features all rest on a fourth, which is simply assumed throughout Socrates’ account. *Erôs* is a desire, a going after its object. It is a motive force, for it

impels the one loving to pursue, to move toward, a beloved or desired object. It is, then, essentially “epithumotic” (from the Greek *epithumia*, “desire.”)

Because *erôs* is “epithumotic” and negative, and what is ultimately lacking in human experience is permanence, what human beings love most of all, even if they are hardly aware of doing so, is permanence itself. For this reason *erôs* is, in Diotima’s words, “love of immortality” (207a). The most basic human longing is to transcend temporality, to jump out of our own skins and become like a god. But this we, embodied beings that we are, cannot do. Nonetheless, it is that for which we strive¹¹.

Like the prologue of the *Symposium* and Hippothales’ foolishness in the *Lysis*, this account suggests that the danger of distorting the nature of the erotic object is intrinsic to *erôs*. Because we are aware of our transience, we desire permanence. Even if this statement is true, it does not imply that there actually are any permanent objects in the universe. Human beings may simply wish that there were or believe that there are.

In this context, consider what Socrates says when he introduces the Idea of the Good in Book VI of the *Republic*: it is “what every soul pursues and for the sake of which it does everything” (505d). Human beings strive for what is Good. This is a psychological observation and not a description of an entity that is ontologically independent. Even if it is true, it does not imply that an Idea or anything else simply is Good. Socrates’ statement only discloses an essential feature of human beings and their (erotic) longings. A few pages later, the Idea of the Good (or simply, as at 508b, “the Good”) is indeed described in terms of its ontological independence. It is the cause of “existence (*to einai*) and being (*ousia*),” but is itself somehow “beyond being, exceeding it in dignity” (509b). In the language of the divided-line, it is “free from hypothesis at the beginning of the whole” (511b). It depends on nothing other than itself. But, to reiterate, it was initially broached only as the supreme object of human striving. For this reason, then, its ontological status is ambiguous. Plato leaves open the possibility that the Idea of the Good may be a wish projection.

To sum up so far: the Platonic philosopher seeks to understand and articulate the permanent structures of reality; namely, the Ideas. But time and again Plato suggests that unimpeded epistemic access to the Ideas is hardly a given. Their essential attribute is that they are ontologically independent, but there is no guarantee that they are not somehow infected, even generated by, by the erotic energy of the philosopher who loves and pursues them. Because we are temporal beings acutely aware of the transience of all we hold dear (including ourselves), we crave permanence, and so are tempted to say that something just is, and neither comes to be nor passes away. But maybe there is not. For this reason, in pursuing the Ideas – that is, in the practice of philosophy – it would be a mistake to forget that, as Socrates put it, “we [are] playing.” At the same, however, and precisely like the athlete immersed in a competitive game, it would be an equal mistake to dismiss philosophical activity as unserious. Instead, what is needed is a delicate and precarious blend of seriousness and play. The athlete helps show us what this might be.

¹¹ See D. ROOCHNIK, *Retrieving the Ancients*, London: Blackwell, 2006, pp. 135-157, for a full elaboration of these ideas.

3. Aristotelian Seriousness

Unlike his teacher, Aristotle seems to be entirely serious, and thoroughly dismissive of play. A passage from *Nicomachean Ethics* X.6 certainly suggests as much.

“Happiness (*eudaimonia*), therefore, does not consist in play (*paidia*). For it would be strange if our end (*telos*) were play, and if we exert ourselves and suffer bad things through the whole of life for the sake of playing [...] But to play so that one may be serious (*spoudazêi*), as Anacharis has it, seems to be correct. For play resembles relaxation, and because people are incapable of laboring (*ponein*) continuously, they need relaxation. Relaxation, then, is not an end: it arises for the sake of activity (*energeia*). The happy life also seems to accord with virtue, and this is the life that seems to be accompanied by seriousness but not to consist in play. We also say that serious things are better than those that prompt laughter and are accompanied by play, and that the activity of the better part or of better human beings is always the more serious one” (1176b 28-1177a 5).¹²

Aristotle attributes two features to play that draw his conception of it close to the *país paizôn*. He associates it with “laughter” (*geloiôn*: 1177a 4) and disassociates it from “labor” (*ponein*: 1176b 32) and “activity” (*energeia*: 1177a 1). By his lights, the best play can offer us is a brief respite from the hard work of a serious adult. It is only because we are embodied beings and thus “incapable of laboring continuously” that we need to relax, sleep and occasionally play.

In dismissing play, Aristotle identifies human excellence with seriousness. Indeed, this identification is so strong that throughout the *Nicomachean Ethics* the word *spoudaios* is a term of ethical praise. Joachim, for example, defines the *spoudaios* as “the morally healthy man.”¹³ Irwin makes the same point. Aristotle, he says, “regularly uses [*spoudaios*] as the adjective corresponding to ‘virtue,’ and hence as equivalent to ‘good.’”¹⁴ Sachs states that *spoudaios* “is the word that Aristotle reserves for people of the highest human excellence.”¹⁵

A key passage corroborating these assertions is found in Book III.4. Aristotle is discussing “wish” (*boulêsis*), which he says is concerned with ends. If I wish to be rich, then being rich is my goal. He then raises a question. Do people wish for “the good” or for “the apparent good?” If the former, then those people who choose to do something bad – and choice (for Aristotle) is of a means conducive to attainment of an end – do not actually have “an object of wish” (1113a 18). This view leads to an uncomfortably Socratic position. If the latter, “it turns out that there is no object of wish by nature but only what seems to be good to each” (1113a 20-22). Since “different things appear to be good to different people” (1113a 24) this view leads to an unacceptable kind of relativism. As he does so often, Aristotle finds a middle path on which to navigate between these two extremes. His solution relies on the *spoudaios*. To him, and only to him, “the object of wish is in a true sense” (1113a 25). In other words, what appears good to the serious person, and so what he wishes for, really is good, while what appears

¹² Citations from the *Nicomachean Ethics* are from the Engl. transl. by R. Bartlett and S. Collins, Chicago IL: University of Chicago Press, 2009.

¹³ H.H. JOACHIM, *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1970, p. 104.

¹⁴ T. IRWIN, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Indianapolis IN: Hackett, 1985, pp. 399-400.

¹⁵ J. SACHS, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Newburyport MA: Focus Press, 2002, p. 210.

to a lower human being may well be whatever happens to catch his fancy. As Aristotle puts it, “the serious person judges each case correctly, and in each case what is true appears to him” (1113a 30). The *spondaios*, then, is the ethical touchstone for whom the good and the apparent good coalesce. To echo the language of the Athenian Stranger in the *Laws*, he knows what should be taken seriously, and what should not. He gets things right.

It comes as no surprise, then, that in *Nicomachean Ethics* X.6 Aristotle says that “serious things are better than those that prompt laughter and are accompanied by play.” As mentioned above, by here associating play with laughter he seems implicitly to affiliate it with the child. In doing so, he seems to neglect the possibility of the athlete serving as a paradigm of play. For surely the basketball player trying to win a game is engaged in some sort of *energeia*, and she certainly seems to be quite serious when on the court. Furthermore – and this is the more surprising point – despite his overt disdain for play, he nonetheless positions play in a place of considerable esteem. For X.6 begins his final account of “happiness” (1176a 33), the ultimate goal of human striving. This account culminates in X.7-8, Aristotle’s famous encomium of “contemplation” (*theoria*), or the theoretical life, which he identifies as the best of all human possibilities. In other words, while his language in describing play in X.6 is derogatory, the architecture of the *Nicomachean Ethics* demands that it be taken seriously. It is, after all, the penultimate moment of the entire work.

The key reason why play assumes this prominent position is that it occurs during times of leisure. For a fundamental tenet of both Aristotelian ethics and politics is that “happiness is in leisure (*scholê*). For we endure the lack-of-leisure (*ascholoumetha*) in order that we may enjoy leisure” (1177b 4-5).¹⁶ The Greek *ascholoumetha*, is formed by the verb *scholazein*, “to be at leisure,” and the alpha-privative. This linguistic point suggests that “to be busy,” a common translation of *ascholazein*, is actually a deprivation. It is the absence of leisure, which in turn is not only a genuinely positive condition but is central in Aristotle’s conception of a good life. The Greek thus reverses the order of priority that is far more familiar in contemporary culture. For most of us, leisure is an afterthought that follows the serious business of work or industry, and its best benefit is that it helps us to return to the office refreshed. The Greeks, by contrast, ratchet “being busy,” or what we would call “work,” down a notch.

Leisure is first and foremost free time during which, unconstrained by external demands, we can do just what we want. For healthy and prosperous people who do not need to worry about putting food on the table, such time is not idled away in sleep, sloth or wine. Instead, it is occupied by activities chosen for their own sake. And it is precisely this sort of activity that Aristotle identifies with the highest human good, namely *eudaimonia* or “happiness,” which he famously defines as “an activity (*energeia*) of the soul in accord with virtue” (1098a 17).

Happiness, understood as excellent activity, must, he argues, be such that it “is complete in itself” (1097a 29) and is “chosen for itself and never on account of something else” (1097a 35). In X.7, he identifies *theoria* as best fitting this description. It

¹⁶ That “war is for the sake of peace” (1333a 35), just as lack-of-leisure is for the sake of leisure, is a notion central to the *Politics*.

achieves the highest level of “self-sufficiency” (*autarkeia*: 1177b 28), a feature he also ascribes to happiness in I.7 (1097 a8).

