
CRITICA DEL METODO E UTOPIA PLURALISTA NEL RELATIVISMO DI P.K. FEYERABEND

Luciano Handjaras

1. «Ammetto di mirare a qualcosa che può essere un'utopia. Ma vedi, non voglio rimpiazzare i maniaci di una sorta con i maniaci di una sorta differente: gli ebrei con i cristiani, i dogmatici con gli scettici, gli scienziati con i buddisti. Voglio mettere fine a tutti i fanatismi e a tutti gli atteggiamenti umani che incoraggiano la pazzia e facilitano il successo dei suoi profeti»¹. Così, Feyerabend ha indicato l'obiettivo più importante e il senso di un suo impegno nel dialogo filosofico: la lotta contro ogni tipo di assolutismo e la difesa del valore di una libertà che sia innanzi tutto mentale. Al tempo stesso, egli ha riconosciuto apertamente il carattere utopico della propria prospettiva, intravedendone il rischio: che quell'impegno si risolva in pura tensione negativa e si esaurisca solo in astratta opposizione ad ogni visione del mondo, sia essa scientifica o estetica o politica, che pretenda di affermarsi come esclusiva o privilegiata. Ma egli è convinto senza riserve che anche dietro la richiesta di un'immediata ed evidente "costruttività" della critica possa ancora celarsi la pretesa implicita di una pregiudiziale delimitazione di senso, e che in essa continuino ad agire i residui di un "ardente desiderio" di assoluti. L'ansia del positivo e del certo, il bisogno di additare lo sbocco ultimo, di trovare risposte sicure e definitive, di appoggiarsi ad un fondamento solido, immutabile, sono l'antica ossessione da cui liberarsi. Solo correndo il rischio di una radicale non conclusività del confronto tra voci diverse può essere data subito sostanza al valore della libertà e si può iniziare a rendere concreta l'utopia di un reale pluralismo. Infatti, se il pensiero e la prassi umani arrivano a figurarsi una radicale pluralità di visioni del mondo e di progetti di vita alternativi, questa pluralità deve rispecchiarsi e mantenersi nelle modalità di un dialogo che non può allora che rimanere indefinitamente

aperto, e che trae dalla propria aporeticità la sua principale forza di spinta. Feyerabend per parte sua non ha nuove verità da promuovere e da sostituire alle vecchie verità cadute in disuso. Com'egli stesso ha voluto sottolineare, egli non possiede in senso proprio una sua filosofia, un blocco compatto di principi connessi alle loro implicazioni, né si sente legato ad alcun atteggiamento di fondo costante, da difendere o da imporre. La sua visione del mondo è tale da non poter essere esposta in modo lineare: essa piuttosto «si mostra da sola» quando entra in conflitto con qualcosa che le resiste, «è soggetta a mutamenti ed è più una disposizione che una teoria, a meno che per "teoria" non s'intenda una storia il cui contenuto non è mai identico»².

Tuttavia, al di là della non linearità, della multidimensionalità, spesso dell'opportunismo, del discorso di Feyerabend, è certamente riconoscibile un tratto comune, originario e poi sempre riaffiorante nelle sue opere come motivo conduttore: il fascino che su di lui sin dagli anni giovanili hanno esercitato le scienze e la sua insofferenza per una filosofia che le imbrigliasse entro un'immagine troppo definita ed angusta delle potenzialità inventive umane. Feyerabend può aver trovato altrove i motivi ispiratori più profondi e duraturi della sua filosofia: nell'arte, nella politica, in morale; ma essi si sono saldati insieme ed hanno raggiunto una loro interna coerenza a partire da ed attraverso una riflessione sulla filosofia della scienza che lo ha portato ad una critica sempre più impietosa del mito razionalistico, come esso emerge dalle sue analisi di questioni cruciali quali quelle di una fondazione della conoscenza, di una sua cumulatività, del metodo di indagine. Quello epistemologico è stato dunque il primo assolutismo, ma matrice di molti altri, con cui Feyerabend si è scontrato, e forse non è senza significato che da quel fanatismo o da quella «forma di pazzia ancora inesplorata» egli abbia recentemente confessato di non essere stato completamente immune³.

