



Moretti & Vitali editori

Cras iterabimus aequor

“ATQUE”

Materiali tra filosofia e psicoterapia

Rivista semestrale

10

Novembre 1994 - Aprile 1995

Redazione: R. Bodei, M. Ferrara, A. M. Iacono, P. F. Pieri, G. Trippi, S. Vitale.

Direzione: Via del Loretino, 27 – 50135 Firenze – tel. 055/690923
(il giovedì, ore 9-13).

Collaborano / tra gli altri: L. Aversa, A. Barchiesi, M. Bianca, M. Ceruti, U. Galimberti, A. G. Gargani, E. Ghidetti, M. La Forgia, M. Lavagetto, L. Lentini, G. Maffei, S. Moravia, S. Natoli, F. Petrella, M. Rossi Monti, A. Ruberto, C. Sini, E. V. Trapanese, M. Trevi, D. Zolo.

Direttore responsabile: Paolo Francesco Pieri.

Progetto grafico: Barbara Vitali.

Consulente tecnico: Paolo Piazzesi.

Registr. del Tribunale di Firenze n. 3944 in data 28-2-90.

abbonamento 1995: Italia L. 35.000, Estero \$ 27. Il pagamento può essere effettuato nelle forme seguenti: a) assegno di c/c bancario; b) assegno circolare; c) carta di credito; d) vaglia postale; e) versamento sul c/c postale n. 11196243. In ogni caso il pagamento va effettuato a favore di: Moretti & Vitali Editori, Via Betty Ambiveri, 15 - 24126 Bergamo. Per ulteriori informazioni telefonare al n. 035/321588.

numeri arretrati: possono essere ottenuti telefonando al n. 035/321588.

INDICE

<i>Paul K. Feyerabend</i> , UNIVERSITÀ E PRIMI VIAGGI: UN'AUTOBIOGRAFIA	p. 9
<i>Paolo Rossi</i> , P.K. FEYERABEND: UN RICORDO E UNA RIFLESSIONE	p. 27
<i>Carlo Sini</i> , IL MITO DEL MITO. CONFINI PROBLEMATICI DELL'EPISTEMOLOGIAFEYERABENDIANA	p. 41
<i>Silvano Tagliagambe</i> , I PRESUPPOSTI DELL'ANARCHISMO EPISTEMOLOGICO DI PAUL K. FEYERABEND	p. 53
<i>Enrico Bellone</i> , SULLE ITALICHE FORTUNE DEL PROFESSOR FEYERABEND	p. 77
<i>Luigi Lentini</i> , ANARCHISMO, IRRAZIONALISMO, POST-RAZIONALISMO	p. 93
<i>Alessandro Pagnini</i> , "VEDERE LA SCIENZA CON L'OTTICA DELL'ARTISTA": NOTE SU FEYERABEND E IL SIGNIFICATO FILOSOFICO DELL'ARTE	p. 111
<i>Luciano Handjaras</i> , CRITICA DEL METODO E UTOPIA PLURALISTA NEL RELATIVISMO DI P.K. FEYERABEND	p. 127

UNIVERSITÀ E PRIMI VIAGGI*

P. K. Feyerabend

Mio padre era rimasto solo sin dalla scomparsa della mamma. Era sopravvissuto ai bombardamenti, ed era rimasto per settimane senza luce, riscaldamento e cibo a sufficienza; per risparmiare i soldi e le cose dormiva su coperte anziché su lenzuola e continuava a indossare solo la parte davanti di camicie già lise finché anche queste diventavano troppo logore per andarci ancora in giro. Come membro del partito nazista dovette iscriversi a un elenco ufficiale; temeva di essere licenziato e perdere la pensione.

Ero vagamente consapevole di questi problemi senza però interessarmene realmente; soltanto molto più tardi arrivai a comprendere quanto mio padre si dovette sentire solo. Eppure non se ne lamentò mai: cercò invece di aiutarmi come poteva, con soldi, consigli, conforto morale. Inoltre si occupava della casa. Una volta alla settimana gettava tutte le cose commestibili che riusciva a trovare dentro il grande mastello di alluminio in cui mamma metteva a mollo la nostra biancheria sporca, aggiungeva acqua, sale, spezie e ne ricavava un minestrone; ogni giorno ne prendevamo qualche mestolata da sopra e le scaldavamo: era l'unico nostro pasto. Non avevamo né legna né carbone e negli inverni del 1946 e 1947 la temperatura dentro casa raggiungeva a stento i 5-8 gradi centigradi. La maggior parte del tempo la passavo a letto, leggendo e sistemando gli appunti che prendevo da vari libri; oppure sedevo al tavolo, bevevo acqua bollente e mi imbacuccavo con le coperte. Eppure i problemi quotidiani di allora non mi disturbavano quanto quelli di oggi.

* Il testo è un'anticipazione di quello che sarà il sesto capitolo di *Amazzando il tempo. Un'autobiografia*. Il libro verrà pubblicato nella collana "I Robinson" per i tipi di Laterza. Si ringrazia l'editore e gli eredi dell'autore per la gentile concessione.

Sul mio taccuino ci sono due annotazioni speciali: la prima, datata 18 novembre 1946, dice che fui esaminato dalla commissione universitaria sulle questioni etiche (Ehrenkommission) e ammesso senza precondizioni. Fu un affare semplice: non avevo aderito al partito e non ero stato coinvolto in attività criminali. Non è merito mio, semplicemente, non era capitato. Non saprei dire che cosa avrei fatto se mi fosse stato chiesto di diventare un Parteigenosse oppure mi avessero ordinato di uccidere dei civili. Nella seconda annotazione, del 28 gennaio 1949, si legge: «Come indennizzo per coloro che hanno prestato il servizio militare durante la guerra la durata del corso di laurea è ridotta di due semestri; la tesi può quindi essere consegnata alla chiusura del sesto semestre». Ottenni anche una pensione mensile (che continuo a percepire tuttora), il che mi rese perplesso: abbiamo perso la guerra, dissi a me stesso; com'è che ora ricevo tutti questi privilegi? Ad ogni modo ero iscritto all'università, anche se avevo da 3 a 5 anni di più rispetto agli altri studenti ed ero un invalido, ma questo non sembrava un problema: ero trattato come un diciottenne in piena forma.

All'inizio avevo pensato di studiare fisica, matematica, astronomia e di continuare col canto; invece scelsi storia e sociologia. La fisica, credo di aver pensato (anche se i miei ragionamenti non erano affatto ben articolati), ha poco a che fare con la vita reale, mentre vi ha a che fare la storia, che mi aiuterà a capire quello che è appena successo. Non andò così. Pivec, che teneva lezioni di storia medievale, cominciò con una serie di statistiche, la struttura del sistema feudale, il ruolo dei servi della gleba, la quantità di beni a disposizione di diversi individui e così via. Attendevo comparire qualche fatto gustoso, ma invano. Lhotsky spiegava come l'impero asburgico si era ampliato, un po' per caso e un po' tramite una rete di matrimoni abilmente combinati, dal piccolo nucleo iniziale fino alle dimensioni mostruose che venne ad assumere alla fine. Santifaller, presidente del famoso Istituto per la ricerca storica austriaca (Institut für österreichische Geschichtsforschung) ed esperto nell'analisi di documenti, descriveva la politica della monarchia austro-ungarica alla fine del diciannovesimo secolo. Fortunatamente riuscii a sentire gli storici dell'arte Demus e Svoboda; fu quest'ultimo a richiamare la mia attenzione su Cimabue, Giotto e la transizione al realismo pittorico. Le sue lezioni rimasero a sonnecchiare dentro di me per una trentina d'anni, finché lessi la letteratura a ri-

guardo, vidi alcuni dei lavori più importanti e tenni io stesso delle lezioni sulla materia. Oggi Giotto, con la sua stilizzazione netta degli avvenimenti, è uno degli artisti che mi piacciono di più. Così la mia escursione nella storia non fu un fallimento totale, però all'epoca rimasi insoddisfatto e desiderai tornare alla scienza: feci domanda al rettore, ottenni il passaggio e alla fine assistetti alla mia prima lezione di Fisica.

Nel 1947 Vienna aveva tre fisici rinomati: Thirring, Przibram ed Ehrenhaft. Hans Thirring teneva le lezioni tradizionali di fisica teorica:



meccanica, termodinamica, ottica, insomma proprio tutto. Aveva calcolato le conseguenze relativistiche della rotazione di una superficie curva dotata di massa (il noto effetto Thirring-Lense), sciava bene ed era un inventore con numerosi brevetti al suo attivo. Allontanato nel 1938 per la sua influenza «corrosiva» sulla «preparazione militare della nazione» e per la sua opposizione al fascismo e l'amicizia che intratteneva con Einstein e Freud, al suo ritorno annunciò un corso sulle basi psicologiche e morali della pace nel mondo: «Questo è quello che conta veramente, diceva, non la fisica». La maggior parte degli studenti la pensava diversamente: accorrevano in massa ai suoi corsi di fisica (era un insegnante di prima qualità), ma l'Auditorium Maximum dove teneva le conferenze sulla pace era praticamente deserto. In seguito, quando fu eletto al Parlamento, propose un piano per il disarmo dell'Austria che prevedeva lo smantellamento di esercito e aviazione, e l'arretramento dei contingenti di paesi limitrofi a una certa distanza dai confini dello stato austriaco, il tutto sotto il patrocinio dalle Nazioni Unite e dalle maggiori potenze del periodo post-bellico. Era un piano

sensato, ma una follia agli occhi di politici e patrioti, secondo i quali un paese sprovvisto di aerei, cannoni, soldati e senza la pompa magna militare da ammannire ai dignitari stranieri in visita era una non-entità. Qualche volta Thirring veniva alle riunioni che organizzavo ancora da studente, così come io andavo a trovarlo quando dalla California tornavo a Vienna a trascorrere una vacanza, e lo incontrai ancora durante un suo viaggio negli Stati Uniti. Lo ammiravo, ma solamente adesso mi rendo conto delle qualità uniche che possedeva. Si impegnava molto seriamente, ma non perdeva mai il senso dell'umorismo. Le tendenze che combatteva erano la dimostrazione della follia umana, non l'incarnazione del male. Era una specie di rara specie di individuo: uno scettico che si impegnava a favore della pace e dell'umanità. Che differenza con gli apostoli dell'umanitarismo da cui oggi siamo circondati: gente con la faccia torva, corrosa dalla cattiva coscienza, che digrigna i denti e sputa frasi fatte!

Przibram ed Ehrenhaft si occupavano dei laboratori. Karl Przibram, già allievo di Joseph J. Thomson (e curatore delle note *Briefe zur Wellenmechanick*) era un signore tranquillo ed elegante che scriveva sulla lavagna equazioni in caratteri minuti e arrossiva facilmente, specie quando giungeva fino all'aula il chiasso proveniente da quella in cui Felix Ehrenhaft faceva lezione. Questi era appena rientrato a Vienna e al primo semestre di insegnamento. Strane storie lo avevano preceduto. Attorno al 1910 si era trovato in contrasto con la concezione di Millikan sulla carica dell'elettrone e aveva perso (la storia di questa "battaglia" è raccontata da Jerry Holton nel volume 9 degli «*Historical Studies in the Physical Sciences*»). Ehrenhaft aveva scoperto la magnetolisi (il fenomeno per cui un forte campo magnetico è in grado di separare i componenti dell'acqua) e monopoli magnetici di dimensioni mesoscopiche; sosteneva anche che un cammino inerziale segue una traiettoria a elica anziché in linea retta, e così via. Le sue concezioni teoriche si avvicinavano a quelle di Lenard e Stark, gli assertori principali di una "fisica tedesca", che egli spesso citava con approvazione. Molti scienziati lo consideravano un ciarlatano e noi, gli studenti di fisica e matematica, intendevamo smascherarlo.

Fu invece lui a mettere noi alla berlina. Eseguì i suoi esperimenti, che erano semplici e immediati, fece alcuni commenti sarcastici su «quei teorici», si voltò a guardarci e urlò: «Siete muti? Siete stupidi?

Non avete nulla da dire?». Usò quasi le stesse parole rivolgendosi a Rosenfeld, Pryce e Walter Thirring (il figlio di Hans Thirring, anch'egli fisico teorico) dopo una lezione all'università estiva di Alpbach.

Circolavano molti aneddoti sul suo chutzpah*; eccone qui tre.

Ehrenhaft aveva ordinato delle apparecchiature costose dalla Philips in Olanda. Trascorse alcune settimane, la ditta fornitrice gli chiese se le avesse ricevute, al che egli rispose affermativamente, aggiungendo che erano di qualità eccellente. Seguì una lettera in cui si chiedeva un po' più esplicitamente di saldare la fattura; Ehrenhaft non fece una piega: «Io, Ehrenhaft, attesto che le apparecchiature sono di qualità eccellente. Questa certificazione vale ben più di quello indicato nella vostra fattura: anzi, in effetti sareste voi a dovermi pagare». Altro aneddoto: Ehrenhaft non era contento della situazione al suo istituto e andò dal ministro per la ricerca scientifica senza prendere appuntamento. Quando si presentò al segretario, questi tentò di fermarlo: «Il ministro è in riunione» — «Con chi?», chiese bruscamente Ehrenhaft. «Esperti dell'educazione di altri paesi», gli fu risposto, al che replicò: «Perfetto», superò il segretario allibito e disse in faccia al ministro: «Avrò ciò che voglio, oppure dovrò dire a questi signori come sono gestite veramente le cose qui in Austria?» — Ehrenhaft ebbe ciò che voleva. La terza storiella è vera, io stesso ne sono stato testimone. Nel 1949 Ehrenhaft venne alla scuola estiva di Alpbach, preparò i suoi esperimenti e invitò tutti quelli che poteva raggiungere a dare un'occhiata. Il giorno prima della sua lezione si fece un'ottima pubblicità nel modo seguente. Levandosi in piedi alla fine di una conferenza piuttosto elaborata ma difficile da capire di Friedrich A. von Hayek, disse con un tono estasiato ma rispettoso: «Caro professor Hayek, abbiamo ascoltato una lezione meravigliosa, splendida, veramente molto erudita e vi debbo tutta la mia ammirazione. Non ne ho capito una sola parola». Me lo rivedo ancora davanti, grande come una montagna, gli occhi spalancati, le mani protese in un gesto che esprimeva il suo sconcerto per non riuscire a capire, il volto assolutamente sincero. Il giorno dopo la sua lezione registrò il tutto esaurito.

*Sostantivo yiddish che vale «faccia tosta, fegato», ma anche «insolenza» e «scontro-sità» (N.d.T.).

Ehrenhaft riuscì a convincere qualcuno? Sicuramente non i teorici (sebbene Dirac richiese delle informazioni sulla forza dei suoi poli magnetici). Thirring senior vide che vi erano dei problemi, ma per gli altri i fenomeni che egli produceva in abbondanza nei suoi esperimenti era-



no soltanto un Dreckeffekt, il risultato di disturbi che non era possibile accertare. Una cortina di ferro, creata dalla profonda convinzione che le equazioni di Maxwell fossero il non plus ultra ecc. ecc., proteggeva la fisica da Ehrenhaft: una cortina di ferro esattamente analoga a quella che aveva protetto gli avversari di Galileo. Per sfondare tale cortina organizzammo un seminario in cui cercammo di spiegare i fenomeni evidenziati da Ehrenhaft secondo le teorie ortodosse. Non riuscimmo nel nostro intento, ma neppure ci convertimmo alle sue teorie: semplicemente ritenevamo che un approccio migliore e più sofisticato avrebbe compiuto il miracolo. Allo stesso tempo rimanemmo degli empiristi ostinati: nessuno di noi ebbe mai il minimo dubbio che la scienza dovesse adattarsi ai fatti. In seguito questa convinzione, che condividevo, mi rese chiaro che l'attività ordinaria della ricerca scientifica, ossia il processo denominato da Kuhn "scienza normale", non poteva esistere senza introdurre una scissione di questo tipo nella propria coscienza.

Il semestre successivo stenografai le lezioni di Ehrenhaft, ne discussi il testo con lui e le vendetti come dispense ai suoi studenti. Si tratta dell'unica testimonianza delle sue idee attorno al 1947.

Due volte alla settimana andavo all'osservatorio per seguire dei seminari sulla radioastronomia, le tecniche di osservazione e la teoria delle perturbazioni. Mi resi conto ben presto che gli astronomi non

avevano alcuna cognizione di cosmologia teorica, un argomento che mi interessava. Per fargliela conoscere Erich Jantsch, che sarebbe divenuto un guru delle teorie dell'autorganizzazione, e io tenemmo una serie di lezioni speciali, per le quali presi come testo di riferimento alcuni articoli dell'enciclopedia di Heckmann. Kasimir Graff, allora direttore dell'osservatorio e dotato di capacità straordinarie nella pratica osservativa, scuoteva la testa sbalordito mentre noi accumulavamo formule su formule senza menzionare nemmeno un fatto.

In città ebbi modo di ascoltare Radon (analisi dei tensori), Hlavka (algebra), Hofreiter (equazioni differenziali), Sexl (fisica atomica), Prey (astronomia sferica). Radon era un'autorità internazionale indiscussa. Era anche piuttosto nevrotico: una volta gli ci vollero due intere lavagne per derivare $0=0$. «Das ist richtig, aber es hilft uns nicht weiter», diceva con tristezza nella voce: è corretto, ma non ci aiuta ad andare avanti. Hlavka teneva le lezioni partendo da appunti presi sul retro di biglietti dell'autobus, il che faceva sempre una notevole impressione. C'erano molte donne fra gli studenti che seguivano le lezioni, ma questo non sorprende né noi né i professori. Alcuni degli studenti più carenti e pigri chiedevano alle colleghe di dar loro una mano, senza sentire intaccata per questo la loro mascolinità. Noi tutti, maschi e femmine, eravamo "scienziati" e quindi di gran lunga superiori agli studenti di storia, sociologia, letteratura e sciocchezze analoghe.

Dopo le lezioni, ma talvolta anche tra una lezione e l'altra, davo un'occhiata alla vita culturale della città. Andavo a discussioni sulla politica, l'arte moderna, l'esistenza di Dio, le implicazioni teologiche della scienza odierna; presi lezioni di recitazione, ripresi quelle di canto e andai a concerti, all'opera, a teatro. Vidi Werner Krauss, il grande mago della scena, nella Elisabeth von England di Ferdinand Bruckner, nell'Öffentlicher Ankläger di Fritz Hochwälder, in Vor Sonnenuntergang di Hauptmann e nella parte di Wallenstein, ma rimasi deluso dal suo Hauptmann von Köpenick, in cui sembrava recitasse per abitudine. Curd Jürgens e O. W. Fischer erano ancora al Burgtheater; il primo era un attore capace di ottime rappresentazioni, ma un fallimento come Kowalsky. Mi ricordo di quando andai a sentire l'ottava sinfonia di Bruckner: doveti rimanere in piedi per tutta la durata dell'esecuzione e con le stampelle mi ci vollero un paio d'ore per tornare a casa dal teatro, ma non me ne accorsi neppure. Quando

Pabst ritornò ebbi una partecina in uno dei suoi film, con Ernst Deutsch come protagonista. Difendevo opere d'arte moderna scrivendo lettere a vari editori e, di persona, contro i critici che davano sfogo alla propria rabbia in occasione delle mostre. Ogni giovedì mattina alle sette facevo la mia comparsa al seminario teologico che si teneva dietro la chiesa di S. Pietro per convincere padre Otto Mauer dell'inutilità dei suoi sforzi. Credere in Dio era una cosa, sostenevo, ma cercare di dimostrare la Sua esistenza era impresa destinata al fallimento: semplicemente, l'idea di un Essere divino non aveva fondamento scientifico. Questa, per inciso, era l'argomentazione che seguivo in tutti gli interventi: la scienza è la base della conoscenza, la scienza è empirica, le imprese non empiriche sono o logiche o prive di senso. Insieme a un piccolo gruppo di studenti delle facoltà scientifiche invadevo le lezioni e i seminari di filosofia. Rimanemmo colpiti da Aloys Dempf, un oratore poderoso e uno studioso di filosofia medievale fuori dal comune; per un certo periodo fui in grado di recitare a memoria tutte le principali denominazioni latine dei termini aristotelici. Roretz sembrava un tipo a posto, e con lui discussi i Prolegomeni di Kant. Spiegai la versione di Carnap della semantica in un incontro speciale a Sociologia con Knoll alla presidenza e Hans Weigel tra il pubblico. Al seminario di Kraft fornii un resoconto interamente deterministico del comportamento animale: perché un uccello inizia a volare ora anziché fra poco? Perché l'aria che lo circonda, la luce ecc. forniscono le condizioni iniziali necessarie; ero assolutamente certo che non ci fosse nessun'altra spiegazione sensata. (Rammentarmi di quella convinzione mi fornisce oggi buoni spunti per intuire quale potere esercitino i sistemi metafisici.) Parecchi anni più tardi venni a conoscere lo sfondo su cui si muovevano gli studiosi che avevo criticato e iniziai ad apprezzarne le qualità umane. Monsignor Mauer, ad esempio, era un teologo libertario di primo piano; egli sosteneva un punto di vista che divenne esplicito con il Concilio Vaticano II e si batté con valore, anche se invano, contro il ritorno delle tendenze dogmatiche. Si interessava di arte moderna e tentò di incorporarla nella liturgia. Aveva un riflesso malizioso negli occhi e di tanto in tanto assomigliava vagamente al diavolo. Era davvero un tipo singolare e avrei potuto imparare un sacco di cose da lui se fossi stato un po' meno egocentrico. Avrei voglia di parlargli adesso, ma se n'è andato sin dal 1973.

L'impressione complessiva che resta è che io «fossi ovunque capissero delle cose interessanti, a provocare le persone», come mi scrisse in una lettera del febbraio 1993 Allan S. Janik, uno studioso di cose viennesi del ventesimo secolo. Alcuni filosofi preferivano proseguire indisturbati: Heintel, per esempio, mi buttò fuori. Ad ogni modo mi feci conoscere da varie organizzazioni e alcune di esse mi vennero a cercare.

Tutto cominciò con l'Österreichisches College, fondato nel 1945 da Otto Molden, Fritz Molden (che poi sposò la figlia di Allen Dulles, il capo della CIA) e altri rappresentanti della resistenza austriaca. Nel suo libro *Der andere Zauberberg* (L'altra montagna incantata, pubblicato a Vienna nel 1981) Otto Molden descrive le idee e i fatti che portarono a istituire la prima scuola estiva ad Alpbach, un paesino del Tirolo presso Brixlegg. Alpbach divenne rapidamente un centro rinomato in tutto il mondo, dove avvenivano fruttuosi scambi a livello intellettuale, artistico, economico, politico ecc. A pranzo uno studente poteva ritrovarsi seduto a fianco di Lise Meitner, Bruno Kreisky o Dirac; poteva imbattersi in Arthur Koestler, Anneliese Maier o Ernst Krenek; oppure poteva cogliere in flagrante la sua ragazza mentre flirtava con Etienne Decroux (come accadde al sottoscritto). Sono stato ad Alpbach una quindicina di volte, dapprima come studente, poi a dare lezioni e infine, per ben tre volte, come conduttore di un seminario.

Ad Alpbach c'erano quattro tipi di attività: seminari, conferenze plenarie, convegni ed esecuzioni (strumentali, di danze, pianoforte, recital di canzoni ecc.). I primi avevano luogo dalle 9 alle 12 in varie stanze o in posti fuori del villaggio. I filosofi, tanto per fare un esempio, erano soliti riunirsi sotto un grande albero a metà strada su una collina, prontamente ribattezzato "albero della conoscenza". Le sessioni plenarie, con conferenze seguite dalla discussione aperta al pubblico, si svolgevano di pomeriggio e le rappresentazioni artistiche (con coda di feste, balli ecc.) di sera. Persone che sarebbero divenute famose in seguito comparivano dal nulla, si fermavano qualche giorno e poi ripartivano: tra essi il cantante Waldemar Kmentt, poi insignito del titolo onorifico di "Kammersänger". Helmut Qualtinger si aggirava fra i tavoli dove ci ritrovavamo dopo pranzo; di solito qualcuno lo invitava a sedersi, ordinava del vino ed egli iniziava una sua esibizione più che generosa; divenne un attore veramente grande. Di tanto in tanto orga-

nizzavamo un cabaret. Molte avventure romantiche fiorirono e appassirono sotto la luna di Alpbach.

Nel 1948 Maria Blach, poi coniugata von Pronay, segretaria del College e cara amica, mi chiese di tenere nota delle discussioni più rilevanti in cambio di viaggio e alloggio, che sarebbero stati pagati dalla società: poiché sapevo stenografare bene, accettai. Questo fu il passo più decisivo della mia vita: non sarei al punto in cui sono oggi, con le pensioni che mi danno da vivere, l'ambigua reputazione che sembra accompagnarmi e la donna bella e gentile che ha scelto di diventare mia moglie, se non avessi accettato l'offerta di Maria.



La mia prima visita ad Alpbach risale all'agosto del 1948. Quasi non riuscivo ad aspettare l'inizio dei lavori; ascoltai con impazienza la banda di ottoni e i discorsi politici di introduzione. Poi fu il momento di un po' di pubbliche relazioni: venti professori spiegaronò ciò che avrebbero fatto nei loro seminari. Mi incuriosiva Popper, che insegnava filosofia; scorrendo la sua Logica della scoperta me l'ero immaginato alto, magro, serio, con un modo di parlare lento e misurato. Era tutto il contrario: passeggiando su e giù davanti ai partecipanti disse: «Se per filosofo intendete uno di quei signori che occupano le cattedre di filosofia in Germania, allora di sicuro non sono un filosofo». I professori tedeschi (e ce n'erano molti) non sembrarono apprezzare; invece noi studenti trovammo che nel suo discorso si respirava aria nuova.

Nel corso della prima sessione plenaria ci mancò poco che cadessi dalla sedia: tante insensatezze, tanti errori! Ma questi signori coltissimi non sapevano niente? Presi appunti per la discussione perché volevo

dare una bella raddrizzata alle loro idee. Ecco, le lezioni erano finite: alzai la mano per avanzare le mie obiezioni. Il presidente scelse un Personaggio Eminente e il Personaggio Eminente parlò; poi scelse un altro Personaggio Eminente e anche questi parlò a lungo senza dire veramente nulla. Alla fine venne il mio turno, mi alzai e arrancai verso la parte anteriore dell'aula, da dove bisognava parlare: quando finalmente ci arrivai mi ero scordato tutto quello che volevo dire. Non importava: l'eccitazione e la sensazione di compiere una missione mi incalzavano. Ernesto Grassi e Thure von Uexküll avevano discusso della verità in termini che a me suonavano come un delirio inconsistente e glielo feci capire. Devo aver parlato una decina di minuti; alla fine della discussione mi diressi fuori, al sole, e improvvisamente mi ritrovai Popper accanto: «Facciamo due passi», mi disse. Lasciammo indietro la folla e prendemmo per uno dei tanti sentieri che dal villaggio andavano verso i boschi. Popper chiacchierò di musica, dei pericoli di Beethoven, del disastro wagneriano, mi criticò per aver usato gli "interfenomeni" di Reichenbach (dal suo libro sulla meccanica quantistica) e mi offerse persino di passare al "tu" più familiare. La sera mi portò a un incontro riservato con Bertalanffy, Karl Rahner, von Hayek e altri notabili: io, un semplice studente, ero stato ritenuto degno di prendere parte ai loro dibattiti sublimi! Non aprii bocca, quella sera. Una cosa era parlare di fronte a 200 persone: era come rappresentare una parte a teatro, certo incuteva timore ma era gestibile; tutt'altra cosa era rispondere a domande personali o rivolgersi a una faccia che ti scruta con attenzione. Inoltre senza la folla non c'era abbastanza adrenalina a darmi una spinta.

La volta seguente fui avvicinato dai comunisti. All'epoca Hans Grumm, ancora comunista, spuntava fuori in tanti incontri, un po' come me. Faceva il talent scout: presentava giovani promettenti a intellettuali comunisti di primo piano nella speranza che riuscissero a cogliere la forza della causa e aderissero al partito. Hans e io avevamo molte cose in comune: eravamo contrari alla religione e sostenevamo la scienza; ma mentre io mi basavo sui dati sensoriali e la logica (o ciò che ritenevo fosse la logica), Hans difendeva il realismo usando la dialettica come arma primaria. Era più anziano di me e aveva una lunga esperienza di discussioni. Non ne fui colpito; avevo già ascoltato argomentazioni che si fondavano sul realismo e per quanto ne sapessi erano

tutte circolari: si faceva un'assunzione che conteneva un nucleo realistico e quindi si passava a dimostrare il realismo svelando il nucleo. A Walter Hollitscher ci vollero due anni per convincermi che tale circolarità era un vantaggio e non un vizio, e che costituiva un pregio, non un problema. Egli partiva dalla constatazione che la ricerca scientifica era condotta su termini realistici; io obiettavo che sfortunatamente gli scienziati non avevano ancora lasciato cadere i loro gusci metafisici; metafisica o no, replicava Walter, essi giungono a esiti che sono accettati da chiunque, positivisti inclusi, mentre adottando un linguaggio asettico e una logica ferrea non sarebbero mai arrivati da nessuna parte. Questo mi tappò la bocca per qualche tempo, ma un fondo di dubbio rimase.

