



Citation: AA.VV. (2023). Note e recensioni. *Aisthesis* 16(1): 191-198. doi: 10.36253/Aisthesis-1004

Copyright: © 2023 AA.VV. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/aisthesis>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The authors have declared that no competing interests exist.

Note e recensioni

Ricardo Ibarlucía, *¿Para qué necesitamos las obras maestras? Escritos sobre arte y filosofía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2022, 168 pp., ISBN: 9789877193510

Una recente raccolta di saggi di Ricardo Ibarlucía, *¿Para qué necesitamos las obras maestras?*, ci induce ancora una volta a confrontarci con una delle nozioni più spinose che lega la riflessione estetica e la storia dell'arte, il capolavoro. Dopo la ricognizione del 2020 sull'estetica benjaminiana centrata sul surrealismo (*Belleza sin aura. Surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin*) che si rivelava essere un pretesto per sondare le dimensioni di autonomia e di eteronomia dell'arte novecentesca colta nei suoi processi di massificazione e tecnicizzazione, con questo nuovo testo Ibarlucía riprende alcune indicazioni benjaminiane circoscrivendole, apparentemente, a un tema più limitato. In realtà indagare l'esperienza estetica, sia attiva sia passiva, del capolavoro è una strategia neanche tanto mascherata di rimettere in discussione cliché acquisiti e ideologie consumate, eppure sempre attive nell'immaginario della fruizione estetica. Sviluppando il proprio discorso in cinque capitoli, di cui il primo rappresenta un esplicito palinsesto critico-teorico, Ibarlucía non è tanto impegnato a produrre una tassonomia riconoscitiva del capolavoro quanto a rintracciarne la capacità di riscrittura del reale. Non tanto quindi la sua apparenza estetica, quanto, almeno ci pare, la sua operatività antropologica. Forse in questo slittamento dall'estetico all'etico risiede il senso profondo dell'epigrafe del libro che ci indica la prospettiva da cui iniziare a leggere questi saggi: un'affermazione del critico musicale e musicologo argentino Federico Monjeau, scomparso nel gennaio del 2021, una frase come ha dichiarato lo stesso Ibarlucía in un'intervista rilasciata a "Télam" che è divenuta il suo motto e il suo lutto (*mi lema y mi luto*): «Acaso haya tantas formas de consuelo como obras de arte».

Partendo dal famoso ciclo fotografico di Robert Doisneau dedicato ai visitatori del Louvre nel 1945 davanti a *La Gioconda*, Ibarlucía sottolinea immediatamente quello che è l'assunto decisivo della sua lettura, ossia che «i capolavori ordiscono la trama della nostra

vita più di quanto tendiamo a credere» (p. 16). Dubitare come Amleto, amare come Giulietta e Romeo, immaginare l'inferno con gli occhi di Dante o Milton, pensare all'assurdo con Kafka, piangere come Anna Karenina o Emma Bovary non sono tanto, ma potrebbero anche esserlo, procedure di emulazione o adattamento a modelli culturali, quanto la prova del modo in cui «le forme simboliche dei capolavori strutturano l'orizzonte ultimo dentro quel sentire con cui interpretiamo il mondo e vi agiamo» (p. 17). La prospettiva non è quindi quella di verificare la normatività del capolavoro, un tema che fu esplicitato da Hume nel suo saggio sul gusto del 1757, ossia la capacità del capolavoro di rappresentare una sorta di riferimento estetico che non attesta un impossibile incondizionato consenso del gusto, ma una sua empirica condivisibilità costruita culturalmente: tutto questo trova una sua riproposta in due saggi, sintomaticamente dello stesso anno, il 1979: *What is a Masterpiece?* di Kenneth Clark e *Masterpieces. Chapters in the History of an Idea* di Walter Cahn. Nel farsi mediatore tra esperienza individuale e gusto collettivo, il capolavoro è qui interpretato non solo come la manifestazione di temi universali e l'esibizione di una confluenza di emozioni e vissuti in una singola idea (e/o forma), questa è la tesi di Clark che Ibarlucía recupera, ma anche come ciò che conduce, attraverso una serie di slittamenti tassonomici – per esempio in Cahn che segnala differenze a volte sostanziali, a volte più criptiche, tra “capolavoro classico” e “capolavoro assoluto” – a quell'istituzionalizzazione dell'esperienza estetica del capolavoro stesso che è il museo. Se questo processo è stato inevitabile nel consolidamento della secolarizzazione dell'arte nella sua forma di “bellezza artistica” e nel rapporto sempre più problematico, codificato dall'estetica classico-romantica, tra genio e capolavoro – e Ibarlucía ne rintraccia in più parti del libro le motivazioni più o meno ideologiche – portando alla feticizzazione attuale del capolavoro facilmente verificabile in esperienze collettive quali il turismo di massa e l'industria culturale, allora occorre spostare il focus. E Ibarlucía lo fa chiamando in causa la nozione di *Pathosformel* di Warburg. Ciò