2. In effetti Feyerabend esordì nel dibattito epistemologico prendendo in esame in particolare il tema dei rapporti di deducibilità intercorrenti tra teorie, ed il problema fu per lui subito quello di una cesura, di un'incommensurabilità, tra le teorie e tra i quadri concettuali entro cui esse erano espresse, che contraddiceva l'assunto di una interna continuità e di un coerente sviluppo dell'impresa scientifica⁴. Egli colse co-

si il nodo essenziale della discussione allora in corso tra empirismo logico e razionalismo critico, mettendo in questione la loro comune pretesa, al di là delle molte differenze, che il problema della conoscenza fosse materia senz'altro dominabile con gli strumenti della ragione, sia che questa prendesse le forme di una attività di ricostruzione logica del discorso scientifico o piuttosto quelle di un metodo di critica e crescita della conoscenza. Feyerabend assumeva in questo modo il ruolo di protagonista in una critica radicale della ragione, a cui però contribuì più con la interpretazione che dette dei segnali di una crisi epistemologica già in atto che con la proposta di proprie tesi originali. Per quanto riguarda la filosofia neoempirista ed il suo progetto di ricostruzione razionale del linguaggio scientifico, già Quine aveva parlato di un «sogno» svanito con la caduta del riduzionismo e della distinzione tra proposizioni analitiche e proposizioni sintetiche, ma anche vi era stato il suggerimento di Hanson di una essenziale *theory ladenness* dell'osservazione, che Hempel aveva accolto mettendo da parte la nozione di un linguaggio osservativo neutro e prendendo ad unità di significato l'intera teoria col suo intreccio interno di teorico ed osservativo; nel frattempo Carnap aveva proposto col suo principio di tolleranza il pluralismo e il relativismo linguistici e concettuali, mentre lo stesso Quine era arrivato a sostenere la tesi di una indeterminatezza radicale della traduzione, che seppelliva definitivamente la tesi opposta di una invarianza interlinguistica dei significati. Sull'altro versante, quello del razionalismo critico, stava il rapporto di Feyerabend con Kuhn, che lo aveva introdotto ad una storia delle idee che scardinava la prospettiva popperiana di una pura logica della scoperta e che metteva in questione il concetto stesso di progresso scientifico⁵. Feyerabend fece propri tutti questi risultati, ma rovesciandoli contro i loro stessi proponenti: lasciò cadere le intenzioni costruttive che ne erano sicuramente all'origine e ne estremizzò il valore critico, in una sintesi che li rendeva funzionali ad una sua interpretazione radicalmente negativa dell'impresa epistemologica.

L'intento dichiarato era quello di mostrare come tutte le metodologie presentino limiti evidenti e come molte norme fondamentali finiscano per rivelarsi di natura irrazionale. L'irrazionalità, egli sostenne, non può essere esclusa dallo sviluppo della scienza, che si presenta ad un occhio non prevenuto come un'impresa essenzialmente anarchica.

Se oggi vi è una scienza, è «perché ci furono cose come il pregiudizio, l'opinione e la passione; perché queste cose *si opposero alla ragione*; e perché *fu loro permesso di operare a modo loro*». La ragione è solo uno di quei «mostri astratti», come la verità o il dovere o gli dei, che nacquero da una concezione timida ed ingenua dell'uomo e del mondo in cui questi viveva, e che erano destinati a «limitarne il libero e felice sviluppo». L'idea di un metodo fisso e di una teoria fissa della razionalità è bene dunque si dissolvano senza rimpianti: «c'è un solo principio che possa essere difeso in *tutte* le circostanze e in *tutte* le fasi dello sviluppo umano. È il principio: *qualsiasi cosa può andar bene*». Feyerabend osservava che è la storia stessa ad imporre *questo* principio, a meno di non ignorare intenzionalmente il «ricco materiale» che essa fornisce o di non impoverirlo allo scopo di dare soddisfazione ad un bisogno di sicurezza intellettuale che nasce da esigenze istintive di chiarezza, di rigore, di obiettività, di verità. I risultati della ricerca storica depongono interamente a sfavore di un metodo che si strutturi su principi invarianti e che pretenda di vincolare l'attività scientifica: di fatto, qualsiasi norma, per quanto giudicata plausibile e solida, è stata violata da qualcuno in qualche occasione, e non in modo accidentale, per disattenzione o ignoranza. Ma queste violazioni, pensa Feyerabend, siano esse state deliberate o involontarie, sono «ragionevoli e assolutamente necessarie per il progresso scientifico», in quanto la crescita del sapere si è sin qui impiantata su una radicale libertà di azione e non può proseguire senza di essa: «senza una frequente rinuncia alla ragione non c'è progresso»⁶.

3. Feyerabend si rivolgeva in primo luogo a Popper, verso il cui metodo falsificazionista era pur debitore per la sua critica all'empirismo.