Dalla fisica Walter si spostò verso la politica, ossia verso Marx e Lenin. Qui feci resistenza come un mulo testardo. Mia moglie Jacqueline e io votammo comunista in una delle prime elezioni in Austria, ma questo fu tutto. Non so perché mi opposi; non avevo convinzioni politiche e sapevo troppo poco di storia o economia per dare consistenza alla mia avversione. Qualche influenza possono averla avuta un certo elitarismo giovanile («Marx è un propagandista, non un filosofo») e un'avversione pressoché istintiva al pensiero di massa, che sicuramente ebbe un ruolo in seguito, quando incappai nella Chiesa Popperiana.

Tramite Walter venni a conoscere Berthold Viertel, il direttore del Burgtheater, Hanns Eisler che mi accompagnò nelle cantate di Schumann e in alcune delle sue marcette, nonché Bertolt Brecht. Lo incontrammo durante le prove di Madre Coraggio con Helene Weigel nel ruolo della protagonista. Fu una strana situazione. Gli attori stavano in attesa mentre Brecht protestava per il colore di un vaso che si intravedeva appena. Brecht, mi disse Walter, era pronto a prendermi con sé come suo assistente di produzione a Berlino; dissi di no e rimasi a Vienna. Tempo fa pensavo (e l'ho anche scritto) che questo fosse stato il più grande errore della mia vita, ma oggi non ne sono più tanto convinto. Avrei voluto imparare di più sul teatro, e da un uomo così fuori dal comune, mi sarebbe piaciuto avere anche qualche nozione di forme di comunicazione diverse dal saggio scientifico. Tuttavia sospetto che avrei detestato la pressione collettiva da parte del gruppo di persone che circondavano Brecht, in parte terrorizzate, in parte devote, ma in

ogni caso piene di suscettibilità e tutte legate a doppio filo tra loro.

La prima volta che incontrai Walter lo ritenni, come molti altri, una fonte di idee di dubbio valore. Sua moglie Violetta osservò con aria divertita il modo in cui il mio aspetto si trasformava nel corso del tempo, passando da quello di una macchina per discutere a uno più simile a un essere umano. In seguito, quando mi stabilii in California, andavo a trovare Walter ogni volta che tornavo a Vienna. Non sapevo granché delle sue vicissitudini politiche; mi sembrava che seguisse la linea del partito, ma ebbe alcune difficoltà per aver spiegato e difeso argomenti "idealistici" come la psicoanalisi e la teoria dell'informazione. Per i liberali impegnati Walter era oltre il limite della decenza, un intellettuale che era diventato schiavo del totalitarismo. Ai miei occhi Violetta e lui erano amici meravigliosi, gentili, umani. Stetti malissimo quando seppi che erano morti, dapprima Violetta e, appena una settimana dopo, anche Walter. La sua ultima lettera, che mi scrisse circa un anno prima della scomparsa, è in risposta a una mia in cui annunciavo il mio quarto matrimonio e la nostra intenzione di avere dei figli. «Non credevamo che avremmo potuto fare politica attiva e avere anche dei figli — ora siamo sicuri che ci sbagliavamo e ne siamo costernati», mi scriveva.

Nel corso dell'anno l'Österreichisches College organizzava lezioni, convegni e gruppi di discussione. Noi, vale a dire gli studenti di scienze che avevano iniziato a scombussolare i seminari, insieme agli studenti di filosofia che si erano uniti a noi, volevamo formare un gruppo tutto nostro. Io avrei dovuto esserne a capo quale studente e Victor Kraft quale rappresentante della facoltà.

Kraft era stato membro del Circolo di Vienna e come Thirring era andato in pensione quando l'Austria fu annessa alla Germania. Come conferenziere non suscitava entusiasmi, ma in compenso era un pensatore sagace e attento; a lui risalgono alcune delle concezioni che in seguito vennero associate al nome di Popper, come chiarii nella mia recensione alla sua *Allgemeine Erkenntnislehre*, pubblicata dal «*British Journal for the Philosophy of Science*». Popper non parve apprezzare la cosa, anche se nell'edizione tedesca originale della *Logica della scoperta scientifica* aveva riconosciuto il proprio debito nei suoi confronti; comunque Kraft mi ringraziò per la mia «analisi attenta» (posseggo ancora la sua lettera). Conosceva la maggior parte di noi per via del

suo seminario e manifestò il desiderio di avere una sistemazione più stabile: ecco l'inizio del Circolo Kraft, una versione studentesca del vecchio Circolo di Vienna. Ottenemmo una stanza alla Kolingasse, il quartiere generale dell'Österreichisches College, dove ci vedevamo due volte al mese. All'ordine del giorno delle nostre discussioni vi erano teorie scientifiche particolari: così, per esempio, tenemmo cinque incontri su interpretazioni non-einsteiniane delle trasformazioni di Lorentz. Il centro della nostra attenzione era la questione dell'esistenza di un mondo esterno.

Per come la vedo oggi, due furono i nostri errori. Anzitutto supponevamo che discutere un'istituzione significasse prendere in considerazione la sua produzione scritta; più in particolare, il nostro assunto era che la scienza fosse un sistema di asseriti (statements), il che oggi sembra un'idea leggermente assurda, e il Circolo di Vienna è accusato di averla sostenuta. Ma l'importanza data alla scrittura è assai più antica: il giudaismo, il cristianesimo e l'islamismo si basano tutti su libri e di conseguenza la Natura venne trattata come un libro scritto in un linguaggio particolare e piuttosto difficile. L'altro presupposto da cui partivamo, almeno all'inizio, era che una formulazione complicata, che implicasse grosse revisioni concettuali, potesse essere risolta da un'unica argomentazione ben concepita; questa idea è tuttora in circolazione, sebbene priva della forza di cui godeva precedentemente. Io lessi i primi numeri della rivista «Erkenntnis» e in una serie di discorsi ne esposi pubblicamente il contenuto. Inoltre prendevo degli appunti sintetizzando quei contenuti e i miei contributi in proposito.

Dopo alcuni mesi di dispute tra di noi iniziammo a invitare qualcuno di fuori. Hollitscher difese il materialismo dialettico, Juhos parlò della interpretazione di asseriti matematici, ed Elizabeth Anscombe tentò di spiegare Wittgenstein, senza tuttavia riscuotere molto successo: pensammo che il suo pensiero fosse un tipo di psicologia infantile assai poco accattivante. Sentita la nostra reazione, Elizabeth mi propose di contattare direttamente Wittgenstein, che all'epoca risiedeva a Vienna. Andai quindi alla sua casa di famiglia (non quella in Kundmanngasse). L'androne era ampio e scuro, pieno di statue nere in nicchie disseminate un po' dappertutto. Mi sentii apostrofare da una voce quasi irreali: «Che cosa desidera?». Spiegai che ero venuto a cercare Herr Wittgenstein per invitarlo al nostro circolo. Ci fu un lungo si-

lenzio; quindi la voce (del portiere, che parlava da una finestrella quasi invisibile su nel vestibolo) replicò: «Il signor Wittgenstein ha sentito parlare di voi, ma non può far nulla per voi».

Elizabeth, che pareva cavarsela perfettamente con le stranezze di Wittgenstein, mi suggerì allora di mandargli una lettera, «ma non troppo servile». Scrisi più o meno questo: «Siamo un gruppo di studenti e ci siamo impantanati nella discussione degli asserti base. Abbiamo saputo che Lei è in città e forse ci può dare una mano». Sembra che a Wittgenstein sia piaciuta: «Mi è arrivata una lettera piuttosto simpatica», disse, sempre secondo Elizabeth, sottolineando il “piuttosto”, e prese in considerazione la possibilità di venire da noi. Ma adesso si impuntarono gli studenti di scienze: «Chi è costui? E perché dovremmo starlo a sentire? La Anscombe ci è bastata!». Trovai il modo di tranquillizzarli e prenotammo un’aula per una seduta straordinaria. Quel



giorno avevo il raffreddore; da perfetto ignorante in medicina ingoiai tonnellate di sulfamidici e presi posto a sedere con una certa trepidazione per quello che sarebbe avvenuto di lì a poco. Arrivò l’ora prefissata; c’erano Kraft, i fisici, gli ingegneri, i filosofi: tutti tranne Wittgenstein. Successivamente Elizabeth mi confidò come era stato difficile per Wittgenstein pianificare quell’evento: doveva arrivare puntuale, sedersi e stare semplicemente a sentire? doveva arrivare con un lieve ritardo ed entrare con ostentazione? doveva arrivare molto in ritardo, entrare semplicemente e sedersi facendo finta di niente? o dire una battuta? Ad ogni buon conto presi la parola presentando una sintesi di quello che avevamo discusso fino ad allora e fornii qualche sugge-

rimento per il dibattito. Wittgenstein si presentò con più di un'ora di ritardo. «Ha una faccia che pare una mela secca», pensai, e proseguì a parlare; si sedette, ascoltò per alcuni minuti e infine mi interruppe: «Halt, so geht das nicht!» (Basta, così non va!). Egli discusse in dettaglio ciò che si vede attraverso un microscopio: è questo ciò che conta, sembrava volesse dire, non le considerazioni astratte sul rapporto tra “asserti base” e “teorie”. Mi ricordo esattamente di come pronunciava la parola «Mikroskop». Ci furono delle interruzioni, delle domande insolenti, ma Wittgenstein non ne fu turbato: chiaramente preferiva il nostro atteggiamento irriguardoso alla vuota ammirazione di cui era oggetto altrove. Il giorno dopo ero a letto con l'itterizia: i sulfamidici mi avevano fregato; ma mi dissero che Wittgenstein si era divertito.

I miei primi viaggi all'estero risalgono agli anni 1949-1952; andai in Danimarca (tre volte, credo, compresi i corsi estivi all'università di Askov vicino Copenhagen), Svezia (a Lund, Stoccolma e Uppsala) e Norvegia (ai corsi estivi dell'università di Ustaoset), con le trasferte pagate dal College. In quegli anni viaggiare non era divertente: c'erano controlli da parte delle forze di occupazione, poi di nuovo al confine tedesco e a quello danese, i treni andavano piano, non avevano riscaldamento ed erano pressoché spogli. Non importava: i trasporti durante la guerra erano stati molto, molto peggio.

In Danimarca ebbi una lunga conversazione con Louis Hjelmslev, di cui avevo appena letto I fondamenti della teoria del linguaggio. Incontrai pure Tranekjær-Rasmussen che proseguiva l'approccio fenomenologico introdotto da Edgar Rubin e presi parte a qualcuno dei suoi esperimenti. Jørgen Jørgensen, autore di un mostruoso trattato di storia della logica e di un libretto sulla biologia, mi ricevette con cortesia squisita e mi raccontò degli aneddoti sulla storia della teologia in Danimarca. In Svezia Jacqueline e io alloggiammo prima in un albergo di Stoccolma e poi a Uppsala nello studentato. Tenni un discorso sugli asserti base alla associazione filosofica locale con Mark-Wogau (che fu oggetto delle mie critiche), Hallden e Hedenius tra il pubblico. Tornato a Stoccolma, andai al seminario di Wedberg su Berkeley e alle lezioni di Oskar Klein sulla teoria generale della relatività: riuscii a capirlo ma il mio svedese non bastava a sostenere delle discussioni nel seminario.

Ad Askov incontrai anche Niels Bohr. Era lì per una conferenza

pubblica e dirigeva un seminario, entrambi in danese. Mi ero preparato leggendo quotidiani e articoli di filosofia e capii ogni parola della conferenza: davvero un buon risultato! (Si diceva in giro che Bohr fosse incomprensibile in qualsiasi lingua.) Egli se ne andò al termine della sua conferenza e la discussione proseguì senza di lui: alcuni attaccarono le sue argomentazioni di tipo qualitativo, in cui sembravano nascondersi parecchi punti deboli; i suoi seguaci invece non le chiarirono, citarono una presunta dimostrazione di von Neumann, che chiuse la partita. Ora nutro molti dubbi che coloro che si riferivano a tale dimostrazione fossero davvero in grado di spiegarla, tranne forse due o tre persone, così come sono certo che i loro avversari non avessero la minima idea dei dettagli relativi. Eppure, come per magia, bastò citare soltanto von Neumann e la parola «dimostrazione» per tappare la bocca ai detrattori; lo trovai molto strano ma fui sollevato dal ricordare che Bohr non aveva mai fatto ricorso a questi trucchetti.

Mi persi di nuovo nel seminario. Bohr era seduto, si accese la pipa e cominciò a parlare; dimenticò di tirare, riaccese la pipa e così via finché non gli si accumulò davanti una montagna di cerini. Parlò della scoperta secondo la quale la radice quadrata di due non può essere un numero intero né una frazione: questo gli sembrava un fatto importante, sul quale tornò più e più volte. A suo parere esso portava a estendere il concetto di numero, in quanto conservava talune proprietà degli interi e delle frazioni, ma ne cambiava anche altre. Hankel, menzionato da Bohr, aveva chiamato l'idea alla base di tale estensione il "principio della permanenza delle regole di calcolo"; secondo Bohr la transizione dalla meccanica classica alla meccanica quantistica avveniva esattamente in accordo con questo principio. Riuscii a seguirlo fin qui, il resto superava le mie capacità. Alla fine del seminario avvicinai Bohr e gli chiesi di spiegarmi alcuni dettagli. «Non ha capito?» esclamò; «è un vero peccato. Non mi ero mai espresso così chiaramente in precedenza». Aage Petersen mi aveva messo in guardia da quell'espressione: «Bohr dice sempre così, ma poi ripete le sue vecchie spiegazioni». Bohr ripeté senz'altro le sue vecchie spiegazioni, ma con rinnovato vigore, in quanto era stato informato da poco dell'apostasia di Bohm. «Lei lo capisce?», chiese con uno sguardo perplesso sul volto. Purtroppo di lì a breve lo trascinarono a un altro incontro. Anni dopo sognai di rincontrare Bohr, che mi riconosceva e mi chiedeva un pa-

rere su delle questioni importanti: dev'essermi rimasto impresso. D'altro canto ho anche sognato di aver fornito dei consigli a Stalin, ma lui non l'ho mai incontrato.

(Trad. it. di Alessandro de Lachenal)



P.K. FEYERABEND: UN RICORDO E UNA RIFLESSIONE

Paolo Rossi

1. È sempre difficile stabilire se si ha un debito più profondo verso coloro che hanno scritto pagine con le quali ci si è immediatamente sentiti in sintonia oppure verso coloro che hanno scritto pagine capaci di stimolare la riflessione sostenendo tesi con le quali sembrava opportuno o addirittura necessario polemizzare. Con Feyerabend mi è capitata la seconda cosa. Nel 1974 si svolse a Capri un convegno i cui Atti vennero pubblicati a New York l'anno successivo¹. Nella mia relazione, dedicata al tema dei rapporti fra la cosiddetta "tradizione ermetica" e la "rivoluzione scientifica"² prendevo fortemente le distanze dalle tesi sostenute dai seguaci di Popper e, in particolare, da Feyerabend. Mi sembrava (e per la verità ancora mi sembra) che nelle loro discussioni i personaggi storici diventassero "simboli" di posizioni filosofiche definite *a priori*. Bacone e Galilei servivano solo come "casi esemplari" per brillanti e raffinate esercitazioni epistemologiche, diventavano le *maschere* l'uno dell'induttivismo³ e l'altro dell'ipoteticismo. Il ritratto galileiano di Feyerabend come scienziato che ignora sistematicamente le osservazioni che contraddicono le teorie e che continua a lavorare sulle teorie anche quando l'evidenza conduce alla conclusione che la teoria è falsa mi sembrava «stimolante dal punto di vista teorico, ma certamente poco persuasivo dal punto di vista storico»⁴. Rifiutavo la tesi che riduceva gli storici al rango di "cacciatori di esempi" che gli epistemologi avrebbero poi dovuto utilizzare. Ritenevo infine che gli incomposti entusiasmi manifestati in Italia per l'interpretazione galileiana di Feyerabend fossero del tutto ingiustificati. Nelle conclusioni, andavo anche oltre: segnalavo la presenza, nelle pagine di Feyerabend del luogo comune di tutto il ribellismo verbale della *counter-culture* della fine degli anni Settanta, l'aspirazione ad un mondo «nel quale la scienza non giochi un

ruolo alcuno» e che, precisamente per questa ragione, sarebbe stato «più piacevole di quello nel quale oggi viviamo»⁵. Prevedevo che una storia della scienza costruita sulla base dei criteri proposti da Feyerabend avrebbe avuto, in Italia, una notevole fortuna: assieme a Thomas Kuhn, egli sarebbe stato utilizzato «per confermare la validità di una vecchia tesi presente nella cultura italiana dai tempi di Giovanni Gentile: la necessità di una integrale risoluzione della storia della scienza nella storia della filosofia e, di quest'ultima, nella filosofia»⁶.

La previsione non era, per la verità, del tutto sbagliata. Ma il tono risentiva del clima culturale tipico della fine degli anni Settanta e il giudizio era indubbiamente un po' sbrigativo. Come lo stesso Feyerabend, che aveva più volte utilizzato la edizione americana del mio *I filosofi e le macchine*⁷, non mancò di farmi notare con una certa asprezza rimproverandomi di aver rifiutato il suo quadro della rivoluzione scientifica senza avere analiticamente discusso le tesi epistemologiche che ne costituivano il fondamento e soprattutto gli argomenti addotti a favore di quelle tesi⁸.

Quando ebbi l'occasione (e la fortuna) di incontrarlo di persona mi limitai a dirgli che non avevo affatto sentito il dovere di trasformarmi in un raffinato epistemologo per emettere giudizi intorno alle sue affermazioni relative ai rapporti fra magia e scienza o a Bacone o a Galilei. Così come, d'altra parte, non avevo affatto considerato doveroso ridiscutere la complicata filosofia della storia elaborata dal marxismo sovietico e da quello "occidentale" per prendere posizione contro il Bacone "filosofo dell'età industriale" o contro quegli autori che interpretavano erroneamente il concetto baconiano di *opere* come coincidente con i prodotti e le forme della tecnologia. L'alternativa di fronte alla quale si trovano di volta in volta gli storici che hanno di fronte le interpretazioni avanzate da filosofi non poteva essere una costrizione a scegliere fra un compunto e rispettoso silenzio oppure la loro trasformazione (di volta in volta) in esperti marxisti, fenomenologi, neoempiristi e via dicendo.

Riuscì a stupirmi (credo che raggiungere questo effetto costituisse per lui in ogni caso un valore) dicendo un paio di frasi affettuose e non di circostanza sul mio lavoro e formulando un giudizio pieno di ironia sulla relazione che egli stesso aveva svolto a Locarno (in una seduta della quale ero stato il *chairman*) sullo status ontologico delle particel-

le della fisica contemporanea confrontato con quello degli dèi dell'antica Grecia. Da quel primo incontro e da quello di un altro convegno sempre a Locarno⁹ ricavai l'impressione non solo di una straordinaria cultura e curiosità e intelligenza (che anche i suoi critici più aspri gli hanno riconosciuto), ma anche di una grande umanità. Che stava come provvisoriamente (forse anche un po' a fatica) nascosta dietro un'apparenza ispida e una voglia un po' affannosa di polemizzare e di stupire che nascondeva dosi molto alte di sofferenza, anche fisica.

2. La varietà e la diversità delle storie che vengono raccontate dagli storici dipendono dalla varietà e della diversità dei punti di vista.



Richiamandoci a differenti filosofie, a differenti immagini della filosofia e a differenti immagini della scienza otteniamo serie diverse di eventi. Otteniamo non solo domande diverse, ma anche differenti problemi. Ed anche differenti gerarchie e differenti classificazioni di autori *maggiori* e *minori*. Otteniamo anche, sulla base dei problemi scelti, differenti ritratti di persone.

Proprio perché hanno a che fare con le narrazioni e non con le dimostrazioni, gli storici sono abituati alla varietà delle interpretazioni e riescono a manifestare una sufficiente dose di tolleranza anche di fronte ad interpretazioni così diverse da rasentare la incompatibilità. Sanno che la storia consiste nel riscrivere e nel reinterpretare, nel cercare (ed eventualmente trovare) all'interno delle tradizioni significati nuovi e nascosti. Fanno proprio, salvo poche e non rilevanti eccezioni, quell'atteggiamento che Nicholas Rescher ha chiamato *copernicanesimo cognitivo* e che consiste nell'affermare che la nostra posizione nel

tempo non è cognitivamente privilegiata e che, di conseguenza, l'inadeguatezza delle interpretazioni dei nostri predecessori è in tutto e per tutto simile alla inadeguatezza delle nostre interpretazioni agli occhi dei nostri successori¹⁰.

Nonostante l'abbia scritto più di un quarto di secolo fa, penso ancora sia vero che «una varietà di approcci e di metodi non ha, nella ricerca storica, nulla di negativo» e che «la ricerca di strutture fondamentali che regolano lo sviluppo del pensiero» e che dovrebbe condurre ad una storiografia “scientifica” non sia né un compito importante né un ideale accettabile¹¹. Tutti sanno che ci sono molti Francis Bacon e molti René Descartes, assai diversi l'uno dall'altro: c'è il Bacon degli illuministi e quello dei positivisti, c'è anche quello (che ha caratteristiche del tutto favolose) che è stato letteralmente *inventato* dai popperiani nella loro polemica contro l'induttivismo e contro l'immagine della mente come un recipiente. C'è, come tutti sanno, il Cartesio dei materialisti e quello degli spiritualisti. Questo vale per qualunque altro grande o medio o piccolo filosofo che sia stato fatto oggetto di indagine storica. C'è un ritratto di Galilei che «non sente la necessità di ridurre i fatti ad idee» (William Whewell) e che «osserva senza idee preconcepite il fatto del movimento di caduta e non formula una teoria di quel moto» (Ernst Mach); c'è il Galileo aristotelico di Pierre Duhem e di John Hermann Randall Jr.; c'è il Galileo platonico di Alexandre Koyré per il quale la scienza è sempre e solo matematizzazione e non ha nulla a che fare con gli esperimenti; c'è il Galileo di Stillmann Drake che misura accuratamente distanze e tempi e non ha nulla a che fare con epistemologie e con filosofie; c'è infine il Galileo un po' imbroglione che ricorre a trucchi, espedienti retorici, colpi di mano, che riafferma, a dispetto di ogni evidenza e dimostrazione, la sua *fede* copernicana (Paul K. Feyerabend).

Le oscillazioni sono fortissime e tuttavia, come tutti sono in genere disposti a riconoscere, ciascuna di quelle interpretazioni ha dato luogo a risultati importanti. Eliminando le interpretazioni che riteniamo “sbagliate”, cancellando per esempio le celebri pagine di Husserl sulla scienza galileiana e le acute e irritanti pagine di Feyerabend sullo stesso argomento non avremmo affatto ripulito un vecchio ritratto da inutili croste, otterremmo solo un ritratto irrimediabilmente impoverito.

Muovendo da posizioni metodologiche e filosofiche molto diverse

si possono raggiungere risultati di grande rilievo, alcuni dei quali si prestano anche ad essere inseriti in quadri differenti e sono suscettibili di reciproche integrazioni. Anche per questo fa parte delle regole o addirittura dell'*etica* alle quali si richiamano i membri della comunità degli storici che i libri di storia non vengano giudicati sulla base delle premesse filosofiche o ideologiche dalle quali muovono gli autori, ma solo sulla base dei risultati raggiunti.

Di fronte alla grande varietà delle interpretazioni dei classici è indubbiamente meglio sopportare le contraddizioni che ricercare soluzioni apparenti. Anche in questo specifico caso riuscire a convivere con posizioni estranee e imparare da loro si presenta come un valore. La pluralità delle storie serve a combattere le pretese di un testo assoluto trasformandolo continuamente in un testo relativo, contribuisce ad ampliare il ventaglio delle posizioni filosofiche. Le differenti, a volte incompatibili, interpretazioni sono certo legate al reperimento di nuovi dati, ma spesso, più semplicemente, ad una differente lettura di testi già noti. Quelle letture sono, a loro volta, legate a filosofie o a differenti immagini della filosofia. Ma è precisamente quella immagine, che si rinnova e si amplia con il passare degli anni, che spinge al reperimento di nuovi dati, suscita nuove letture, porta a stabilire nuove connessioni, conduce a qualificare come rilevanti e significative connessioni e relazioni che erano un tempo considerate irrilevanti o indegne di attenzione.

Per quali mai ragioni o sulla base di quali argomenti dovremmo concepire come un valore una storia monoparadigmatica? «Non è affatto detto – ha scritto Gabriele Lolli a proposito di una breve storia del pensiero come computazione – che tendere ad avere un solo paradigma sia un segno positivo di scientificità; si pensi a quanti paradigmi si potrebbero riconoscere attivi e coesistenti in matematica, da quello realista a quello costruttivo a quello computazionale, da quello formalista a quello intuitivo geometrico. Quando in una disciplina si discute molto sulla formulazione univoca del paradigma vuol dire che la disciplina ha ancora dei problemi; quando non lo si fa più, e non perché abbia prevalso uno di essi, ma magari perché la ricerca è compatibile con diverse posizioni filosofiche, o con diversi paradigmi, vuol dire che la disciplina ha superato una prima fase di crescita»¹².

Non conosco storici impegnati a difendere – come unico legittimo

– un paradigma prevalente. Tutti quelli che ho conosciuto e conosco sono convinti della compatibilità della ricerca storica con paradigmi e posizioni filosofiche diverse. Credo anche siano convinti che la storia della filosofia, nonostante sia piena di difficoltà e di problemi, abbia superato da tempo la fase adolescenziale.

3. Sulla base dei canoni stabiliti dalla *vulgata* neopositivistica, la grande maggioranza degli epistemologi e dei filosofi analitici – fino circa alla metà degli anni Sessanta – concepiva i cosiddetti standard di razionalità come del tutto atemporali e indipendenti dalle situazioni



storiche e dalle visioni del mondo. Solo dopo la diffusione dell'opera di Thomas Kuhn sulla struttura delle rivoluzioni scientifiche (1962) è emerso con forza, anche all'interno della comunità degli epistemologi e dei filosofi della scienza, il tema della storia. Si è andato da allora sviluppando un intreccio di discussioni che riguardano e la storia delle scienze e la storia delle filosofie. Nel 1979 uno dei grandi padri fondatori del neoempirismo ha analizzato, con ammirevole spregiudicatezza, il tema della contrapposizione fra un approccio "analitico" e un approccio "pragmatico" al problema della razionalità scientifica. Con la chiarezza che contraddistingue la sua prosa e il suo stile di pensiero Carl Gustav Hempel ha toccato alcuni punti essenziali.

Il primo concerne il rapporto fra le visioni del mondo e la scelta fra le teorie. Nella prospettiva di Rudolf Carnap, in analogia con la concezione standard dell'atemporalità e immutabile validità dei principi della logica deduttiva, i principi metodologici impiegati nella valutazione della credibilità razionale delle ipotesi erano, almeno implicitamente,

considerati come indipendenti da ogni contenuto empirico e immutabili in ogni tempo. Se questa concezione possa essere ragionevolmente applicata a tutti i principi metodologici di una scelta razionale fra teorie – afferma Hempel – sembra un problema aperto: «quale specie di teoria possa essere ragionevolmente adottata o ritenuta degna di seria considerazione, dipende infatti dalla visione generale del mondo che prevale in un determinato tempo e, in particolare, dalle caratteristiche profonde e diffuse di tale visione». Il secondo punto è una conseguenza del primo: se gli standard di scelta fra ipotesi e teorie dipendono da assunzioni generali intorno al mondo o intorno ai fini della scienza «allora la concezione di una atemporalità di tutti gli standard di una scelta razionale fra le teorie deve essere abbandonata»¹³.

Le analisi dei metodi, la determinazione dei protocolli e degli assiomi non sono, di per sé soli, sufficienti. A questo tipo di analisi sfugge completamente l'aspetto dinamico delle teorie: «Ciò che è veramente interessante e importante è l'evoluzione e lo sviluppo delle varie discipline, vale a dire l'aspetto dinamico che elude completamente l'analisi logica. Per potere indagare questo aspetto, il metodo logico deve essere sostituito dal metodo storico»¹⁴. È dunque necessario prendere in considerazione le differenti immagini della scienza o le differenti immagini del filosofo naturale e dello scienziato. Solo attraversando questo tipo di problemi diventa possibile determinare i *fini* assegnati alla filosofia naturale in un determinato periodo e le *regole* che in essa devono essere rispettate. Determinare quei fini e quelle regole vuole anche dire indicare i *criteri considerati accettabili* per effettuare scelte fra ipotesi e teorie. Come quelle immagini anche quei criteri variano nel tempo. Anche mantenendo fermo un punto di vista epistemologico è necessario tenere conto del tempo e delle situazioni storiche.

Come dirà Feyerabend, in un libro destinato a diventare celebre quanto quello di Kuhn, l'idea di un metodo contenente principi fermi e immutabili si imbatte in difficoltà considerevoli «quando viene messo a confronto con i risultati della ricerca storica»¹⁵.