indirizza il capolavoro dal suo statuto di esemplarità, il “classico”, a una condizione di problematica simbolizzazione: «i capolavori sono *media* privilegiati di comunicazione, dinamizzazione e attualizzazione di “formule empatiche”, intese come schemi di comportamenti estetici, che vincolano fortemente il rappresentato con un campo affettivo» (p. 22). Il capolavoro è quindi “esemplare”, ma mai normativo potremmo aggiungere, solo in quanto immette il soggetto in una dimensione passiva – lo spettatore contemplatore e l'opera come deposito di valori simbolici – e al contempo attiva – lo spettatore che è incessantemente spinto a una condizione di reinterpretazione del mondo attraverso l'opera. Questa sospensione che definisce il capolavoro a metà tra processo fenomenologico e attività ermeneutica è ribadita da Ibarlucía attraverso alcune indicazioni di Luis Juan Guerrero – filosofo argentino di cui lo stesso Ibarlucía negli ultimi anni ha riproposto alcuni testi di metà Novecento con attente edizioni critiche (*Estética operatoria en sus tres direcciones* nel 2008 e *Qué es la belleza y otros ensayos* nel 2017). Come è tematizzato nel suo testo del 1956, *Estética operatoria en sus tres direcciones*, Guerrero vede il rapporto dell'arte in un'accezione triplice: l'arte come “contemplazione”, ossia il dominio del fruitore; l'arte come “potenza”, l'ambito creativo dell'artista; e infine come contesto di *tareas artisticas*, di attività e proposte operative, suggestioni e domande che interessano un orizzonte storico, un orizzonte in cui questi “compiti artistici” sembrano definirsi più in termini etici che estetici. Quindi il capolavoro è colto da Ibarlucía non tanto nella già citata normatività (un'idea ad ogni modo non del tutto scartata come anche in Guerrero), ma in quelli che possiamo riconoscere come tre caratteri in azione: la paradigmaticità (l'apertura di un orizzonte estetico), la condivisione (la sua storicità), l'immaginazione (la riproblematizzazione dell'estetico all'interno della prassi vitale, per dirla con Marcuse). Ed è all'interno di questa cornice che Ibarlucía, seguendo le indicazioni di Goodman riguardo ai concetti di “esecuzione” (la produzione di un'opera) e “implementazione” (la sua operatività), mostra che il capolavoro non configura «una definizione dell'ar-

te, ma una riflessione circa il funzionamento estetico dell'oggetto» (p. 82).