Popper, secondo Feyerabend, aveva avuto il merito di intuire tutto il peso che dovrebbe spettare alla storia della scienza in una sua ricostruzione razionale, ma poi aveva proposto un metodo in effetti storico che, per presentarsi come unico ed immutabile, come un'ordinata ed ininterrotta sequenza di congetture e confutazioni, distorce la realtà storica ed elude sistematicamente i controesempi. Ma esistono situazioni in cui è consigliabile introdurre, elaborare e difendere ipotesi *ad hoc*, oppure avanzare ipotesi il cui contenuto empirico sia minore rispetto ad ipotesi alternative esistenti, o casi in cui «il ragionamento perde il suo aspetto orientato verso il futuro diventando addirittura un impaccio al progresso». Popper però non se ne avvede, perché non ha saputo approfondire «il carattere storico-fisiologico dei dati sperimentali». Un dato sperimentale non descrive semplicemente un oggettivo stato di cose, ma è anche espressione di «opinioni soggettive, mitiche e da lungo tempo dimenticate»: è contaminato da quadri concettuali contemporanei e passati, da presupposizioni di matrice ambigua e non sempre esplicitabili, da ipotesi prese a prestito da discipline ausiliarie e che non è facile depurare dalle cosmologie a cui restano legate. I risultati sperimentali, ma anche le leggi e le tecniche matematiche e le opzioni epistemologiche sono tutti materiali di cui lo scienziato si serve ma che rimangono per molti aspetti «indeterminati, ambigui, e mai pienamente separati dal suo fondo storico»: pertanto giudicare della bontà di una teoria solo sulla base dei risultati sperimentali, dei “fatti”, come vorrebbe Popper, significherebbe cancellare le idee nuove ed interessanti solo perché esse non collimano con qualche cornice concettuale «più antica»⁷.

Dietro alla polemica contro un falsificazionismo ingenuo, che neppure Popper d'altra parte aveva condiviso ed in cui non si sarebbe riconosciuto, Feyerabend prendeva in esame e discuteva qualcosa di molto più interessante. Egli aveva dinanzi il lavoro storico-teorico di Kuhn sulle rivoluzioni scientifiche, che riprende e sviluppa tematiche popperiane organizzandole originalmente in una visione della scienza che a Feyerabend, per quanto egli ne apprezzi la prospettiva storica, pare ancora in parte da combattere. A Kuhn la scienza si presenta come una successione di periodi normali e di rivoluzioni. I periodi normali sono monistici e sono caratterizzati da un unico paradigma epistemologico dominante, da una solida struttura di assunti concettuali, teorici, stru-

mentali e metodologici, al cui ambito gli scienziati tentano di ricondurre i problemi emergenti, impegnandosi così nella soluzione di qualcosa di molto simile a dei "rompicapo", nel tentativo «di forzare la natura entro le caselle prefabbricate e relativamente rigide fornite dal paradigma»⁸. Ma non tutti i problemi trovano una soluzione così meccanica ed al ricercatore capita durante la loro esplorazione di imbattersi in anomalie, cioè in fenomeni inattesi e di fronte a cui egli è concettualmente disarmato tanto da essere costretto ad accantonarli. Molte e gravi anomalie, ma non si tratta mai di un processo meramente accumulativo, producono nell'ambiente scientifico uno stato di crisi rivoluzionaria, in cui proliferano tentativi teorici anticonformisti ed innovatori sino a che qualcuno di essi non trova un credito sufficiente ad imporsi come nuovo paradigma. A differenza dello storico popperiano che si contenta di cercare nella storia della scienza audaci teorie falsificabili e grandi esperimenti cruciali, Kuhn aveva tentato qualcosa di più ambizioso: da un lato, di indicare una maggior complessità dell'idea stessa di falsificabilità di una teoria, legandola alle vicende del paradigma entro cui essa era stata concepita e mettendone quindi in evidenza lo spessore storico e pragmatico che Popper aveva trascurato; dall'altro lato, cercava di spiegare e di rivalutare quella diffusa resistenza a cambiar strada riscontrabile nella comunità dei ricercatori che si mantengono fedeli al paradigma dominante. A Feyerabend questa lettura di Popper da parte di Kuhn piacque per ciò che vi era di meno popperiano: che non si desse, a rigore, falsificazione di teorie ma solo mutamento di paradigma, e che si mettessero in campo accanto a quelle di ordine teorico, e non nettamente spartibili da queste, anche considerazioni d'ordine psicologico e sociologico, introducendo così nella ricostruzione storica delle convinzioni di una comunità scientifica «un elemento arbitrario, composto di accidentalità storiche e personali»⁹. Ma per Feyerabend l'idea di una scienza normale e l'idea di paradigma non sono storicamente plausibili né il periodo di proliferazione delle teorie può essere circoscritto all'interregno paradigmatico. Kuhn separa i periodi di monismo dai periodi di proliferazione, lasciando all'azione in fondo misteriosa dell'anomalia il compito di trasformare la ottusa laboriosità dello scienziato normale in slancio innovativo e rivoluzionario: avrebbe invece dovuto «partire subito con la proliferazione delle teorie e non permettere mai che venga creata una scienza puramente norma-