The striking feature of play, then, is that it is isomorphic with Aristotle’s conception of virtuous activity, and thus with *theoria*. For it is enjoyed only for the sake of itself and has its own kind of self-sufficiency. For within the confines of the play-world business and serious concerns are forgotten. Even though he denigrates play, he understands that, because of its affinity with theoretical activity, he must not only address it, he must position it as the penultimate topic of the entire *Nicomachean Ethics*.

A similar dynamic can be found in Book VIII of the *Politics*. Here Aristotle is discussing *paideia* (1137a 7), “education,” a word closely related to *paidia*, “play.”¹⁷ Having argued that there is no greater task for political rulers than developing an educational program for young citizens, he discusses four subjects typically found in such a curriculum: letters, drawing, gymnastic and music. The first two are “useful for life” (1337b 25), but gymnastic, or what we might call sport, is pedagogically ambiguous. If it inculcates “an athletic (*athletikon*) disposition” (1338b 12), it runs the risk of damaging young bodies. For the “exertion of the body” can impede the development of “the mind” (1339a 10). Properly moderated, however, gymnastic can “contribute to courage” (1337b 25). Music too is somewhat ambiguous in Aristotle’s pedagogical scheme, and it is in the context of discussing it that Aristotle again grapples with play.

“At present most people share in [music] for the sake of pleasure; but those who arranged to have it in education at the beginning did so because nature itself seeks, as has been said repeatedly, not only to be occupied in correct fashion, but also to be capable of being at leisure in noble fashion [...] both are required, but being at leisure is more choiceworthy than occupation and an end, and what must be sought is the activity they [citizens] should have in leisure. Surely it is not play; for play would then necessarily be the end of life for us” (1337b 31-36).

As in *Nicomachean Ethics* X.6, here Aristotle rejects the possibility – one that Plato’s Athenian Stranger explicitly affirms – that play could be the *telos* of human life. Instead, he insists that its value is merely instrumental. “Play is for the sake of rest” (*Politics* 1337b 38), and the only benefit of rest is that it lets us get back to work. For this reason, Aristotle associates play with “sleep and drinking” (1339a 17), things we do merely to relax, and which should not be taken seriously. Nonetheless, as in *Nicomachean Ethics* X.6, in the *Politics* Aristotle understands that play must be addressed seriously precisely because it, like the best human activity (*theoria*), takes place in leisure. For this reason, he acknowledges that it is easy to overestimate the value of play.

“But it has happened to human beings that they make play an end. For the end too involves a certain pleasure – though not any chance pleasure; and while seeking the former they take the latter for it, on account of [play] having a certain similarity to the end of actions. For the end is choiceworthy not for the sake of anything that will be, and pleasures of [play] are not for the sake of anything that will be [...]” (1139b 31-41).

¹⁷ All citations from Aristotle’s *Politics* comes from the Engl. transl. by C. Lord, Chicago IL: University of Chicago Press, 1985.

To simplify the rather convoluted prose here: it is not surprising that some people would count play as the end, the *telos*, of human life. For the real end of human life, namely excellent activity or happiness, “involves a certain pleasure” and is “choiceworthy” for the sake of itself. Both features belong to play. Nonetheless, it would be a mistake of the highest order to think play is the *telos*. That description belongs to serious work alone. Therefore, Aristotle concludes, “the young should not be educated for the sake of play.” For the main task of education is to help the students learn, and “they do not play when they are learning, as learning is accompanied by pain” (1139a 28). It is in hard work that human beings are at their best.

As was the case with the Nietzschean elevation of the *país paizôn* to paradigmatic status, and with Plato’s affirmation of the competitive athlete, a worldview lies behind Aristotle’s dismissal of play. To sketch it with laughable brevity: unlike Plato, who thinks that the *telos* of philosophy – namely, a rational account of the Ideas construed as ontologically independent – is irremediably elusive, and who thus has Socrates describe himself in the *Republic* as “just playing,” Aristotle is confident that human *logos* can articulate the world as it is in itself; that it can, in other words, attain the truth. As he puts in the *Metaphysics*,

“The investigation (*theoria*) of truth is in one sense difficult, in another easy. A sign of this is the fact that neither can one attain it adequately, nor do all fail, but each says something about the nature of things; and while each of us contributes nothing or little to the truth, a considerable amount of it results from all our contributions” (993b1-4).

Attaining the truth is no easy job, but it is one that is entirely realistic. It requires cooperative effort from a great many people; a research team, one might say. It requires work. While theoretical activity is indeed the most self-sufficient of all possible lives – depending as it does on very little from the body or the larger community – it is facilitated, Aristotle suggests, by having “co-workers” (*sunergous*: *Nicomachean Ethics*, 1177a 34). For everyone has at least some access to some truth. As he puts it, “human beings hit upon the truth more often than not” (*Rhetoric* 1355a 7-10). Given the fact that (as he sees it) “all human beings by nature desire to understand” (*Metaphysics* 980a 20), it would be a shocking and thoroughly non-Aristotelian discovery – but possibly a Platonic one – were human beings to fail in what their nature impels them to pursue; were they to deceive themselves.

One final way to make this point. Both Plato and Aristotle would agree that the philosophical impulse to understand and articulate, to understand, the permanent structures of intelligible reality, whether they be the Ideas or nature, is tantamount to the desire to become like a god. In Diotima’s language, it reflects the desire to become immortal and, at least if Part II above has any merit, for Plato this is a problematic enterprise indeed. As the Athenian Stranger says, only god is by nature worthy of seriousness, while the affairs of human beings, including philosophy, are not worthy of great seriousness. By contrast, for Aristotle philosophy is unmistakably serious, and seriously rewarding. As he says in the *Nicomachean Ethics*,

“But one ought not – as some recommend – to think only about human things because one is a human being, nor only about mortal things because one is mortal, but rather to make oneself immortal,

insofar as that is possible, and to do all that bears on living in accord with what is the most excellent of the things in oneself” (1177b 31-34).

In short, Aristotle is the great “theoretical optimist” that Nietzsche describes in the *Birth of Tragedy* (and which he ascribes, mistakenly I think, to Socrates)¹⁸. He devoted his entire adult life to his rigorous study of animals, stars, constitutions, the material elements, poems, soul and being itself. One can thus hardly imagine him approaching death with the casual, almost jovial, indifference of Socrates in the *Phaedo*. Aristotle must have hated to die, for that meant he could not get back to work the next day.

Not surprisingly, Aristotle attempts to ground his theoretical optimism theoretically. Unlike Plato’s description of the erotic ascent in the *Symposium*, or of the Idea of the Good in the *Republic*, or of recollection in the *Meno* and *Phaedo* – descriptions that are fraught with dramatic complications and conceptual precariousness – Aristotle offers a methodical account of knowledge acquisition that begins in sense perception, which give us initial contact with reality, and builds upward from there. What this account is, and whether it is ultimately successful, is a story far too long even to broach in this paper. Suffice it to say here that Aristotle believes that there are good reasons to take the project of theorizing with maximum, indeed relentless, seriousness. And so it is that he denigrates play in both of its paradigmatic manifestations.

¹⁸ See F. NIETZSCHE, *The Birth of Tragedy*, Engl. transl. by W. Kaufman, New York NY: Vintage, 1967, p. 97.

“APPAMĀDA”: LA SERIETÀ DELLA NON DISTRAZIONE

Abstract

The word used for “serious,” in the Pāli language of the Buddhist Canon, is garu (the equivalent of the Sanskrit guru); however, in the canonical texts, one cannot find the derivative abstract noun garutā. Instead, there is another key term that could be translated as “seriousness”: appamāda. Before his passing away, the Buddha told his disciples: “Strive on with appamāda”. Now, appamāda is a negative concept (a-ppamāda) that can be translated in many ways: for example, absence of negligence, distraction or laziness. According to Buddhaghosa’s commentary, the phrase of the Buddha means: “Carry out all things that need to be done with uninterrupted awareness”. Essentially, in the Buddha’s vision, seriousness consists of constant non-distraction, which on the one hand is the means to awaken to reality, on the other is already a small awakening in itself. In their poems, the first Buddhist nuns have left a testimony of how non-distraction with respect to painful phenomena has helped them in their spiritual path.

1. L’ambivalenza del garu/guru

La prima parola che viene in mente parlando di “serietà” nel buddhismo antico è il termine pālico “garu” (sanscrito “guru”), che corrisponde al latino “gravis” e pertanto anche all’italiano “grave, serio”. Nel Canone buddhista in lingua pāli non è presente il sostantivo astratto “garuttā” o “garutā” che potrebbe tradurre “serietà”, ma la parola “garu” come sostantivo o aggettivo è frequente e ha una valenza sia negativa sia positiva, esattamente come nella cultura vedica e brahmanica che fa da sfondo alla predicazione del Buddha. In senso negativo, è *garu* ciò che pesa, come un cibo indigesto nello stomaco; in particolare è *garu* una seria trasgressione della regola monastica¹. Anche le otto norme imposte dal Buddha alla prima monaca, sua zia e madre adottiva Mahāpajāpati Gotamī, prendono il nome di “*garu-dhamma*”, “regole pesanti/importanti” (la parola “*dhamma*” ha molti significati, fra cui “fenomeno, regola, elemento, dottrina, verità, realtà”). Questi *garu-dhamma* comportano un accentuato omaggio formale alla comunità monastica maschile da parte delle monache².