Gli esempi scelti da Ibarlucía su cui testare questo impianto teorico sono quattro. Il primo è la *Madonna Sistina* di Raffaello. Qui il capolavoro diviene la manifestazione più esplicita del processo di secolarizzazione della bellezza in cui, come indica Benjamin, l'erosione del fondamento teologico dell'immagine non annulla la sua funzione culturale, ma al contrario la riformula in un dichiarato discorso di "consacrazione estetica". Ne è prova lo stesso dibattito che si apre intorno al dipinto di Raffaello tra classicisti e romantici che vedono nella Madonna da una parte una dea pagana e dall'altra una santa cristiana, una discussione che impegna autori quali Winckelmann, Herder, Goethe, Novalis per arrivare al Nietzsche di *Umano, troppo umano*. Una tensione che nel Novecento si risolverà in soluzioni opposte quali il rifiuto dell'opera museificata di Heidegger e la dialettica, esclusivamente moderna, tematizzata da Benjamin che connota il capolavoro nell'universo tecnicizzato tra valore culturale e valore espositivo.

E capolavoro problematicamente moderno è il secondo esempio offerto da Ibarlucía, *Le Grand Verre* di Duchamp, che consente una fenomenologia di alcune categorie dei meccanismi dell'oggetto artistico contemporaneo: il montaggio come principio mimetico, l'ibridazione delle forme espressive e al contempo la loro autonomia, la riconsiderazione complessiva della *techne* come raccordo tra arte e industria, lo spostamento da una ricezione ottica a una tattile, il superamento se non l'abbandono del gusto come riferimento dell'esperienza estetica e, infine, l'eroticizzazione della macchina che conduce a uno dei nodi più suggestivi delle avanguardie, la definizione di una psicologia dell'inanimato, per riprendere una formula del Buñuel più ortodossamente surrealista.

Concludono il testo due incursioni nell'ambito del capolavoro letterario, tra loro apparentemente opposte, ma in realtà relate da un'affinità quasi genetica: un'analisi della poesia di Celan, in particolare di due componimenti, *Wolfsbohne* e *Todesfuge*, e una frase di Jules Michelet del 1839 che, pubblicata nel 1929, diverrà nota grazie alla

citazione che ne farà Benjamin, «chaque époque rêve la suivante». In questi saggi finali, molto densi nelle loro prospettive di ricostruzione storico-filologica, ci sembra emergere con nettezza l'accezione etica che Ibarlucía accorda al capolavoro e che indica con la formula di "trascendenza estetica", ossia il fatto che «l'arte colloca, nel mondo reale, un ente immaginario la cui contemplazione ci redime, momentaneamente, dalla finitudine» (p. 28). Anche nel suo essere testimonianza del negativo più assoluto, il caso di Celan, l'arte non documenta un conforto accomodante che rende metabolizzabile ciò che non può esserlo, come ci ricorda Ibarlucía facendo riferimento alla famosa ingiunzione di Adorno di scrivere poesie dopo Auschwitz, ma ci mostra attraverso il capolavoro la sua dimensione penultima, che arrestandosi davanti alle domande ultime, tuttavia ce le presenta e ci impone non una risposta, ma il loro attraversamento, nella fatica del lutto e nella speranza di un motto. Probabilmente questo è il motivo per cui *abbiamo bisogno* dei capolavori, e qui, concludendo, ci permettiamo di rendere il quesito di Ricardo Ibarlucía un'affermazione.

(Andrea Mecacci)

Luigi Scaravelli, *Critica del capire*, a cura di M. Biscuso e A. Garofano, Napoli, Istituti Italiani per gli Studi Filosofici Press, 2022, 320 pp., ISBN: 978-88-7723-153-6.

Tra le tante opere dimenticate del '900 filosofico – e di quello italiano soprattutto – la *Critica del capire* di Luigi Scaravelli occupa un posto unico, d'onore. Pressoché ignorata alla sua prima edizione (1941: la sola recensione nel merito che ebbe fu quella di Enzo Paci del '46) e a stento considerata alla pubblicazione delle *Opere* di Scaravelli da parte di Mario Corsi (1968, vol. I, pp. 45-196), la *Critica del capire* è il testo meno noto ma indubbiamente più importante – perché teoreticamente più ardito – di quello che è forse l'unico scolaro del neoidealismo italiano che continua a esser let-

to anche al di fuori degli studi dedicati a questo movimento.