le»¹⁰. Atteggiamento conservatore e atteggiamento rivoluzionario coesistono, non sono separati temporalmente, sono componenti della scienza che procede proprio attraverso la loro giustapposizione, e secondo il modello della simultaneità e dell'interazione: «deve essere lecito *conservare* le proprie idee di fronte alle difficoltà; e deve essere lecito introdurre *nuove idee* anche se le concezioni in voga sembrano pienamente giustificate e senza pecca». In tal modo, suggerendo un diverso equilibrio tra principio di tenacia e principio di proliferazione, Feyerabend accentuava il valore di quest'ultima, perché per essa «non c'è alcuna necessità di sopprimere neanche il più grossolano prodotto del cervello umano. Ognuno può seguire le sue inclinazioni e la scienza concepita come impresa critica troverà profitto da tale libertà»¹¹. E difendeva una scienza che ponesse il pluralismo teorico e metodologico alla base della ricerca e che, nell'impegnarsi a comprendere la natura e a padroneggiare l'ambiente fisico a vantaggio dell'uomo, fosse pronta anche ad usare «*tutte* le idee, *tutti* i metodi e non soltanto una piccola scelta di essi»¹².

4. Naturalmente, che un filosofo della scienza come Quine abbia liquidato la posizione di Feyerabend come puro nihilismo epistemologico, non è sorprendente; anzi, questo giudizio appare perfino scontato nella sua evidente correttezza. Anche Scheffler ha pensato che una forma così estrema di relativismo portasse al crollo proprio della «concezione del pensiero scientifico come impresa responsabile di uomini ragionevoli», e privasse di senso l'idea stessa di un'epistemologia¹³. Ma di fronte alla durezza di questo reciproco dissenso mancherebbe il punto chi tentasse di smussarla avanzando una difesa di Feyerabend volta a riconciliarlo con qualche versione indebolita di razionalismo. La sua, si è detto, non sarebbe stata una vera campagna di propaganda per l'irrazionalismo, nell'intenzione di accreditare con argomenti storiografici essi stessi di stile "illusionistico" e "persuasivo" (si pensi all'interpretazione di Galileo) l'immagine di un processo scientifico interamente abbandonato alla soggettività e alla contingenza; se mai egli avrebbe operato efficacemente a favore ancora *dei* metodi proprio attraverso la sua critica *del* metodo, insegnandoci che «non esiste più un unico gruppo di regole che ci guidi attraverso tutti i labirinti ed i meandri del-

la storia del pensiero (scienza), sia in veste di partecipanti, sia in veste di storici che ne vogliono ricostruire il corso»¹⁴. D'altra parte nelle opere stesse di Feyerabend è senz'altro rintracciabile tutta una serie di elementi che sembrano suggerire una tale lettura. Egli, per esempio, ha affermato di ritenere «non solo ingenuo ma autenticamente criminale» l'aver trasformato il concetto filosofico di incommensurabilità «in un Grande Mostro responsabile di tutti i guai della scienza e del mondo in generale», quando introducendolo egli non intendeva dare con esso «un contributo positivo» ma soltanto criticare una tesi popolare e fuorviante sulla spiegazione e la riduzione, senza credere che l'incommensurabilità dovesse rappresentare «una difficoltà per la scienza»¹⁵. Altrove, riguardo al relativismo, egli se ne riconosce responsabile ma dichiara di considerarlo in primo luogo «come un'approssimazione assai utile e, soprattutto, umana ad un punto di vista migliore» ... che ammette di non aver ancora trovato¹⁶. In ogni caso il relativismo che egli difende «concerne *tradizioni*, non opinioni, concetti, teorie», i quali hanno senso solo nell'ambito di una tradizione e non possono essere né esaminati né compresi indipendentemente da essa. Inoltre egli non pretende «che tutte le tradizioni abbiano un eguale valore o che siano ugualmente vere», ma piuttosto ritiene che una tradizione considerata di per sé non sia «né buona né cattiva» ma riceva tali qualità solo attraverso il confronto con altre tradizioni. Si può pertanto essere relativisti, sia da un punto di vista concettuale che da uno valutativo, senza indulgere ad esasperazioni soggettivistiche¹⁷. O ancora, valgano i molti luoghi in cui egli afferma che il principio «tutto può andar bene» è non il suo ma l'unico principio che rimane al razionalista di fronte al materiale da lui raccolto¹⁸. Infine è possibile porre l'enfasi sul fatto che egli consente la presenza nella scienza di procedure «irrazionali», ma proprio «in quanto esse servono a uno scopo *razionale*, cioè allo sviluppo di alternative». I suoi sarebbero argomenti di carattere dialettico, che non obbediscono a criteri fissi ma utilizzano «una razionalità che si modifica costantemente» e che rappresentano quindi «i primi passi sulla via verso una forma di razionalità del tutto nuova»¹⁹.