All'interno delle discussioni contemporanee sulla scienza vengono oggi riproposte come *essenziali* le indagini sui contesti culturali, sulle connessioni fra idee dominanti e scelte fra teorie, sulla funzione esercitata dalle metafisiche e dalle immagini della scienza sul costituirsi stesso delle teorie. Il che vuol dire che si prende atto dell'esistenza di pro-

blemi che fino a non molti anni fa non erano considerati tali, o erano considerati di esclusiva pertinenza degli storici di professione. E vuol dire anche che l'epoca in cui – sulla base della nota distinzione fra contesto della scoperta e contesto della giustificazione – si teorizzava l'opportunità e la legittimità di un totale disinteresse per gli effettivi modi storici della costruzione del sapere sembra avviata al tramonto.

4. Gli storici, come tutti sanno, non solo cercano di costruire quadri pieni di minuzie o di tracciare più o meno vasti affreschi, insegnano anche pezzi di storia, e si sforzano di trasmettere ad altri le tecniche del loro mestiere. Ma non insegnano a diventare storici scrivendo trattati sul metodo storiografico e neppure scrivendo manuali di storia della filosofia. Mentre, per diventare logici o genetisti, si comincia a studiare un manuale di logica o di genetica, per diventare storici è necessario, prima di ogni altra cosa, mettere da parte i manuali (soprattutto quelli di storia della filosofia), leggere qualche libro esemplare di storia e cominciare a lavorare (come si suol dire) direttamente sulle fonti. Gli storici possono, tutt'al più, insegnare agli altri un mestiere, così come si insegna ad impagliare sedie o a costruire un muro di mattoni o effettuare un intervento di chirurgia plastica. Per insegnare mestieri, non è stato ancora inventato un modo migliore dell'apprendistato e nessun apprendistato può essere sostituito da un manuale.

Il tema dei rapporti tra filosofia e storia della filosofia viene in genere affrontato dai filosofi. Anche i più spregiudicati fra essi non partono mai dall'ipotesi che gli storici possano camminare con i loro piedi senza bisogno (come scrisse una volta Feyerabend a proposito degli scienziati) «dell'aiuto di razionalisti, umanisti secolari, marxisti e altri consimili movimenti religiosi»¹⁶. I filosofi, per la verità non si preoccupano molto di esaminare ciò che gli storici *fanno*. Si comportano esattamente come si comportano con i fisici: tentano di spiegare agli storici che cosa essi (senza *davvero* saperlo) *realmente fanno*: per esempio li classificano in tipi e non resistono alla inveterata tendenza a impartire loro precetti o consigli, a spiegare loro le regole e i metodi, seguendo i quali, si dovrebbe scrivere un buon libro di storia.

Di fronte a questi atteggiamenti precettistici ed alle numerose lezioncine di metodo che ne derivano, gli storici di professione reagiscono, nel più dei casi con l'indifferenza, a volte con pacate discussioni, in

qualche caso con una certa durezza. Di fronte alle obiezioni, sistematicamente mosse a quanti hanno fatto oggetto di ricerca storica filosofie o termini o concetti o idee filosofiche, gli storici hanno sempre riaffermato una loro precisa convinzione: la ricerca storica è soprattutto un mestiere e che quell'artigiano che è lo storico usa i più vari strumenti che ha a disposizione, ivi comprese – ovviamente – le pagine dei filosofi e degli epistemologi del presente e del passato. Ho passato trentanove anni e mezzo – ha scritto Richard H. Popkin – a insegnare nei dipartimenti di filosofia ed ho partecipato per tutto questo tempo ad accese discussioni intorno all'opportunità, per quei dipartimenti, di impegnarsi in ricerche di storia della filosofia; intorno all'appartenenza o meno degli storici della filosofia al dipartimento di filosofia; intorno al dovere, per i dottorandi, di avere *una qualche* conoscenza o una *buona* conoscenza della storia della filosofia. «Per anni – conclude – sono stato sfidato a stabilire se ciò che io faccio è *filosofia*. Arrivato a questo punto non so bene che cosa è la *filosofia*. Sono invece sicuro di una cosa: che le persone che discutono sui rapporti tra filosofia e storia della filosofia fanno parte della storia della filosofia»¹⁷.

Gli storici, in quanto artigiani, sono molto più *opportunisti* di quanto i filosofi e gli epistemologi non riescano a immaginare, tendono inevitabilmente a concepire i loro interventi "metodologici" come una sorta di pausa o di intervallo (a volte vissuto come una vacanza, a volte come un viaggio imposto dalle circostanze e quindi estremamente faticoso) nel corso del loro lavoro quotidiano. Le loro riflessioni su ricerche in atto (che hanno altrove i loro problemi e i loro oggetti) sono in qualche modo condannate (per la loro stessa natura) a insufficiente chiarezza e sistematicità, tendono quasi sempre a scendere dal piano dell'analisi a quello della polemica, di passare dal terreno della comprensione a quello del rifiuto di procedimenti e affermazioni che si pongono come veri e propri ostacoli al lavoro che – fra molti problemi e anche molte incertezze – essi stanno tentando di portare in qualche modo avanti¹⁸.

5. La *storia* apparve a Feyerabend come un terreno affascinante, come una realtà «più ricca di contenuto, più varia, multilaterale, viva, astuta» di quanto possano immaginare anche il migliore storico e il miglior metodologo. Egli la vide come «un labirinto di interazioni» e sot-

tolinèò più volte «la complessità del mutamento umano e il carattere imprevedibile delle conseguenze ultime di ogni dato atto o decisione di esseri umani»¹⁹. Per sottolineare questa sua convinzione e questa sua immagine della storia Feyerabend si servì, nel corso delle sue molto ampie letture, delle fonti più varie: antropologi, filosofi, artisti, letterati, uomini politici e storici.

La storia si configurò agli occhi di Feyerabend, come l'*unico terreno* muovendosi all'interno del quale sarebbe stato possibile mettere in crisi le incrollabili e radicate certezze dei suoi colleghi filosofi: «Dal tempo di Philipp Frank (che Feyerabend sentì parlare ad Alpbach nei primi anni Cinquanta intorno alla correttezza delle argomentazioni aristoteliche contro Copernico) ho introdotto sempre più la storia nelle mie lezioni e non giudico riflessioni astratte attraverso il confronto con altre riflessioni astratte, ma attraverso il confronto con il processo storico». Nello stesso saggio in cui rievocava questo lontano impegno, parlava della sua «inclinazione a utilizzare la storia delle idee per spiegare fenomeni non chiari e per promuovere la scienza e sperimentare forme di espressione alternative»²⁰.

Feyerabend, e di questo credo egli fosse del tutto consapevole, non fu mai uno *storico* della filosofia o della scienza, ma, appunto, un *utilizzatore* della storia della scienza e della filosofia e, come è nella tradizione di pensiero alla quale (nonostante le sue proteste e i suoi rifiuti) appartiene, un costruttore di *casi esemplari*. Con una differenza fondamentale: *mentre i casi esemplari, nelle intenzioni e nella pratica degli epistemologi, servono per tentare di confermare o di falsificare una specifica metodologia o una determinata filosofia della scienza, Feyerabend si servì dell'insieme di quei casi per distruggere l'idea stessa di un metodo*. In un «labirinto di interazioni» si può muovere con successo «solo un opportunistista senza scrupoli che non sia legato ad alcuna particolare filosofia e che adotti in ogni caso il procedimento che gli sembra il più opportuno nella particolare circostanza in cui opera»²¹.

Dalla immagine della storia come processo vario, multilaterale ed «astuto» e dalla immagine della storia della scienza come «labirinto di interazioni» Feyerabend ricavò una convinzione precisa. La espose con grande chiarezza nella «Introduzione» all'edizione cinese di *Against Method*: i concreti sviluppi della scienza hanno, ciascuno, particolari

caratteristiche e non è possibile, di conseguenza, dar conto di differenti scoperte allo stesso modo: «gli eventi, le procedure e i risultati che costituiscono le scienze *non hanno una struttura comune*»²². Feyerabend appare, da questo punto di vista il sostenitore di una visione iperstorica.

Il suo giudizio sugli epistemologi e i filosofi della scienza si fece sempre più severo. I filosofi del Circolo di Vienna gli apparvero personaggi che, circondati da scoperte rivoluzionarie nelle scienze, da punti di vista interessanti nelle arti, da sviluppi sorprendenti in politica, «si ritirarono in un bastione angusto», recisero le connessioni con la storia, si imposero una terminologia estranea alle scienze. Anche dopo Polanyi e Kuhn e Lakatos «i filosofi non tornarono alla storia, non abbandonarono le sciarade logiche che sono il loro marchio di fabbrica»²³.

Molte delle pagine scritte da Paul K. Feyerabend dopo la metà degli anni Sessanta assomigliano a volte a quelle di un libertino francese del Seicento o del primo Settecento, a volte (forse un po' troppo spesso) alle sfrenate irrisorie di un dadaista o di un futurista seguace di Marinetti. Ma di una cosa sono oggi sicuro: polemizzando contro i suoi colleghi epistemologi qualificati come «timidi roditori accademici che nascondono la loro insicurezza dietro un'oscura difesa dello *status quo*», mettendo in crisi molti dei loro quadri di maniera, affermando infine che «la ragione, che prepara i principi venerati da tutti i filosofi, non è un criterio situato al di fuori di ogni tradizione, ma è essa stessa una tradizione»²⁴, Feyerabend – al di là delle sue intemperanze verbali e delle sue molte provocazioni – ha indubbiamente contribuito a di-



struggere le pretese normative dell'epistemologia e l'idea di un carattere ancillare del lavoro storico in filosofia. Ha dato di conseguenza un contributo decisivo anche alla possibilità del superamento di un antiquato modo di concepire i rapporti tra gli *storici* e i *filosofi*.

Quando scrisse, nel 1987, una nuova prefazione ad *Against Method*, Feyerabend rievocò il clima amichevole e insieme fortemente "ironico" delle sue discussioni con Imre Lakatos. «Un esempio di quella vena ironica – scrive – è la fine del capitolo primo. *Anything goes* non è un *principio* che io ho sostenuto, dato che non penso che i principi possano essere usati e fruttuosamente discussi al di fuori della concreta situazione di ricerca sulla quale si pensa essi possano avere influenza: è invece l'esclamazione atterrita di un razionalista che ha dato un'occhiata da vicino alla storia»²⁵. Qualche anno prima aveva spiegato la differenza fra lui stesso e Lakatos in questi termini: Lakatos nega che un accostamento alla storia ci costringa a relativizzare tutti i criteri. Quest'ultima – aggiungeva – «potrebbe essere la reazione di un razionalista confuso che affronti per la prima volta la storia in tutto il suo splendore»²⁶.

La spregiudicatezza e la curiosità sono virtù davvero rare. Anche presso i filosofi. La maggioranza dei quali, a differenza delle "occhiate da vicino" alla storia alle quali Feyerabend dedicò una parte abbastanza consistente del suo molto lavoro, preferisce "occhiate da lontano" che sono indubbiamente meno faticose e soprattutto molto più tranquillizzanti.



¹ M. L. RIGHINI BONELLI; W. SHEA (eds.), *Reason, Experiment, and Mysticism in the Scientific Revolution*, New York, Science History Publications, 1975.

² PAOLO ROSSI, «Hermeticism, Rationality and the Scientific Revolution», *Ivi*, pp. 247-273.

³ Ho discusso il Bacone dei Popperiani, che è un personaggio del tutto leggendario, nel saggio «Ants, Spiders, Epistemologists», in M. FATTORI (ed.), *Francis Bacon*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, pp. 245-260.

⁴ PAOLO ROSSI, «Hermeticism, Rationality and the Scientific Revolution», cit., p. 247.

⁵ P. K. FEYERABEND, «Consolation for the Specialist», in I. LAKATOS, A. MUSGRAVE (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, 1970, p. 218, 222.

⁶ PAOLO ROSSI, «Hermeticism, Rationality and the Scientific Revolution», cit., pp. 267-268.

⁷ *Philosophy, technology and the arts in the early modern era*, transl. by Salvatore Attanasio, Harper and Row, New York, 1970. Cfr. P. K. FEYERABEND, *La scienza in una società libera* (1978), Milano, Feltrinelli, 1981, pp. 35, 157, 197, 199.

⁸ P. K. FEYERABEND, *Science in a free society*, Thetford (Norfolk), NLB, 1978 p. 125. Il passo non è presente nella traduzione italiana (citata nella precedente nota 7) che è stata condotta sull'edizione tedesca Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1980. Ma il passo (indicato come «una nota di passaggio») è stato riprodotto, con quella solerzia di cui solo i colleghi

sono capaci, in un articolo pubblicato su una rivista italiana: cfr. «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 1991, 3, p. 537. Sono sicuro che il mio collega apprenderà con vero piacere che quello che è (con ogni probabilità) l'ultimo scritto di Feyerabend verrà pubblicato (presso la Nuova Italia) in un *Festschrift* per i miei settant'anni.

⁹ Il primo dei due convegni, «Creativity in the arts and science» ebbe luogo a Locarno nell'ottobre 1988, il secondo, «From the twilight of probability» nell'ottobre del 1990. Le due relazioni di Feyerabend che sono rispettivamente intitolate «Realism and the historicity of knowledge» e «Ethics as the measure for scientific truth», sono entrambe pubblicate negli Atti. Cfr. W. R. SHEA, A. SPADAFORA (eds.), *Creativity in the arts and science*, Canton (Mass.), Science History Publications, 1990; W. R. SHEA, A. SPADAFORA (eds.), *From the twilight of probability*, Canton (Mass.), Science History Publications, 1992.

¹⁰ N. RESCHER, *I limiti della scienza*, Roma, Armando, 1990, p. 107.

¹¹ PAOLO ROSSI, *Storia e filosofia: saggi sulla storiografia filosofica*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 233-234.

¹² G. LOLLI, *La morale della storia: commento a Sybille Krämer*, in «Sistemi intelligenti», V, 1993, pp. 357-360 (p. 360).

¹³ C. G. HEMPEL, *Scientific rationality: analytic vs. pragmatic perspectives*, in Geraets, Th. F., 1979, pp. 46-58 (pp. 55, 56, 58).

¹⁴ W. STEGMÜLLER, *The structure and dynamics of theories*, Springer Verlag, 1976, p. 3.

- 15 P. K. FEYERABEND, *Contro il metodo*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 21.
- 16 P. K. FEYERABEND, *Against method*, London, Verso, 1991, p. viii (si tratta d'una nuova prefazione datata "settembre 1987").
- 17 R. H. POPKIN, *The third force in Seventeenth-century thought*, Leiden, Brill, 1992 pp. 325-326.
- 18 Cfr. PAOLO ROSSI, *Storia e filosofia*, cit., pp. 10-11.
- 19 P. K. FEYERABEND, *Contro il metodo*, Milano, Feltrinelli, 1979, pp. 15-16. Le due citazioni riportate nel testo sono attribuite da Feyerabend l'una a Lenin, l'altra allo storico Herbert Butterfield.
- 20 P. K. FEYERABEND, *La scienza in una società libera*, Milano, Feltrinelli, 1988, pp. 171, 183.
- 21 P. K. FEYERABEND, *Contro il metodo*, cit., p. 16.
- 22 P. K. FEYERABEND, *Introduction to the Chinese Edition*, in *Against method*, cit., p. 1.
- 23 P. K. FEYERABEND, *Scienza come arte*, Bari, Laterza, 1984, p. 28-29.
- 24 P. K. FEYERABEND, *La scienza in una società libera*, cit, pp. 83, 213.
- 25 P. K. FEYERABEND, *Against method*, cit. p. vii. Cfr. anche *Il realismo scientifico e l'autorità della scienza*, Milano, Il Saggiatore, 1983, p. 400: «Lo slogan *tutto va bene* non è però una regola metodologica che *io* raccomando, bensì una descrizione scherzosa della situazione *dei miei avversari* dopo il confronto delle loro regole con la pratica scientifica (etica, politica)».
- 26 P. K. FEYERABEND, *Scienza come arte*, cit, p. 29.



IL MITO DEL MITO. Confini problematici dell'epistemologia feyerabendiana

Carlo Sini

Paul Feyerabend è stato il più geniale rappresentante della epistemologia contemporanea. La sua opera, che è ancora lungi dall'essere stata intesa e assimilata dal mondo degli scienziati e dei filosofi della scienza, ha svolto e svolge un'azione critica assai feconda. Il suo pensiero è pressoché l'unico, nell'ambito della riflessione epistemologica, a rivestire notevole interesse e rilevanza anche per il pensiero filosofico del nostro tempo; cosa che non si può dire, ad esempio, di Popper, le cui tesi hanno avuto certamente un gran peso per la storia dell'epistemologia, ma sono filosoficamente ingenue e primitive, ossia, contrariamente al clamore pubblico che da tempo se ne va facendo, del tutto irrilevanti. Queste premesse, che qui non verranno argomentate, sono lo sfondo a partire dal quale si giustificano le considerazioni che seguono, le quali mirano a sollevare sinteticamente alcune domande problematiche concernenti il modo di pensare di Feyerabend. In particolare su tre punti che possono così indicarsi: 1. la concezione "democratica" della cultura; 2. il rapporto scienza-mito; 3. il presunto fondamento storico-antropologico delle ricostruzioni critiche feyerabendiane. Cominciamo dal terzo punto.

Feyerabend propone di considerare la cultura scientifica con lo stesso sguardo che l'antropologo utilizza quando cerca di comprendere la cultura di una

popolazione estranea alla storia e alla mentalità europee. Più in generale Feyerabend oppone, alle idealizzazioni degli scienziati e degli epistemologi, una gran quantità di “fatti storici”, dai quali tra l’altro si ricava sia l’inesistenza di un vero e proprio metodo razionale caratterizzante l’impresa scientifica nel suo insieme, sia l’impossibilità di comparare tra loro teorie scientifiche generali di epoche diverse (cioè l’incommensurabilità delle teorie e l’inesistenza di un mondo “oggettivo in sé” al di là dei nostri “pregiudizi”). Sono ben note, in proposito, l’efficacia e la sagacia delle argomentazioni feyerabendiane, nonché l’originalità e la ricchezza dei suoi riferimenti culturali. Resta tuttavia non discusso il perché, cioè il fondamento ultimo, di un atteggiamento antropologico, o antropologico-storico. Ciò che risulta è che esso è proficuo per smascherare le ingenuità, i dogmatismi e le favole di scienziati, logici e filosofi della scienza: cosa indubbia e gratificante per ogni persona intelligente e di mente aperta. Ma al di là della sua efficacia dialettica, nulla veniamo a sapere circa la sua legittimità di principio. Bisogna allora intendere bene questa operazione. Essa è, per così dire, analoga a quella di Abelardo, il quale mostrava, nell’ottica stessa della teologia medievale, le contraddizioni irrisolvibili che si ricavano dalle opere dei Padri della Chiesa, senza peraltro mostrare, o poter mostrare, restando in quell’ottica, perché i detti dei Padri della Chiesa siano rilevanti, interessanti o addirittura imprescindibili ai fini di una teologia. Le confutazioni di Abelardo erano *ad hominem* e così quelle di Feyerabend: creano imbarazzo in uomini che hanno il pregiudizio (la “superstizione”, dice anche Feyerabend) della verità scientifica e delle sue “specializzazioni” (sicché nutrono un sacrosanto rispetto *a priori* per l’antropologia e per ogni scienza “pubblicamente” consacrata) e in uomini che condividono, del tutto aporeticamente, lo sguardo stori-

co che è proprio della loro cultura (per cui un “fatto storico”, perbacco, è un fatto storico, cioè è vero senza aggettivi e trovarsi in contrasto con esso è come essere confutati dalla logica o dall’esperimento). Di per sé, però, l’atteggiamento antropologico-storico non ha altro fondamento se non quello della tradizione “razionale” che ha l’ardire di confutare. Feyerabend, a suo modo, se ne rende conto. Egli dichiara espressamente che il suo dire antropologico è “irrazionale”. Come l’antropologo non può esprimere nella sua lingua e tradurre nella sua mentalità il senso vero e reale della lingua e della cultura “altra” che osserva e che già osservando deforma (può solo sforzarsi di farlo in modi ibridi, confusi e appunto irrazionali), altrettanto accade all’epistemologo anarchico. Dal che si ricava che l’impresa conoscitiva, declinata e declinabile nei modi più diversi (come dimostra la “storia” dell’umanità), è fondamentalmente irrazionale: parte cioè da premesse vaghe e confuse, niente affatto chiare e distinte, e tende a darsi un ordine, una struttura e un fondamento *in itinere*, cioè come “risultato” che, se viene poi assolutizzato, blocca di nuovo la conoscenza e la ricerca. Questa idea non è nuova. Essa è per esempio al centro del pragmatismo di James. Peccato che Peirce, tanto per dire, l’abbia completamente vanificata, mostrandone i limiti e l’insostenibilità di fatto e di principio (forse è talvolta fruttuoso, per un epistemologo, conoscere bene, oltre i costumi della tribù dei Nuer, anche le idee dei più rilevanti esponenti della tribù dei filosofi). In ogni caso resta oscuro cosa sia un procedere “irrazionale” (salvo che esso non ha la chiarezza di ciò che, in un certo tempo, si considera razionale); né si comprende quale sia il motivo del suo successo; in altri termini, questo motivo non lo si “conosce”, dal che inevitabilmente discende che *niente* allora si conosce e che la parola conoscenza è priva di senso. Non è infatti possibile sostenere (come

Feyerabend per primo ammette) né che ogni procedere irrazionale ha successo; né che il mondo è, nel suo ultimo fondo, irrazionale, perché questa sarebbe tra l'altro e di nuovo una "popperata" del tipo del "mondo in sé".

Veniamo al secondo punto: la scienza non si è mai confrontata col mito (l'ha solo messo a tacere con la



forza), mentre sarebbe proficuo che lo facesse, magari dando vita a combinazioni "ibride" (del tipo "mito e cosmologia moderna") ecc. ecc. In breve: non è chiaro che cosa sarebbe "il mito", salvo essere l'oggetto tipicamente astratto di una definizione razionale, svolta a partire da criteri razionali, e qualificato come il suo "altro" (come ha mostrato per esempio Detienne). Sicché "il mito" non è che un oggetto immaginario che la ragione filosofica e scientifica proietta fuori di sé. Dubito poi che un "uomo del mito" sia preparato, per esempio, a una "discussione" in merito, salvo che non venga pedagogicamente istruito *ad hoc*. Ma questa sarebbe appunto una di quelle "costrizioni" che mettono a tacere il mito, come Feyerabend ci ha mostrato nel modo più convincente ed efficace. Resta la possibilità di fare (da parte di noi europei o di non europei "civilizzati") discorsi confusi e inconsistenti *sul* mito e *sulla* scienza. Un esempio che può in qualche

modo fornire un'idea del prodotto che ne risulterebbe sarebbe, credo, *Il Tao della fisica* di Fritjof Capra. Non mi sembra una prospettiva esaltante e neppure feconda, se non per gli interessi commerciali dell'industria culturale di massa, cioè di una cultura ideologica quant'altre mai. Feyerabend critica con vivacità e intransigenza lodevoli l'assegnazione spropositata di fondi statali per ricerche scientifiche inconsistenti, insignificanti o francamente ridicole; sarebbe imbarazzante il semplice allargamento del sistema anche ad "altre" ricerche di connotazione ibrida e cioè "irrazionale" (del tipo: combinazioni di particelle subatomiche e combinazioni dei tarocchi; oppure: smottamenti del sottosuolo scozzese e apparizioni di fantasmi). Non è di certo questo che Feyerabend aveva in mente; ma allora, che cosa aveva in mente? Purtroppo non possiamo più chiederglielo.

Quel che però è chiaramente implicito nella sua tesi è che mito e scienza dovrebbero "confrontarsi" rispetto a *qualcosa* che si può definire solo in termini di "successo": sia esso il successo conoscitivo (vedete, anche il mito è capace di conoscenze "oggettive"), ovvero il successo (come diceva James) nel dar senso complessivo alla vita umana. Ma ciò significa costringere il mito entro parametri di giudizio e di valore che gli sono estranei (l'"oggettività", il "senso"), perché corrispondenti piuttosto alla nostra mentalità, che stabilisce concorsi scientifici, istituisce gare ginnico-culturali e assegna premi Nobel, all'insegna del nobile motto: "Vinca il migliore". Senza dire che, in tal caso, una nuova "oggettività in sé" ricomincia a delinearsi. Dopo averci mostrato che gli individui dell'"universo A" hanno una loro propria verità, coerenza e autosufficienza, imparagonabili con quelle di uomini del successivo "universo B" e ingiudicabili da questi ultimi, Feyerabend se ne dimentica e pretende di sottomettere gli uni e gli altri a un confronto con non si sa che

cosa o rispetto a non si sa che cosa, salvo la vaga e inconsistente idea secondo la quale tutti i possibili universi di senso dovrebbero "ibridarsi" e confrontarsi con l'universo della "conoscenza" (che è un tipico modo di ragionare di quegli "uomini della conoscenza", come diceva Nietzsche, che noi siamo, come tratto molto caratteristico della nostra cultura razionalistica).

Il terzo e ultimo punto si collega col precedente. Così come non ha senso "discutere" con un uomo del mito il valore di verità delle sue credenze, altrettanto privo di senso è sottoporre le "idee scientifiche", come dice Feyerabend, a un "voto democratico" espresso dalla "gente". Feyerabend sostiene a gran voce e con solidissimi argomenti la necessità di pervenire a una separazione fra Stato e Scienza, dopo che in Europa abbiamo conseguito (e che Dio ce la conservi) la separazione fra Stato e Religione. Condivido interamente le sue argomentazioni e le trovo tra le più acute e convincenti che siano state esposte in proposito. Ma da ciò non deriva affatto che si debba allora ricorrere al "voto democratico" come soluzione positiva del problema. Si sente ripetere di continuo che il metodo democratico, fondato sul voto universale, è forse il sistema politico più difettoso che si possa immaginare; e però, aggiungono i paladini e i patiti della democrazia con aria furba e strizzando l'occhio compiaciuto di così sottile arguzia, non esiste di fatto un sistema politico migliore. Personalmente condivido la conclusione, ma non capisco come essa renda tollerabile e spiritosa la premessa. Sarebbe come dire che la nostra attuale concezione cosmologica è piena di insensatezze e di paradossi (come di fatto è); ma siccome non ne conosciamo una migliore, è opportuno lasciarla com'è. Comunque sia: vada la politica dove è destino, o magari anche saggio, che vada. Non è di certo saggio, però, estendere al sapere in generale e al sapere scien-

tifico in particolare i difetti del metodo democratico (in realtà demagogico) universale. Tanto meno lo è in tempi come i nostri che, tramite l'illusionismo dei mezzi di comunicazione di massa, hanno del tutto pervertito l'esercizio del libero voto, di fatto assegnandolo alle tecniche puramente strumentali e ciniche del consenso. Ognuno può facilmente immaginare da sé a quali edificanti e istruttivi spettacoli saremmo condotti se si chiedesse un voto democratico (con preventiva "campagna elettorale" e di "informazione") per decidere se aprire un consultorio pediatrico oppure un centro sociale di alchimia comparata.

Quel che stupisce è però che un uomo così colto e "ipercritico" come Feyerabend abbia riservato tanta "anarchica" fiducia alle capacità di scelta degli individui: proprio lui che ci ha mostrato e dimostrato "storicamente" che gli individui possono fare e pensare solo ciò che la loro lingua, le loro istituzioni, le loro credenze, la loro complessiva visione del mondo intendono e sanno. Emerge qui un individualismo ideologico e mitologico che assimila Feyerabend a Mill, a James (e agli aborriti "empiristi"!); e più in generale al tipo psicologico del "gran ribelle intellettuale anglosassone", tipo terribile che terrorizza (ma anche affascina) le signore per bene nei salotti e i probi professori di scuola e di parrocchia: che è a sua volta un tratto storico e caratteriale e niente di più. A qualcuno potrà apparire psicologicamente "simpatico", ad altri meno; ma ciò che importa alla lunga è che è un tratto autoinconsistente e privo di senso definito o definibile. Ne deriva l'ideologia, in tutti i sensi immatura, del "cittadino maturo" (che assomiglia, per ingenuità e superficialità, all'ideale dell'"uomo marxiano" che verrebbe prodotto dal socialismo reale trionfante). Un cittadino maturo, ha scritto Feyerabend in *Contro il metodo*, «non è un uomo che sia stato *istruito* in un'ideologia speciale, come il puritanesimo, o il ra-

zionalismo critico, e che ora si porti con sé tale ideologia come un tumore mentale: un cittadino maturo è una persona che ha imparato come formarsi un'opinione e che poi ha *deciso* a favore di ciò che ritiene le si adatti meglio. È una persona che ha una certa solidità mentale (non si lascerà truffare dal primo cantore ideologico che le capita di ascoltare per strada) e che è perciò in grado di *scegliere coscientemente* l'attività che le sembra più attraente anziché lasciarsi inghiottire da essa. Per prepararsi a questa scelta, studierà le principali ideologie come *fenomeni storici*, studierà la scienza come fenomeno storico e non come l'unico modo ragionevole di accostarsi a un problema. Studierà non solo la scienza ma anche altre favole, come i miti di società "primitive", in modo da procurarsi l'informazione di cui ha bisogno per pervenire a una decisione libera. Una parte essenziale di un'istruzione generale di questo genere è la conoscenza dell'opera dei maggiori propagandisti in tutti i campi, così che l'allievo possa opporre resistenza a qualsiasi propaganda, compreso il tipo di propaganda noto come "ragionamento". Soltanto *dopo* un tale processo di irrobustimento sarà chiamato a farsi un'opinione sul problema razionalismo-irrazionalismo, scienza-mito, scienza-religione e così via. La sua decisione a favore della scienza – supponendo che egli scelga la scienza – sarà allora molto più "razionale" di qualsiasi decisione a favore della scienza quale viene presa oggi» (trad. it., Feltrinelli, p.151). Non è chi non veda che questo "cittadino maturo" è Feyerabend medesimo. Se tutti fossero come lui (e sebbene io abbia più di un'obiezione sul modo di ragionare che si manifesta nel brano citato e sulle sue molte ingenuità e incongruenze), si potrebbe forse tentare con profitto il metodo della votazione democratica universale per le decisioni che concernono il sapere. Aspettiamo dunque che lo diventino; solo "dopo", come dice lo stesso

Feyerabend, ne riparleremo.