Tuttavia è anche *garu* tutto ciò che ha molto valore e va preso sul serio, oppure chi è rispettato e venerato, come i genitori o i maestri. In generale il Buddha preferisce non

¹ Cfr. M. CONE, *A Dictionary of Pāli*, Pali Text Society, Bristol 2010, vol. II: *g-n*, pp. 31-32.

² Cfr. B. SUJATO, *Bhikkhuni Vinaya Studies: research and reflections on monastic discipline for Buddhist nuns*, Santipada, s.l. 2009, pp. 51ss.

definire se stesso un *garu* o un *guru*, forse perché dal suo punto di vista questo termine nella tradizione brahmanica sembrava richiedere un'adesione acritica alla dottrina insegnata da qualcuno. Il Buddha si presenta come un *mitta*, un "amico" (sanskrito "*mitra*"), anzi, un *kalyāna-mitta* ("amico del bene", "buon amico"), una persona ricca di esperienza che mostra agli altri un sentiero da percorrere, in modo che ciascuno possa verificarne da sé l'efficacia. Nel Canone i discepoli però si rivolgono a lui con molti appellativi, fra cui "*bhagavat*" (sanskrito "*bhagavat*", "signore", erroneamente tradotto con "beato"), "*satthar*" (sanskrito "*sāstr*", "capo, maestro") o anche "*garu*".

2. La positività dei termini negativi: "appamāda"

Il secondo termine che si potrebbe collegare al concetto di "serietà" è "*appamāda*", un sostantivo maschile negativo: "*a-ppamāda*" (sanskrito "*a-pramāda*"). Come la parola "*guru*", anche "*pramāda*" nei *Veda* è ambivalente: da una parte è la gioia, il divertimento e il gioco, dall'altra è la negligenza, la distrazione e la trascuratezza, o la perdita di controllo, dovuta anche a bevande inebrianti, che può sconfinare nella follia.

Nei suoi discorsi, tramandati oralmente dal V secolo a.C. e messi per iscritto a Sri Lanka alla fine del I secolo a.C., il Buddha prende a volte le parole della tradizione brahmanica e le usa in un significato completamente diverso dall'originale, oppure le volge al negativo ampliandone il campo semantico, o ancora le impiega in senso ironico, per parodiare gli oppositori. Queste operazioni linguistiche sono chiaramente visibili nel Canone in lingua pāli, mentre le traduzioni in sanscrito buddhista o in altre lingue asiatiche non sempre sono in grado di mostrarle fedelmente. Benché la pāli non sia esattamente la lingua parlata dal Buddha, «nondimeno i testi canonici pāli ci portano quanto più vicino possibile alle sue effettive parole»³.

Il caso di "*appamāda*" è particolarmente interessante, perché la parola assume particolari sfumature a seconda dell'interlocutore e del contesto ed è una delle più variamente interpretate dai traduttori. Che si tratti di un termine importante lo testimonia la nota circostanza dell'ultimo discorso del Buddha morente prima del suo trapasso o *parinibbāna* (sanskrito "*parinirvāna*"): «Ora, o monaci, io vi dico che tutte le cose condizionate sono fenomeni soggetti a distruzione. Adoperatevi (*sampādetha*) con *appamāda*» (*Dīghanikāya*, II, 120; si veda anche *Samyuttanikāya*, I, 157)⁴.

3. Le interpretazioni di "appamāda"

Poiché la traduzione più comune di "*pamāda*" è "negligenza", le ultime parole del Buddha vengono spesso tradotte facendo riferimento al suo contrario positivo, cioè alla diligenza, che potrebbe essere in qualche modo un corrispettivo della serietà. Thomas Rhys Davids e sua moglie Caroline, nella prima traduzione del *Dīghanikāya* pubblicata

³ Cfr. R. GOMBRICH, *Il pensiero del Buddha*, trad. it. R. Donatoni, Adelphi, Milano 2012, p. 243.

⁴ Per i testi in pāli si è utilizzata l'edizione digitale birmano-indiana in *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka*, Versione 4.0.0.15, Vipassana Research Institute, Igatpuri 1995.

dalla Pali Text Society in tre volumi dal 1899 al 1921, tradussero infatti “*appamāda*” con l’inglese “*diligence*”. In base a questa traduzione, nei suoi ultimi istanti di vita in questo mondo il Buddha avrebbe detto: «*Work out your salvation with diligence!*»⁵.

C’è poi un’altra interpretazione: E.H. Brewster, nel volume *The Life of Gotama the Buddha (Compiled exclusively from the Pali Canon)*, edito da Routledge, Trench, Trübner & Co. a Londra e da Dutton a New York nel 1926, ristampato nel 2000 da Routledge, traduce così: «*Accomplish earnestly!*»⁶. Effettivamente “*sampādettha*” deriva dal verbo “*sampajjati*”, che significa “avere successo, prosperare”, ragion per cui “*accomplish*” è più fedele di “*work out your salvation*”, ma è un causativo e di conseguenza vuol dire enigmaticamente “fate in modo che [qualcosa] abbia successo”. L’avverbio “*earnestly*” invece sembra un’ottima soluzione, perché l’aggettivo “*earnest*”, da cui esso deriva, significa “serio, sincero, convinto, sollecito, scrupoloso, zelante, assiduo”.

Nella più recente traduzione inglese dei *Discorsi lunghi*, a cura di Maurice Walshe, troviamo ancora un’altra soluzione: «*Strive on untiringly*»⁷. Questa versione ha il vantaggio di eliminare il bisogno di un complemento oggetto dall’esortazione del Buddha, seguendo l’interpretazione dell’unico dizionario completo pāli-inglese finora pubblicato, a cura di Thomas Rhys Davids e William Stede, secondo il quale “*sampādeti*” significa «*To strive, to accomplish one’s aim*»⁸.

Per quanto riguarda le traduzioni italiane, si citeranno tre esempi: quello del Pizzagalli – «Siate vigili con diligenza»⁹ –, che riecheggia la versione dei coniugi Rhys Davids, mettendo da parte la “salvezza”; quello di Eugenio Frola – «Esercitatevi con zelo»¹⁰ –, a modo suo geniale, ma un po’ forzato, perché per tutto quello che è “esercizio” e pratica ripetuta nel Canone in pāli si usano altri termini, che hanno a che fare per esempio con la radice “*yuj*” e i prefissi “*pa*” e “*anu*”, mentre “*sam-pad*” riguarda la riuscita, la realizzazione, la parte finale e positiva dell’impresa; e infine quello di Claudio Cicuzza – «Continue ad esercitarvi, instancabilmente»¹¹ – che è molto sottile, perché pur seguendo le orme di Walsh e Frola, interpreta il causativo come un invito a protrarre l’azione, nel contempo attenuando, anche con una virgola, l’impressione di sforzo strenuo data da una frase come «*Strive on untiringly*». L’attenuazione è necessaria perché lo sforzo strenuo a oltranza, privo di misura, non è per niente incoraggiato dal Buddha, che lo indica talvolta come una causa di insuccesso, in quanto controproducente nel delicato processo di coltivazione della mente.

⁵ Passo citato in *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*, translated from the pāli by M. Walshe, Wisdom, Boston 1996² (1987¹), nota 453.

⁶ *Ibidem*, ivi.

⁷ *Ibidem*, p. 270.

⁸ Si veda *The Pali Text Society’s Pali-English Dictionary*, Pali Text Society, London-Chipstead 1921-1925 in http://lirs.ru/lib/dict/Pali-English_Dictionary,1921-25,v1.pdf (ultima consultazione 12 agosto 2016), p. 151.

⁹ GOTAMA BUDDHA, *Discorsi dal Dīghanikāya*, trad. it. A.M. Pizzagalli, a cura di A.M. Pizzagalli, UTET, Torino 1940, p. 196.

¹⁰ *Canone buddhista. Discorsi lunghi*, trad. it. di E. Frola, a cura di E. Frola, UTET, Torino 1967, p. 443.

¹¹ *Il grande discorso del nibbāna definitivo*, trad. it. C. Cicuzza, a cura di C. Cicuzza, in *La rivelazione del Buddha*, vol. I: *I testi antichi*, trad. it. a cura di R. Gnoli et al., Mondadori, Milano 2001, p. 1182.

3. Quarantacinque anni in una parola

Se tuttavia si guarda il commento al *Dīghanikāya* attribuito a Buddhaghosa (V sec. d.C.), il senso delle ultime parole del Buddha è meno oscuro di quanto possa sembrare a prima vista. Secondo il commento, la frase significherebbe «Portate a termine tutte le cose da fare con una consapevolezza ininterrotta (*satiavippavāsenā sabbakiccāni sampādeyyātha*)»¹². Qui Buddhaghosa lascia il verbo praticamente invariato, pur trasformando l'imperativo in un ottativo, ma aggiunge il complemento oggetto di cui si sentiva il bisogno: “*sabba*”, “tutte”, “*kicca*”, “le cose da fare”, “i compiti”, ma anche, in generale, qualsiasi tipo di azione. Nondimeno occorre notare che un'espressione ricorrente del meditante che raggiunge la liberazione in vita è “*katakkicca*”, “il da farsi è stato fatto”¹³.