Grazie forse all'insistenza di altri autorevoli interpreti quali Marcucci e Garroni, non c'è ad oggi libro italiano su Kant nella cui bibliografia non figurino gli *Scritti kantiani* di Scaravelli contenuti nel voll. II delle *Opere*. Il *Saggio sulla categoria kantiana di realtà* (riedito da Corsi col titolo: *Kant e la fisica moderna*) e le *Osservazioni sulla "Critica del Giudizio"* sono a tutti gli effetti dei punti di riferimento nel dibattito. Mentre la *Critica del capire*, che pure avrebbe potuto giovare della notorietà del proprio autore, per uno strano gioco del caso è rimasta nell'ombra. La sua riedizione da parte di Massimiliano Biscuso e Ambrogio Garofano rappresenta in tal senso una straordinaria occasione per rimediare a una così grave assenza. Occasione tanto più notevole, in quanto non solo inaugura una nuova collana della casa editrice dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, *Profili*, appositamente dedicata alla valorizzazione del patrimonio filosofico italiano. Ma corredata, più ancora, il testo edito da Scaravelli nel '41 con un'Introduzione dei curatori e un apparato di inediti più o meno coevi alla *Critica*, che aiutano a comprenderne la genesi, la problematica e le tensioni.

Se tra le cause che hanno contribuito allo scarso successo della *Critica del capire* ci sono infatti delle ragioni per così dire "oggettive", una di queste è senz'altro la difficoltà d'orientamento in un discorso che non si apre con l'enunciazione di una tesi chiara e definita. In senso proprio, nella *Critica del capire* Scaravelli non difende alcuna tesi. Affronta piuttosto *un problema*, quello della comprensione della "novità", che emerge soltanto nel Cap. III, interrogando le condizioni positive della libertà (pp. 128-131), e viene discusso addirittura solo nel Cap. V, ripiegando la pratica critico-analitica esercitata nei Capitoli precedenti su se stessa. Anche in questi casi ciò non avviene mai in maniera diretta – mai nei termini in cui aiutano a porlo gli inediti compresi a fine volume: come problema di una "logica della storia" o del rapporto, anzi, tra logica e storia (cfr. l'Introduzione, pp. 213-219). Bensì sempre per vie traverse, indirette: nel contesto di una serrata decostruzione di quei

principi dell'essere e del sapere (identità, giudizio, libertà, opposizione) che dovrebbero rendere intelligibile il primo e concreto il secondo.

Il risultato è una posizione "critica" in tutti i sensi del termine e anzitutto perché talmente radicale da mettere in questione sé stessa. La quale, per riassumere violentemente: *a.* muove dalla verifica dell'effettiva tenuta del discorso metafisico (di Aristotele, Kant e Hegel *in primis*). *b.* Mostra con ciò che non è possibile individuare un principio assoluto, perché è solo dalla relazione con gli altri che ognuno trae il suo senso: l'identità perché presuppone nella sua stessa posizione "A = A" una distinzione, uguale al giudizio, il giudizio perché presenta una distinzione solo assumendo a contenuto una spontaneità che gli sfugge – e così via. Ma, *c.*, tutto questo senza istituire una nuova logica, foss'anche sul modello della comunanza platonica dei generi, che pure è in effetti visibile in controtela per tutto il testo. Bensì: *d.* evidenziando l'impossibilità di mantenersi persino nel mero procedimento analitico, dato che anche quest'ultimo o si blocca per il suo stesso proseguire all'infinito nella scomposizione dell'omogeneo (esemplari sono in tal senso le pagine che Scaravelli dedica alla seconda Antinomia kantiana, che egli sostiene non avere consistenza perché la scomposizione che l'antitesi ritiene essere infinita non è altro che «la ripetizione identica dello spazio stesso»: «quel processo che va all'infinito nello spezzettarlo è proprio sempre l'identico spazio» [p. 187]). Oppure si arresta bruscamente a un elemento *preteso* ultimo su cui ribalza – in questo rimbalzo dando luogo a una teoria, a una *metafisica* da cui l'analisi dovrà riprendere, ma altrimenti (pp. 195, 188 s.). In ambo i casi, l'analisi è impedita. È *per principio* (e cioè: *logicamente*) *impossibile*. Sebbene ciò non tolga che sia *effettiva*: che *si dia* e continui a darsi, così come si dà la comprensione del "nuovo" e il fatto che, quando accade qualcosa, specie qualcosa di imprevisto, troviamo il modo di *capirlo*.