Un'ultima notazione. Le sparate "democratiche" di Feyerabend, così come i suoi paradossi epistemologici, rivestono un indubbio valore di provocazione e di denuncia del quale dobbiamo essergli immensamente grati, soprattutto in questo mondo di conformi-



simo ideologico dilagante e di tecnologico ampliamento ripetitivo e pappagallesco della cultura. Questo però non deve renderci ciechi al fatto che, nel pensiero di Feyerabend, vi è una sostanziale assenza di fondamento e una totale mancanza di indicazioni positive per risolvere i problemi che egli stesso ha posto. Feyerabend è un "relativista", ma nessun relativismo sta in piedi se non si incentra su ciò che sono solito chiamare "tema delle pratiche" e se non conduce i suoi paradossi entro una dimensione "etica" o, più esattamente, di un'"etica della scrittura". Allora si vedrebbe che, per esempio, tutto il gran discutere di commensurabilità e incommensurabilità, divenuto una specie di rebus e di gioco di società della cultura accademica e giornalistica, non concerne per nulla quella cosa esoterica e "difficilissima" che ingenuamente si crede.

Feyerabend condivide con i suoi avversari il pregiudizio delle "grandi visioni del mondo", come se

esse fossero cose reali (che per esempio ha in testa il Faraone, il suo Gran Sacerdote, e poi tutta la gente che abita il Nilo delle piramidi) e non la semplice generalizzazione che *noi* ne facciamo in base alle *nostre* pratiche definitorie filosofiche, scientifiche e storiche. Ogni tanto Feyerabend dice che una concezione è effetto di abiti e pratiche determinate, senza che ciò risvegli davvero il suo interesse e produca in lui conseguenze di pensiero. Egli invece continua a parlare di “cosmologia”, “astronomia”, “linguaggio” ecc. Naturalmente insiste a mostrare criticamente e storicamente che queste cose sono in ogni tempo diverse, perché dipendono da ciò che gli individui (i cosmologi, gli astronomi ecc.) in concreto fanno; ma che cosa davvero fanno? Di questo non si dice e non si vede nulla, salvo la generale “visione del mondo” che ne risulterebbe. A questo livello astrattamente ideologico non c’è né continuità né commensurabilità tra un tolemaico e un copernicano, o tra costoro e le cosmologie dell’antica India. Sicché il terreno si divide tra due opposte ideologie: quella dell’irrazionalista Feyerabend (che nega l’unità e la commensurabilità) e quella dei razionalisti suoi avversari (che devono inventarsi la favola del “mondo vero”, anche a costo dei più evidenti paradossi, per poter asserire l’unità progrediente dell’universo scientifico). Né l’uno né gli altri, però, hanno la minima idea di cosa sia una pratica, di come essa di continuo si trasformi e si reinterpreti, di come si trasmetta conservandosi e mutando, e così come renda possibili e chiaramente intelligibili sia i fenomeni di continuità commensurabile, sia i fenomeni di rottura e di eterogeneità incomparabile. L’astronomia, tanto per dire, si risolverebbe, a loro avviso, nella visione del mondo in cui è la terra, o invece il sole, che si muove. Non vedono che molto più e molto altro è già deciso dal semplice sollevare gli occhi al cielo; e che questo sollevare osservativo è a

sua volta un abito complesso che, intrecciandosi di volta in volta con pratiche innumerevoli e con i loro prodotti materiali e ideali (la "scienza fisiologica" della percezione è per esempio uno di questi), genera continuità e discontinuità percettiva e giudicativa. È in base a esse che ha un qualche senso, di volta in volta definito dalla pratica complessa posta in essere, assegnare Tolomeo alla *nostra* "storia dell'astronomia" e che nel contempo non ne ha nessuno, se ciò avesse la pretesa di dire "Tolomeo in sé", ovvero la verità oggettiva dell'"astronomia", o infine la "realtà in sé" del mondo. Ma su ciò dobbiamo accontentarci di questi semplici e generici cenni.

BIBLIOGRAFIA

A.DETIENNE, *L'invenzione della mitologia*, trad.it., Boringhieri, Milano, 1987.

P.K.FEYERABEND, *Contro il metodo*, trad.it., Feltrinelli, Milano, 1979.

C.SINI, *Questions Concerning Feyerabend*, in «L'uomo, un segno» (numero speciale dedicato a Feyerabend, a cura di G.Giorello), n. 2-3, 1981.

C.SINI, *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano, 1992.

C.SINI, *Filosofia e scrittura*, Laterza, Bari, 1994.

I PRESUPPOSTI DELL'ANARCHISMO EPISTEMOLOGICO DI PAUL K. FEYERABEND

Silvano Tagliagambe

L'atteggiamento nei confronti di Paul K. Feyerabend di buona parte degli studiosi che se ne sono occupati e la valutazione della sua opera sono in larga misura influenzati e condizionati dal tono volutamente provocatorio e dallo stile irriverente dei suoi scritti. Oggi che questo pensatore critico e contestatore non è più tra noi è forse il caso di chiedersi che cosa ci sia "dietro la scena" del suo attacco contro il metodo e, in particolare, contro la filosofia della scienza e della sua polemica col razionalismo critico di Popper e con la metodologia della legge e dell'ordine di Lakatos. È quello che mi propongo di fare in questo scritto, che vuol essere un tentativo di chiarire le motivazioni dell'elogio della fantasia, dell'astuzia, della retorica, della comunicazione e del dialogo che ha avuto in questo anarchico epistemologico, in questo «agente segreto che gioca la partita della Ragione allo scopo di minare l'autorità della Ragione»¹, come egli stesso si definisce, uno degli interpreti più originali e anticonformisti del nostro tempo.

1. Dai sistemi chiusi ai sistemi aperti

"Timore del caos"². Questo, secondo Feyerabend, è lo strumento del quale molti epistemologi si servono per far sorgere nel pubblico più illuminato il desiderio ardente di «regole semplici e semplici dogmi da poter seguire senza aver bisogno di riconsiderare tutto ogni volta»³. Ed ecco allora che la filosofia della scienza assume una funzione fondamentalmente consolatoria: rassicurare i razionalisti dubbiosi e apprensivi e far aumentare il numero degli "Amici della ragione". L'obiettivo polemico di *Contro il metodo* è prima di tutto l'uso smodato e strumentale di questo timore. E Feyerabend prende le distanze da Popper e

da Lakatos proprio perché, a suo giudizio, essi sono tra i più attivi a solleticare «questo impulso quasi universale a una guida “obiettiva”»⁴, che in definitiva nasconde un uso autoritario della ragione.

Popper e Lakatos non sono però certamente i primi, né i soli a muoversi in questa direzione. C'è, al contrario, nell'ambito della filosofia della scienza e della logica tutta una tradizione, una precisa linea di tendenza che tende a dare una visione riduttiva della realtà con la quale la scienza si misura allo scopo di riuscire a “esorcizzare il caso” e ad escludere ogni possibile sorpresa. Possiamo cercare di sintetizzare questa tradizione con una formula: «scienza come monologo che ha a che fare, fondamentalmente, con una realtà chiusa, totalmente determinata».

Possiamo rintracciare una esplicita e rigorosa espressione di questa linea di tendenza nell'affermazione di Hilbert, secondo la quale, in ogni dato sistema assiomatico, «i modi inferenziali del sistema sono orientati secondo l'immagine di una *realtà chiusa, totalmente determinata*, e danno espressione formale a questa immagine»⁵. Questa affermazione, a sua volta, si basa su principi altrettanto chiaramente enunciati, come i seguenti:

1) quando si fissano gli assiomi per una data scienza, essi devono contenere «una precisa e completa descrizione delle relazioni che sussistono tra i concetti elementari di quella scienza. Gli assiomi fissati sono nello stesso tempo definizioni di quei concetti elementari»⁶;

2) una volta dati i principi della scienza assiomatica corrispondente a un certo campo conoscitivo, «il successivo sviluppo del singolo campo consiste poi nell'ulteriore sviluppo logico dell'intelaiatura di concetti già prodotta»⁷;

3) ogni proposizione, appartenente al dominio della scienza considerata, «vale per vera solo se essa può essere derivata dagli assiomi stabiliti mediante un numero finito di inferenze logiche»⁸.

Inoltre, i sistemi chiusi «sono caratterizzati da: 1) un linguaggio in cui esprimere le nozioni, i risultati, i problemi apparentemente disomogenei; 2) un numero limitato di principi; 3) una nozione di dimostrazione che permetta di simulare le forme di ragionamento e le tecniche apparentemente disomogenee, consentendo di derivare dai principi così introdotti tutti i risultati considerati. Sia il linguaggio, che i principi, che la nozione di dimostrazione sono dati una volta per tutte, quindi

l'ulteriore sviluppo di un sistema chiuso deve basarsi unicamente su di esse. Il linguaggio, i principi e la nozione di dimostrazione fissano le regole di un gioco che, in seguito, può essere giocato solo in base a quelle regole. Dunque, una volta raggiunto lo scopo di unificare i dati esistenti, da quel punto in poi il linguaggio, i principi e la nozione di dimostrazione assumono una funzione prescrittiva, sia per la pratica matematica corrispondente che per gli eventuali nuovi dati.

La nuova pratica matematica può svilupparsi ulteriormente solo entro i rigidi limiti da essi fissati: lì si può trasgredire solo cambiando linguaggio, principi e nozione di dimostrazione, cioè cambiando sistema chiuso e istituendo una nuova pratica matematica. Questo si rende necessario quando emergono nuovi dati che non si riesce a far rientrare nella pratica matematica esistente. La loro unificazione con i vecchi dati, in generale, richiede l'introduzione di un nuovo linguaggio, di nuovi principi e di una nuova nozione di dimostrazione, in breve, di un nuovo sistema chiuso»⁹.

Ciò significa sancire l'impossibilità, per sistemi di questo genere, di potersi evolvere parallelamente allo sviluppo delle conoscenze. Questo carattere è ulteriormente sancito dal fatto che per avere un sistema formale, nel senso che Frege prima e Hilbert poi danno a questa espressione, non basta avere una totalità di regole date, occorre anche che queste ultime siano formali, meccaniche. In effetti, come precisa Frege, l'ideografia si presenta come un calcolo, nel senso che esiste «un algoritmo, cioè una totalità di regole che governano il passaggio da una o due proposizioni a una nuova proposizione, in modo che nulla accade che non sia in conformità con queste regole»¹⁰.

Ora, come precisa Hilbert, le regole dei sistemi formali «costituiscono un sistema chiuso, che si lascia scoprire e formulare in modo definitivo»¹¹. Che esse costituiscano un sistema chiuso significa che il sistema è determinato da un insieme di regole che non può essere né esteso, né modificato successivamente.

In questo caso, pertanto, nessuna sorpresa è possibile. L'imprevedibilità viene scartata in linea di principio, così come non viene conferita nessuna attenzione al ragionamento di un agente che, in presenza di un'informazione incompleta, prende decisioni ragionevoli che possono essere scartate successivamente quando si ottenga nuova informazione (il cosiddetto ragionamento non monotono). La nozione di di-

mostrazione della logica matematica rende pura *routine* il processo di generazione delle dimostrazioni. Essa tende a rimpiazzare la libera iniziativa del matematico con un procedimento meccanico, operazione che già Poincaré considerava del tutto vana, in quanto per ottenere un risultato che abbia un valore reale, «non basta macinare calcoli o usare una macchina per mettere in ordine le cose; non è solo l'ordine, ma è l'ordine *inatteso* che vale qualcosa»¹².

La negazione dell'imprevedibilità è profondamente connaturata alla banalizzazione del concetto di dimostrazione, a cui conduce il metodo assiomatico. Infatti, come osserva Cellucci, «la nozione di dimostrazione della logica matematica implica che derivare nuove proposizioni non produce alcun aumento di informazione. Questo perché tutta l'informazione è già contenuta negli assiomi, che sono già dati, e nella dimostrazione la conclusione non dice nulla di più delle premesse da cui essa deriva. Ciò contraddice l'esperienza matematica secondo cui dimostrare un nuovo risultato produce un aumento di informazione»¹³.

2. Dal monologo al dialogo

Il complesso delle motivazioni addotte e l'argomentazione prodotta da Feyerabend convergono, a mio giudizio, nell'orientare verso l'esigenza di un superamento dell'idea della ricerca scientifica come un *monologo*. Questa idea è strettamente associata a una rappresentazione che scaturisce dal paradigma del positivismo logico e che, nonostante le critiche e gli aggiustamenti a cui quest'ultimo è stato sottoposto, nel corso del tempo e soprattutto in questi ultimi anni, continua, tenacemente, a sopravvivere.

Si tratta dell'immagine tradizionale dello scienziato di tipo "galileiano", come di una specie di uomo dimezzato che opera su due binari separati: quello del *calcolo* e quello dell'*esperienza*. Entrambe queste attività, quella sperimentale e quella calcolistica, se condotte secondo le regole godono della proprietà di *costringere all'assenso*. Esse costituiscono pertanto, nell'ottica del neopositivismo, i cardini capaci di produrre efficaci criteri di discriminazione fra ciò che è razionale e ciò che non lo è. E forniscono, altresì, sufficienti garanzie di *intersoggettività*; l'esperienza in quanto legata all'"osservazione diretta" (da "tutti", almeno potenzialmente, realizzabile), la logica perché "analitica" (do-

ve l'*analiticità*, intesa come indipendenza da ogni fatto empirico, riassume sia il carattere di *unicità*, sia quello di *a-priorità*).

Da queste premesse scaturisce l'idea della ricerca scientifica come *monologo*, anziché come *dialogo*. In questo senso essa non obbedirebbe allo schema polisemico: mittente > codice > destinatario, ma allo



schema monosemico: agente > relazione tra segni. Il passaggio dall'uno all'altro schema ha conseguenze importanti. Il primo, infatti, pone problemi assai complessi, determinati dal fatto che qui sono presenti due codici, quello di codificazione e quello di decodificazione, che non è affatto detto che siano coincidenti. L'atto comunicativo, in questi casi, si deve allora considerare non come un semplice trasferimento di un messaggio che, dalla coscienza del mittente a quella del destinatario, rimane adeguato a se stesso, ma come traduzione di un testo dalla lingua di un "io" alla lingua di un altro, nella cui coscienza è presente solo una parte del complesso di codici usati dal primo per codificare il messaggio. Nel caso, invece, dello schema monosemico: agente > relazione tra segni, mittente e destinatario non concentrano la loro attenzione sui segni e sulle convenzioni, verbali o analogiche, che sono alla base del loro uso. Essi hanno a che fare con insiemi non vuoti preventivamente definiti e si preoccupano di individuare corrispondenze che associno a ogni elemento dell'uno, uno e un solo elemento dell'altro. È allora legittimo dire che, in presenza di un problema di questo tipo, mittente e destinatario si confondono in un unico obiettivo: comprendere le relazioni e trascriverle. Ecco perché, in casi del genere, non è necessario distinguere i codici dei soggetti implicati nel

processo comunicativo e si può, di conseguenza, parlare genericamente di "agenti" della comunicazione.

Questa idea della scienza come monologo è fortemente attiva e operante nel campo delle scienze naturali come in quello delle scienze sociali. E viene condivisa da pensatori che, se si assumono i tradizionali criteri di classificazione, militano in campi opposti. Se guardiamo, ad esempio, all'economia troviamo che per l'economista razionalista, come Menger o Von Mises, la ricerca scientifica è idealmente un soliloquio il cui protagonista ricava le più recondite implicazioni degli assiomi primitivi secondo procedure fissate a priori, puramente e semplicemente deduttive.

Sull'altro versante abbiamo l'economista empirista, come Friedman, che si fa portatore dell'esigenza di trasporre in economia il falsificazionismo popperiano e sostiene che ciò che conta nelle teorie scientifiche non è il grado di realismo delle ipotesi, ma la capacità di previsione. Si è quindi liberi di assumere qualunque insieme di ipotesi non auto-contraddittorio e misurare la validità delle premesse iniziali sulla base della capacità della struttura teorica che ne risulta, di pervenire a conclusioni corroborate dall'esperienza. A suo giudizio, dunque, la derivazione della conoscenza secondo regole d'inferenza e a partire da assunzioni iniziali è dogmatica: spetta ai fatti decretare il successo o l'insuccesso delle ipotesi assunte e delle conclusioni derivate.

Anche per l'economista empirista, pertanto, la ricerca economica è idealmente un monologo, in cui il ricercatore interroga la natura e accetta con umiltà le sue risposte, positive o negative che siano. La razionalità della scienza risiederebbe esattamente nelle procedure di accettazione di queste risposte, che dovrebbero essere comuni, in quanto controllate empiricamente, a tutti gli interessati alla conoscenza dei fatti osservati.

Questa prospettiva, secondo Feyerabend, è strettamente associata all'"imperialismo" del metodo, in particolare di quello assiomatico, e alla valutazione, profondamente connaturata alle procedure di cui esso si vale, che la comunicazione non svolga alcun ruolo nella ricerca. È il metodo assiomatico in quanto tale ad avere un carattere di monologo, che esclude qualsiasi importanza del dialogo. La comunicazione non è necessaria, dal momento che ogni sistema assiomatico deve contenere in sé tutta la conoscenza su un dato dominio.

Il superamento di questo presupposto comporta il passaggio a un'idea della conoscenza e della ricerca scientifica in cui il processo in base al quale si valutano le ipotesi possa essere rappresentato come uno *scambio interattivo* con sistemi di conoscenze esistenti, e in cui, dunque, la comunicazione sia un costituente essenziale delle procedure di cui la scienza si serve, a partire dal concetto stesso di dimostrazione, apparentemente così estraneo all'interazione dialogica. Questa presenza determinante e ineliminabile della comunicazione è ulteriormente rafforzata dalla consapevolezza che nessun singolo sistema di conoscenze, relativo a un determinato dominio, può essere considerato completo, per cui è del tutto naturale ammettere non solo la possibilità, ma la necessità di fare appello ad altri sistemi di conoscenza, per aumentare l'informazione, sotto forma di nuovi risultati o di nuove ipotesi.

Nessun sistema scientifico, dunque, neppure la matematica, e a maggior ragione non le scienze che a questa fanno riferimento, si fonda su principi intangibili e irrevocabili. Alla base della ricerca vi sono ipotesi che possono e devono essere discusse e fondate esse stesse, e vanno cambiate e sostituite con altre, qualora risultino inadeguate. Questo carattere provvisorio delle ipotesi fa della matematica, così come di ogni altro campo in cui si articola la conoscenza, un sistema aperto.

Il passaggio dai sistemi chiusi ai sistemi aperti comporta, come immediata conseguenza, l'abbandono del riferimento a un tipo di ragionamento "concentrato", cioè localizzato in un unico sistema considerato autosufficiente, e l'emergere di una modalità alternativa di ragionamento, quello "distribuito", che ha luogo concorrentemente in più sistemi intercomunicanti e legati da una relazione dialogica.

Le caratteristiche e le conseguenze di questo passaggio dal monologo al dialogo sono ben illustrate da Jurij M. Lotman:

«Nessun meccanismo "monologico" (cioè "monolinguistico") può elaborare un messaggio (pensiero) fundamentalmente nuovo non è cioè un meccanismo capace di pensare. Un meccanismo pensante deve possedere in linea di principio (in uno schema minimale) una struttura dialogica (bilinguistica)»¹⁴. L'oggetto che pensa, su questa base, deve essere definito «come quello che:

- 1) può conservare e trasmettere informazioni (che ha cioè meccani-

smi di comunicazione e di memoria), è in possesso di una lingua e può formare messaggi corretti;

2) può eseguire operazioni algoritmiche trasformando correttamente questi messaggi;

3) può elaborare nuovi messaggi.

I messaggi elaborati attraverso le operazioni contemplate al punto 2 non sono nuovi. Si tratta infatti di trasformazioni dei testi effettuate in conformità con determinate regole. In un certo senso tutti i messaggi che si ottengono riorganizzando correttamente un testo si possono considerare come lo stesso testo.

I nuovi testi sono quindi quelli “non regolari” e “non corretti” dal punto di vista delle regole esistenti. Nella prospettiva generale della cultura essi appaiono tuttavia utili e necessari. È in base a questi testi



che si potranno formulare in seguito le regole future dell'organizzazione delle enunciazioni. Si può supporre che, così come si formano testi in conformità con regole date, si verifichi anche la formazione di regole sulla base di singoli testi [...]. In questo caso abbiamo a che fare con testi “non corretti” o non comprensibili, che si suppone siano sensati [...].

Le operazioni contemplate al punto 2 si realizzano in conformità con regole algoritmiche. Se si inverte la direzione dell'operazione, si ottiene quindi il testo di partenza. Le trasformazioni del testo sono reversibili.

Per ottenere un nuovo messaggio è necessaria un'organizzazione di

tipo completamente diverso. Chiameremo nuovi messaggi quelli che non sono il risultato di trasformazioni univoche e che non possono quindi essere ricavati dal testo da cui si è partiti applicando ad esso le regole di trasformazione già date»¹⁵.

Da queste premesse consegue che «nessun meccanismo pensante può essere monostrutturale o monolingustico, ma deve necessariamente avere in sé organizzazioni semiotiche in lingue diverse e fra loro intraducibili. Condizione necessaria di ogni struttura intellettuale è la sua eterogeneità semiotica interna. Una struttura monolingustica può spiegare il sistema dei rapporti comunicativi, il processo di circolazione di messaggi già formulati, ma non la formazione di nuovi messaggi»¹⁶.

3. *L'eterna illusione: domare il caso ed esorcizzare l'imprevisto*

La ragione del successo e dell'indubbia attrazione dell'idea di scienza come monologo, in tutte le sue varianti, ha esercitato per secoli e continua a esercitare, sta – come sottolinea Feyerabend –, nel fatto che il monologo ci dà l'impressione di poter controllare tutto, di poter valutare fino in fondo ed esplicitare senza riserve i presupposti impliciti in ciò che diciamo e facciamo, in breve, nella magica illusione che esso ci trasmette di poter uscire dalle situazioni di incertezza e di riuscire a domare il caso e l'imprevisto.

Questo problema del *controllo* ci conduce a quello che è, con tutta probabilità, il nucleo centrale dell'impostazione orientata verso la chiusura dei sistemi e che è alla base del suo successo e della sua diffusione. Si tratta della distinzione, già posta da Cartesio e successivamente da Leibniz, tra una logica della scoperta, diretta a trovare ciò che è celato, e una logica della giustificazione, il cui scopo è invece quello di giudicare ciò che viene proposto e che inverte il processo della conoscenza, riducendo ogni proposizione complessa ad altre più semplici al fine di dimostrare risultati che sono già stati ottenuti in altro modo. I due compiti, di *giustificare* il già noto e di *scoprire* ciò che è nascosto, appartengono entrambi alla logica: ma, a partire da Leibniz in poi, la distinzione tra i due contesti si assottiglia sino a scomparire, di fatto. Il presupposto, da lui assunto, che per ogni data scienza assiomatica si possa sempre risolvere il "problema della decisione", quello

consistente cioè nello stabilire se una certa proposizione possa o no essere dimostrata in una teoria avente determinati assiomi, riduce l'arte della scoperta a quella della giustificazione, in quanto rende ridondante la prima, almeno per quanto riguarda gli argomenti con i quali si prova o si refuta una proposizione.

Questa impostazione viene ulteriormente rafforzata da Hilbert, il quale si spinge sino a cancellare la distinzione tra la giustificazione e la scoperta, riducendo quest'ultima alla prima. La via seguita è simile a quella di Leibniz: mostrare che ogni problema matematico è decidibile con un numero finito di operazioni e considerare questa procedura generale di decisione come la questione principale della logica matematica. Una volta poste queste basi, Hilbert assume il metodo assiomatico come «il metodo generale di ricerca, che nella matematica moderna sembra valersi sempre di più»¹⁷ e come lo strumento indispensabile per ogni ricerca esatta in qualsiasi campo, in quanto facilita la precisazione dell'impostazione del problema e aiuta a preparare la sua soluzione.

Questo orientamento si spiega con il fatto che per Hilbert, come già per Frege, la logica è indissolubilmente legata con il compito di giustificare la nostra conoscenza, mettendo in luce in che modo si può arrivare a stabilirla. In conformità a questo obiettivo egli tentò di fornire una giustificazione assoluta dei principi della matematica attraverso una dimostrazione finitaria di coerenza, possibilità che, com'è noto, venne successivamente esclusa dal secondo teorema di incompletezza di Gödel.

Se ci si pone dal punto di vista della riduzione del problema della scoperta a quello della giustificazione è essenziale che il sistema con cui si ha a che fare e si opera sia chiuso; e lo scopo primario da perseguire diventa quello di controllare la qualità dell'informazione scientifica attraverso la verifica della sua *oggettività*. Questa, a sua volta, dipende dal modo con cui l'informazione medesima è stata conseguita e consiste, in definitiva, nell'appurare con certezza se si è *operato bene* (nel senso della correttezza scientifica) nelle varie fasi della sua acquisizione.

La preminenza, su tutto, del problema del controllo è pertanto legata a questa idea che la questione fondamentale, per un ricercatore che operi in qualsiasi campo, sia quella di applicare costantemente, nel suo

lavoro, quei requisiti che si richiedono per il conseguimento di una conoscenza scientifica in senso *interno* al proprio ambito di riferimento. Questi requisiti fanno capo a una condizione, necessaria perché una qualunque disciplina possa dirsi scientifica: la sua rappresentabilità sotto forma di teoria assiomatica. E, dal momento che ogni teoria assiomatica, matematica o non, è indirettamente una teoria matematica, giungiamo inevitabilmente alla conclusione che ogni disciplina scientifica sia, in ultima analisi, matematica e che la matematica abbia una funzione di guida per tutte le scienze e stia a fondamento di tutto il nostro sapere. Infatti, «tutta la nostra cultura attuale, nella misura in cui si basa sulla penetrazione intellettuale e sull'asservimento della natura, trova il suo fondamento nella matematica»¹⁸

Noi, dunque, dominiamo una teoria empirica solo quando ne estraiamo e ne riveliamo totalmente il nucleo matematico. Senza questo, l'astronomia e la fisica odierne sono impossibili perché «queste scienze, nelle loro parti teoriche, si risolvono addirittura in matematica»¹⁹.

Viene così pienamente alla luce la concezione della struttura verticale e gerarchica dell'edificio della scienza nel suo complesso, al cui interno c'è una parte che ha una funzione di base imprescindibile, nel senso che rispetto ad essa tutto il resto si trova in una posizione di completa subordinazione.

4. *L'importanza della comunicazione e l'emergere dell'esigenza di uno "sfondo condiviso"*

Quanto siano illusori il proposito di "controllare tutto", di esorcizzare il caso e di domare l'imprevisto e l'idea, ad esso profondamente connessa, di poter avere a che fare esclusivamente con sistemi chiusi, lo mostra già il fatto che in realtà sappiamo bene che comportarci in situazioni di incertezza costituisce il pane quotidiano della nostra esperienza individuale, che siamo tutti soggetti al gioco delle casualità, esposti all'errore, insidiati di continuo dalle incognite che ci vengono dal comportamento altrui. Il fatto di trovarci in una di queste situazioni non ci impedisce, però, di cercare di comportarci razionalmente e di riuscire, più o meno spesso, a farlo. Sappiamo tuttavia che, in tali casi, serve a poco o nulla affrontare il problema ritraendosi in se stessi e

chiudendosi nel proprio guscio a *calcolare*, semplicemente. È invece essenziale, per vincere la sfida dell'incertezza, stabilire una rete di relazioni dinamiche con gli altri attraverso quella rete flessibile che è la *comunicazione*. Se vogliamo fare i conti con l'incertezza e il rischio che caratterizzano la nostra condizione esistenziale e incidono in misura tanto maggiore, quanto più cerchiamo di sottrarci a uno stato di pura *routine*, la comunicazione, l'informazione, l'interazione non fittizia e occasionale con gli altri diventano essenziali.