Il commento più interessante è però quello al termine “*appamāda*”: esso è glossato con “*sati*”, “consapevolezza” (sanskrito “*smṛti*”), e “*avippavāsa*”, una parola con due prefissi negativi e uno positivo (“*a-vi-ppa-vāsa*”, sanscrito “*avipravāsa*”) che vuol dire “mancanza di assenza” o, al contrario, “presenza mentale, attenzione”¹⁴. Pertanto “*appamāda*” sarebbe una “consapevolezza ininterrotta” oppure la “presenza mentale della consapevolezza”¹⁵. In questo senso sembra adeguata la traduzione “consapevolezza sollecita” che Francesco Sferra fa di *appamāda*, traducendo un capitolo del *Dhammapada* che si prenderà in esame poco sotto, ma per semplificare si potrebbe provvisoriamente tradurre “*appamāda*” con “non distrazione”, tenendo presente le implicazioni del termine in pāli.

Buddhaghosa conclude poi in questo modo il suo commento: «Così il Signore, giacendo sul letto del *nibbāna* definitivo, racchiuse tutti gli insegnamenti che aveva dato in quarantacinque anni nell'unica parola di *appamāda* e la pronunciò»¹⁶. Anche il commento considera quindi la parola “*appamāda*” come qualcosa di estremamente importante, una sorta di epitome di tutto l'insegnamento del Buddha.

4. “Appamāda” nel Dhammapada

Il più famoso passo canonico sull'*appamāda* dopo quello citato è il secondo capitolo del *Dhammapada*, raccolta di aforismi in versi attribuiti al Buddha. Sono in tutto dodici strofe (numerate come 21-32), illustrate dal commento attribuito a Buddhaghosa. In esse si ritrovano aspetti fondamentali dell'*appamāda* sparsi per il Canone. Le prime tre strofe con il commento permettono di capire quale ruolo si attribuisce alla non distrazione nel percorso meditativo del buddhismo.

¹² *Dīghanikāya-Atthakathā*, II, 593.

¹³ Si veda per esempio *Therīgāthā-Atthakathā*, 64, strofe 20 del poema agiografico *Apadāna* riguardante la monaca Pañcadīpikā.

¹⁴ Si veda *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, ed. cit., p. 85.

¹⁵ Questa seconda lettura sembra meno convincente della prima, perché in questo caso “*avippavāsa*” non sarebbe altro che un doppiante di “*sati*”.

¹⁶ *Dīghanikāya-Atthakathā*, II, 593.

«La non distrazione è il luogo del senza-morte, la distrazione è il luogo della morte.
I non distratti non muoiono, i distratti sono come morti»¹⁷.

Il commento sottolinea l'importanza di questo tema citando il seguente passo: «Monaci, come qualsiasi impronta di un essere vivente che cammini è contenuta nell'impronta (*pada*) dell'elefante, e l'impronta dell'elefante è dichiarata superiore alle altre per la sua grandezza, così qualsiasi fenomeno salutare ha le sue radici nella non distrazione, viene insieme alla non distrazione, e la non distrazione è dichiarata superiore agli altri fenomeni»¹⁸. Poi ribadisce l'interpretazione di *appamāda* come di una consapevolezza ininterrotta, permanente e stabile. Il senza-morte è il *nibbāna*, il quale non nasce, non invecchia e non muore. Quanto alla parola "luogo", che qui traduce il termine "*pada*", il commento presenta un interesse particolare. La parola "*pada*" è usata nel *Dhammapada* in vari significati: piede, impronta, parola, dottrina religiosa, luogo. Qui significa "luogo, stato" e non "via, sentiero"¹⁹. Come mai molti studiosi la traducono con "sentiero"? Perché il commento fa capire che in questo contesto *pada* è ciò con cui si raggiunge qualcosa, un mezzo abile (*upāya*). Si ha quindi la paradossale situazione che la costante mancanza di distrazione sia il mezzo per realizzare il *nibbāna*, ma nello stesso tempo sia fin dall'inizio il luogo in cui il *nibbāna* è già presente²⁰.

Per contro, la distrazione consiste in un allentamento o abbandono (*vossagga*, radice sanscrita "*ava-srj*") della consapevolezza: quest'ultima diviene confusa, trascurata, fino a che non cade nell'oblio. Il "luogo" della distrazione è nello stesso tempo un mezzo o un sentiero che non riesce a vincere la continua rinascita nel *samsāra*; e poiché tutto ciò che nasce è destinato a invecchiare e morire, la distrazione è il luogo della morte. In sostanza, il commento tiene a mostrare come una consapevolezza discontinua, a prescindere dal suo oggetto, sia qui e ora il luogo dove si perpetua il ciclo delle rinascite, dove si muore a ogni istante.

La strofe prosegue prendendo in esame coloro che possiedono o non possiedono l'*appamāda*. Sembrerebbe una ripetizione del primo emistichio, ma il commento spiega che la frase «I non distratti non muoiono» non deve essere presa alla lettera, perché non esistono esseri privi di vecchiaia e morte: qualsiasi essere nasca, deve prima o poi morire. Tuttavia, mentre chi è distratto vaga all'infinito nel ciclo delle rinascite e delle morti, chi è attento ha una possibilità di uscirne: deve far crescere l'attenzione e realizzarne i frutti prima che sia troppo tardi. Così, sia da vivo sia da morto, non sarà più in potere della morte.

«Avendo inteso [tutto ciò] in modo specifico, gli esperti nella non distrazione
si rallegrano della non distrazione, dediti al campo dei Nobili»²¹.

¹⁷ *Dhammapada*, 21.

¹⁸ *Aṅguttaranikāya*, V, 21.

¹⁹ Si veda *The Word of the Doctrine (Dhammapada)*, translated with an introduction and notes by K.R. Norman, The Pali Text Society, Oxford 2000, p. 61, nota 1 e p. 66, nota 21.

²⁰ Questa condizione è espressa dal titolo del libro di J. KABAT-ZIN, *Dovunque tu vada ci sei già*, trad. it. G. Arduin, Corbaccio, Milano 1997.

²¹ *Dhammapada*, 22.

Qui il commento chiarisce che ciò che bisogna “intendere” è quanto si è detto prima («Per il distratto non esiste un’uscita dal ciclo delle rinascite; per il non distratto esiste»). L’esperto nella non distrazione in grado di intendere tutto ciò è colui che ne ha un’esperienza diretta, cioè chi non si limita a conoscere i vantaggi della non distrazione in teoria, ma è in grado, con la meditazione, di rimanere all’interno della non distrazione e di farla crescere, fino a conoscerne l’azione specifica. Una volta conosciuta in modo esperienziale l’efficacia salvifica della non distrazione, i saggi sono pervasi dall’allegria, e la gioia e la contentezza illuminano i loro volti. Ormai si dedicano interamente al “campo dei Nobili”, vale a dire alle pratiche meditative dei Buddha, dei Paccekabuddha (i “Buddha solitari” che non insegnano) e dei discepoli.

«Questi saggi meditanti, perseverando, facendo uno sforzo costante, sperimentano il nibbāna, la suprema liberazione dai legami»²².

I saggi meditanti utilizzano due metodi: la meditazione su un particolare oggetto, che conduce agli otto stati di concentrazione (*aṭṭhasamāpatti*); e la meditazione sulle tre caratteristiche dell’impermanenza, della dolorosità e del non sé di ogni fenomeno, che conduce ai sentieri e ai frutti della visione profonda (*vipassanā*). Essi perseverano senza mai stancarsi, generando una continua energia fisica e mentale dal primo momento della rinuncia al mondo fino alla realizzazione finale dello stato di *arabat* (il liberato). Il loro sforzo prosegue instancabile fino a che non abbiano raggiunto tutto ciò che è umanamente possibile. Allora la maturazione del loro *kamma* fa loro sperimentare il *nibbāna*, che è uno stato di sicurezza, completamente privo di paura, svincolato dai quattro legami del desiderio, dell’esistenza, della visione errata e dell’ignoranza²³.

5. “Appamāda” nella testimonianza delle prime monache buddhiste

Oltre a questo importante commento, che rivela quale ruolo si attribuisca in generale alla non distrazione nel sentiero buddhista, si può vedere il modo in cui l’*appamāda* opera nella pratica meditativa quotidiana tenendo presente l’esperienza delle prime monache discepoli del Buddha. I poemetti che esse composero nel V-IV secolo a.C. sono raccolti nelle *Therīgāthā* (“Strofe delle monache anziane”).

Per esempio, la monaca Abhayā ripete fra sé e sé due strofe che le sono state dette dal Buddha:

«O Abhayā, fragile è il corpo a cui sono attaccate le persone ordinarie.
Attenta, consapevole, abbandonerò questo corpo.

Dedita alla non distrazione verso molti fenomeni dolorosi,
ho ottenuto la distruzione della sete. Ho realizzato l’Insegnamento del Buddha»²⁴.

²² *Dhammapada*, 23.

²³ Si veda *Dhammapada-Atṭhakathā*, I, 227-229.

²⁴ *Therīgāthā*, 35-6 (*Therīgāthā. Canti spirituali delle monache buddhiste. Con il commento Paramatthadīpanī di Dhammapāla*, trad. it. A.S. Comba, a cura di A.S. Comba, Antonella Serena Comba Editrice, s.l. 2016, pp. 94-95). Nella prima strofe si è tradotto “*sampajāna*” con “attenta”: si tratta di una sfumatura

La “sete” è in pāli *taṇhā*, termine di solito tradotto con “brama” o “insoddisfazione”. Essa, nella seconda delle quattro Nobili Verità, è posta all’origine della sofferenza esistenziale. In questa strofe la monaca racconta di essere riuscita a eliminarla evitando di distrarsi dai molti fenomeni (*dhamma*), in particolare quelli dolorosi (il commentatore cita come esempi la nascita e la vecchiaia). Dunque non è la fuga dal dolore che lo può lenire, ma il non distrarsi da esso, il metterlo a fuoco per ciò che è nella sua vera natura. Questo semplice ma arduo procedimento realizza la Tradizione o Insegnamento (*sāsana*) del Buddha.