La conclusione della *Critica del capire* è riassumibile nello spazio segnato dalla prima e dall'ultima frase del Cap. V: che non c'è un modello meccanico del capire (p. 183), e che proprio la «nasosta presenza» (p. 206), anzi la sopravvivenza di

Kant ben oltre il '700 sta a ribadire che solo la purificazione dei principi rende possibile «capire il nuovo significato di ogni nuova parola» (p. 207).

Tutto ciò, ancora una volta, non indica una tesi. Come tutti i grandi testi teoretici e anzi fedele all'idea della filosofia che Scaravelli aveva espresso alla fine del saggio su Heidegger, vuole essere un esercizio di «esistenza interrogante», per «far allontanare tutto ciò che è, e in questa lontananza coglierlo nella sua verità» (*Opere*, vol. I, p. 314). Ha dei limiti, nondimeno, questo esercizio?

Se nella versione della *Critica del capire* edita da Scaravelli stesso è possibile individuarne vari, in primo luogo proprio quello suddetto, di introdurre il vero problema soltanto indirettamente e a metà analisi, l'edizione di Biscuso e Garofano ha l'enorme pregio di rimediare alla maggior parte di essi grazie al preziosissimo apparato di inediti che raccoglie nella Parte Seconda. Alcuni erano in effetti già noti al pubblico. Ma la collocazione in più numeri di rivista o nel vol. IV delle *Opere* edito da Corsi per Rubettino nel 1999 – *Il problema della scienza e il giudizio storico* – rendeva difficile e sicuramente non immediato il confronto.

Senza entrare nel merito dell'esame dei singoli principi, solo uno è forse, allora, il limite che il testo presenta, "strutturale" perché inerente alla storicità stessa della *Critica del capire*, che il lettore deve riuscire a superare in vista della posizione di principio di Scaravelli a essa sottesa.

Scaravelli stesso apriva il giovanile saggio su Heidegger segnalando che «sapere a quale scuola appartiene un filosofo è spesso uno dei più forti ostacoli a capirlo» (*Opere*, vol. I, p. 291). Nel caso di Heidegger, ciò serviva a sostenere che il maggiore ostacolo alla comprensione della "posizione speculativa" heideggeriana consiste nel suo schiacciamento sulla fenomenologia. Nel caso della *Critica del capire* è necessario ribadirlo invece per far uscire Scaravelli dal cono d'ombra del neoidealismo italiano e riconoscergli un'indipendenza che rende di fatto il suo pensiero irriducibile a quello di Croce e Gentile.

Molti dei brani che meritano un'attenta discussione – soprattutto le pagine su Hegel – sono evidentemente influenzati dalla "scuola" in cui Scaravelli

si è formato. Ma se richiedono di essere discussi è perché vanno al di là, perché eccedono la circonferenza del neoidealismo. La *Critica del capire* va letta con lo stesso metodo con cui Scaravelli stesso leggeva Kant, Spinoza, Hegel – e Croce e Gentile: in cerca del problema speculativo che infesta i loro discorsi. È un limite di Scaravelli? Più probabilmente è nostro, di noi, "lettori d'oggi", spesso poco avvezzi a quella purificazione che egli dimostra necessaria per capire.

(Antonio Branca)

Shan, Yafeng, ed. (2022), *New Directions in Metaphilosophy*, «Metaphilosophy», 53 (2-3). pp. 153-361, ISSN 0026-1068.