In realtà Quine e Scheffler hanno ragione a non accettare compromessi né a cercare mediazioni che occulterebbero tutta la serietà del loro disaccordo. Non sarebbe difficile approvare Feyerabend finché questi milita dalla parte di una scienza dal volto umano e si oppone a chi

vuole caratterizzarla come un'impresa oggettiva ed impermeabile alle azioni e alle speranze dell'uomo. E si potrebbe convenire, senza particolari scandali, sul valore progressivo di molti procedimenti non scientifici, come il trattamento empirico della malattia presso i popoli primitivi, la costruzione di osservatori megalitici o l'elaborazione di mappe stellari presso le antiche civiltà mesopotamiche e amerinde, la classificazione meticolosa di animali e di piante di certe tribù amazzoniche, ed anche come l'uso di tecniche rudimentali di controllo del comportamento umano nei rituali magici. Tutto ciò non fa problema al filosofo della scienza, che anzi è pronto a riconoscere in tali attività dei momenti e delle occasioni attraverso cui si è affermata ed è cresciuta una tradizione di indagine, che ha dovuto con fatica imparare a prendere le distanze dalle componenti mitiche e magiche in esse presenti. Il motivo vero del contrasto sta altrove, vale a dire nella pari dignità metodologica che Feyerabend attribuisce ad una cerimonia vudù e ad un accurato esperimento di laboratorio, e nel suo rimettersi al «voto di tutte le persone interessate», dei cittadini, per una valutazione della «verità di convinzioni di base come una teoria dell'evoluzione o la teoria quantistica»²⁰. Qui il pluralismo dei metodi si chiarisce come svuotamento effettivo del concetto stesso di metodo. L'appello ad una «pari dignità metodologica» delle tradizioni si spinge oltre l'intenzione di comprenderle guardandole ognuna dal suo interno, sino ad inibire la possibilità di una scelta non arbitraria tra di esse; ed il ricorso al «voto democratico» conferma e rende irrimediabile questa casualità, non tanto poiché solo ad esso viene affidata la responsabilità di dirimere il conflitto tra tradizioni diverse ma poiché si pretende di sostituirlo, all'interno della stessa tradizione scientifica e per una valutazione della verità scientifica, ad un ideale di oggettività del sapere, intesa quanto meno come conformità ad un insieme di criteri pubblicamente condivisi.

La reale provocazione di Feyerabend, con la quale Quine e Scheffler ritengono nessuna filosofia della scienza possa scendere a patti, pena la sua dissoluzione, è in questi esiti, che cancellano, sia su un piano teorico che su un piano etico, il problema della valutazione come problema generale, facendone una questione che ha significato solo relativamente alla singola persona e alla singola cultura. Questa rinuncia a giudizi valutativi che si impegnino al di là di orizzonti particolari e determinati, equivale alla rinuncia a ricercare nella storia una

qualche trama possibile e nodi e tensioni che possano rivelarsi segni di una crescita complessiva umana nel mondo, e priva di senso ogni progetto di dirigere questa crescita verso proprie finalità²¹. Dunque in gioco non è tanto l'assolutezza o la pluralità di una razionalità o di un metodo, ch  allora Feyerabend otterrebbe subito partita vinta, ma una concezione diversa della prassi, e della funzione della scienza in essa: Quine e Scheffler pensano alla prassi come a qualcosa di cui ci si debba assumere la responsabilit , in primo luogo attraverso la costruzione di una teoria critica della conoscenza in grado di indirizzarne lo sviluppo; Feyerabend lascia la prassi a s  stessa, ne fa il campo di una radicale libert  di azione, nella fiducia che essa contenga gi  scritte autonomamente in s  le proprie finalit , cio , com'egli dice prendendo la genericit  a virt , il libero sviluppo delle potenzialit  umane e la ricerca della felicit .