In questo caso la base informativa non è più concepita come un insieme di dati elementari precostituiti, ma deve tener conto dei possibili effetti *emergenti*, della possibilità, cioè che sorgano nuovi quadri di significati allorché si pongono in relazione dati elementari diversi. Nell'ambito dei sistemi caratterizzati da uno scambio informativo e da una relazione dialogica con l'esterno, dalla comunicazione con altri sistemi, le alternative non sono date *a priori*, ma emergono nel corso del processo e tendono a essere modificate innumerevoli volte, così come i criteri di valutazione. Qui si ha a che fare con un'informazione strutturata a diversi livelli emergenti, con contenuti non strettamente prevedibili, e che trasmette significati solo in parte controllabili.

In particolare se si supera l'immagine *monologica* della cognizione come un esercizio astratto di *pensiero formale* da parte di un soggetto che si pone fuori dal mondo, per accedere invece all'idea *dialogica* di essa come un *processo pluralistico di interazione in un contesto materiale*, nel corso del quale nuovi orizzonti significativi emergono da uno sfondo indefinito di possibilità, il problema di fondo diventa quello della formazione di un orizzonte di *senso* e d'*intesa comune*, attraverso l'*azione congiunta* di molteplici attori e al di là delle specifiche intenzioni di ciascuno di essi.

Questo orizzonte di senso e d'intesa comune non è un qualcosa di già disponibile, è invece un obiettivo che va tenacemente perseguito, un risultato che deve essere raggiunto mediante la comunicazione e lo scambio interattivo che attraverso essa si viene via via costruendo tra soggetti diversi. Come infatti osserva Lotman, «il mittente codifica il messaggio per mezzo di un complesso di codici dei quali una sola parte è presente nella coscienza decifrante del destinatario. Ogni atto di comprensione dunque, quando si usa un sistema semiotico abbastanza sviluppato, è parziale e approssimativo. È tuttavia importante sottoli-

neare che un certo grado di incomprensione non si può spiegare solo come “rumore”, cioè come un effetto dannoso dell'imperfezione strutturale del sistema, che mancava nel suo schema ideale. L'aumento di incomprensione o una scarsa comprensione può indicare la presenza di difetti tecnici nel sistema di comunicazione, ma può anche essere indice del complicarsi del sistema, della sua capacità di assolvere funzioni culturali più complesse e importanti. Se mettiamo uno accanto all'altro a seconda del loro grado di complessità i vari sistemi di comunicazione sociale – dalla lingua della segnaletica stradale a quella della poesia – sarà evidente che l'aumento della non univocità della decodificazione non può essere attribuito soltanto agli errori tecnici di un dato tipo di comunicazione.

L'atto comunicativo (in tutti i casi abbastanza complessi e quindi culturalmente ricchi) si deve dunque considerare non come un semplice trasferimento di un messaggio che dalla coscienza del mittente a quella del destinatario rimane adeguato a se stesso, ma come traduzio-



ne da un testo della lingua del mio “io” alla lingua del tuo “tu”. La possibilità stessa di questa traduzione è condizionata dal fatto che i codici dei due partecipanti alla comunicazione formino, pur non identificandosi, un complesso di elementi che si intersecano a vicenda. Ma poiché nell'atto della traduzione una parte del messaggio va sempre perduta e l'“io” si trasforma nel codice di traduzione nella lingua “tu”, quello che si perde è proprio ciò che caratterizza il mittente, cioè quello che dal punto di vista dell'insieme costituisce l'elemento più importante del messaggio.

La situazione sarebbe senza via di uscita se nella parte del messaggio che il destinatario è riuscito a percepire non fossero contenute indicazioni sul modo in cui il destinatario deve trasformare la sua personalità per recuperare la parte perduta del messaggio. Così la mancanza di adeguatezza fra gli agenti della comunicazione trasforma questo stesso fatto da trasmissione passiva in gioco conflittuale nel corso del quale ognuna delle parti cerca di costruire il mondo semiotico della controparte secondo il suo proprio modello ed è interessata nello stesso tempo a conservare la peculiarità del suo controagente»²⁰.

Quello che viene qui toccato è un punto di estrema importanza per quanto riguarda la comunicazione, i presupposti di cui essa necessita e il suo rapporto con il linguaggio. Ciò che Lotman evidenzia è che la comunicazione non fittizia, quella che si può e si deve realizzare tra due soggetti che partano da un "pacchetto di credenze" diverse, dipende dalla possibilità che ciascuno dei due parlanti sia in grado di riconoscere le credenze dell'altro relative allo stesso contesto, simularle e incorporarle all'interno del proprio "mondo semiotico", costruendone un modello affidabile in modo da arrivare, così, alla progressiva "messa in sintonia" dei rispettivi orientamenti. La comunicazione è possibile solo se si presuppone questa condivisibilità di nozioni e credenze o se, in mancanza di essa, anziché ignorarne l'assenza, ci si dà da fare per avviare e via via sviluppare un'attività di elaborazione di un insieme comune e condiviso di idee e di punti di vista sul "mondo". Il linguaggio non può dunque essere considerato il pre-requisito del credere, ma i due aspetti vanno considerati parallelamente, nel senso che il linguaggio diventa tanto più efficace e la comunicazione riesce tanto meglio quanto più le credenze dei parlanti vengono "registrate" e messe in sintonia tra loro.

Ne emerge l'imprescindibilità di quello che D.C. Dennett chiama un "mondo nozionale" e che definisce così: «A notional world should be viewed as a sort of *fictional* world devised by a theorist, a third-party observer, in order to characterize the narrow-psychological states of a subject»²¹. Un mondo nozionale è, quindi, il risultato di un'ipotesi che un agente esterno fa sugli stati psicologici di un altro sistema interpretati in senso non relazionale. Ovviamente non vi è una corrispondenza biunivoca banale tra gli oggetti del mondo reale e quelli del mondo nozionale: «The real world contains many things and events

having no counterparts in any subject's notional world (excluding the notional world of an omniscient God), and the notional worlds of gullible or confused or ontologically profligate subjects will contain notional objects having no counterparts in the real world»²².

Per spiegare questa sua concezione e illustrare la diversità di prospettiva tra individui che presentano differenze costitutive rilevanti, Dennett propone un esempio significativo. Prendiamo il caso di Mr. Magoo, un personaggio dei cartoni animati quasi del tutto cieco, e immaginiamolo, seguendo il suo ideatore, in una situazione nella quale egli metta la testa nella bocca di un leone affermando che sta cercando di vedere se la torta è cotta. Per capire il suo gesto, e soprattutto la combinazione tra il suo comportamento e la sua affermazione, dobbiamo supporre che egli creda di mettere la testa nel forno. Questa nostra assunzione è motivata dall'esigenza di considerare "razionale" ciò che egli fa e dice, cioè di interpretarlo alla luce del principio secondo il quale le persone fanno le cose più razionali e corrette data la situazione in cui si trovano (o in cui "credono" di trovarsi). Compiendo questa supposizione, costruiamo il mondo nozionale che Mr. Magoo dovrebbe avere affinché le sue azioni soddisfino questo "principio di razionalità": e, guidati da quest'ultimo, arriviamo a comprendere che il nostro eroe vive in un proprio contesto specifico, solo parzialmente corrispondente alla sovrapposizione di quelli di tutti coloro che vedono normalmente. In questa situazione è vano, o quanto meno poco produttivo, parlare dell'"unicità" del mondo reale in cui si muovono sia Mr. Magoo, sia gli altri: più importante è rendersi conto dei modi diversi in cui questa realtà unica viene percepita da individui differenti, cioè della varietà dei loro mondi nozionali. Un mondo nozionale, da questo punto di vista, altro non è che un insieme di mondi possibili o anche un *modello* : «The idea of a notional world, then, is the idea of a model – but not necessarily the actual, real, true model – of one's internal representations. *It does not consist itself of representations but of representeds*. It is the world "I live in", not the world of representations *in me*»²³. Quindi i mondi nozionali sono il risultato di una nostra ricostruzione del "mondo semiotico della controparte", per dirla con Lotman, cioè di una nostra interpretazione del tipo: «Io interpreto che tu interpreti il mondo nel modo *M* (il tuo mondo nozionale)». Per effettuare in modo corretto questa interpretazione dobbiamo osservare attentamente

il comportamento del nostro interlocutore, seguire ciò che dice, ma anche tener conto del fatto che egli è strutturato in un certo modo, ha una sua specifica organizzazione biologica e percettiva (diversa dalla nostra, nel caso di Mr. Magoo, che non vede come noi), cioè è caratterizzato da un sistema di vincoli che presiede alle modalità di ricezione e assunzione dei "dati" provenienti dal mondo esterno, e di loro traduzione nelle informazioni sulle quali egli basa le sue credenze.

Una volta che ci si ponga in questa prospettiva, il problema della percezione non può più venire inquadrato esaustivamente nei termini di ricezione indifferenziata di informazioni provenienti da un mondo dotato di proprietà date e ricostruibili. La percezione, infatti, da questo punto di vista non è un qualcosa che si dirige verso un mondo pre-definito e indipendente dal percipiente, ma è invece il risultato di un'attività che si basa sulla struttura senso-motoria, percettiva e cognitiva dell'agente. Come rileva F. Varela: «Qualora [...] tentassimo di risalire alla fonte di una percezione o di un'idea, ci troveremmo in un frattale in continuo allontanamento, e dovunque decidessimo di scavare ci imbatteremmo sempre in una dovizia di dettagli e di interdipendenze. Si tratterebbe sempre della percezione di una percezione di una percezione ... O della descrizione di una descrizione di una descrizione ... Non c'è un punto in cui possiamo calare l'ancora e dire: "la percezione comincia qui; comincia in questo modo"»²⁴.

Se accettiamo queste premesse dobbiamo altresì ripensare la funzione del linguaggio e convenire, con M. Heidegger, che esso non instaura mai una relazione primaria e originaria con l'ente, non è mai uno scoprire qualcosa, in quanto «l'ente dev'essere già disvelato perché sia possibile un'asserzione su di esso»²⁵. Ogni enunciazione, pertanto, si fonda su una comprensione preventiva, in quanto presuppone comunque un aver-a-che-fare-con: «Il carattere primario dell'asserzione è la *apofansis*. Tradotto letteralmente questo termine significa: il manifestare qualcosa, il lasciar vedere qualcosa (*faino*), a partire da se stesso (*apo*). La struttura fondamentale dell'asserzione è la manifestazione di ciò su cui essa verte. Ciò su cui verte l'asserzione, ciò che primariamente è inteso in essa, è l'ente stesso. Quando io dico: "la lavagna è nera", io non asserisco nulla intorno a rappresentazioni, ma faccio un'asserzione su ciò stesso che è inteso. Ogni ulteriore momento strutturale dell'asserzione risulta determinato da questa funzione fon-

damentale, dal suo carattere di esibizione. Ogni momento dell'asserzione è determinato dalla *struttura apofantica*»²⁶.

Questa struttura significa che l'ente considerato nel discorso viene mostrato, piuttosto che fatto oggetto di rappresentazioni attraverso l'enumerazione delle sue proprietà. Gli "oggetti" del discorso vengono disvelati, esibiti e mostrati, e diventano comunicabili solo dopo essere stati assoggettati a queste funzioni primarie ed essere divenuti parte di uno *sfondo comune di comprensione*, che è dunque un risultato, il punto di arrivo di un processo, e non un punto di partenza: «L'asserzione, in quanto espressa, è comunicazione. Anche il carattere della comunicazione dev'essere compreso apofanticamente. Comunicazione non significa una trasmissione di parole o di rappresentazioni da un soggetto ad un altro, come se avvenisse uno scambio reciproco tra gli eventi psichici dei diversi oggetti. Che un esserci comunichi con un altro esprimendosi significa che, quando asserisce qualcosa esibendola, esso spartisce con gli altri esserci lo stesso rapporto di comprensione nei confronti dell'ente su cui verte l'asserzione. Nella comunicazione e per mezzo di essa un esserci perviene insieme agli altri, i destinatari, nel medesimo rapporto ontologico nei confronti di ciò su cui vien fatta l'asserzione, su cui verte il discorso. La comunicazione non è una riserva di proposizioni accumulate, ma dev'essere concepita come una possibilità grazie alla quale ognuno giunge insieme all'altro nella stessa relazione fondamentale nei confronti di quell'ente che risulta disvelato allo stesso modo»²⁷.

Anche in questo caso, dunque, emerge e si afferma l'idea del linguaggio come scambio che presuppone la disponibilità di un contesto comune a chi parla e a chi ascolta e si colloca su uno sfondo di assunzioni e di presupposizioni condiviso dai dialoganti, quale spazio di possibilità che consente l'ascolto di ciò che viene detto e la comprensione di ciò che viene taciuto. Da questo punto di vista la sua funzione primaria e costitutiva non è quella di trasmettere informazioni già predisposte e bell'e pronte, bensì quella di indurre una comprensione o "ascolto" tra persone che condividono un *background* di conoscenze, interessi e abitudini, generato dalla tradizione a cui appartengono e dal contesto in cui sono "gettati". In questa prospettiva il dominio di spiegazione più appropriato all'interno del quale inquadrare il linguaggio è quello delle *azioni* e delle *interazioni umane*: «Un'espressione è un

“atto linguistico” che ha delle conseguenze per i partecipanti, conduce ad altre azioni immediate e ad impegni per un’azione futura»²⁸. Questa caratteristica del linguaggio, questa sua funzione consistente nel creare una fitta rete di impegni reciproci evidenzia come la verità sia «ben lungi dall’essere l’unica proprietà semantica che ha importanza»: nella conversazione quotidiana «molti atti linguistici – come le domande, i comandi, le interiezioni, ma anche molti motteggi ed arguzie – non sono né veri né falsi»²⁹. È infatti evidente, come già avevano sottolineato J.L. Austin e J.R. Searle nella loro analisi del linguaggio come insieme di atti significativi messi in atto da chi parla in situazioni interattive, che ordini, richieste di fare qualcosa (atti direttivi), promesse (atti commissivi), dichiarare due persone marito e moglie (atti dichiarativi) o scusarsi per qualcosa (atti espressivi) non possono essere considerati espressioni aventi un valore di verità. Ma anche gli atti assertivi, che pure sono inseribili in quella dimensione di valutazioni che include il vero e il falso, comprendono un ulteriore impegno sul fatto che la conoscenza di quanto asserito proviene dalla propria personale esperienza. Tutti questi atti, dunque, sia pure in termini e con gradi diversi, creano *impegni*, in quanto chi parla impegna se stesso sulla intellegibilità, verità, sincerità e appropriatezza di quello che dice. Ma l’impegno non può essere unilaterale: anche chi ascolta deve a sua volta impegnarsi nell’attività di comprensione e di interpretazione. In questo senso «l’importanza essenziale del punto illocutivo è la specificazione del significato in termini di modalità di impegno prese tra chi parla e chi ascolta, dato che entrambi partecipano alla conversazione»³⁰.

Da questo punto di vista, e proprio per le caratteristiche e le funzioni fondamentali, di carattere eminentemente sociale, che vengono attribuite al linguaggio, la situazione problematica ideale dalla quale partire per specificarne la natura non è quella della “presa di decisioni” in cui è impegnata una mente riflessiva solitaria, cosciente e razionale, che studia complesse alternative e si vale di tecniche sistematiche di valutazione considerate astrattamente. Occorre invece prendere le mosse dalle *organizzazioni*, considerate come *reti di scambi interattivi e di impegni reciproci*, fatte principalmente di promesse e richieste che si sviluppino tra i membri che le compongono. All’interno di questa situazione la condizione chiave è quella della *risoluzione* che, a differenza della presa di decisioni cosciente e razionale, è già sempre orien-

tata verso una certa direzione di possibilità: il *pre-orientamento di possibilità*, «che scopre uno spazio di azioni possibili nascondendone altre»³¹ e che consente a chi si trova in una situazione di irrisolutezza, cioè in una situazione nella quale ci si chiede: “che cosa bisogna fare?”, di risolvere una situazione problematica.

Il passaggio, come situazione paradigmatica dalla quale partire e di cui tener conto, dalla prospettiva della “presa di decisioni” a quella della “risoluzione”, comporta l’affermarsi di quella che Winograd e Flores chiamano progettazione *ontologica*, così definita: «Essa costituisce un intervento sullo sfondo della nostra tradizione, sviluppandosi dai nostri modi di essere nel mondo già esistenti e influenzando profondamente il tipo di esseri che siamo. Nel creare nuovi artefatti,



attrezzature, costruzioni e strutture organizzative, essa tenta di specificare in anticipo come e dove nelle nostre pratiche quotidiane e negli strumenti che usiamo si verificheranno *breakdowns*³², aprendoci nuovi spazi nei quali poter lavorare e agire. Una progettazione orientata tecnologicamente è dunque necessariamente riflessiva e politica e guarda indietro alla tradizione che ci ha formato, ma guarda anche avanti verso le trasformazioni della nostra vita non ancora realizzatesi. Con la comparsa di nuovi strumenti, giungiamo a un mutamento della nostra consapevolezza della natura e dell’azione umane, che a sua volta ci porta a nuovi sviluppi tecnologici. Il processo di progettazione fa parte di questa “danza” nella quale si forma la nostra struttura di possibilità»³³.

La “danza” di cui si parla fa riferimento al fatto che questa struttu-

ra di rimandi ha un carattere altalenante e pendolare: «il mondo determina ciò che possiamo fare e noi determiniamo il nostro mondo»³⁴. È ciò che già siamo e facciamo a predisporre le condizioni per ciò che saremo o faremo; nello stesso tempo l'attuazione e la realizzazione delle possibilità che costituiscono il nostro orizzonte di progettualità inciderà profondamente sul nostro modo di essere nel mondo, e così via in un circolo senza fine. Nel campo dell'innovazione tecnologica ciò significa che «la creazione di un nuovo dispositivo o di un dominio sistematico può avere un significato ad ampio raggio, cioè essa crea nuovi modi di essere che non esistevano in precedenza e un'impalcatura per azioni che in precedenza non avrebbero avuto senso»³⁵.

Ecco, a mio giudizio l'opera di Feyerabend può essere oggi meglio valutata se la si sfronda di tutte le provocazioni di cui è punteggiata e la si riconduce al nocciolo "duro" che si è cercato di delineare, vale a dire alla critica spietata di ogni ipotesi razionalistica totalizzante che pretenda di prevedere tutto *ex ante*, di domare il caso, di esorcizzare l'imprevisto, di esercitare sulla realtà una funzione di "controllo". *Contro il metodo* ci dice che la scienza non può essere considerata e presentata come un sistema computabile in cui nessuna sorpresa sia possibile e che si limiti a ricavare le conclusioni, attraverso regole di inferenza rigidamente stabilite, da un pacchetto iniziale di ipotesi assunte come vere. Non deve cioè essere un sistema che pretenda di costruire una "rappresentazione della realtà" sulla quale operare di preferenza o addirittura in modo esclusivo, dimenticandosi di ciò che si vorrebbe rappresentare, cioè il mondo o l'ambiente di riferimento che, nella sua varietà e complessità, non può essere "colta" in modo esaustivo da nessun insieme di "immagini mentali", per quanto ricco e articolato sia tale insieme.

Questo presupposto e questo orientamento di fondo hanno, come si è cercato di evidenziare, solide motivazioni e sono fatti propri anche da esponenti di linee di pensiero e tendenze non certo assimilabili a una "teoria anarchica della conoscenza". Essi costituiscono, quindi, un contributo di sicuro interesse che Feyerabend ha fornito alla riflessione epistemologica in atto. Per quanto riguarda, poi, le conseguenze che egli ha tratto da queste premesse iniziali, molto ci sarebbe da dire e da discutere. Ho già cercato di farlo in altro tempo e altre sedi³⁶: certo non mancherà, in futuro, l'occasione di tornare anche su questi aspetti più

problematici e, a mio giudizio, assai meno condivisibili della sua opera e di darne una valutazione lontana dall'apologia, ma anche dalla refrattarietà a una sia pur minima considerazione e dall'indisponibilità a ogni apertura dialogica. Credo che un pensatore della forza e dell'originalità di Paul Feyerabend meriti questo rispetto.



¹ P. K. FEYERABEND, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 1979, p. 29.

² *Ivi*, p. 148.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ D. HILBERT e P. BERNAYS, *Grundlagen der Mathematik II*, Springer, Berlin, 1939, p. 289.

⁶ D. HILBERT, *Mathematische Probleme*, in D. HILBERT, *Gesammelte Abhandlungen. Dritter Band: Analysis, Grundlagen der Mathematik, Physik, Verschiedenes*, Springer, Berlin, 1935, p. 299 (tr. it. parziale in D. HILBERT, *Ricerche sui fondamenti della matematica*, a cura di V.M. ABRUSCI, Bibliopolis, Napoli, 1978, pp. 145-162).

⁷ D. HILBERT, *Axiomatisches Denken*, in

D. HILBERT, *Gesammelte Abhandlungen. Dritter Band: Analysis, Grundlagen der Mathematik, Physik, Verschiedenes*, cit., p. 147 (tr. it. in D. HILBERT, *Ricerche sui fondamenti della matematica*, cit., pp. 177-188).

⁸ D. HILBERT, *Mathematische Probleme*, cit., p. 300.

⁹ C. CELLUCCI, *Le ragioni della logica*, in corso di stampa, pp. 148-149.

¹⁰ G. FREGE, *Über die Begriffsschrift des Herrn Peano und meine eigene*, in *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Mathematisch-Physische Klasse*, XLVIII, p. 365.

¹¹ D. HILBERT, *Die Grundlagen der Mathematik*, «Abhandlungen aus dem mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität», 6, 1928, p. 79 (tr. it. in D. HILBERT, *Ricerche sui fondamenti della matematica*, cit., p. 267-

289).

¹² H. POINCARÉ, *L'avenir des Mathématiques*, in H. POINCARÉ, *Science et Méthode*, Flammarion, Paris, 1908, p. 27 (il corsivo è mio).

¹³ C. CELLUCCI, *Op. cit.*, p.238.

¹⁴ JU. M. LOTMAN, *Testo e contesto*, a cura di S. SALVESTRONI, Laterza, Bari, 1980, p. 42.

¹⁵ *Ivi*, pp. 45-46.

¹⁶ *Ivi*, p. 47.

¹⁷ D. HILBERT, *Axiomatisches Denken*, cit., p. 146.

¹⁸ D. HILBERT, *Naturerkennen und Logik*, in D. HILBERT, *Gesammelte Abhandlungen. Dritter Band: Analysis, Grundlagen der Mathematik, Physik, Verschiedenes*, Springer, Berlin, 1935, p. 385 (tr. it. in D. HILBERT, *Ricerche sui fondamenti della matematica*, cit., pp. 301-311).

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ J.M. LOTMAN, *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*, a cura di S. SALVESTRONI, Laterza, Roma-Bari, 1980, pp. 37-38.

²¹ D.C. DENNETT, *Beyond belief*, in A. WOODFIELD, *Thought and Object*, Clarendon Press, Oxford, 1982, p. 15. Ora in D.C. DENNETT, *The Intentional Stance*, Mit Press, Cambridge, Ma, 1987, pp. 117-202 (trad. it.: *L'atteggiamento intenzionale*, Il Mulino, Bologna, 1993).

²² *Ivi*, p. 153.

²³ *Ivi*, p. 154.

²⁴ F. VARELA, *Son le tue orme la via*, in W.I. Thompson (a cura di), *Ecologia e autonomia*, Feltrinelli, Milano, 1988, p. 269.

²⁵ M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova, 1990, p. 201.

²⁶ *Ivi*, pp. 199-200.

²⁷ *Ivi*, pp. 200-201.

²⁸ T. WINOGRAD, *What Does It Mean to Understand Language?*, «Cognitive Science», n. 4, 1980, p. 229.

²⁹ J. HAUGELAND, «Introduzione» a J. HAUGELAND (a cura di), *Progettare la mente*, Il Mulino, Bologna, 1989, p. 36.

³⁰ T. WINOGRAD, F. FLORES, *Calcolatori e conoscenza. Un nuovo approccio alla progettazione delle tecnologie dell'informazione*, Mondadori EST, Milano, 1987 p. 85.

³¹ *Ivi*, p. 180.

³² Il termine *breakdown* significa, letteralmente, "guasto", "rottura", intendendo l'interrompersi di un corso di attività a causa di un tipo di non-utilizzabilità. Nell'ambito delle interazioni comunicative che i membri di una rete di cooperazione intrattengono l'un l'altro, l'insorgere di *breakdowns* (imprevisti, eccezioni) si verifica quando viene bloccato il normale processo di comunicazione: le persone reagiscono a questi imprevisti creando nuove situazioni comunicative attraverso le quali si cerca di eliminare il *breakdown* prodottosi al fine di consentire l'adempimento dell'impegno assunto in precedenza.

³³ T. WINOGRAD, F. FLORES, *Calcolatori*

e conoscenza. *Un nuovo approccio alla progettazione delle tecnologie dell'informazione*, cit., p. 196.

³⁴ *Ivi*, p. 211.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ S. TAGLIAGAMBE, *La perception visuelle comme métaphore*, «La pensée», 230, 1982, pp. 115-131; S. TAGLIAGAMBE, *Zritel'noe vospriyatie kak metafora* (La percezione visiva come metafora), «Voprosy filosofii», 1985, 10, pp. 123-132.



SULLE ITALICHE FORTUNE DEL PROFESSOR FEYERABEND

Enrico Bellone

1. In molte letture italiane dei testi scritti da Paul Feyerabend è presente un ingenuo equivoco che gode di ampia e interessata popolarità. Esso consiste nella credenza che esista una sorta di legame di causa ed effetto tra due nuclei dell'attività filosofica di Feyerabend. Il primo nucleo ha a che fare con l'analisi che Feyerabend ha condotto, circa un quarto di secolo fa, sull'empirismo e su taluni aspetti della filosofia della scienza di Karl Popper. Il secondo nucleo, invece, affonda in quell'atteggiamento di critica radicale e ludica della razionalità *tout court* che porta al dadaismo o anarchismo epistemologico propugnato da Feyerabend. L'equivoco sta dunque nel credere che la critica della filosofia empirista sfoci necessariamente nel crollo della razionalità scientifica. Esso è curioso in quanto lo stesso Feyerabend dichiara più volte che i drammi della filosofia non implicano drammi per la prassi scientifica.
Sosterrò in quanto segue che *questo* equivoco è la fonte principale della fortuna di Feyerabend in Italia, dove esiste una situazione favorevole a tale equivoco e non si avvertono indizi sufficienti a far sperare che le cose stiano evolvendo in senso positivo.
2. I testi di riferimento per individuare il primo nucleo hanno, indipendentemente dal tono particolarissimo

della scrittura che è in essi presente, una natura tipicamente professionale nell'ambito della ricerca filosofica. Si tratta di due saggi pubblicati sotto il titolo *I problemi dell'empirismo*¹ e dell'intervento a un famoso colloquio internazionale sulla filosofia della scienza tenutosi a Londra nel 1965². Entrambe le fonti sono il frutto di riflessioni che Feyerabend ha svolto con riferimenti essenziali, anche se non sottolineati nel modo dovuto, alle classiche considerazioni che già nel 1958 erano ben presenti nel capolavoro di Norwood Russel Hanson sulla scoperta scientifica³.

Soprattutto nel primo dei due saggi ora citati – *Problemi dell'empirismo I* – troviamo una intelligente critica della dottrina empirista. Quest'ultima è giudicata incompleta e densa di assunzioni indesiderabili, e, in particolar modo, tale da indurre posizioni dogmatiche sia nei confronti dei problemi filosofici interni alla teoria della conoscenza, sia nei confronti delle singole teorie scientifiche. Queste ultime infatti costituiscono, per Feyerabend, «un ottimo esempio di conoscenza effettiva» che è sistematicamente frainteso dall'empirismo.

Su questo aspetto occorre insistere. Sta nella tradizione empirista dogmaticamente intesa, per il nostro autore, un complesso di idee errate sulla conoscenza, sulle sensazioni, sui fatti, sulla struttura delle teorie scientifiche e sul rapporto fra queste ultime e la realtà. Queste idee non consentono di cogliere la conoscenza effettiva e la sua ricca dinamica. Di conseguenza, sfociano in sistemi di indottrinamento filosofico che costituiscono forme di tirannia intellettuale e, in senso lato, rappresentano la negazione stessa della democrazia. Abbiamo pertanto bisogno di un pluralismo teorico che ci fornisca gli strumenti per capire la scienza, l'arte o la politica nell'ambito di «un sistema di credenze veramente umanistico».

Da queste prese di posizione nulla consegue a propo-

sito di quelle presunte patologie intrinseche alla scienza e alla tecnica che costituiscono il cibo preferito degli irrazionalisti e di tutti coloro che cercano argomenti contro la scienza. Feyerabend, al contrario, si pone l'obiettivo di salvare la conoscenza scientifica dai suoi dogmatici o scettici nemici. Un obiettivo naturale, questo, per un buon allievo di Popper qual'è il nostro filosofo, e che tuttavia dovrebbe essere raggiunto abbandonando proprio la versione popperiana dell'empirismo.