The special issue *New Directions in Metaphilosophy* in the journal «Metaphilosophy» (Wiley-Blackwell) is a collection of 12 articles, which have been previously presented at the same-titled online conference at the University of Kent in May 2021. Its aim is to address current metaphilosophical debates and suggest new methods. As Yafeng Shan states in the editor's introduction, the issue is only «the tip of the iceberg» (157). The issue consists of three sections – 1. Defending philosophy, 2. How to do philosophy, and 3. Doing philosophy.

The first part defends metaphysics, the value of philosophy, and theoretical philosophy against current approaches and objections. Timothy Williamson, in *Metametaphysics and semantics*, argues that a contemporary intensional semantics that assigns a truth value to a proposition in the framework of *possible worlds* shifts the focus from questions about the necessary nature and structure of reality to linguistic practices, which trivializes metaphysics. He suggests a theory "sentential guises" to solve this problem: diversity on the side of forms of expression leads to new cognitive relations to old truths.

In *Philosophy doesn't need a concept of progress*, Yafeng Shan suggests replacing the category of progress in philosophy by the category of

philosophical success. Philosophy should focus on achievements (success), not on *better* achievements (progress). Shan argues that success is a non-comparative category and not suitable to understand philosophy. Philosophers value dissent, older ideas, and individual results more than scientists do.

Chris Daly's *T-Philosophy* is a systematic response to Paul Horwich's criticisms of traditional and theoretical philosophy based on the later Wittgenstein. Daly offers a variety of counterarguments to the claims that theoretical philosophy is defective and makes little progress by disambiguating concepts, joining science in its ideal of simplicity, finding constraints to choose between competing theories, and taking philosophical theories to be true.

The second part of the special issue explores and discusses different methods and approaches to various (meta-)philosophical problems – naturalized metaphysics, ordinary language, digital philosophy of science, conceptual engineering, logic and practice, and poetry.

Jack Ritchie, in *On the continuity of metaphysics with science* shows that the methods of metaphysics cannot be fully equal to those of the empirical sciences, so there can be no metaphysical project that can be stated to be truly continuous with science. Metaphysicians should abandon the claim to describe the fundamental structure of reality and redefine the goals of metaphysics as a way of examining scientific theories or as a field of metaphors.

In defense of ordinary language philosophy is an attempt by Herman Cappelen and Matthew McKeever to rehabilitate the importance of ordinary language philosophy. Authors argue that ordinary language guides large parts of philosophy. Not only do ordinary language expressions serve as “anchors” for further investigations, philosophers also – unlike physicists or biologists – usually care about their use by the communication community.

In *Testing and discovery: Responding to challenges to digital philosophy of science* Charles H. Pence claims that digital methods can be a source of interesting features of the scientific process

since they can bring new ways of testing hypotheses. The problems these tools can bring can be partially removed via preregistration of hypotheses, methods, and the empirical results.

Eve Kitsik in *Attentional progress by conceptual engineering* states that conceptual engineering can be helpful to configure philosophers' collective patterns of attention by analyzing the concepts that philosophers use, and then to shape patterns of attention to better represent the environment. And some varieties of conceptual engineering can also help to select the attention-worthy objects for philosophical analysis and action.

Ben Martin suggests introducing a new area of research: *The philosophy of logical practice*. He argues that traditional accounts of logic are too idealized. Logic can be examined bottom-up as a research field. Analysis of case studies and the practice of experts provide further reaching questions and insights.

Jon Williamson, in *One philosopher's modus ponens is another's modus tollens*, analyses a possible threat for philosophy as a rational enterprise. Many philosophical arguments seem to be what he calls “pantomemes”, easy to resist by simply denying the conclusion of a *modus ponens*. He suggests appealing to normal informal standards of what is reasonable.

Karen Simecek in *Linking perspectives: A role for poetry in philosophical inquiry* argues that reading lyric poetry can play a substantive role in philosophy by helping the philosopher understand the perspectives, attitudes of minds, beliefs and thought processes of others. Arguments against the use of non-necessarily philosophical forms of thinking in philosophy relate to a narrow conception of philosophy that is criticized as limited and opposed to the author's notion of philosophy as a collective endeavor.