5. Se quest'ultima osservazione   corretta, allora il disaccordo tra Feyerabend ed il filosofo della scienza   il segno di un conflitto ben altrimenti profondo rispetto a quello che pu  stabilirsi tra tesi contrapposte: non rappresenta un nodo epistemologico da sciogliere in un senso



o nell'altro, e su cui decidere, ma mostra il problema di una differenza radicale, qui davvero di una "incommensurabilit ", di atteggiamenti che possono registrarsi nei confronti della prassi.

Che il problema di una fondamentale differenza di atteggiamenti costituisca qui il reale punto in questione, appare forse con maggiore chiarezza in un confronto con la filosofia costruzionista di Goodman. Questi, come Feyerabend,   stato uno dei critici pi  severi di una con-

cezione assolutistica della conoscenza e come lui ha imboccato la via del pluralismo e del relativismo, ma conservando un proprio progetto di epistemologia. È una diversa idea della prassi che continua a dividerli. Anche Goodman vede che è venuta meno «la vana speranza di un fondamento solido», che il mondo è stato sostituito da mondi «a loro volta nient'altro che versioni», che il «dato» si è tradotto in «preso»; ma proprio in seguito a tali perdite egli pensa ci stiano «dinanzi come problemi i modi in cui sono fabbricati, messi alla prova e conosciuti i mondi»²². Di fronte agli esiti relativistici di una crisi dell'epistemologia Goodman non è restato ad un puro rifiuto dell'assolutismo, ma si è posto il problema di come e quali versioni e mondi costruire e di come valutarli. Rimanere fermi ad un relativismo dei significati, dei sistemi concettuali, delle teorie o anche delle tradizioni, significa accogliere una concezione ovvia e poco interessante del relativismo. Il relativismo è punto di partenza: una mente aperta e uno spirito libero non sostituiscono «il duro lavoro». Il lavoro di Goodman è andato nella direzione dell'ampliamento dell'epistemologia, tanto da includere nel suo ambito anche i mondi delle arti accanto a quelli delle scienze, ma sempre nell'idea che in un pluralismo di mondi, ed anzi in esso a maggior ragione, distinguere tra «mondi fatti bene» e «mondi fatti male» restasse l'obiettivo più importante, e che la valutazione di una loro «giustezza» non potesse separarsi dall'atto stesso del farli e del comprenderli. Il relativismo di Goodman si oppone dunque diametralmente a quello di Feyerabend in questo: nel proporsi in una prospettiva di costruzione, e nell'imperniare quest'ultima su giudizi di valore che, sia pur relativi, fanno della pratica costruttiva un'attività responsabile. Questo relativismo non nasce da un'assenza di principi guida, ma mostra la necessità di darsi principi guida per essere relativisti.

Pensare ad un relativismo soggetto a «severe restrizioni», come fa Goodman, sembrerebbe a Feyerabend del tutto insensato, ed in contraddizione con la sua idea di una radicale libertà d'azione a cui deve restare aperta la prassi umana, ma egli potrebbe anche obiettare che così si permette all'istanza assolutistica di riemergere all'interno del relativismo, vanificandone il senso. Questo rischio prende corpo negli argomenti con cui Putnam ha difeso il relativismo concettuale, in una versione assai vicina a quella goodmaniana: in esso si sostiene la rivedibilità dei criteri di accettabilità razionale ed etica presenti in una cul-