3. Si innestano qui la critica feyerabendiana all'epistemologia elaborata da Karl Popper e il sentiero che dovrebbe conseguentemente portare al secondo nucleo individuabile nella filosofia dell'autore de *I problemi dell'empirismo*. Il primo argomento escogitato da Feyerabend contro Popper riguarda il tentativo di scavalcare lo scetticismo di Hume e di salvare *insieme* la cosiddetta forma debole dell'empirismo, la razionalità e la scienza. Secondo Popper, infatti, lo scavalcamento e la salvezza sono possibili nella cornice di una analisi severa del principio di induzione. Non è detto che Hume abbia davvero sostenuto, a proposito dell'induzione, ciò che Popper gli attribuisce. Ma non sta qui il nodo. Il nodo sta, per Popper (e per Feyerabend), nella possibilità o meno di individuare ragioni empiriche atte a falsificare una teoria e di indicare conseguentemente uno schema logico per l'evoluzione della conoscenza umana.

Popper dice che questa possibilità evapora e che la caduta nello scetticismo e nell'irrazionalismo diventa inevitabile qualora non si diano "ragioni empiriche" e una logica tali da permettere la falsificazione di una previsione. Supponiamo allora che una previsione E sia un asserto deducibile da un insieme L di leggi universali. Supponiamo anche di disporre di un insieme

C di condizioni particolari o al contorno. In generale si è portati a credere che, con opportuni controlli, esistono le condizioni per dire quanto segue: assumiamo che L sia vero, poniamo C e passiamo tranquillamente alla verifica empirica della previsione E . Ma questo modo di ragionare non garantisce, per ragioni humeane, la possibilità di *accertare* la verità di L . In fin dei conti è sufficiente un controllo negativo su qualche asserto E per annullare la verità della teoria che stiamo esaminando.

Nulla di originale, tutto sommato. Già nel seicentesco *Dialogo* galileiano Simplicio utilizza contro Salviati, nella giornata seconda, l'opinione secondo cui, per annullare la verità d'una argomentazione, è sufficiente un solo caso contrario o negativo: «Voi poi sapete che *ad destruendum sufficit unum*».

Rispetto a una tradizione empirista che comprende in sé anche l'empirismo aristotelico, l'impianto popperiano è invece innovativo là dove mette in croce, direttamente, il principio stesso di induzione. Dobbiamo, dice Popper, abbandonare l'idea di accertare induttivamente la verità di una teoria e sostenere il punto di vista secondo cui possiamo soltanto falsificare L per mezzo dell'unione di C e della negazione di E .

In tal modo ci lasciamo alle spalle la critica di Hume e il principio di induzione, e, privilegiando la logica, salviamo la razionalità. Troppo comodo, risponde Feyerabend. Così facendo, infatti, diciamo che gli scienziati accettano, nell'ambito di una cultura di sfondo *che appare in vesti non problematiche*, gli asserti C . Orbene, perché li accettano? Li accettano, come ha giustamente sottolineato Dilworth riprendendo Feyerabend⁴, perché, in molti casi, quegli asserti sono sopravvissuti a precedenti tentativi di confutazione. Il che ci porta però a concludere che l'accettazione degli asserti C deriva *solo* dal consenso. Dato il ruolo cen-

trale degli asserti C nello schema popperiano, siamo costretti ad ammettere che quest'ultimo, essendo basato sul consenso, non può costituirsi nelle vesti dell'obiettività. In modo particolare, non può essere un argine logico contro l'irrazionalismo e non può pretendere di distinguere la scienza da altre pratiche umane.



4. L'argomento, in realtà, non scalfisce necessariamente lo schema popperiano. Lo danneggerebbe in modo grave solo se quest'ultimo fosse una teoria della storia della scienza. Ma la tesi di Popper nulla ha a che vedere con la realizzabilità di una storia scientifica delle pratiche messe in moto dagli scienziati in carne e ossa. E' sufficiente, per non dimenticare questo lato della faccenda, dare un'occhiata alle primissime righe della prefazione che lo stesso Popper ha scritto per l'edizione italiana di *The Poverty of Historicism*: «la credenza diffusa nel determinismo storico e nella possibilità di predire il corso storico razionalmente o "scientificamente" è una credenza errata»⁵.

Popper pretende invece di descrivere la struttura logica delle modalità con cui le scienze empiriche scovano risposte a quesiti che necessitano di spiegazione. La pretesa popperiana, insomma, riguarda la teoria

della conoscenza, non la storia della scienza. Si può dissentire dall'epistemologia di Popper, a patto però di non dimenticare mai che essa è proprio una "epistemologia senza soggetto conoscente". In quanto tale, non è possibile attaccarla *à la* Feyerabend, ovvero con tesi circa il comportamento non logicamente virtuoso di questo o quello scienziato, di questa o quella comunità di fisici o di biologi. Attenzione, però: nel secondo nucleo è annidato l'anarchico Feyerabend, il quale ha bisogno, come Popper, di uscire dalle nebbie dello scetticismo. Feyerabend è, infatti, un buon allievo di Popper. E, come giustamente ha fatto notare Montaleone, «l'anarchico non è scettico»⁶ nella rappresentazione offertane dal nostro dadaista: ha solo bisogno di una fortissima leva da far agire con lo scopo di scardinare la logica popperiana. La leva starebbe in alcuni nodi irrisolti dal dibattito dei filosofi su che cosa sia mai il *significato*.

5. Il secondo argomento di Feyerabend, infatti, riguarda proprio il significato delle parole cosiddette *importanti* in una teoria ed è stato un cavallo di battaglia in molte dispute sulla cosiddetta incommensurabilità fra teorie scientifiche. L'argomento si basa sul punto di vista secondo cui il significato di un termine chiave per una data teoria è dato dalla teoria stessa. Se le cose stanno così, allora possiamo dire addio alle speranze popperiane e a tante altre cose: passando da una teoria all'altra una parola chiave *può* subire una varianza radicale di significato e rendere quindi irrilevante il sogno di quei filosofi che, su basi empiriste, credono di poter interpretare la comunicazione fra scienziati e d'essere in grado di enunciarne la logica atemporale.

L'esempio più noto dell'argomento è costituito, grazie anche ad alcuni interventi di Thomas Kuhn, dalle

sorti del termine chiave "massa". Esso avrebbe infatti un significato nell'ambito della meccanica analitica classica e un *altro* significato nella teoria della relatività: e la differenza tra i due significati sarebbe così netta da bloccare ogni tentativo di comunicazione razionale tra sostenitori dell'una e dell'altra teoria. E, ancora una volta, si faccia la dovuta attenzione: Feyerabend non insinua che gli scienziati non si intendano tra loro, ma sostiene che essi non usano i codici della razionalità popperiana.

È opportuno *comunque* ricordare che il tema della varianza di significato, in quanto connesso al problema generale della traducibilità, è stato da altri studiosi trattato – basti citare Quine e Putnam – con una sottigliezza che invano cercheremmo nelle pagine di Feyerabend, o in quelle del celeberrimo opuscolo che molti anni or sono Thomas Kuhn dedicò alla struttura delle rivoluzioni scientifiche. (Si potrebbe sommessamente annotare che chi avesse creduto di capire la questione della traducibilità leggendo *quel* Kuhn, si sarebbe comportato come chi avesse creduto di capire l'illuminismo o Hegel leggendo il saggio di Marcuse sull'uomo a una dimensione: in entrambi i casi si rinvigori, nel senso comune di molti strati intellettuali nostrani, una superficiale ma popolare forma di anti-intellettualismo *di sinistra* con la quale si è ben lontani, oggi, dall'aver fatto bene i conti.)

Ma ciò che a questo punto è rilevante investe un altro aspetto della funzione del significato in Feyerabend. Quest'ultimo, infatti, fa leva su una confusione singolare tra uso di un termine e presenza di tale termine in una teoria scientifica. Ciò è stato messo in evidenza da Putnam, il quale ha mostrato che, qualora Feyerabend avesse ragione, allora dovremmo ammettere che *tutti* i termini di una teoria sono passibili di varianza radicale di significato: neppure i connettivi logici sfuggirebbero a tale sorte⁷.

Si creerebbe, insomma, una situazione beffarda. Per capire la portata devastante dell'argomento di Putnam è sufficiente osservare che, per salvarsi, Feyerabend dovrebbe esibire una regola grazie alla quale la varianza di significato possa investire solo quei termini che sono comodi al fine di criticare i razionalisti *à la* Popper. Ma Feyerabend non può, ovviamente, enunciare una regola siffatta: e non è certo nobile la risposta feyerabendiana secondo cui è sufficiente che *qualche volta* accada una varianza del genere. Perché *qualche volta* e non *sempre* o *mai*? È semmai degno di nota che proprio Feyerabend, con una sua mossa tipica ma ormai stucchevole, abbia pensato di poter indebolire le critiche di Putnam rispondendo, con anarchico candore, che «l'incommensurabilità è una difficoltà per i filosofi, non per gli scienziati»⁸. Santo cielo, il nostro dadaista ha sempre dipinto Galilei come un abile cialtrone che, usando spregiudicatamente le tecniche della propaganda e sbandierando fatti inesistenti, seminò la confusione tra i buoni aristotelici e vinse la posta in gioco con buona pace dei popperiani. Non era dunque la razionalità scientifica ad essere in agonia dopo la denigrazione dello schema di Popper e i trionfi dell'incommensurabilità e della varianza radicale del significato?

Domanda illecita, questa, nei prati del dadaismo, perché l'epistemologo feyerabendiano non può fare a meno d'essere un guerrigliero che vuole abbattere ad ogni costo la dea ragione e ha *una sola regola*: "tutto va bene".

Il secondo nucleo è tutto pronto, ormai, e si traveste ottimamente come conseguenza necessaria delle critiche che, nel primo nucleo, s'erano riversate sull'empirismo. Necessariamente? Non è il caso di sottilizzare su questo ingombrante avverbio. Non è forse vero che *tutto va bene*? E allora sia proprio così: tutto va bene, anche il *salto acrobatico* dal primo nucleo al se-

condo.

6. Il secondo argomento, comunque, è fallace per quanto riguarda sia Popper, sia la prassi scientifica. La situazione è francamente interessante, nel momento in cui



dobbiamo passare all'altra faccia della medaglia, ovvero alla faccia il cui profilo è tracciato dagli scritti feyerabendiani più noti fra quelli tradotti in lingua italiana: quelli in cui prevalgono gli ingredienti propagandistici dell'anarchismo o dadaismo epistemologico e dai quali emana quel fascino così ben percepito da coloro che vedono nell'impresa scientifica un malsano affare che tende a negare ogni libertà ai parlanti. Il transito verso la gioiosa lettura di certe pagine ammiccanti dell'autore de *I problemi dell'empirismo* è reso apparentemente privo d'attriti da due lubrificanti specifici. L'uno è distillato con sapienza proprio da Feyerabend, là dove il nostro s'atteggia a "professore di filosofia" che nega d'essere filosofo, sventola il vessillo con il motto *tutto va bene* e agita proclami del tipo «La scienza occidentale ha ormai infettato il mondo come una malattia contagiosa»⁹. L'altro lubrificante è, per così dire, fabbricato in modo fisiologico da una cultura nazionale che detesta *comunque* la scienza: una reazione quasi immunologica, direi, in

un organismo che s'è dapprima retto sull'idealismo nostrano, che s'è poi nutrito delle immagini sessantottesche raffiguranti la gerarchizzazione concettuale della scienza borghese come un riflesso torbido dell'organizzazione capitalistica del lavoro e sognanti la scienza alternativa, la matematica proletaria e il neutrino rivoluzionario, e sta ora nuotando in apnea nelle profondissime acque stagnanti del pensiero debole, della filosofia come affabulazione, della ricerca sul caos e sulla processualità come antidoti al determinismo dei "vecchi" Galilei o Einstein, o delle tematiche che Edgar Morin ricama (con un abuso di punti esclamativi) sulla scienza rappresentata come "razionalizzazione demenziale"¹⁰.

Ottimi lubrificanti. È ben vero che anche un equilibrista da circo è vincolato da regole quando svolge le sue mansioni e ci stupisce con l'esibizione di se stesso in un triplo salto mortale. Egli infatti rischia l'osso del collo se, intrattenendoci, viola le leggi del moto. Ma molti lettori di Feyerabend non rischiano alcunché quando, insieme a Feyerabend, dimenticano la tesi forte feyerabendiana sui drammi dei filosofi e sulla scienza come conoscenza effettiva. Infatti: tutto va bene, per l'appunto, e nella cultura diffusa che s'infiltra nelle stratificazioni geologiche del senso comune per nobilitarle in veste ideologica si rende facilissimo il salto mortale linguistico per cui, avendo preso l'avvio dalla propensione a *giustificare in qualche modo* la prassi scientifica – ciò che Feyerabend ha sempre desiderato – si ricade nella denigrazione della razionalità in tutte le sue forme concettualmente afferrabili.

Da questa facilità di percezione dipende, ad esempio, l'attenzione che da più parti è stata benevolmente rivolta a quel Feyerabend che raffigura Galilei nelle vesti di spregiudicato truffatore¹¹ e promotore di oscurantismi contro le cui trame s'è battuto, come campio-

ne della democrazia e del pluralismo, il Cardinal Bellarmino¹², o che, sullo stesso tema, lancia invettive contro la Chiesa che, bontà divina, troppo timida sarebbe di fronte Galilei.

Perché questa facilità di percezione? Nel suggerire, poche righe sopra, che essa trova un terreno ben lubrificato nella cultura patria, non ho certamente voluto dar risposta a quest'ultimo "perché". Mi sono limitato a una constatazione. Le particolarissime *coloriture* che caratterizzano una cultura storicamente data emergono dai libri, certo, ma non nascono nei libri. Le vediamo nei libri: ma non basta vedere Marte in cielo per spiegare come mai Marte si muove in modo tale che noi, qui sulla Terra, lo vediamo *così e così*.

Una risposta all'ultimo "perché" spiegherebbe sia la fortuna italiana del peggior Feyerabend, sia altre cose che son più incisive e importanti di una disputa accademica. Posso solo esporre un punto di vista circa tale fortuna, restando al livello dove si enumerano, per sommissimi capi, alcune circostanze che riguardano sia i testi più fortunati di Feyerabend, sia altri libri d'altri scrittori che sono stati recentemente visti con rivoluzionario entusiasmo. Il punto di vista di cui sto parlando è quello per cui è presente e viva, oggi, l'opinione che una persona in grado di leggere Proust o di ascoltare Mozart possiede, per definizione, una cultura, e che un individuo in grado di usare il calcolo tensoriale o di realizzare una misura in un laboratorio di chimica organica possiede *solo* una tecnica: per essere visto come individuo colto, costui dovrà *anche* dimostrare di leggere Proust e di ascoltare Mozart. Tale punto di vista ha un interessante e condiviso corollario: chi non sa risolvere un'equazione differenziale alle derivate parziali può comunque far parte del mondo della cultura, ma il viceversa non è vero.

7. È sintomatica, in quest'ottica, la recente modalità di presentazione al lettore italiano di alcune pagine del nostro autore¹³ dove, secondo un ritmo argomentativo che è tipico nel mondo dove tutto va bene, si civetta con l'idea che sia lesiva della dignità umana ogni distinzione tra conoscenza scientifica, arte e sciamanesimo. Nel presentare il *Dialogo sul metodo*, infatti, non si perde l'occasione di ricordare come Richard Rorty abbia ringraziato l'eroico Feyerabend e come sia notevole che quest'ultimo veda la filosofia come *conversazione*. Da questo tema occorrerebbe dunque partire – così si dice al lettore – per comprendere i motivi grazie ai quali la critica feyerabendiana al razionalismo popperiano e, più in generale, al razionalismo occidentale, è tale da trovare “riscontro” (pensate un po'!) nella tesi di Severino secondo cui «il razionalismo occidentale è nato proprio con lo scopo di fornire all'uomo “un rimedio contro il terrore della vita”». Esisterebbe insomma, tra i due pensatori, «un accordo di fondo sulla genesi del razionalismo».

L'intera presentazione ruota sul perno d'una trottola che è di fattura classica sulle sponde bagnate dal Mediterraneo e popolate di santi, poeti, eroi, pensatori e giocatori di morra. La genuina cultura, perbacco, può davvero trionfare: la cultura, per intenderci, di chi ancora tranquillamente crede, sul finire del secolo ventesimo, che abbia senso parlar di scienza a patto di togliere, dalle teorie, quegli aspetti irrilevanti che sono i faticosi algoritmi e le noiose pratiche di laboratorio, così da lasciare sul fondo del piatto, come purissimo distillato alchemico, le grandi idee che della scienza stessa sarebbero il nerbo e, quindi, i soli aspetti interessanti.

Orbene, Feyerabend sapeva benissimo di avere al proprio fianco queste modalità magiche della riflessione sulla scienza quando alzava la voce per denunciare «una scienza filosoficamente non sofisticata che vuole

occupare il posto che la religione e la teologia avevano prima», o per invitare *la gente* a liberarsi dai giochi della scienza («Io voglio che la gente trovi da sola la sua strada»). Feyerabend, in altri termini, è interpretato proprio come Feyerabend voleva essere interpretato quando muoveva le dita sulla pianola delle critiche spregiudicate e in modo accattivante borbottava, ad esempio, «Non sapevo che Popper avesse una filosofia», o dichiarava che i biologi molecolari «parlano come gli antichi atomisti». Nel deridere il razionalismo critico si pongono le basi di una vera democrazia, sostiene Feyerabend, e ce ne dobbiamo render conto meditando sul fatto che i seguaci della filosofia ermetica «potevano indurre le loro anime ad abbandonare il corpo per salire di sfera in sfera ... fino a trovarsi di fronte a Dio in tutto il suo splendore»: «Diamine, gente così sorriderebbe con sufficienza di questa strana impresa» che è la scienza d'oggi! E, di sorriso in sorriso, potremmo anche incamminarci verso la libertà.

Essendo consapevole delle pulsioni antiscientifiche del nostro tempo, Feyerabend le riverniciava nelle sue pagine deteriori pur di sconfiggere Popper. Ne valeva la pena? Direi di no: le crepe o le lacune nella filosofia popperiana non sono la fine del mondo, neppure nel mondo dei professori di filosofia.

Per certi moduli di lettura, comunque, *quelle* pagine erano e restano attraenti. E qui torniamo, per concludere, al punto di vista su esposto a proposito di chi è o non è persona colta in Italia. Se è vero che la connotazione specifica del problema delle due culture si fonda da noi, da decenni, su una sistematica denigrazione della ragione scientifica e tecnologica, allora è ovvio che Feyerabend piaccia. Egli, infatti, sa vellicare piacevolmente i modi dell'anti-intellettualismo, magari citando, come accade già nella prima pagina di *Contro il metodo*, Lenin. Basta allora compiere un

breve passo, e si arriva all'immagine di un Feyerabend che si muove sulla scacchiera filosofica come pensatore di sinistra: un pensatore di sinistra bene accolto in Italia, visto che la sua opera è una critica radicale della ragione e del progresso. Che si potrebbe voler di più? In fin dei conti, da vero rivoluzionario salottiero, Feyerabend sa intrattenere i commensali con buone battute. Basti ricordare come, nel *Dialogo sul metodo*, elogia la "forma comica" con cui problemi serissimi venivano enunciati da Aristotele e paragona quest'ultimo al pensatore moderno Woody Allen.

Dobbiamo però ammetterlo: la fortuna non premia soltanto *questa* sezione della filosofia del nostro autore, ma sorride anche ad altri pensatori che sanno lanciare in aria, con effetti ancor più spumeggianti di quelli che troviamo in *Contro il metodo*, banderuole coloratissime. Qualche esempio? Il rivoluzionario Edgar Morin, già noto al pubblico per aver tranquillamente scritto, parlando del proprio lavoro, di star parlando un'opera che «non escluda alcuna dimensione della realtà»¹⁴, ha or ora precisato che «la tecnoscienza è il nucleo e il motore dell'agonia planetaria», sottolineando la circostanza per cui «la falsa razionalità, cioè la razionalizzazione astratta e unidimensionale, trionfa sulle terre»¹⁵. Il riferimento è alla diabolica matematica, ovviamente. Morin ha scoperto, circa la matematica, ciò che anche David Bloor ha scoperto quasi vent'anni fa, e cioè che la dimostrazione e il rigore in matematica sono forme di coercizione sociale¹⁶. Di scoperta in scoperta, possiamo essere ottimisti: Isabelle Stengers, dopo aver collaborato con Prigogine, è diventata ancor più rivoluzionaria di Feyerabend e di Morin, ed è pertanto nelle condizioni ottimali per suggerire finalmente una via di salvezza alle umane genti. Essa coincide con una "matematica nomade" che è stata recentemente *scoperta* da René

Thom e la cui virtù taumaturgica permette a Stengers e a tutti coloro che amano la libertà di capire "i fenomeni sensibili" senza renderli *schiavi* di qualche "legge generale"¹⁷.

Pochi sintomi, si dirà. Ebbene, perché perder tempo con elenchi più sostanziosi? Bastano pochi segni per diagnosticare uno stato di cose che non mostra alcun sintomo di miglioramento e che gemma da quei livelli ai quali pensava Wittgenstein nel momento in cui annotava che «i problemi filosofici sorgono quando il linguaggio *fa vacanza*»¹⁸.



¹P. FEYERABEND, *I problemi dell'empirismo*, Milano, Lampugnani Nigri, 1971.

²P.K. FEYERABEND, «Consolazioni per lo specialista», in: *Critica e crescita della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 1976.

³N.R. HANSON, *Patterns of Discovery*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

⁴C. DILWORTH, *Scientific Progress. A Study concerning the Nature of the Relation between Successive Scientific Theories*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1981; E. BELLONE,


G. BRUZZANITI, *Models in the History of Physics*, in «Rivista del Nuovo Cimento», 15, 9, 1992.

⁵K. POPPER, *Miseria dello storicismo*, Milano, Feltrinelli, 1975.

⁶C. MONTALEONE, *Esistenza e ragione*, Milano, Angeli, 1984.

⁷H. PUTNAM, «Come non parlare del significato», in: *Mente, linguaggio e realtà*, Milano, Adelphi, 1987. -

⁸P. FEYERABEND, *Addio alla ragione*, Roma, Armando Armando, 1990. Capitolo X.

- ⁹P. FEYERABEND, *Addio alla ragione*, cit., Capitolo X.
- ¹⁰E. MORIN, *Il metodo. Ordine disordine organizzazione*, Milano, Feltrinelli, 1983.
- ¹¹P. FEYERABEND, *Contro il metodo*, Milano, Lampugnani Nigri, 1973.
- ¹²P. FEYERABEND, *Addio alla ragione*, cit.
- ¹³P. FEYERABEND, *Dialogo sul metodo*, Bari, Laterza, 1993.
- ¹⁴E. MORIN, *Il metodo*, cit.
- ¹⁵E. MORIN (A.B. KERN), *Terra-Patria*, Milano, Cortina, 1994.
- ¹⁶D. BLOOR, *La dimensione sociale della conoscenza* (1976), Milano, Cortina, 1994.
- ¹⁷I. STENGERS, *Le politiche della ragione*, Roma, Laterza, 1993.
- ¹⁸L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967.
- 

ANARCHISMO, IRRAZIONALISMO, POST-RAZIONALISMO

Luigi Lentini

1. Il metodo inesistente

L'anarchismo costituisce il più radicale tentativo di dichiarare finalmente concluso il discorso sul metodo. Esso infatti risolve il problema del metodo semplicemente negando l'esistenza del metodo, ossia dissolvendo l'oggetto stesso e il presupposto del discorso.

Che il sapere scientifico sia una forma di conoscenza caratterizzata da un ben preciso insieme di regole, che ne governa la costruzione, è convinzione comune a tutta la riflessione filosofica sulla scienza fino a Feyerabend, e costituisce il punto di partenza della ricerca metodologica, la quale si pone quindi il problema di determinare queste regole e di darne una giustificazione, elaborando così una teoria sistematica del metodo.

È proprio da questo problema che nasce la controversia metodologica, e si sviluppano le diverse caratterizzazioni del metodo. Oggetto di discussione è se il metodo sia unico e invariante per tutte le fasi della scienza o se sia storicamente determinato e mutevole; se si trovi solo nel contesto della giustificazione o anche nel contesto della scoperta; se la metodologia sia astorica e normativa o storica e descrittiva. Ciò che in ogni caso resta un punto certo, fermo e indiscusso, è l'esistenza del metodo, che della controversia, e dei diversi discorsi, costituisce appunto lo stesso essenziale presupposto.

L'anarchismo, in quanto nega l'esistenza del metodo, si colloca del tutto al di fuori della controversia metodologica. Certo, Feyerabend sviluppa una articolata e implacabile critica delle varie proposte metodologiche. Ma tale critica non costituisce il primo passo per proporre a sua volta una ulteriore e più valida teoria del metodo (nel qual caso

parteciperebbe alla controversia); al contrario, essa non è che il primo passo per la negazione dell'esistenza del metodo.

Quest'ultima, infatti, richiede che si dimostri innanzitutto il fallimento di tutti i tentativi di identificarlo. Si tratta di un compito imprescindibile, il cui insuccesso renderebbe ovviamente impossibile, e addirittura privo di senso, parlare di inesistenza del metodo. La prima cosa che Feyerabend deve perciò fare è dare scacco alle metodologie e alla loro pretesa di aver individuato il metodo. Ed egli infatti si impegna in primo luogo a mostrare che le metodologie falliscono il loro obiettivo fondamentale. Ma si tratta, appunto, solo di una prima mossa, per poi concludere che «non esiste alcun "metodo scientifico"»¹. Lo scacco alle metodologie prepara insomma lo scacco al metodo.

L'intento di Feyerabend è dunque radicale. L'anarchismo non è solo critica delle metodologie, ma anche, e soprattutto, critica del metodologismo: dell'idea che esista qualcosa come il metodo, e che abbia senso la metodologia come ricerca e teoria del metodo.

È perciò del tutto fuorviante vedere nell'anarchismo, come è stato talvolta fatto, una nuova metodologia, strana e rivoluzionaria quanto si vuole (il suo unico principio sarebbe "tutto va bene"), ma pur sempre metodologia. Tale interpretazione è semplicemente il risultato di un fraintendimento, contro il quale per altro Feyerabend aveva preventivamente e opportunamente messo in guardia².

È nella fase preanarchica della sua riflessione che egli contrappone a quella, dominante, dell'empirismo logico una nuova proposta metodologica: il "pluralismo teorico". Feyerabend critica severamente l'empirismo logico perché pone condizioni restrittive destinate a incidere negativamente sullo sviluppo della conoscenza, e a portare «alla cristallizzazione dogmatica e alla costruzione, su cosiddette "basi empiriche", di una rigida metafisica»³, finendo così per essere non già una "dottrina razionale" ma una "fede irrazionale", e in definitiva, nonostante la sua aria di progressismo, «il metodo più recente per mantenere i pregiudizi e arrestare il progresso»⁴.

In alternativa a questo metodo, Feyerabend elabora le linee fondamentali di una nuova metodologia, il pluralismo teorico appunto, che trova giustificazione nella possibilità di meglio garantire l'oggettività della conoscenza. «In breve – egli scrive –, questo metodo ci suggerisce di lavorare con molte teorie alternative invece che con un solo pun-

to di vista o una singola visione ed “esperienza”. Questa pluralità di teorie non deve essere considerata come uno stadio preliminare della conoscenza da sostituirsi nel futuro con l’Unica Vera Teoria. Il pluralismo teorico viene qui assunto come *fattore essenziale* di ogni conoscenza che si proclami oggettiva»⁵.

Rispetto a questa fase della irrequieta riflessione metodologica di Feyerabend, il passaggio all’anarchismo, avvenuto all’inizio degli anni settanta⁶, rappresenta una vera e propria svolta teorica: dalla elaborazione di una metodologia “positiva” al superamento della stessa prospettiva metodologica. Una svolta, che chiude la controversia metodologica non con l’annuncio di una ulteriore proposta metodologica, ma con la denuncia della illusorietà della ricerca del metodo, poiché «*tutte le metodologie, anche quelle più ovvie, hanno i loro limiti*»⁷.

Non quindi un discorso metodologico, quello di Feyerabend, ma contrometodologico; un discorso “epocale”, che dichiara conclusa l’età del metodo. Si potrebbe dire: un discorso sul metodo, che chiude in modo radicale col discorso sul metodo.

Una sfida forte e ambiziosa, ma in ogni caso legittima – che richiede di essere affrontata con un serio impegno critico, capace soprattutto di indagare sulla strategia teorica che porta Feyerabend alla sua tesi fondamentale, e che non può essere elusa, liquidando l’anarchismo magari con l’“infamante” accusa di essere una forma di irrazionalismo. Una sfida, insomma, che chiede innanzitutto di essere compresa.

2. Irrazionalismo?

L’anarchismo dunque nega l’esistenza del metodo. Ma ciò significa che è una forma di irrazionalismo?

Secondo un punto di vista generalmente condiviso, Feyerabend afferma l’equazione razionalità/metodo, sì che negando il metodo perviene all’irrazionalismo. Questa interpretazione è sostenuta sia da parte di chi, sul piano teorico, ritiene valida l’equazione, sia da parte di chi, invece, non la accetta; in ogni caso, vi è accordo sul fatto che per Feyerabend razionalità significhi metodo e che la negazione del metodo comporti l’irrazionalità della scienza.