Anche la seconda monaca, il cui nome è Sāmā, pronuncia due strofe, la seconda delle quali è uguale alla seconda strofe di Abhayā. Ma nella prima strofe riconosce che per lei è molto difficile meditare, perché non riesce a controllare la mente. Poiché per la pratica della concentrazione si consiglia di uscire dal monastero, sedersi a gambe incrociate, cominciare a calmare la mente e poi, senza distrarsi, andare nella propria cella per entrare nello stato dell’assorbimento meditativo (*jhāna*), Sāmā entra ed esce dal monastero molte volte, per diversi giorni, senza risultato:

«Quattro volte, cinque volte uscii dal monastero.
Non avevo raggiunto la pace del cuore, né riuscivo a controllare la mente.
L’ottava notte sradicai la sete.

Dedita alla non distrazione verso molti fenomeni dolorosi,
ho ottenuto la distruzione della sete. Ho realizzato l’Insegnamento del Buddha»²⁵.

Qui l’*appamāda* verso i fenomeni dolorosi è descritto come un mezzo per pacificare il cuore e ridare la padronanza della mente all’irrequieta Sāmā. Secondo il commento, Sāmā non riusciva a concentrarsi perché la temperatura esterna non era adeguata. Inoltre, nel suo sforzo strenuo di concentrarsi, aveva suscitato troppa energia. Fu solo un’instancabile pratica della visione profonda, condotta a oltranza giorno e notte, che le consentì di equilibrare l’energia ed estirpare completamente la sete.

La terza monaca, Nandā, sorellastra del Buddha, era talmente bella che la superbia per il suo aspetto fisico la ostacolava nel suo percorso meditativo. Il Buddha le consigliò di meditare sugli aspetti negativi del corpo e sull’assenza di un’essenza nel corpo. Nandā riuscì così a raggiungere la liberazione, dopo di che pronunciò queste strofe:

«Io che sono priva di distrazione, conoscendo con saggezza,
ho visto questo corpo così com’è, all’interno e all’esterno.

Allora ho provato disincanto per il corpo e me ne sono intimamente distaccata.
Priva di distrazione, senza legami, tranquilla, sono entrata nel *nibbāna*»²⁶.

dell’attenzione in cui la mente è tranquilla e conosce con una chiara comprensione. Nel Canone spesso questo aggettivo è insieme a “*satimat*” (“consapevole”), come in questo caso.

²⁵ *Therīgāthā*, 37-38 (trad. it. cit., p. 99). In realtà nel buddhismo antico la mente e il cuore sono la stessa cosa, ma qui si è tradotto così sia per evitare ripetizioni antiestetiche, sia perché le parole usate in pāli sono leggermente diverse (“*ceta*” e “*citta*”).

²⁶ *Therīgāthā*, 85-6 (trad. it. cit., p. 167).

Il commentatore chiosa come al solito il termine “*appamattā*” osservando che si tratta di essere consapevoli in modo ininterrotto, e poi si sofferma sulle altre parole della strofe. Per “interno” ed “esterno” non si intende tanto l’insieme degli aspetti del proprio corpo, ma «il proprio flusso e quello altrui». Dunque si tratta di mettere sotto il fuoco continuo della non distrazione l’impermanenza del proprio corpo e di quello degli altri, considerandoli come flussi sempre mutevoli di elementi fisici e mentali. A un certo punto questa contemplazione produce un distacco (*virāga*) nel flusso interno dell’osservatore, che recide ogni legame con la brama e l’ignoranza e produce nella mente un’immensa pace.

La quarta monaca, che, dal nome del figlio, era stata chiamata Vaddhamātā, ossia “madre di Vaddha”, lasciò la famiglia per farsi monaca e affidò il figlio ai parenti. Dopo un certo tempo anche il figlio si fece monaco e andò a trovarla, senza indossare tutte le vesti prescritte dalla regola monastica. Allora la madre lo rimproverò e lo esortò a percorrere il sentiero dei saggi. Ascoltando la madre, il figlio capì che ella era riuscita a eliminare ogni attaccamento. Le strofe pronunciate dalla madre confermarono la sua supposizione:

«O Vaddha, in me non c’è alcun attaccamento – neppure il più piccolo, il più minuto – verso qualsivoglia cosa condizionata, sia essa inferiore, superiore o intermedia.

In me, che medito senza distrarmi, tutti gli influssi impuri si sono esauriti.
Ho ottenuto le tre conoscenze, ho realizzato l’insegnamento del Buddha»²⁷.

Qui la monaca mostra come la meditazione accompagnata da *appamāda* sia importante per eliminare gli “influssi impuri” (*āsava*), ossia il desiderio, l’attaccamento all’esistenza, la visione errata e l’ignoranza. Quando questi quattro veli si dissolvono, sorgono le cosiddette “tre conoscenze”, che preludono al risveglio. Esse consistono nel ricordare le esistenze precedenti, nel sapere dove si trovano gli esseri che trasmigrano nel *samsāra* e nel riconoscere la distruzione degli influssi impuri nella propria mente.

L’ultimo esempio che si citerà è quello della *therī* Subhā. Questa giovane donna era figlia di un fabbro. Un giorno, nella sua città, incontrò il Buddha e provò una spontanea fiducia verso di lui. Il Buddha le parlò delle quattro Nobili Verità e all’istante ella raggiunse il primo livello di liberazione, detto “ingresso nella corrente [che porta al *nibbāna*]”. Dopo aver completato il suo percorso meditativo pronunciò ventiquattro strofe, la prima delle quali è la seguente:

«Io ero una fanciulla dalle vesti pulite, quando un tempo ascoltai il *Dhamma*.
Priva di distrazioni, realizzai perfettamente le Verità»²⁸.

Come si vede da questa strofe, l’*appamāda* non è necessariamente il requisito di una vita monastica. Subhā è ancora una laica, eppure l’ascolto attento del discorso del Buddha è sufficiente a produrre un profondo cambiamento nella sua mente.

²⁷ *Therīgāthā*, 208-9 (trad. it. cit., p. 302).

²⁸ *Therīgāthā*, 208-9 (trad. it. cit., p. 403).

6. Conclusioni

Da questo sintetico *excursus* sulle parole in pāli che si possono considerare come equivalenti di “serio” e “serietà”, cioè “*garu*” e “*appamāda*”, si intuiscono i valori del buddhismo antico. Apparentemente potrebbe essere considerato “serio” qualsiasi atto svolto senza distrazione. Ma, a ben guardare, la “serietà” ha bisogno di una base etica, che sola assicura una sufficiente tranquillità per il lavoro su di sé. Questa base può essere la regola monastica, oppure anche soltanto l’impegno del laico a non nuocere. Una volta resa stabile la propria moralità, la trasformazione interiore si avvale di molti metodi; ma in misura maggiore o minore, secondo la propria maturità spirituale, tutti si giovano dell’assenza di distrazione. Il miracolo della non distrazione consiste nell’essere contemporaneamente un mezzo e un fine: solo chi non si distrae, rimanendo sempre in contatto con la realtà cangiante, è in grado di capirla fino in fondo. Ed è questa, nel buddhismo del Theravāda, la serietà della verità.

Carlos Alberto Sánchez

SERIOUS SUBJECTS: ON VALUES, TIME, AND DEATH

Abstract

*In this paper, we consider a phenomenology of seriousness after the Mexican philosopher Jorge Portilla. Thought about as an intentional relation between a subject and values (or rules), seriousness is represented in subjective behavior as commitment, loyalty, and adherence to values (or rules). We consider the displacement of that commitment via disruptions that invert values. Following Portilla, we refer to these displacements as *relajo*. We also consider the relationship between seriousness and freedom and seriousness and liberation. With Portilla, we reflect on the example of punctuality. For the serious subject, punctuality is a significant value, and its realization (being punctual) demands the greatest commitment. Of course, can one ever be punctual? Our reflections on punctuality lead us to the idea that death is the absolute fulfillment of a serious commitment to punctuality, as being absolutely on time is to be incapable of being late, an incapacity that only death can make possible.*

1. *The What of Seriousness*

Asking about the “what” of seriousness, is asking into the essence of seriousness. Looking for its commonalities among its various social or everyday instantiations, seriousness appears as a virtue characterizing someone with a calm, steady, and sober character; a virtue whose vices are any behaviors that betray calm, steadiness, and sobriety. Thus, in our everyday interactions, seriousness refers to subjects, particularly, to a subject’s demeanor. (We might say that “the matter is serious,” referring then to a situation that is urgent or requires attention, but the seriousness of that matter will ultimately refer us back to a subject that will, must, or should take it serious. The matter, on its own, cannot be serious.)