tura, e si ritiene legittima una pluralità di sistemi concettuali ed etici, ma si sostiene che nel mettere a confronto sistemi diversi ci si scontra con un limite, superato il quale si è costretti a dichiarare la “patologicità”, l’insuperabile estraneità e l’incomprensibilità, di certe visioni del mondo rispetto alla nostra. Due esempi, quello dei “cervelli in una vasca” che conoscono il mondo non attraverso la scienza ma attraverso la fede, e quello dei “superbenthamiti” che agiscono secondo l’imperativo morale del massimo incremento del piacere collettivo, diventano per Putnam i parametri negativi della razionalità, conoscitiva e morale²³. Così il relativismo svelerebbe annidato in sé un intatto residuo assolutista, o forse meglio, tale residuo indica come anche una presa di posizione relativista non possa sottrarsi alla necessità di una determinazione attiva delle condizioni del proprio comprendere e del proprio agire: se è vero che, per Putnam, «la ragione può trascendere qualsiasi cosa essa possa indagare», proiettandosi oltre ogni immagine del mondo storicamente troppo determinata e modificandosi per rinnovarla, è anche vero che ciò può avvenire proprio perché essa di volta in volta si impegna in principi che tracciano distinzioni concettuali e rendono possibili giudizi di valore²⁴.

Davidson è arrivato alle stesse conclusioni, però attraverso una linea di ragionamento inversa rispetto a quella seguita da Goodman e da Putnam, vale a dire partendo dal dato di una comunicazione che effettivamente si stabilisce tra linguaggi diversi e svuotando dall’interno la nozione stessa di una loro incommensurabilità, e di una relatività e soggettività dei punti di vista coinvolti. Un disaccordo, egli ha fatto notare, è pensabile solo sullo sfondo di un accordo, più o meno ampio, di credenze, di disposizioni, di valori: l’interpretazione di un linguaggio si avvale di questo sostrato comune per individuare e comprendere le differenze, nell’intento «di rendere possibile un disaccordo che abbia senso». La “carità” non è dunque un’opzione, ma vi siamo obbligati «se vogliamo capire gli altri». Allora, se «prima di condividere una visione del mondo non esistono idee», è l’intersoggettività a costituire la condizione trascendentale del pensiero. Con Davidson la comprensione passa attraverso l’interpretazione, e nella pratica interpretativa si mostra ancora una volta la necessità di assumere una tendenziale continuità della ragione, dei suoi criteri e dei suoi obiettivi.

Dunque, la radicale opposizione ad un assolutismo della ragione

accomuna Feyerabend ed i suoi critici, e non è in essa, o nella diversità concettuale dei percorsi che portano comunque al relativismo, che vanno cercate le ragioni della controversia. Questa nasce piuttosto dalla diversa interpretazione che si dà di una nuova e radicale libertà della prassi, che la caduta del "mito" di una razionalità universale e fissa non costringe più entro schemi preordinati. Entro questa libertà, una teoria della conoscenza si può pensare, oppure no, abbia ancora un ruolo da svolgere: che essa rappresenti ancora un momento essenziale nel progetto di comprensione e costruzione del mondo perseguito dalle scienze, oppure che essa sia ormai espressione solo di un fanatismo arrogante. Ma critica della ragione, istanze ancora razionali della prassi e idea di una prassi che deve essere lasciata alla propria libertà si sono sovrapposte nelle discussioni in cui Feyerabend ed i suoi oppositori sono venuti misurandosi, in un intreccio spesso non chiarito e non sempre compiutamente espresso. Da ciò trae forse origine la sensazione di aporeticità che tutta questa discussione può avere lasciato infine dietro di sé: di una inevitabilità e al tempo stesso di una insufficienza del relativismo. Quasi un paradosso, a cui Feyerabend cerca per parte sua di sottrarsi, proponendo il proprio pluralismo, anziché come tesi, come utopia.



¹ P.K. FEYERABEND, *Dialogo sul metodo*, trad. it., Laterza, Bari, 1989, p. 37.

² Ivi, p. 141.

³ P.K. FEYERABEND, *Il realismo scientifico e l'autorità della scienza* (1978), trad. it., il Saggiatore, Milano, 1983, cap. 12. Per quanto riguarda la formazione intellettuale di Feyerabend e lo sviluppo delle sue idee si vedano ivi in particolare le pp.

40 ss, e in P.K. FEYERABEND, *La scienza in una società libera* (1978), trad. it., Feltrinelli, Milano, 1981, le pp. 165 ss.

⁴ P.K. FEYERABEND, *Explanation, Reduction, and Empiricism*, in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 3, a cura di H. FEIGL e G. MAXWELL, Minneapolis, pp. 28-97. Vedi anche *I problemi dell'empirismo* (1965, 1969), trad. it., Lampugnani Nigri, Milano,

1971. La prima versione dell'incommensurabilità fu presentata ad un seminario di Popper nel 1952: cfr. *La scienza in una società libera*, cit., p. 175.