Il problema semmai, a partire da questo comune punto di vista interpretativo, si pone sul piano critico. E precisamente – data la inaccet-

tabilità della tesi della irrazionalità della scienza, che appare eccessivamente controintuitiva, e comunque decisamente in contrasto con la convinzione, culturalmente radicata, del carattere razionale del pensare scientifico – si pone sul piano della elaborazione di strategie teoriche contro l'anarchismo e in difesa della razionalità della scienza. È qui che le prospettive si differenziano. Infatti, mentre i sostenitori dell'equazione si impegnano (difendendo qualcuna delle teorie metodologiche criticate da Feyerabend o elaborandone di nuove) a mostrare che la negazione del metodo è sbagliata, e che perciò è da respingere la tesi della irrazionalità della scienza; coloro i quali, invece, non condividono l'equazione e sono disposti a rinunciare al metodo, cercano di far vedere che, anche senza la nozione di metodo, è ugualmente possibile salvare la razionalità della scienza. Strategie teoriche differenti quindi, ma che muovono tutte da una identica posizione interpretativa. Ovviamente, chi vede nell'anarchismo non la negazione del metodo bensì una nuova metodologia, non lo considera una forma di irrazionalismo. Anche in questo caso, tuttavia, si continua a pensare che Feyerabend affermi l'equazione razionalità/metodo e che la rottura di essa implichi l'irrazionalismo.

Ma è proprio vero che Feyerabend accetti l'equazione razionalità/metodo? E che l'anarchismo, affermando l'equazione e negando il metodo, sia una forma di irrazionalismo?

Porre queste domande in presenza del quadro interpretativo che abbiamo delineato può apparire alquanto singolare. Feyerabend sembra parlar chiaro. Cos'altro significherebbero le sue ripetute affermazioni sulla irrazionalità della scienza? Sembra, insomma, che non vi sia alcun autentico problema interpretativo, e che l'irrazionalismo di Feyerabend sia un dato che emerge con sufficiente evidenza dal testo.

Ritengo tuttavia che proprio dalla trama del testo di Feyerabend, certo gradevole ma non per ciò semplice, e anzi piuttosto complesso e sofisticato, emergano elementi che inducono non solo a porre la questione, ma anche a pensare che l'anarchismo non sia affatto una forma di irrazionalismo. Più precisamente, cercherò di mostrare: a) che l'equazione razionalità/metodo non è di Feyerabend ma del razionalismo, e che anzi egli la respinge, con la conseguenza che la negazione del metodo non implica l'irrazionalità della scienza; b) che il rigetto dell'equazione, ossia della definizione razionalistica di razionalità, non

significa rigetto della razionalità, e che anzi Feyerabend elabora una diversa concezione della razionalità, una concezione che slega razionalità e metodo, e che perciò può essere definita "post-razionalistica"; di conseguenza, c): che l'esito epistemologico dell'anarchismo metodologico – la negazione della scienza come paradigma di razionalità – non deriva dalla "tesi" della irrazionalità della scienza, conseguente alla negazione del metodo, ma solo dalla negazione del metodo. In sintesi: che l'anarchismo non è irrazionalismo, ma post-razionalismo; e quindi, non affermazione della irrazionalità della scienza ma solo negazione della scienza come paradigma di razionalità.

3. Oltre il razionalismo

1. RAZIONALITÀ E METODO. – L'interpretazione dell'anarchismo come irrazionalismo ritiene di trovare la prova fondamentale della sua validità nell'asserzione, ricorrente in Feyerabend, della irrazionalità della scienza. Tale asserzione costituisce la conclusione della seguente argomentazione: razionalità equivale a metodo; la scienza non ha metodo; dunque, la scienza è irrazionale.

Secondo questo punto di vista, tutte le asserzioni che compongono l'argomentazione, e quindi non solo la negazione del metodo, ma anche l'equazione razionalità/metodo e l'irrazionalità della scienza, sono tesi di Feyerabend, ossia asserzioni che egli accetta. Si tratta insomma di una argomentazione che esprime la posizione teorica di Feyerabend, e che ha lo scopo di mostrare che la scienza, diversamente da quello che pensano i razionalisti, è un'impresa irrazionale.

È chiaro che se così fosse, l'interpretazione dell'anarchismo come irrazionalismo sarebbe ineccepibile. Ma è altrettanto chiaro che, se si riuscisse a mostrare che l'equazione razionalità/metodo e l'asserzione della irrazionalità della scienza non sono affatto tesi di Feyerabend, e che scopo dell'argomentazione è proprio quello di respingerle, allora la validità dell'interpretazione sarebbe destinata a svanire.

Vediamo, dunque.

Feyerabend stabilisce in modo preciso la condizione alla quale la scienza può essere detta irrazionale: si tratta di «una pratica completamente irrazionale», egli afferma, «se per razionalità intendiamo una *perpetua* concordanza con un insieme prefissato di regole»⁸. La scienza

quindi è irrazionale, *se* razionalità è uguale a metodo.

Ma che razionalità sia uguale a metodo, o che razionalità significhi accordo con un insieme predeterminato di regole e criteri, è secondo Feyerabend una tesi propria del razionalismo, per il quale «le regole fissano *a priori* la struttura della ricerca, ne garantiscono l'obiettività e ci certificano di trovarci di fronte a un modo di agire razionale»⁹. Pur nelle sue varie forme, le quali si diversificano a seconda che si consideri la razionalità «universale e assoluta» (razionalismo ingenuo) o che si ritenga che «la razionalità non è universale, ma esistono enunciati condizionali universalmente validi che stabiliscono cos'è razionale e quando»¹⁰ (razionalismo contestuale), in ogni caso principio fondamentale del razionalismo è l'equazione razionalità/metodo. Ed è per questo che il razionalismo richiede che idee, istituzioni, tradizioni, azioni siano in accordo con regole e criteri generali.

Ora, poiché la definizione della razionalità come accordo con un insieme prestabilito di regole è del razionalismo, e poiché essa costituisce la necessaria premessa della conclusione dell'argomentazione, l'affermazione della irrazionalità della scienza è la conseguenza cui, proprio a partire dalla sua definizione di razionalità, il razionalismo deve necessariamente, e suo malgrado, pervenire, una volta che si è accertato che la scienza ha trasgredito le regole del metodo. Ciò che Feyerabend afferma è: «Guardate, amici cari e razionalisti critici! Ecco alcuni eventi della storia della scienza che per voi rappresentano passi estremamente importanti nello sviluppo di una nuova e razionale concezione del mondo. Tuttavia, usando l'attrezzatura concettuale che vi è propria, tutto ciò che siete in grado di dire è che sono irrazionali, soggettivi, ecc. ecc.»¹¹.

Che la tesi della irrazionalità della scienza non sia di Feyerabend è tra l'altro mostrato anche dal fatto che egli ritiene di poter «indicare con estrema precisione le *ragioni* per cui le regole in esame vennero violate, perché non fu possibile impiegarle proficuamente e *perché era ragionevole violarle*»¹².

L'affermazione che la scienza è irrazionale, quindi, non è una tesi di Feyerabend. Egli anzi, come ora vedremo, la respinge, così come respinge la sua necessaria premessa: la definizione razionalistica di razionalità.

Intanto, ciò che emerge è la grave difficoltà in cui viene a trovarsi il

razionalismo. Esso infatti, da un lato afferma la tesi che la scienza è razionale – vede nella scienza «non una costruzione casuale, bensì un prodotto della razionalità»¹³, e crede che la scienza sia la sua miglior alleata, «la migliore propaganda per il razionalismo»¹⁴ –, dall'altro deve invece concludere che la scienza è irrazionale. Vi è insomma un insanabile contrasto tra la fondamentale tesi razionalistica della razionalità della scienza e la conclusione della irrazionalità della scienza, alla quale si giunge a partire da un'altra fondamentale tesi del razionalismo: l'equazione razionalità/metodo. Il dilemma del razionalismo è: o la sua teoria della razionalità o la sua teoria della scienza; o la razionalità o la scienza. Non è possibile servire due padroni inconciliabili. La pretesa razionalistica di tener ferme l'equazione razionalità/metodo e insieme la razionalità della scienza è infondata.

Insuperabile difficoltà per il razionalismo, quindi, e motivo sufficiente per Feyerabend perché lo si rigetti. Non, si badi, in sue forme particolari, come quelle elaborate dal neopositivismo, da Popper o da Lakatos, ma nel suo contenuto essenziale, nelle tesi sostenute e nelle implicazioni indesiderate.

Ma questo significa appunto – come si voleva mostrare – che Feyerabend respinge sia l'equazione razionalità/metodo, sia l'asserzione della irrazionalità della scienza. Il che, a sua volta, significa – come subito vedremo – aprire lo spazio per una diversa concezione della razionalità e per una diversa immagine della scienza.

Possiamo intanto chiederci quale sia la strategia logica con la quale Feyerabend tesse la trama teorica del suo discorso e consegue questo risultato.

Feyerabend costruisce l'argomentazione non per esprimere le sue tesi ma per mettere in difficoltà l'avversario. «*Un argomento* – egli scrive – *non è una confessione*, ma uno strumento destinato a provocare un mutamento di idee in un oppositore»¹⁵. Feyerabend perciò usa come premessa dell'argomentazione una tesi dell'avversario, per produrre una conseguenza che dal punto di vista di quest'ultimo è paradossale. «Uso contro i miei avversari – egli scrive – parti della loro stessa ideologia: quel che voglio è che siano loro a far esplodere la loro stessa ideologia»¹⁶. Lo strumento logico di cui Feyerabend si serve è insomma la *reductio ad absurdum*, ossia una «argomentazione indiretta» in cui «si utilizza una posizione allo scopo di minarla»¹⁷.

Nel nostro caso l'avversario è il razionalismo. Feyerabend perciò usa come premessa dell'argomentazione la definizione razionalistica di razionalità, ossia l'equazione razionalità/metodo, per giungere alla conclusione, paradossale per il razionalismo, della irrazionalità della scienza, e così sabotarlo. Egli insomma fa una incursione nelle fila del razionalismo per dargli scacco. Come efficacemente scrive in *Contro il metodo*: «Un anarchico è come un agente segreto che giochi la partita della Ragione allo scopo di minare l'autorità della Ragione»¹⁸.

Una corretta analisi dell'argomentazione di Feyerabend mostra dunque non che egli approda all'irrazionalismo, ma che respinge il razionalismo e insieme l'irrazionalismo che gli è strettamente connesso.

Razionalismo e irrazionalismo infatti, lungi dal costituire figure reciprocamente alternative, sono legati da una intrinseca, essenziale solidarietà. Vi è fra di essi un rapporto, per così dire, genealogico: l'uno genera l'altro. «È il paradosso del moderno irrazionalismo – scrive Feyerabend – che i suoi fautori identifichino tacitamente il razionalismo con l'ordine e con un discorso ben formulato e si vedano quindi costretti a promuovere il balbettamento e l'assurdità: molte forme di "misticismo" e di "esistenzialismo" sono impossibili senza un impegno fermo ma inconscio ad alcuni principi dell'ideologia disprezzata. [...] Si aboliscano i principi, si ammetta la possibilità di molte forme di vita diverse, e tali fenomeni svaniranno come un brutto sogno»¹⁹.

L'interpretazione che assimila l'anarchismo all'irrazionalismo è, quindi, insostenibile. L'anarchismo non è irrazionalismo. Al contrario, esso è contro l'irrazionalismo e contro il razionalismo che lo genera.

Criticare il razionalismo e la sua concezione della razionalità non significa, tuttavia, per Feyerabend rigettare la nozione di razionalità. Significa invece compiere una mossa, che apre la possibilità di un radicale ripensamento del senso della ragione, e prepara una diversa concezione della razionalità, in grado di costituire una via d'uscita dall'*impasse* in cui il razionalismo pone la ragione.

Ma questo è quanto dobbiamo ora provare.

2) RAZIONALITÀ E RICERCA. – Che l'anarchismo dia l'addio alla Ragione, o alla definizione razionalistica di razionalità, ma non alla ragione *tout court*, che respingere l'equazione razionalità/metodo non significhi rigettare la razionalità, emerge allorché si consideri che Feyerabend è sì contro il metodo, ma non contro le regole, e che pro-

prio per questo egli, dopo aver criticato il razionalismo, si trova a dover affrontare e risolvere il problema del rapporto fra razionalità e ricerca, a dover «chiarire il rapporto fra ragione e prassi»²⁰.

L'anarchismo afferma i «limiti di validità di tutte regole metodologiche». Ma proprio per questo, se da un lato significa negare il metodo, dall'altro significa, sia ammettere l'esistenza di regole, sia riconoscere che esse, benché in un ambito limitato, hanno valore. Afferma Feyerabend: «Non voglio eliminare regole e criteri, né mostrare che siano privi di valore»²¹.

In questo senso, l'anarchismo metodologico si differenzia notevolmente dall'anarchismo ingenuo, il quale invece dalla affermazione che tutte le regole e i criteri hanno limiti, passa alla conclusione che sono privi di valore e devono essere rigettati. L'anarchismo metodologico è stato talvolta interpretato come anarchismo ingenuo. Ma questa interpretazione è errata, e lo stesso Feyerabend la respinge in modo del tutto esplicito. «L'*anarchismo ingenuo* – egli scrive – comprende che tutte le regole e i criteri hanno i loro limiti e conclude che essi sono senza valore e devono essere abbandonati. Numerosi recensori mi considerano un anarchico ingenuo in questo senso. Essi si sono lasciati sfuggire i molti passi in cui dimostro come certi procedimenti *sostengano* gli scienziati nella loro ricerca. Nella mia analisi dei presocratici, dei procedimenti di Galilei, del moto browniano non solo io insisto sull'*insuccesso* di criteri ben noti, ma tento anche di dimostrare quali criteri, non altrettanto noti, abbiano in ultima analisi contribuito a raggiungere il *successo*. Io concordo quindi con la prima parte dell'affermazione degli anarchici ingenui, ma non con la conclusione che essi ne traggono. Dico che tutte le regole hanno i loro limiti e che non esiste una razionalità generale *neppure all'interno della scienza*; non dico che ormai dobbiamo vivere senza regole e senza criteri»²².

Il discorso contrometodologico di Feyerabend, quindi, è contro il metodo, contro l'idea che vi sia un sistema di regole che guida da parte a parte la ricerca, ma non contro le regole, che invece nella ricerca sono presenti con un preciso e importante ruolo. In questo senso, se l'anarchismo di Feyerabend non è una nuova metodologia, non è nemmeno anarchismo ingenuo.

Ed è proprio perché l'anarchismo di Feyerabend non è anarchismo ingenuo, è proprio perché non rigetta regole e criteri, e anzi ne ricono-

sce il valore, che egli deve ripensare il senso complessivo della razionalità, e trovare soluzione al problema del rapporto tra razionalità e ricerca. Soluzione, che ritiene stia non nella sostituzione di «un criterio con un altro criterio o un gruppo di regole con un altro gruppo di regole», bensì in una «riforma globale della razionalità»²³, in un «nuovo atteggiamento di fronte alla razionalità nella sua totalità»²⁴. Non si tratta perciò di elaborare una ulteriore teoria della razionalità con nuove, più complesse regole, ma di modificare profondamente il rapporto fra regole e ricerca. Il problema di questo rapporto non è quello del contenuto delle regole, bensì quello del loro uso. La soluzione del problema sta dunque in un mutamento di prospettiva sull'uso delle regole.

È in questo slittamento di problema, e in questo diverso modo di intendere la soluzione del problema della razionalità, che consiste essenzialmente il carattere post-razionalistico della proposta di Feyerabend.

Ma qual è il nuovo rapporto fra regole e ricerca, il diverso uso delle regole che Feyerabend propone, e che caratterizza la sua posizione?²⁵ I razionalisti ingenui e contestuali a) considerano le regole “cartelli indicatori” che guidano dall'esterno ogni atto della ricerca e “arbitri indipendenti” che la giudicano; b) richiedono che la ricerca soddisfi le regole da loro elaborate. Al contrario, Feyerabend ritiene che le regole debbano essere assunte come parte integrante del processo della ricerca, e quindi elaborate, discusse, legittimate o rigettate, all'interno di esso, e di caso in caso, ossia in relazione a specifiche circostanze ed esigenze della ricerca. «È la ricerca stessa – egli afferma – a stabilire i criteri secondo cui procedere e quando sia necessario modificarli»²⁶. La decisione sulle regole non è di competenza «dei sogni dei filosofi»²⁷, ma degli stessi scienziati, che nel corso della loro ricerca, «modificano i loro metodi, i loro procedimenti, i loro criteri di razionalità nello stesso modo in cui modificano i loro strumenti di misura e le loro teorie»²⁸ – e tutto ciò senza poter disporre di una “super-regola” che possa indicare loro la mossa giusta, ovvero quando impiegare, e quando no, una determinata regola²⁹.

Le regole metodologiche sono per Feyerabend simili a strumenti, che possono essere utili in un caso e dannosi in un altro, qualcosa quindi che non ha valore in sé, ma solo in quanto può essere efficace in determinate circostanze. In questo senso, lungi dall'eliminarle, è oppor-

tuno accrescerne l'inventario, giacché siamo così meglio attrezzati ad affrontare situazioni complesse o imprevedute, e a inoltrarci in nuovi campi di ricerca. Tenendo, tuttavia, sempre presente che la soluzione del problema fondamentale del rapporto fra regole e ricerca non sta nella maggiore quantità o nel diverso contenuto delle regole ma nel loro uso, e cioè essenzialmente nel fatto che esse devono essere assunte come parte del processo della ricerca e che la loro sorte deve essere decisa, di caso in caso, al suo interno.

Nel linguaggio dei razionalisti questo atteggiamento pragmatico viene catalogato come "opportunismo". Ma se questo è "opportunismo", allora Feyerabend non fa altro che argomentare a suo favore, ricordare che la storia della scienza è piena di "opportunisti" e mostrare che, senza di esso, non è possibile partecipare con successo al gioco della scienza.

Nella prospettiva di Feyerabend, allora, razionalità non significa metodo. Essa non è un'entità esterna alla ricerca, che all'esterno, sulla base di astratte considerazioni sulla natura della conoscenza, trova la sua giustificazione, e che dall'esterno pervade la ricerca. Egli è contro questa ragione dei metodologi, che non dà conto della scienza e anzi la danneggia. La scienza non ha e non deve darsi un metodo. Se un metodo si può dire che essa abbia, è quello di elaborare regole che di volta in volta mette alla prova per verificarne l'utilità.

Per Feyerabend la razionalità è interna alla ricerca, e solo all'interno di questa può trovare la sua giustificazione. Essa è slegata dal metodo, e invece è legata alle decisioni che i partecipanti alla ricerca ritengono, sulla base delle situazioni concrete e dei loro scopi, di dover prendere. «La razionalità – egli afferma – al pari di spazio, tempo, materia, esperienza ed esperimento, è una parte della ricerca ed è a essa sottomessa»³⁰. Non è la ragione che decide della ricerca, ma la ricerca che decide della ragione.

Una ragione, quella di Feyerabend, interna o immanente alla ricerca. Non però una ragione che, ancora una volta, pervade totalmente la ricerca, ma che è *solo* una parte di essa, giacché la ricerca è un complesso processo storico nel quale agiscono molti fattori, molte istanze e «innumerevoli preconcetti»³¹, che rendono possibile l'impresa scientifica. Una ragione, dunque, che non è l'unica componente, ma solo *una* componente della ricerca.

Ma se la ragione è solo una delle componenti della ricerca, è chiaro che la scienza pur non essendo irrazionale – irrazionale può essere solo dal punto di vista del razionalismo – non è tuttavia solo ragione. E in questo senso, quella di Feyerabend, è una concezione post-razionalistica della scienza.

Questo è dunque il “nuovo atteggiamento di fronte alla razionalità” che Feyerabend propone. “Nuovo” – si intende – rispetto a quello razionalistico: non, “assolutamente nuovo”. Come infatti egli, con la sua consueta vena di ironica provocazione, si compiace di ricordare: non solo «le filosofie dialettiche hanno visto da sempre in questa prospettiva il rapporto fra razionalità e ricerca»³², ma anche «le persone ragionevoli l’hanno sempre pensata a questo modo»³³.

Certamente il discorso di Feyerabend è un “discorso negativo”. È contro il Metodo e anche, per ciò stesso, contro la Ragione. Ma in quanto si è pensato che approdasse all’irrazionalismo, possiamo dire che non è stata colta per intero la sua potenza negativa. Feyerabend, infatti, è anche contro l’irrazionalismo. Come abbiamo visto, l’anarchismo non è irrazionalismo: l’irrazionalismo, piuttosto, ombra inseparabile del razionalismo, viene travolto dallo stesso destino di questo. E l’anarchismo ha l’ambizione di segnare questo destino.

Certamente un discorso negativo, quindi. Tuttavia, proprio in quanto l’anarchismo è stato interpretato come irrazionalismo, non si è saputo vedere che esso è anche un discorso “non solo negativo”. Oltre all’ambizione di distruggere nel modo più efficace, ha infatti – come abbiamo visto – anche l’ambizione, se non di dare, almeno di indicare la soluzione del problema che non si era saputo risolvere. E in questo senso non è un discorso solo negativo. Un discorso, dunque, che non è solo contro il razionalismo e l’irrazionalismo, ma che va *oltre* essi: un discorso post-razionalistico.

4. *Il paradigma inesistente*

L’anarchismo nega il metodo scientifico, ma non perviene alla tesi della irrazionalità della scienza. Qual è allora l’esito epistemologico del discorso contrometodologico?

Il mutamento di prospettiva sul metodo conduce Feyerabend a riesaminare il problema, a lungo dimenticato, della eccellenza della scienza.

Che la scienza sia paradigma del sapere è un assunto centrale dell'epistemologia contemporanea. Quest'ultima, acquisito che la conoscenza scientifica non è *episteme* ma *doxa*, ritiene tuttavia che abbia lo statuto di miglior forma di conoscenza. L'idea della superiorità della scienza non è però una credenza che vive e domina soltanto nella piccola cittadella degli epistemologi, è anche «un articolo di fede per quasi tutti»³⁴, come sta a dimostrare l'eccezionale prestigio di cui la scienza gode nella società. Per quasi tutti appunto, ma non per tutti. Fa eccezione, ad esempio, gran parte della cultura filosofica contemporanea, che tale primato non riconosce.

Ma qual è la ragione fondamentale per cui la scienza viene considerata dall'epistemologia paradigma del sapere? Essa sta per Feyerabend nella tesi secondo cui la scienza possiede il metodo corretto per conseguire risultati: «il successo della scienza sarebbe il risultato di una combinazione sottile, ma esattamente bilanciata, di inventività e di controllo. Gli scienziati hanno *idee*. E hanno anche *metodi* speciali per migliorare le idee. Le teorie della scienza hanno superato la prova (*test*) del metodo. Esse danno una spiegazione del mondo migliore di quella data dalle idee che non hanno superato la prova»³⁵. Si spiega in tal modo perché la società moderna conceda alla scienza privilegi del tutto particolari rispetto a quelli che vengono concessi alle altre istituzioni. Infatti, «se la scienza ha trovato un metodo che trasforma idee contaminate da un'ideologia in teorie vere e utili, allora essa non è più una semplice ideologia, ma una misura oggettiva di tutte le ideologie»³⁶.

In realtà, l'epistemologia contemporanea sa bene che le teorie scientifiche non sono "teorie vere", e che il metodo non garantisce la verità. La scienza è congetturale e fallibile. Il metodo scientifico, tuttavia, è per essa il miglior esempio di razionalità, e garantisce perciò alla scienza il carattere di miglior forma di sapere.

Siamo dunque in presenza di due credenze fondamentali e legate fra loro. La prima è che la scienza abbia un suo proprio metodo, al di là di come se ne determinino le regole. La seconda è che questo metodo, pur non conducendo alla verità, dia alla scienza una intrinseca superiorità, come prova il fatto che essa ha successo, risolve problemi e progredisce nella conoscenza. Ed è proprio per questo che l'epistemologia contemporanea è alla ricerca del metodo.

Il metodo scientifico quindi, se anche non garantisce la verità, garantisce, per l'epistemologia, la preminenza della scienza sulle altre forme di conoscenza. Ma questa convinzione, come sappiamo, non è condivisa da importanti settori della filosofia contemporanea: non, tuttavia, perché si neghi il metodo; semplicemente, perché si ritiene che tale metodo non sia in grado di conferire alla scienza quel primato che l'epistemologia invece le assegna.

Senonché, per Feyerabend «la scienza non ha alcun metodo speciale»³⁷. Perciò: se è «una favola»³⁸ la credenza nell'esistenza del metodo, anche «l'affermazione che non c'è conoscenza fuori dalla scienza – *extra scientiam nulla salus* – non è altro che un'altra favola»³⁹. Se fra le due credenze vi è un intrinseco legame, il crollo della prima trascina necessariamente con sé la seconda. Conseguenza rilevante e inevitabile dell'attacco al metodo è la critica della pretesa della epistemologia contemporanea di affermare l'eccellenza della scienza.

Si deve tuttavia notare che in Feyerabend la scienza non può avere carattere paradigmatico, anche per un'altra fondamentale ragione: essa infatti, come abbiamo visto, pur non essendo irrazionale, non è solo ragione, e se non è solo ragione, tanto meno può essere detta paradigma di razionalità. In tal senso, la negazione del primato della scienza non è solo una critica all'epistemologia ma è anche una tesi positiva di Feyerabend.

Si realizza così un ulteriore indebolimento dell'immagine della scienza: dopo il tramonto della scienza come *episteme*, il tramonto della scienza come paradigma. Essa appare ora come «una fra le molte forme di pensiero che sono state sviluppate dall'uomo, e non necessariamente la migliore. È vistosa, rumorosa e impudente, ma è intrinsecamente migliore solo per coloro che hanno già deciso a favore di una certa ideologia, o che l'hanno accettata senza aver mai esaminato i suoi vantaggi e i suoi limiti»⁴⁰.

L'approdo di Feyerabend è dunque il relativismo. Ciò che egli mette in radicale discussione è che si possa sancire la superiorità della scienza rispetto ad altre forme di conoscenza, che le si possa conferire «autorità facendo riferimento a qualche teoria della razionalità»⁴¹. Se non c'è una teoria della razionalità, esterna alle varie forme di descrizione e spiegazione del mondo, e in base a cui valutare queste ultime, allora non resta che il relativismo: il riconoscimento che nessuna for-

ma di conoscenza può essere detta migliore di un'altra. Per Feyerabend insomma non solo la scienza, ma nessuna forma di pensiero e nessuna forma di vita può essere detta paradigmatica. Il paradigma è inesistente.

Ma quel che soprattutto interessa a Feyerabend affermare è che la scienza non è paradigma, che essa non può rivendicare alcuna intrinseca superiorità. È questo il suo principale obiettivo polemico, e ciò perché è la scienza, oggi, la forma di pensiero dominante e l'istituzione culturalmente predominante. Se la scienza è solo una fra le molte forme di pensiero, «una delle molte ideologie che spingono avanti la società»⁴² non vi è alcuna ragione perché abbia un ruolo privilegiato.

Il riesame del problema dell'eccellenza della scienza, che il mutamento di prospettiva sul metodo impone, si conclude quindi con la negazione del carattere paradigmatico della scienza, carattere largamente affermato ma, in realtà, un mito.

È chiaramente emerso ormai quale sia l'esito epistemologico del programma contrometodologico, e quale sia il senso teorico complessivo del discorso filosofico di Feyerabend. Sinteticamente possiamo dire che l'anarchismo: in quanto negazione del metodo, non è irrazionalismo, ma critica del razionalismo ed elaborazione di un punto di vista post-razionalistico; e in quanto non irrazionalismo ma post-razionalismo, è non affermazione della irrazionalità della scienza, ma solo negazione del suo carattere di paradigma della razionalità.

Ma qual è, da un punto di vista storico, il significato di questo discorso in relazione alla recente situazione della ricerca epistemologica? Possiamo così sintetizzarlo. In quanto nega che la scienza sia paradigma del sapere, Feyerabend si pone come un post-positivista radicale e coerente: egli infatti liquida l'eredità che il neopositivismo aveva lasciato alla epistemologia postpositivistica, rendendo così finalmente compiuta sul piano teorico la rivoluzione della "nuova filosofia della scienza". In tal senso, egli costituisce il punto terminale di una parabola: dalla radicale giustificazione neopositivistica della scienza come unica forma di conoscenza alla radicale critica del carattere paradigmatico della scienza, che appare ora né unica, né migliore. Ma nello stesso tempo – così facendo – l'anarchismo rappresenta un importante punto di svolta, che porta l'epistemologia a una significativa convergenza teorica con la filosofia contemporanea sul modo di valutare

l'ideale della scienza come paradigma del sapere.



¹ P.K. FEYERABEND, *La scienza in una società libera*, trad. it. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano, 1981, p. 150.

² Cfr. P.K. FEYERABEND, *Contro il metodo*, trad. it. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano, 1979, p. 29.

³ P.K. FEYERABEND, *I problemi dell'empirismo*, trad. it. di A.M. Sioli, Lamugnani Nigri, Milano, 1971, p. 10.

⁴ *Ivi*, p. 7.

⁵ *Ivi*, p. 8.

⁶ La prima edizione, in versione ridotta, del "manifesto" dell'anarchismo metodologico è del 1970.