The subject who is a serious subject is regarded as such because she is consistently calm, steady, sober, even-keeled. Her dedication to her task or tasks is immune to interruptions; she is focused and undeterred. Seriousness can also be attributed to a subject who does not reveal himself emotionality, so that despite the calamity, he maintains composure, dealing with the event in his own way, from within. Thus we say that he is “always serious” when he is unemotional. However, there are also cases in which we attribute seriousness to a subject who is overly emotional, someone whose seriousness reflects an obsessive inner commitment: “he put his fist through the wall because he takes the game too seriously.” We can point to the political aspect of seriousness, which attributes seriousness to political agents that align social behavior to ideology, that fit their beliefs to an overriding political consciousness. There are also

those who we can say are “serious” because they think before they act. They are the last to be suspected of a crime, as they are sure to have carefully considered the consequences and opted for a more “rational” course of action. In such cases, seriousness is used interchangeably with sobriety and devotion and rationality. Thus we like to think that Martin Luther was serious, that Jesus Christ was serious, that the Prophet Mohammed was serious; we ascribe seriousness to Plato, Kant, and Hegel. What all of these instances of the serious subject reveal is that to be serious is to be committed, undeterred, loyal, rational, and focused on either something in particular or on commitment, loyalty, focus, rationality, or seriousness itself. Phenomenologically, then, we can say that seriousness is a somewhat relative intentional relation between a subject and aspects of his or her world that are valuable, worthwhile, or meaningful either on a personal level or in the context of his or her cultural, social, or historical situation.

Given this phenomenological conception, seriousness is a desirable virtue. As such, it has taken on a functional role in an ideology that requires and demands commitment, loyalty, etc., viz., modernity’s progressive ideology. Thus, some have questioned seriousness’ ideological scaffolding. Søren Kierkegaard, for instance, although proposing via his pseudonym “Anti-Climacus” that “what edifies is seriousness,” argues that seriousness is “frivolity and pretense” when it refers to that subjective demeanor that dogmatically, and disinterestedly, commits itself to fulfilling the demands of the accepted discourse (Kierkegaard 1989, p. 36). Seriousness is frivolity, that is, when one does not consider *why* what demands to be taken seriously is thought to be meaningful or valuable. Thus, seriousness is desirable when it reflects that one has *reasons* to commit oneself to the valuable or the worthwhile.

Philosophy itself is thought to be a serious activity because it operates firmly within the realm of reasons. It further holds that rationality and seriousness are intimately related, so that to be rational is to be serious and to be serious is to be rational. As such, those philosophers who have problematized rationality have tended also to problematize seriousness. Exemplary amongst these is Nietzsche, who writes in the *Gay Science*:

“Taking Things Seriously. The intellect is with most people an awkward, obscure and creaking machine, which is difficult to set in motion: they call it ‘taking a thing seriously’ when they work with this machine and want to think well oh, how burdensome must good thinking be to them! That delightful animal, man, seems to lose his good humour whenever he thinks well; he becomes ‘serious!’ And ‘where there is laughing and gaiety, thinking cannot be worth anything’: so speaks the prejudice of this serious animal against all ‘Joyful Wisdom.’ Well, then! Let us show that it is prejudice!” (Nietzsche 2009, § 327).

Here, Nietzsche associates seriousness with a *process* of *thinking well*. The serious man is he who is able to motivate his awkward and obscure thinking machine (his rational mind) to produce what that machine is meant to produce, namely, good (logical) thoughts. The process of thinking well, however, has a price: one loses one’s sense of humor – one’s *joie de vivre* – in the process of manipulating the thinking machine to produce serious thoughts. In other words, the serious animal lives in the belief that humor, play, distraction, or joy, are detrimental to the correct functioning of his mind. Moreover, that a thinking that is not pure, or a result of the proper working of that

mind, is a “thinking [that] cannot be worth anything” – a thinking without value (inherently, or as object).

In the Western tradition, philosophy is the highest expression of a properly functioning machine. The value of philosophy lies in that it is the product of correct thinking; its value lies in its seriousness. Thus, for Nietzsche, philosophy is the love of wisdom as *seriousness*, and not wisdom as joy. As such, his call to expose this prejudice poses a challenge to the Western tradition, to Western culture and those prejudices or values it has engendered with a mark of distinction, i.e., rationality.

2. *Seriousness and Suspension*

On Nietzsche’s analysis, seriousness thus represents those rules that dictate the process of thinking well, which as such ultimately serves as a criterion that helps distinguish those that think well from those that do not. Philosophy itself makes a distinction between the rational and the irrational, the latter comprised of those that value passion and play over reason and commitment. Those who, on this criterion, appear irrational or non-serious are then looked at with suspicion, as if by not taking things seriously they defy the rules of the *good life*. In Mexico, for instance, those who defy the principles of correct thinking, and thus of the good life, are known as “*relajientos*,” and the act through which they express this defiance is called “*relajo*.” It was the little-known Mexican phenomenologist Jorge Portilla that offered the first focused analysis of seriousness and its anti-thesis, *relajo* (and *relajientos*)¹.

In *La fenomenología del relajo*, published posthumously in 1966, Portilla associates seriousness with commitment, especially with a commitment to values, and specifically with a commitment to fulfill the demands that values place on our liberty. In Portilla’s phenomenological analysis, values are understood as the noematic content through which one experiences the world, and they serve, simultaneously, as the rules that dictate *what* is being experienced and *how* it ought to be experienced. Although values saturate the world (everything has a value), our specific focus on a value also grasps the rules inherent in the value that limit our freedom, or our action, at the moment of encounter by telling us the *what* and the *how*. Thus, Portilla defines “seriousness” as an “inward movement toward *loyalty* and *commitment*” (Portilla 1984, p. 19; my emphasis).² This inward movement seeks to faithfully align the subject with all that the experience of the value requires.

Seriousness, or that inward movement of loyalty and commitment, is undermined in *relajo*. *Relajo* is the “suspension of seriousness” (Portilla 1984, pp. 18 and 25); it is the suspension, or bracketing, of the relation between the will and the value, between the will to commit and commitment itself; in *relajo* all values (and, again, the world is saturated with value) are threatened with suspension. This includes, for instance, the value of life. Consider a spectacle all-too familiar to modern-day Mexicans, the *narco-*

¹ See my *The Suspension of Seriousness: On the Phenomenology of Jorge Portilla*, Albany NY: State University of New York Press, 2012.

² Unless otherwise specified, all translations are mine. A more indepth analysis of the concept of *relajo* is included in Sánchez 2012.

execution. In Mexico, warring drug cartels often engage in brutal turf wars, and executions are an everyday affair. Acts of kidnapping and torture are likewise commonplace. A common practice amongst cartels is to communicate their bloodlust through YouTube, or social-media bound, executions. Blindfolded and tied at the hands and feet, the “victims” are showcased as “examples” of what happens to the *contras* in the turf war. The captors monologue about loyalty, justice, and respect; then these same captors hand out verdicts and carry out executions. The *contras*, innocent or not (there’s no way to tell), are beheaded or shot in the head. In these spectacles, the value of human life has been replaced with the value of the spectacle, i.e., with the value of intimidation, and, even, with the value death, as a gruesome death holds an abundance of meaning for the spectacle. In this spectacle, the dead are not human, but mere bodies sacrificed to the altar of death and violence. As such, the person is not a person, but an anonymous shape, a replaceable object in an always choreographed spectacle. If the spectator to these executions feels sympathy for the victim, the captors quickly re-direct our attention to the spectacle by announcing the crimes the accused has committed and affirming that what we are witnessing is justice at work. This displacement of attention away from the value of human life and to the value of justice is repeated and reiterated until the loss of human life loses its seriousness; until what matters to us (witnesses) is not the decapitation, but the *reasons given* for it. *Relajo* is this displacement of attention away from what matters; *relajo*, again, is this suspension of seriousness.

Fallenness into *relajo* represents an inversion of value, and ultimately an inversion of what one believes is important, of one’s commitments and one’s loyalties. While *relajo* will not necessary lead to death and violence of cartel life, the end of loyalty and commitment to value does represent, for Portilla, a *will* to death, something Portilla himself witnessed as his own generation (20th century post-Revolutionary Mexican culture), that “in the midst of perpetual laughter,” gave itself to a “slow process of self-destruction” (Portilla 1984, p. 15). As a will to death or nothingness, *relajo* is a refusal of the future. Seriousness demands that “I mortgage my future behavior” (p. 19) to the realization of what matters (value, truth, commitment) in the future.

We can see that one’s intentional relation can be dislocated or displaced when the value that structures it is suspended or distorted in some intentional way (i.e., when the intentional gaze is refocused on something else). The displacement is a suspension of my attention (to human life, or to the value of X, whatever that may be). Every situation is regulated by a value or values that make that situation what it is. *Relajo* is the suspension of that seriousness and, thus, the impossibility of the realization of the potentiality of the event-situation (whatever that may be).

The consequences of *relajo*, on a personal as well as a social level, are themselves serious. Contemporary political events in the United States have made this clear. While presidential elections have always tended to emphasize the value of one candidate’s vision for America over the other’s, today we are asked to suspend the value of that vision and focus instead on the ridiculous, on the absurd, on fear and potential catastrophe. The “serious” candidate professes a policy of optimism for America (whether or not it is a realizable vision); the *relajiento* candidate distracts from any talk of policy by putting up a spectacle of mimicry, ridicule, insults, and fear-mongering. And it works. *Relajo* is contagious, and the American people fall into it, allowing the distraction

as their attention is displaced. Portilla, already in the mid-20th century, observed this attitude of suspension, declaring that entire generations could be swept up in the fervor of value of inversion, destruction, and inattention; there can be, that is, *a collective suspension of seriousness*, whereby the values that maintain the coherence of a society or community are degraded or defaced by groups in unison. Portilla adds that this can lead to a social or communal split, into those who defend and uphold social and communal values and those who do not. The effects of this value-split can further contribute to the marginalization and oppression of those who deny values by those who do; or vice versa.