The third part contains two articles that address two topics that arise during the practice of philosophizing.

Amanda Bryant, in *Grounding interventionism* analyzes the prospects for an adequately formulated and well-founded analog of causal interventionism by reviewing several formulations of

it and its epistemic credentials. The requirements of causal interventionism and grounding interventionism are criticized as inadequate, appealing to intuition, and poorly effective.

Zack Garrett and Zachariah Wrublewski, in *Impossible worlds and the safety of philosophical beliefs*, examine modal conditions for knowledge. The safety condition “If S were to believe p via M, then p would be true” in context of possible worlds analysis faces several problems that can be solved by introduction of the category “impossible worlds”.

Does the issue what it says on the tin? The authors rather react to some of the ongoing discussions and challenges than invent and suggest new directions in metaphilosophy. Given the constant and growing interest in metaphilosophy and the fact that metaphilosophy is a young research field, the title of the issue could fit many other issues in the journal «Metaphilosophy» (5 issues per year since 1970), let alone all other recent publications. One should also consider the variety of research traditions, schools, and approaches – for instance, phenomenology, pragmatism, perspectivism, and historically inspired analyses – that actively contribute to contemporary metaphilosophical research. Besides, the practical, ethical dimensions of philosophical practice belong to the underwater part of Shan’s iceberg. The number of citations of Timothy Williamson’s works, the chosen topics and debates, and the possible worlds analyses show that the special issue partially stands in the wake of a larger re-assessment of methods of analytic philosophy. This, however, does neither reduce the theoretical importance nor question the novelty of suggested theses and arguments in context of global metaphilosophical debates. Highlighted can be Martin’s reasoning for the expert-oriented bottom-up reconstruction of logic, which can potentially widen our picture of this research field. Cappelen and McKeever convincingly show that ordinary language is and must be a part of philosophical practice. Elimination of unworthy concepts to redirect attention to important discussions, as addressed by Kitsik, is worth

being considered. Shan’s thesis that philosophers do not need the concept of progress will provoke its defenders (including us) to give several good counterarguments. It would be not a complete waste of time to compare Timothy Williamson’s de-trivialization attempt with a Kantian perspective on possible worlds. We find that these and other papers on the issue contain multiple promising ideas and solutions and are worth being read by anyone interested in contemporary metaphilosophical debates.

Table of contents:

YAFENG SHAN: The unexamined philosophy is not worth doing: An introduction to «New Directions in Metaphilosophy», 153-158.

Part 1. Defending philosophy: TIMOTHY WILLIAMSON: Metametaphysics and semantics, 162-175; YAFENG SHAN: Philosophy doesn’t need a concept of progress, 176-184; CHRIS DALY: T-Philosophy, 185-198

Part 2. How to do philosophy: JACK RITCHIE On the continuity of metaphysics with science: Some scepticism and some suggestions, 202-220; HERMAN CAPPELEN AND MATTHEW MCKEEVER In defense of ordinary language philosophy, 221-237; CHARLES H. PENCE Testing and discovery: Responding to challenges to digital philosophy of science, 238-253; EVE KITSIK Attentional progress by conceptual engineering, 254-266; BEN MARTIN The philosophy of logical practice, 267-283; JON WILLIAMSON One philosopher’s modus ponens is another’s modus tollens: Pantomemes and nisowir, 284-304; KAREN SIMECEK Linking perspectives: A role for poetry in philosophical inquiry, 305-318.

Part 3. Doing philosophy: AMANDA BRYANT Grounding interventionism: Conceptual and epistemological challenges, 322-343; ZACK GARRETT AND ZACHARIAH WRUBLEWSKI Impossible worlds and the safety of philosophical beliefs, 344-361.

The editor of the issue, Yafeng Shan, is a research associate in philosophy at the University of Kent. He received his Ph.D. from University

College London, and his main research interests are philosophy of science, epistemology, and metaphysics.

(Michael Lewin, Polina Lewin)