⁵ Si vedano di W.V.O. QUINE, *Parola ed oggetto* (1960), il Saggiatore, Milano, 1970, in particolare il secondo capitolo sulla traduzione e, dello stesso, in *La relatività ontologica ed altri saggi* (1969), Armando, Roma, 1986, il saggio sull'epistemologia naturalizzata. Si rimanda anche a N.R.H. HANSON, *I modelli della scoperta scientifica* (1958), trad. it., Feltrinelli, Milano, 1978 ed a C.G. HEMPEL, *Problemi e mutamenti del criterio empiristico di significato* (1950), trad. it. nel volume *Semantica e filosofia del linguaggio*, a cura di L. LINSKY, il Saggiatore, Milano, 1969, in cui è raccolto anche il saggio di R. CARNAP, *Empirismo, semantica ed ontologia* (1950). Per T.S. KUHN infine si veda *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), trad. it., Torino, Einaudi, 1969.

⁶ P.K. FEYERABEND, *Contro il metodo* (1975, 1° ed. 1972), trad. it., Feltrinelli, Milano, 1979, pp. 21-25 e pp. 146 s.

⁷ Ivi, pp. 21 s; pp. 55 s.

⁸ T.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., p. 44.

⁹ Ivi, p. 23.

¹⁰ P.K. FEYERABEND, *Consolazioni per lo specialista* (1970), trad. it. in *Critica e crescita della conoscenza*, a cura di I. LAKATOS e A. MUSGRAVE, Feltrinelli, Milano, 1976, p. 288. Il saggio, in edizione ampliata, si trova anche in *Il realismo scientifico e l'autorità della scienza*, cit.

¹¹ Ivi, p. 293 e p. 291. Feyerabend si mostra in questo assai vicino alle posizioni

di I. Lakatos e alla sua proposta di una metodologia dei programmi di ricerca scientifici. Cfr. i due saggi di LAKATOS, *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici* e *La storia della scienza e le sue ricostruzioni razionali*, entrambi in *Critica e crescita della conoscenza*, cit.

¹² P.K. FEYERABEND, *Contro il metodo*, cit., p. 249.

¹³ W.V.O. QUINE, *La relatività ontologica e altri saggi*, cit., p. 110; I. SCHEFFLER, *Science and Subjectivity*, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis-New York, 1967, p. 5 della prefazione.

¹⁴ P.K. FEYERABEND, *Consolazioni per lo specialista*, cit., p. 297. Si veda a questo proposito di G. GIORELLO la prefazione a *Contro il metodo*, p. 7.

¹⁵ P.K. FEYERABEND, *Dialogo sul metodo*, cit., p. 140.

¹⁶ Ivi, p. 143.

¹⁷ P.K. FEYERABEND, *La scienza in una società libera*, cit., p. 117; cfr. anche pp. 55 ss. Per un suo cenno a come egli intenda distinguere il proprio relativismo da quello di R. Rorty vedi *Dialogo sul metodo*, cit., p. 141: RORTY, in *La filosofia e lo specchio della natura* (1979), trad. it., Bompiani, Milano, 1986, metteva Feyerabend tra gli «eroi» del suo libro.

¹⁸ Si veda per esempio P.K. FEYERABEND, *La scienza in una società libera*, cit., p. 78 e p. 83.

¹⁹ P.K. FEYERABEND, *Il realismo scientifico e l'autorità della scienza*, cit., p. 343 e *La scienza in una società libera*, cit., p. 79.

²⁰ P.K. FEYERABEND, *Contro il metodo*, cit., p. 252.

²¹ Ma è forse opportuno ricordare che per Feyerabend non si tratta tanto di una rinuncia quanto di un rifiuto: vedi *La scienza in una società libera*, cit., p. 84.

²² N. GOODMAN, *Vedere e costruire il mondo* (1978), trad. it., Laterza, Bari, 1988, p. 8: si veda in particolare l'ultimo capitolo dedicato al problema del relativismo e ad una prima analisi della nozione di giustezza (*rightness*).

²³ H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia* (1981), trad. it., il Saggiatore, Milano,

1985: cfr. i capp. «Fatto e valore» e «Ragione e storia».

²⁴ H. PUTNAM, *Representation and Reality*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1988, p. 119.

²⁵ D. DAVIDSON, *Sull'idea stessa di uno "schema concettuale"* (1974), trad. it. in R. EGIDI (a cura di), *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*, Angeli, Milano, 1988, p. 166. Si veda anche G. BORRADORI (a cura di), *Conversazioni americane*, Laterza, Bari, 1991, p. 49.