3. *Seriousness and Freedom*

To adhere to the demands of value is not to obey blindly. Values don't hypnotize us into action. In other words, we do not go along with value without a very personal decision, or as Portilla says, an internal movement of our will. Portilla suggests that we choose to do as the value demands, to fulfill it with our actions, to follow it with our life-style, and that we do this from an awareness of our own freedom. Thus, we *freely choose* to be respectful, to be American, to be "manly," to be serious, to be punctual, to be respectful of human life, etc. – or, at the very least, we freely choose to strive for these as ideals.

To make his point, Portilla appeals to the notion of punctuality, a value with special significance to contemporary humanity, for whom time and *being on time* determine the depths of our commitments. However, punctuality, like life or duty, is one of those values that I can freely choose to suspend. Portilla puts the matter thus:

"My punctuality depends on and is a creation of my freedom, since my freedom draws the outline of my person in the world. It is a possibility of my transcendence (and my transcendence toward the world is precisely my freedom). Thus, value always hangs on freedom; it emerges precisely because of it, or I should say, freedom is a perpetual surging toward value. Because of this, value is rooted in the very structure of existence; it is an essential component of that structure; in that sense, it is consubstantial to human beings" (Portilla 1984, p. 39).

In other words, as I become the kind of person who is always *on time*, those efforts to be on time, to be punctual, reflect an exercising of my freedom and my transcendence that reveal a free and unencumbered human being. The paradox being, of course, that I liberate myself in the act of obeying the demands of a value, viz., *being on time* or punctuality. It is here, in this obedience, where freedom, value, and seriousness converge. Seriousness is obedience, but obedience always to what matters most, to what demands fulfillment and beckons our freedom.

4. *Relajo and Liberation*

The desire to be serious, to be taken seriously, or to embody seriousness, is a desire to *embody* value. Although punctuality is a value difficult to embody, since absolute embodiment is death itself (or, put differently, to be absolutely on time is to no longer

be capable of being late, which can happen only in death), some still pursue it for the sake of *being punctual*. Portilla gives it a positive spin, telling us that this pursuit and this embodiment is an act of freedom. The problem arises when an individual *pretends* to have achieved full coincidence with the value pursued. Those individuals are not free at all, since their obedience is no longer an act of will, but to a false belief. Portilla refers to these people with the Spanish term, *apretados*, which in English can be translated as “snobs.”

Snobs are those individuals who have fully embodied the *spirit of seriousness* in regards to values, or, as I indicate above, with rules. Portilla writes:

“The spirit of seriousness is that attitude of consciousness that refuses to take notice of the distance between ‘being’ and ‘value’, in any manner in which this could occur. In this sense, it can be an incidental determination of any individual. But in the individual that is called an ‘apretado’ in Mexico, this attitude is a habit. The ‘apretado’ individual considers him or herself valuable, without any considerations or reservations of any type.” (Portilla 1984, p. 87).

This refusal to recognize the “distance” between what one actually is and the value one is pursuing is a refusal to accept that values are ideals that mark the boundaries of possible experience, and not realizable *in reality*. But snobs, or *apretados*, behave as though the value is realizable and, moreover, that *they are it*. More than a false belief, the snobbish type lives in a state of delusion, and their serious demeanor in relation to the values they expound gives them away.

“The external expression of this attitude, its most peripheral manifestation, is this individual’s outward appearance. ‘Apretado’ individuals worry about their physical appearance, which is the expression of their internal being. They dress impeccably; they are elegant people, or at least they try to be at all costs. Their exterior shows the massiveness with no fissures according to which they interpret their own interiority. ‘Apretado’ individuals are a little bit too impeccable; their self-esteem shines forth in their meticulous care for all the details of their external figure. Our colonialist naïveté says that these individuals are ‘very British’, and they themselves have an – often self-proclaimed – weakness for what they call ‘good English taste.’” (Portilla 1984, pp. 87-88).

This pretention to be one with value makes the *apretado* the dialectical other of the *relajiento*. This individual represents the *relajiento*’s extreme opposite in the spectrum of *being human* in terms of mannerism, world-views, and commitments to all things serious. More significantly, the snob/*apretado* embodies values and thus lacks the freedom to deviate from them.

Seriousness as virtue thus stands somewhere in the middle of these personality types: on one hand, the individual for whom *relajo* is a real possibility; on the other, the individual for whom seriousness toward values or rules is the only possibility for being.

There are, however, two manifestations of seriousness that should be held apart: on the one hand, “the spirit of seriousness,” which gives rise to snobbery (*apretado*), and on the other, “authentic seriousness,” which constitutes a free, liberated subject. Portilla describes the difference:

“The spirit of seriousness is pure gesticulation, an exaggerated exteriorization that tends more toward showing one’s own excellence and toward underscoring one’s own importance than toward the

realization of the value. The spirit of seriousness is reflexive; seriousness is pure spontaneity; the former projects outward, while the latter is 'intimate'; the former is a behavior toward others; in [the case of] genuine seriousness, I am alone with myself before the value." (Portilla 1984, p. 19).

This distinction is not new, as one can readily find it in Sartre's *Being and Nothingness* (Sartre 1956, pp. 544ff.). Portilla describes the "spirit of seriousness," echoing Sartre, as a pretention, where the individual pretends to embody the value and *be* the value. Opposed to this, "authentic seriousness" is a manner of committing oneself to values where the commitment depends on the strength of the value and its relation to truth. The commitment of the person possessing the "spirit of seriousness" is absolute; the commitment of the person who is "authentically serious" is contingent on truth. But *relajo* suspends both kinds of seriousness. On the one hand, the pretension is itself structured around values that are being realized for the sake of seriousness itself; whoever takes up the "spirit of seriousness" is committed to *being serious*. So *relajo* suspends this commitment. On the other hand, *relajo* disrupts the presencing of value itself, making authentic seriousness impossible.

"All value, when grasped, appears surrounded by an aura of demands, endowed with a certain weight and with a certain gravity that brings it from its pure ideality toward the world of reality. The value solicits its realization. The mere grasping of the value carries with it the fulfillment of that demand, of that call to its own realization in the world; and in order for this demand – which appears in the objective realm of the lived experiences of the value – to be realized, the subject, in turn, performs an act, a movement of loyalty [to the value] that is a kind of 'yes', like an affirmative response. This is the first outline of what, when grasped reflexively, we call 'duty'." (Portilla 1984, p. 18).

Portilla's considers Socratic seriousness as exemplary of authentic seriousness. It is beyond the pretense of those simply possessed by the "spirit of seriousness" or those without pretense at all (*relajientos*). In a telling passage, Portilla writes:

"Socrates was affirming his absolute relationship with truth. He was making himself infinitely responsible for it. For Socrates, truth was an absolute demand that required an absolute devotion. His irony is founded on a supreme seriousness, since seriousness is nothing other than vocation for and unconditional devotion to a value. In it, this vocation and devotion are not subject to any condition whatsoever, not even to that of living. Socrates could employ irony precisely because he transcended himself and his concrete interests toward truth, beyond the pretenses of his fellow citizens regarding virtue and knowledge, but also beyond his own life. He himself points out *the absolute character of his commitment* when he presents it as a demand of the Deity and he affirms, facing death, its irrevocable character." (Portilla 1984, pp. 69-70; emphasis added).

Socrates' commitment to truth, or to the value, is *absolute*. His case is not one of possession by the spirit of seriousness. He is not a snob who "considers himself as valuable...[where] 'being' and 'value' are fully identified in that privileged perspective which he represents" (Portilla 1984, p. 88). In other words, Socrates is not pretending to "embody" truth, he seeks its discovery as an "absolute demand." Truth is not what Socrates is; it is what he *does*, that is, it is his "vocation." His seriousness is expressed in his "unconditional commitment" to the call of duty, a commitment which takes precedence even over his own existence. In his seriousness, Socrates transcends the limitations of his own life, of his "concrete interests," and of his *circumstance*. Socrates is

serious even *in the face of death*.

By saying “yes” to the call of Divinity, i.e., to duty, Socrates commits himself to the future; his “yes” commits him to the value of truth, and, inevitably, to death. Indeed, Socratic seriousness is required for world-constitution, cultural production, and, most importantly, for the realization of my future self, which participating in world-making (in affirmations of value), fulfills the ideal of subjectivity.

The virtue of Socratic seriousness is that it guards against the temptations of appearances and allows one to stay on task, to do what matters most in any given circumstance. This kind of discipline is lacking in the *relajiento* who falls victim to the *relajo*-phenomenon at the moment of its manifestation. Portilla suggests, through his critique of *relajo* and the snob, that this fallenness into appearance is the condition of modern humanity – the *relajiento* falls into the appearance of resistance and the snob falls victim to the way in which he himself appears, and we all fall in one way or another to what *does not matter*. Socratic seriousness is beyond appearance, it is an absolute commitment to value and *what matters* which does not waver, regardless of the temptation or the effort at displacement. Portilla considers Socrates as incapable of falling, since he “is deeply serious, having the genuine seriousness that does not take seriously what is not serious, [i.e.,] the appearances that are flaunted with a pretense for recognition by men” (Portilla 1984, p. 70). In this way, Socratic seriousness is a “liberating act” (Portilla 1984, p. 71).

5. *Seriousness and Time*

Returning to punctuality. Again, punctuality serves as a popular criterion (especially in our modern, civilized culture) to judge the seriousness, and thus the worth, of an individual. Plainly, when an individual is early or on time, he is considered dependable, reliable, trustworthy to some extent, and even considered honest and dignified – we say that he *takes the matter seriously*. When, on the other hand, he is late (either to a specific appointment or is always, and consistently, late), he is thought to be a slacker, lazy, unreliable (except for him being reliably late), untrustworthy, perhaps dishonest and barbaric – we say that *he doesn't take things seriously*. In cultures where *time is of the essence* (i.e., modern, capitalist cultures) those “on time” are on time because they value one of that culture’s main operative values, namely, *productivity*, while those who arrive late are those who seemingly don’t care about work, labor, and production – it is a value that they would rather actively disrupt than blindly uphold.

Although punctuality is merely a value, a rule, or an ideal, serious individuals will work toward its fulfillment in concrete life, allowing it to represent their character or define their personality. *Being punctual* becomes an ideal mode of *being human*. Rather than death dictating authentic being-in-the-world as *being-toward-death*, as Heidegger proposes,³ it is punctuality, a *being-toward-timeliness* that dictates authenticity for these individuals. Portilla writes:

³ See Heidegger 2008, pp. 277ff.

“Getting dressed hurriedly in the morning, drinking a cup of coffee in a rush, walking down the street in long strides and, perhaps running, distressed, after a bus that barely stops to let me get on – [these] are nothing but the external signs of my determined (intentional) pointing toward the constitution of my own ‘punctual being’. If after all of this, I finally do arrive on time to the office at the hour stipulated by a set of rules, and breathe a sigh of relief, then, *am* I punctual yet? It is evident that this is not the case. It is simply that today I got to work on time.” (Portilla 1984, p. 33).

Punctuality as a regulative ideal can thus structure human behavior in everyday life. We hurry, and we rush, and we allow our hurrying and our rushing to distress us and affect our daily lives, and we do so *for the sake of* punctuality; if there is a consequentialist reason for being so hurried or rushed is that we may, if we are quicker in our movements and in our strategy, achieve that manner of *being-on-time* that defines our culture and defines our best representatives. But, Portilla warns, achieving this *being-on-time*, or punctuality, does not make one punctual; we are still ourselves and not something else, which means that punctuality, timeliness, and *being-on-time* continues to flee us. Perhaps we will be on time when we no longer have time *to be*.

The serious person will nonetheless strive to *be on time*. The serious person will honor the ideal, the value, or the social rule that validates membership in civilized society. Those not on time, untimely, or the constantly *late* are not conforming to the rule, not bowing to the demand of value, or honoring the ideal. There is a thin line between the seriousness of punctuality and the barbarism of constant lateness, who, it seems on the surface, are always fleeing the responsibilities of time. But, both being-on-time and lateness function on the horizon of an absolute punctuality, namely, death. The social divisions that seriousness toward timeliness concretizes between the punctual and the late disappear when we consider the absolute impossibility of *being* late.

6. *Seriousness and Death*

Our previous considerations on timeliness point to the relationship between death and seriousness, since being punctual reflects a being serious, and being *absolutely* punctual, is, on this reading, the impossibility of being late, and impossibility represented by death itself. While Portilla does not address this issue, it is certainly suggested by the present reading. Let us explore this once again before concluding.

Arriving on time, time and time again, gives one the reputation of *being punctual*. But can one ever really *be punctual*? It seems that we simply instantiate the essence of punctuality whenever we fulfill an obligation to be on time. Portilla writes:

“Value has escaped me once again. I have not succeeded in incorporating value into myself, in constituting my being definitively, nor will I ever achieve this. I have not succeeded in adopting value into myself in a permanent and secure way; the value continues being a guide for my self-constitution. I will never be able to stabilize and ensure my valued being, because my being can never finish conflating itself with value, which continues to be, according to Kant’s ideas, simply a direction and a limit of my transcendence.” (Portilla 1984, p. 33).

Thus values, in this case, the value of punctuality, are regulative ideals that those of us that respect values (not *relajo*-subjects) aspire to fulfill. When we fulfill the demands of a

value, once or twice or a million times, we do not become that value, we cannot *conflate oneself with the value*. I cannot *be* patriotic, even if I am patriotic whenever I do patriotic things. With punctuality, I cannot embody *being absolutely on time* until punctuality constitutes “my being definitively.” When will this be?

Our reading suggests that my absolute punctuality will be realized when there no longer is the possibility that I can be late. I will *be* punctuality when I am absolutely and permanently on time.

“My punctuality is but the ideal unity of all my actions geared toward it, and it will only acquire body and solidity when, after my *death* – that is to say, *once every possibility of my being late has been cancelled* – some generous soul shows the magnificent fact that I was never late anywhere.” (Portilla 1984, p. 33).

In this sense, absolute seriousness is the absolute embodiment of the value of punctuality, which, in death, is fully achieved. Death, it turns out, is a serious matter, but it is not the value that may be disrupted by *relajo*. Rather, it is time, or more specifically, punctuality that stands in for the value to be sought, one that can be finally embodied in death; or better, my being and punctuality can finally be coincident in death. And death, as far as we know, is not a value subject to suspension.

7. Conclusion

Seriousness and value are related in essential ways in Portilla’s analysis. The displacement of value is contiguous with the suspension of seriousness; suspending seriousness signals the displacement of value and displacing value signals the suspension of seriousness.

Ultimately, the *point* of seriousness or, what Nietzsche calls, “thinking well” in a particular situation is to keep the situation from falling apart, from descending into chaos. Seriousness exudes control – the serious person represents the limits of chaos. When a speaker “keeps her composure” despite all external interruptions, we usually praise her for her serious demeanor. We might say that she is known to be a serious person, and so chaos was never a possibility. According to Portilla, this kind of composure would be a reflection on that commitment she has to “maintain the value [of the occasion] in existence” (Portilla 1984, p. 19). On Nietzsche’s account, however, Portilla is simply, or dogmatically, adopting a standard about how one ought to behave oneself, a standard passed down via certain inherited master narratives. Clearly, Portilla does not share Nietzsche’s antipathy toward the serious person. Which means that as far as Portilla’s worry goes, to suspend seriousness is to suspend composure, thinking well, and commitment. In this way, *relajo* is an offense to the “lovely beast” that “becomes serious.”

We can say without much exaggeration that Portilla presupposes the truth and validity of a Western ideal of what it means to be subjective. It assumes that the event of *relajo* – the suspension of seriousness, the rejection of values, the displacement of attention, the invocation to indifference – is itself a non-event when opposed to the productive, worthwhile, and life-affirming event of Socratic irony, with its constitutive seriousness, commitment, attentiveness, and possibilities of disclosure. The two types of subjectivity

constituted by *relajo*, i.e., *relajientos*, and the “spirit of seriousness,” i.e., *apretados*, respectively, are marginal subjectivities, and, hence, non-subjectivities, due to the distance they represent to the *ideal of subjectivity* which Portilla embraces, one he thinks to be the form of subjectivity capable of extracting Mexicans *out of* the “Nietzschean generation” in which they might find themselves.

Bibliography

- M. HEIDEGGER, *Being and Time*, Engl. transl. J. Macquarrie and E. Robinson, New York NY: Harper Perennial, 2008.
- S. KIERKEGAARD, *The Sickness Unto Death*, Engl. transl. A. Hannay, New York NY: Penguin Classics, 1989.
- MARCUS AURELIUS, *The Meditations*, Engl. transl. G.M.A. Grube, Indianapolis IN: Hackett, 1983.
- F. NIETZSCHE, *The Gay Science (the Joyful Wisdom)*, Engl. transl. T. Common, Overland Park KS: Digireads.com Classics, 2009.
- J. PORTILLA, *Fenomenologia del relajo y otros ensayos*, Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1984.
- C.A. SÁNCHEZ, *The Suspension of Seriousness: On the Phenomenology of Jorge Portilla*, Albany NY: State University of New York Press, 2012.
- J.-P. SARTRE, *Being and Nothingness*, Engl. transl. H. Barnes, New York NY: The Philosophical Library, 1956.

SUGLI AUTORI/
ABOUT THE AUTHORS

Stefano Benni è uno dei più noti autori italiani di romanzi e racconti.

www.stefanobenni.it

Antonella Serena Comba è Ricercatore in Indologia e Tibetologia presso l'Università di Torino.

http://www.didattica-cps.unito.it/do/docenti.pl/Show?_id=ancomba;sort=DEFAULT;search=;hits=336

Paola De Andrea è psicologa, psicoterapeuta, analista transazionale e terapeuta di coppia.

<http://www.studiotetti-deandrea.com/>

Maristella Fantini è neurologa, psichiatra, psicoterapeuta e analista transazionale,

www.maristellafantini.it

Susan Haack è Professore di Filosofia e di Diritto presso l'University of Miami.

<http://www.law.miami.edu/faculty/susan-haack>

Maurizio Landini è Segretario Generale della federazione sindacale FIOM-CGIL.

https://it.wikipedia.org/wiki/Maurizio_Landini

Luciana Regina svolge la libera professione nel mondo organizzativo come consulente e formatrice filosofica. È cofondatrice di "Spazio Filosofico".

http://www.spaziofilosofico.it/numero_04/1684/pratiche-di-verita/

David Roochnik è Professore di Filosofia presso la Boston University.

<http://people.bu.edu/roochnik/>

Carlos Alberto Sánchez è Professore di Filosofia presso la San José State University.

<http://www.sjsu.edu/people/carlos.sanchez/>