⁷ P.K. FEYERABEND, *Contro il metodo*, cit., p. 29.

⁸ P.K. FEYERABEND, *Il realismo scientifico e l'autorità della scienza*, ed. it. a cura di A. Artosi, Il Saggiatore, Milano, 1983, p. 345.

⁹ *Ivi*, p. 402.

¹⁰ *Ivi*, p. 400.

¹¹ P.K. FEYERABEND, *Favole marxiste dall'Australia*, in J. CURTHOYS- P.K.

FEYERABEND-W. SUCHTING, *Metodo scientifico tra anarchismo e marxismo*, trad. it. di L. Valdrè, Armando, Roma, 1982, p. 194.

¹² P.K. FEYERABEND, *Il realismo scientifico e l'autorità della scienza*, cit., p. 346.

¹³ P.K. FEYERABEND, *La scienza in una società libera*, cit., p. 26.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ P.K. FEYERABEND, *Favole marxiste dall'Australia*, in J. CURTHOYS- P.K. FEYERABEND-W. SUCHTING, *Metodo scientifico tra anarchismo e marxismo*, cit. p. 192.

¹⁶ P.K. FEYERABEND, *La scienza in una società libera*, cit., p. 216.

¹⁷ P.K. FEYERABEND, *Favole marxiste dall'Australia*, in J. CURTHOYS- P.K. FEYERABEND-W. SUCHTING, *Metodo scientifico tra anarchismo e marxismo*, cit. p. 215.

¹⁸ P.K. FEYERABEND, *Contro il metodo*, cit., p. 29.

¹⁹ *Ivi*, p. 181.

- 20 P.K. FEYERABEND, *La scienza in una società libera*, cit., p. 30.
- 21 P.K. FEYERABEND, *Il realismo scientifico e l'autorità della scienza*, cit., p. 401.
- 22 P.K. FEYERABEND, *La scienza in una società libera*, cit., p. 65.
- 23 *Ibidem*.
- 24 P.K. FEYERABEND, *Il realismo scientifico e l'autorità della scienza*, cit., p. 401.
- 25 Cfr. P.K. FEYERABEND, *La scienza in una società libera*, cit., p. 66, e *Il realismo scientifico e l'autorità della scienza*, cit., p. 401.
- 26 P.K. FEYERABEND, *Il realismo scientifico e l'autorità della scienza*, cit., p. 402.
- 27 P.K. FEYERABEND, *La scienza in una società libera*, cit., p. 78.
- 28 *Ivi*, 150
- 29 Cfr. P.K. FEYERABEND, *Il realismo scientifico e l'autorità della scienza*, cit., p. 346
- 30 *Ivi*, p. 406.
- 31 *Ivi*, p. 253.
- 32 *Ivi*, p. 407.
- 33 *Ivi*, p. 399.
- 34 P.K. FEYERABEND, *La scienza in una società libera*, cit., p. 93.
- 35 P.K. FEYERABEND, *Contro il metodo*, cit., pp. 244-45.
- 36 *Ivi*, p. 246.
- 37 *Ivi*, p. 249.
- 38 *Ivi*, p. 244.
- 39 *Ivi*, p. 249.
- 40 *Ivi*, p. 240.
- 41 P.K. FEYERABEND, *Addio alla Ragione*, trad. it. di M. D'Agostino, Armando, Roma, p.277.
- 42 P.K. FEYERABEND, *Come difendere la società contro la scienza*, in I. HACKING (a cura di), *Rivoluzioni scientifiche*, trad. it. di L. Sosio, Laterza, Bari, 1984, p. 221.



“VEDERE LA SCIENZA CON L’OTTICA DELL’ARTISTA”

Note su Feyerabend e il significato filosofico dell’arte

Alessandro Pagnini

1. La vita.

Il motto famoso dell’autocritica di Nietzsche, posta a prefazione de *La nascita della tragedia*¹, in cui si auspica di guardare alla scienza con gli occhi dell’arte, e all’arte con quelli della vita, potrebbe essere una perfetta epigrafe per molti scritti di Feyerabend; sebbene Nietzsche e soprattutto il suo artista, tratteggiato con enfasi romantica come il depositario di una verità tragica epicamente profetizzata, non compaiano mai tra le figure cui l’epistemologo austro-americano accredita particolare riconoscenza.

Più volte Feyerabend ha avuto modo di ribadire l’origine quasi fortuita del suo interesse per la filosofia. Fu comprando uno stock di libri usati, unica condizione per poter avere sceneggiature e testi teatrali che a lui interessavano primariamente, che si trovò in mano anche dei libri di filosofia; libri che poi lesse – e certo non senza trovarvi interesse – onde non mandar sprecata parte della spesa. L’aneddoto ci dice che l’ingresso di Feyerabend sulla scena filosofica è stato un po’ casuale, proprio come per la signora Maureen nei suoi *Dialoghi sulla conoscenza*: «È questa la lezione di cucina postmoderna?», si chiede la signora entrando per sbaglio ad “un seminario sulla gnoseologia”². Poi Feyerabend, dopo varie vicissitudini e altrettante casualità, ha finito per fare il professore di filosofia (non il filosofo, come lui stesso più volte precisa), ma non ha mai del tutto dimesso quell’originario interes-

se per il teatro e anche per le arti figurative, cui in molte pagine autobiografiche lega ricordi significativamente vitali di vocazione e passione giovanili³; al punto che arriverà a caratterizzare provocatoriamente il suo pensiero maturo come appartenente ad una corrente artistica, il “dadaismo”, piuttosto che ad una scuola filosofica⁴. Anzi, potremmo dire, trovando conforto da più parti⁵, che un richiamo all’arte, in alcune sue specifiche forme, resta costante in tutta l’opera di Feyerabend e importante ben al di là della curiosità biografica o del fatto generico che ognuno, anche l’epistemologo, può trovare ispirazione nell’estetica. Come intendiamo mostrare qui di seguito, l’importanza dell’arte per Feyerabend risulta duplice: da una parte l’arte, nella forma “teatro” e anche “cinema”, è un punto di riferimento stilistico e funziona come modello comunicativo ideale di contenuti critici e pedagogici nonché di impegno etico; dall’altra, ispira una *analogia* atta a demistificare certe presunte peculiarità della scienza e della filosofia. Tratteremo i due punti distintamente.

2. *Il teatro.* Nel 1975 compare un singolare saggio di Feyerabend in cui si declamano le potenzialità espressive del teatro e del cinema⁶. Inizialmente Feyerabend fa riferimento al *Galileo* di Brecht, per dimostrare che «vi sono modi migliori di trattare i problemi filosofici che non lo scambio verbale, il discorso scritto e, *a fortiori*, la ricerca di tipo scolastico»⁷. Il *Galileo* di Brecht affronta uno dei massimi problemi filosofici, vale a dire «il problema del ruolo della ragione nella società e nelle nostre vite private»⁸. Ma, sulla scena, il problema non è affrontato in maniera puramente concettuale ed è “wittgensteinianamente” *mostrato*, più che *spiegato*⁹, con i seguenti importanti vantaggi: «essendo noi abituati dai nostri insegnanti, dalla pressione delle

professioni e dal clima generale di un'era liberal-scientifica ad "ascoltare la ragione", automaticamente astraiano dalle "circostanze esterne" e ci concentriamo sulla *logica* di una dimostrazione. Una buona opera teatrale, invece, non ci consente di passar sopra a facce, gesti, o a quella che si potrebbe chiamare la *fisiognomica* di un'argomentazione. Una buona opera usa la *manifestazione fisica della ragione* per irritare i nostri sensi e disturbare i nostri sentimenti fino a condurli sulla via di una valutazione serena e "obiettiva" [...] essa ci distoglie dall'intenzione di usare soltanto criteri razionali [...] e dunque ci forza a *giudicare la ragione* piuttosto che ad usarla come base su cui giudicare tutto il resto»¹⁰.

Indipendentemente dalla correttezza dell'interpre-



tazione che Feyerabend dà della poetica brechtiana nel caso del *Galileo*¹¹, resta il fatto che egli attribuisce valore "filosofico" al dramma teatrale in generale, almeno nelle forme che lo distanziano dai canoni classici predicati da Aristotele o Lessing¹²; per i quali, colpevolmente, la "contraddizione" e le reali controversie e indeterminanze venivano sacrificate alla rappresentazione di un universo immutabile, dai caratteri rigidi e definiti, dalle catene causali inesorabili e ininterrotte. Il teatro caro a Feyerabend è quello che rap-

presenta la *contraddizione*: soprattutto la contraddizione “pragmatica” tra il mondo delle verità e delle leggi e il mondo vissuto, sofferto, del comportamento pratico e della conversazione umana. Nel caso del *Galileo* di Brecht, egli vi apprezza l’evidenza conferita alla contraddizione tra il sapere dello scienziato e il suo vivere quotidiano, tra gli effetti che la scienza intende produrre, in un vuoto di valori e sentimenti umani, e quelli che *realmente* produce. Il teatro, qui, diventa un surrogato perfetto dell’insegnamento morale e storico, per la “pienezza” e complessità delle situazioni che riesce a riprodurre.

Dichiaratamente, Platone è uno degli “eroi” prediletti da Feyerabend (nonostante qualche riserva espressa, come vedremo in seguito, soprattutto in opere più recenti) perché nel *Fedro* obietta alla scrittura, perché usa il dialogo come mezzo per mettere insieme materiali apparentemente eterogenei, perché cambia modi e forme di espressione, perché si rifiuta di usare un “gergo”, e soprattutto perché si appella al *mito* laddove i filosofi moderni si aspetterebbero di trovare le conseguenze chiare e necessarie di una catena argomentativa¹³. Insomma, per l’intrinseco “pluralismo” ed eclettismo del suo stile filosofico.

Feyerabend è alla ricerca di una forma di comunicazione in cui si dia spazio alla scena, al gesto, alla mimica insieme alla parola, al ruolo giocato al cospetto di un “altro”, di un pubblico che non sia solo passivo: in breve, è interessato ad una forma di comunicazione che comporta la presenza corporea, un’espressione più piena delle emozioni e una qualche possibilità di interazione viva con chi riceve il messaggio. Il teatro diventa esemplare di tale forma. E quando il consenso di Feyerabend va al cinema, più che al teatro, è perché nel film è impossibile separare i colori e gli oggetti (o, detto in modo filosoficamente più perceptive, le “qualità secondarie” e le “qualità prima-

rie”) proprio per la cifra ancor più vivida e ravvicinata delle sue immagini, oppure perché in esso si possono mostrare le trasformazioni di un volto e gli effetti della distanza nello spazio e nel tempo con espedienti narrativi oggi sempre più sofisticati ed efficaci¹⁴.

Un risultato palpabile di queste sue predilezioni lo riscontriamo anche nella ricorrente forma di dialogo cui Feyerabend delega l'esposizione delle proprie idee¹⁵. I suoi dialoghi non hanno tanto finalità euristiche quanto divagatorie, tendono ad esprimere il travaglio del dubbio e della ricerca più che esiti perentori di cui persuadere, e non si limitano mai a convergere su di un punto di vista, lasciando aperte molteplici possibilità e soprattutto richiamando l'attenzione sullo “scenario” (le condizioni sociali, i contesti) della rappresentazione. Sulla specificità della forma di dialogo da lui privilegiata, Feyerabend è esplicito quando, a dispetto dei riconoscimenti a Platone di cui abbiamo riferito, lamenta l'assenza di “vita” nei suoi dialoghi; quando ricorda, conferendo all'episodio valore di sintomo, il fatto che Socrate lascia moglie e figli fuori dalla porta della filosofia¹⁶; quando rammenta che Platone ha contribuito a spogliare il pensiero dalle emozioni, dalla partecipazione sofferta, dalla reale complicazione dell'esistenza, nel momento in cui ha rinunciato alla forma espressiva del *dramma*¹⁷. Quelli di Feyerabend tendono a volte ad essere meno dialoghi filosofici che non vere e proprie *pièces* teatrali, drammi sceneggiati con la pre-visione della *performance*; dialoghi filosofici, dunque, in un senso molto lato e non tecnico, che potrebbero persino essere considerati “decostruttivisti”, se non fosse che la vera guida, riconosciuta da Feyerabend, è per lui «Nestroy (quale è stato letto da Karl Kraus) e non Derrida»¹⁸, oppure Pirandello, ancor più di Brecht¹⁹.

«Una tragedia contiene asserzioni di un genere completamente diverso, accompagnate da gesti, dai

fondali e così via, e il suo scopo è...»²⁰, recita dialogando Feyerabend. È naturale che, in un'opera teatrale che si rispetti, i contenuti non vengano espressi in crude didascalie, ma debbano emergere in una serrata dialettica di contrari, dove anche le incertezze, le esitazioni e le sospensioni hanno un senso. Ma quello che viene maggiormente enfatizzato da Feyerabend nella forma espressiva teatrale, oltre alla prerogativa di poter "mostrare" il non detto e il corporeo, è proprio la possibilità che essa ha di mettere in scena i contrari simultaneamente. Secondo lui, Brecht ha il pregio di «rappresentare le ipotesi contrarie *allo stesso tempo*»²¹; cosa che Feyerabend vede necessaria nella discussione scientifica come nella crescita culturale e morale di una società. Il problema di Feyerabend, sin dagli inizi della sua riflessione filosofica, è quello di garantire una pluralità di punti di vista, di non considerare "morta" nessuna idea (poiché la storia è per lui una sequela di ritorni, di cose riesumate dalla sua "pattumiera"), di non separare una presunta *verità* dalle condizioni della sua produzione e della sua accettazione; addirittura, dalla *fisiognomica* della sua enunciazione.

Il vero mentore, dietro tutto questo, appare Kierkegaard, soprattutto quello della *Postilla conclusiva non scientifica*. «Secondo Kierkegaard – scrive Feyerabend – la conoscenza riceve il contenuto dall'esser connessa, attraverso la pratica, con la nostra soggettività: acquisire conoscenza è un'arte, che non può essere compressa in un sistema filosofico»²². Il teatro può garantire, nei modi sopra indicati, la preservazione di quella "soggettività", mantenendo l'appropriata espressione della dinamica emotiva, intrinseca ad ogni cognizione, accanto alla trasmissione dei contenuti. Il teatro, dunque, diventa un modello pedagogico ideale.

Ed ecco assumere senso anche una certa immagine pubblica di Feyerabend. In una delle sue ultime apparizioni, tra l'altro destinata a comparire in un'occasione particolarmente ufficiale e accademicamente seria, quale quella di una *Festschrift* in suo onore²³, Feyerabend lava i piatti in grembiule da cucina, ammiccando beffardo al fotografo. Ionesco raccomandava che «un testo burlesco deve essere recitato drammaticamente, e un testo drammatico burlescamente»²⁴. Feyerabend sembra far tesoro del precetto, e forse ritiene così, "teatralmente", di aver espresso, in maniera altrimenti meno efficacemente comunicabile, un contenuto filosofico.

3. Arte e scienza.

Soprattutto nelle sue ultime opere, da un lungo saggio comparso nell'84 su «Scienza come arte» a molti capitoli di *Addio alla ragione*²⁵, Feyerabend si dimostra sempre più convinto della necessità di sottolineare le analogie tra arte e scienza e, viceversa, di trascurarne, o addirittura negarne, le differenze. Tale atteggiamento nei confronti delle "due culture" ha radici lontane, ma assume nell'ultimo Feyerabend valenze più radicali. Se, nello scritto già ricordato «On the Improvement of the Sciences and the Arts, and the Possible Identity of the Two»²⁶, del '67, la possibile identità di arte e scienza era nell'ordine del *prescrittivo*, giacché per Feyerabend ambedue dovevano riscattarsi dalle angustie della *specializzazione* e sottrarsi all'illusione che "autonomia" significasse "libertà", assumendo forme di ricerca e di espressione che le riavvicinassero alle domande più propriamente "umane", alle singolari ragioni dell'esistenza (in breve, liberandosi ambedue dalle costrizioni del *razionalismo*, del *metodologismo* e del *teoreticismo* imposti dalle società tecnologico-scientifiche occidentali), ora l'identità è vista come un *fatto*: se guardiamo arte e

scienza dal punto di vista dei loro rispettivi fondamenti empirici e se misuriamo le loro rispettive capacità di “progredire”, allora dobbiamo inevitabilmente riconoscere che tra di esse non vi sono differenze sostanziali.

Scrive Feyerabend: «Distinzioni come la distinzione fra scienze naturali e scienze sociali, o la più vecchia distinzione fra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*, o la connessa distinzione fra le



scienze e le arti (le scienze e le discipline umanistiche) non sono distinzioni fra cose reali, ma distinzioni fra cose reali (arti, discipline umanistiche, scienze, che sono tutte, o trattano di, tradizioni-in-uso) e incubi su di esse»²⁷. Gli incubi cui si riferisce Feyerabend sono quelli che agitano la veglia della ragione. Sono il portato della scelta razionalista per l'*astrazione* e la *teoresi*, della scoperta della “dimostrazione” e della “forza d’inerzia” con cui la tradizione basata sulla dimostrazione si è imposta nella nostra civiltà; sono l’esito di una scelta storica, che fu una scelta di “stile” e che ci viene insegnata come una scelta di “verità” e di rappresentazione oggettiva della “realtà”, mentre non è che «al massimo una nuova concezione della realtà», migliore solo in quanto detta i canoni con cui giudicare anche le altre concezioni e ad essi si attie-

ne²⁸. Ma gli incubi nascono proprio dall'aver malinteso quella scelta, dall'essersi disposti proni, acriticamente, alle costrizioni dell'oggettività, della ragione, del metodo, della scienza, e aver dimenticato, pur continuando ad averne una percezione perturbante, che altri mondi e altre culture hanno diverse concezioni della realtà, diversi "stili", diverse "forme di vita", non necessariamente più lontane, anzi, dai bisogni fondamentali dell'uomo e delle società in cui vive. Non solo, ma tale fedeltà alla "ragione" non ci fa adeguatamente comprendere la persistenza di altri "stili" anche all'interno dello stile eccellente e dominante che è il ragionare scientifico. «Trattare la scienza come parte della storia – scrive Feyerabend – [...] elimina anche l'apparente distinzione fra le scienze e le arti»²⁹. La tradizione occidentale, infatti, ha trasformato il culto della scienza in *scientismo*, nel senso che ha creduto di individuare una razionalità intrinseca all'attività scientifica, l'ha tradotta in canoni metodologici e ha inteso isolare la scienza da tutto il resto attribuendole una specificità del tutto artificiale (che poi, nello scientismo, è stata intesa anche come "superiorità" rispetto ad altre forme di conoscenza e ad altre pratiche umane). Ma Feyerabend obietta, riproponendo tesi note già dal suo *Contro il metodo* e invitando alle storie, che «la fittizia unità "scienza", che si suppone escluda ogni altra cosa, semplicemente non esiste. Gli scienziati hanno preso idee da molti campi diversi, i loro punti di vista si sono spesso scontrati con il senso comune e con dottrine stabilite, ed essi hanno sempre adattato le loro procedure al compito in esame. Non c'è un unico "metodo scientifico", ma una buona dose di opportunismo; qualsiasi cosa può andar bene, qualsiasi cosa, cioè, che possa produrre un avanzamento della conoscenza come è intesa da un particolare ricercatore o da una particola-

re tradizione di ricerca. In pratica la scienza spesso oltrepassa i confini che certi scienziati e filosofi cercano di tracciare sulla sua via e diventa un'indagine libera, senza restrizioni»³⁰. Dunque, l'opportunismo dipende dalla disponibilità di approcci e teorie diversi da cui la scienza può attingere, ed è l'opportunismo stesso che incoraggia la varietà e la moltiplicazione di essi. Arte e scienza sono simili nel loro modo spregiudicato di valicare i limiti che i metodologi e certi teorici sembrano imporgli; e anche la presunta "creatività"³¹, su cui molti scienziati e filosofi hanno speso pagine degne di miglior causa, non ha niente di "miracoloso", né ci parla di una peculiarità dello "spirito" umano, bensì è ancora e soltanto "opportunismo": questa volta l'opportunismo inconscio che consiste nell'appropriarsi di idee che sono "nell'aria", nell'adattarsi a qualcosa di esistente, anche se al di là dei confini disciplinari o addirittura al di là di quello che è stato compiutamente espresso.

Non si può istituire una differenza tra arte e scienza neppure sulla base del modo in cui "progrediscono". Lo storico dell'arte Riegl ci ha insegnato che le arti hanno nel tempo sviluppato una varietà di forme stilistiche e che queste forme coesistono con eguale diritto, a meno che non le si giudichi dal punto di vista, arbitrariamente scelto, di una particolare forma stilistica. E anche se si sceglie un punto di vista che privilegia le "ragioni", «per ogni gruppo di ragioni ci sono però altri gruppi di ragioni; in altri termini, nella giustificazione si viene o a una scelta o a intuizioni, ossia a un agire automatico, e quindi di nuovo a una scelta, questa volta peraltro non meditata»³². Ciò accade, secondo Feyerabend, anche nella scienza. Anche le scienze hanno sviluppato una quantità di "stili", stili di verifica compresi, e l'evoluzione da uno stile ad un altro è del tutto analoga, per esempio, al passaggio dall'arte classica allo stile gotico. E sia gli

scienziati che gli artisti, nell'elaborazione di uno stile, hanno sempre la presunzione che si tratti della "verità" (o di una maggiore approssimazione alla "realtà" oggettiva). Ma verità e realtà sono relative ad ogni stile di pensiero, ed è illusoria l'idea che esse risiedano da qualche parte, fuori dagli schemi concettuali e dalle tradizioni. «Dovunque ci volgiamo – osserva Feyerabend – non riusciamo a trovare un punto d'appoggio archimedeo, bensì solo altri stili, altre tradizioni, altri principi d'ordine»³³. In nessun caso, dunque, né nell'arte né nella scienza, si può parlare di "progresso" in senso assoluto, ma solo relativamente a scopi e interessi specifici, che si differenziano nel tempo e nei contesti.

4. Stili filosofici

Quelle di Feyerabend sono, all'apparenza, vere e proprie argomentazioni. Il suo stile resta "analitico", nonostante le concessioni alla prosa, alle narrative, alle quasi-sceneggiature, e nonostante gli artifici retorici di cui fa uso, come i frequenti *argumenta ad hominem* o le *reductiones ad absurdum*. Viene immediatamente fatto di controargomentare; di obiettare, per esempio, che il teatro non sarà mai in grado di dirci nulla sulla possibilità delle "deduzioni trascendentali", che nessuna *fisiognomica* ci aiuterà a definire meglio l'"appercezione" leibniziana, e che l'"occultamento dell'Essere" si realizzerebbe in uno spettacolo, seppur possibile, troppo noioso per esser davvero didattico (né varrebbe dire che queste cose non son degne di rappresentazione, giacché questo contraddirebbe la necessità di tener vivi i "mille fiori"). E, per quanto riguarda arte e scienza, si potrebbe anche esser d'accordo con Kuhn, un pensatore non certo lontano da Feyerabend, il quale ammette che «quanto più cerchiamo di distinguere l'artista dallo scienziato, tanto più difficile diventa il nostro compito», ma purtutta-

via ritiene la cosa «inquietante e la conclusione poco gradita»; aggiungendo poi che «se l'analisi *accurata* fa sembrare arte e scienza così incomprensibilmente simili, ciò può essere dovuto meno alla loro somiglianza intrinseca che al fallimento degli strumenti da noi utilizzati per l'analisi approfondita»³⁴.

Certo che arte e scienza sono diverse; certo che nelle arti l'estetica è l'obiettivo del lavoro, mentre nella scienza è tutt'al più un mezzo; certo che la finalità della "conoscenza", come concetto impersonale non-epistemico, può essere persuasivamente caratterizzata, senza falsi storici, e come obiettivo primario e unico dello stile scientifico, solo raramente (e pretestualmente) condiviso dalle arti³⁵; certo che le conclusioni epistemologiche apparentemente "anarchiche" e iconoclaste di Feyerabend in realtà rampollano da un'idea dell'esperienza e dell'osservazione che oggi potrebbe apparire addirittura "reazionaria"³⁶; ed è ancor più certo che il concetto di "incommensurabilità", pernio su cui ruota l'argomentazione di Feyerabend per l'autonomia e l'autoconsistenza degli stili, è concetto assai discutibile e discusso. Eppure queste certezze non sminuiscono la forza corrosiva di quegli argomenti. Tale forza risiede non tanto nella capacità di convincere quanto in quella di evocare; nell'effetto vertiginoso che fa ogni pensiero che mette in discussione i fondamenti delle nostre acquisizioni, richiamandoci all'origine dei percorsi intrapresi, alle molteplici possibilità non scelte. «Se gli Elleni, nel VI secolo, unici nelle culture a noi note, non avessero inaugurato la tradizione della "dimostrazione" ... »; è una domanda che ci fa pensare, se quell'ineluttabilità sia stata nei fatti o non sia stata, almeno in parte, un derivato di imposizioni "politiche" da parte di gruppi di pressione. E non è una risposta definitiva che qui si aspetta; non è al filologo o allo storico rigoroso che si delega il dubbio. Quella domanda, e quel tipo di "de-

costruzione” delle nostre certezze, appartiene ancora allo stile filosofico; a quel particolare stile che ci è familiare dai sofisti in poi (un modo di *illustrare* ed *esporre* i problemi, piuttosto che fissarli e *risolverli* univocamente) e che è diventata una forma espressiva coltivata da molto scetticismo post-kantiano e da un certo pragmatismo contemporaneo; uno stile filosofico una volta autonomo e rispondente ad una “forma di vita”, ora “parassitario” di altri stili (delle filosofie fondazionali, delle epistemologie, della *hybris* tecnologico-scientifica, del “logocentrismo”, ecc.). Elaborare controargomenti è un esercizio inevitabile per chi è dentro lo stile filosofico dei moderni; ma forse, alla fine, quell’altro stile che si mimetizza negli argomenti e nella logica, ma che è strutturalmente diverso, troverebbe il modo di lasciar scappare egualmente dalle reti dubbi e sensazioni di disagio. E avrebbe così vinto.



¹ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, Milano, Adelphi, 1994, p. 6.

² P.K. FEYERABEND, *Dialoghi sulla conoscenza*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 4.

³ Alcuni cenni autobiografici che legano le esperienze artistiche giovanili di Feyerabend al resto del suo impegno filosofico e scientifico, le troviamo in P.K. FEYERABEND, *La scienza in una società libera*, Milano, Feltrinelli, 1980, p.

165 e segg. [orig. 1978].

⁴ Vedi P.K. FEYERABEND, *Contro il metodo*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 19 nota 12 [orig. 1975].

⁵ Vedi soprattutto D. OLDROYD, *The Art-Science Analogy: Comments on Theses of Paul Feyerabend*, «Metascience», 7, 1989, pp. 62-77.

⁶ P.K. FEYERABEND, *Let's Make More Movies*, in C.S. BONTEMPO e S.J. ODELL (eds.), *The*

Owl of Minerva, New York, McGraw-Hill, 1975, pp. 201-210.

⁷*Ibid.*, p. 205.

⁸*Ibid.*

⁹*Ibid.*, p. 204.

¹⁰*Ibid.*

¹¹Vedi, in proposito, alcune annotazioni critiche in S.G. COUVALIS, *Should Philosophers Become Playwrights?*, «Inquiry», 29, 1986, pp. 451-457. Le affinità tra il pensiero di Feyerabend e l'«epistemologia» di Brecht sono ben evidenziate in S.G. COUVALIS, *Feyerabend's Epistemology and Brecht's Theory of the Drama*, «Philosophy and Literature», 11, 1987, pp. 117-123.

¹²Vedi P.K. FEYERABEND, «On the Improvement of the Sciences and the Arts, and the Possible Identity of the Two», in R.S. COHEN e M. WARTOFKY (eds.), *Proceedings of the Boston Colloquium for the Philosophy of Science*, BPS III, Dordrecht, Reidel, 1967, p. 406 e segg.

¹³P.K. FEYERABEND, *Let's Make More Movies*, cit., p. 205.

¹⁴*Ibid.*, p. 210.

¹⁵Oltre ai *Dialoghi sulla conoscenza*, ricordo, tra i testi accessibili al lettore italiano di

Feyerabend, i *Dialoghi sul metodo* (Roma-Bari, Laterza, 1989).

¹⁶P.K. FEYERABEND, *Dialoghi sulla conoscenza*, cit., p. 14 e segg.

¹⁷«I greci avevano un'istituzione che creava le necessarie occasioni di confronto – il dramma. Platone lo rifiutò e così diede il proprio contributo a quella logomania che ha un effetto deleterio su tante parti della nostra cultura» (*ibid.*, p. 117).

¹⁸*Ibid.*, p. 118.

¹⁹Anche su Brecht i giudizi di Feyerabend si fanno nel tempo meno entusiasti. Così ha scritto di recente: «Brecht era un genio e un grande poeta, però ha reso un cattivo servizio al teatro, proponendo un punto di vista che trasforma la scena in un laboratorio sociologico. La sociologia è già abbastanza scadente. Recide gli elementi personali e li rimpiazza con degli schemi vuoti. Castrare il teatro nello stesso modo è stato un crimine. No, quello che voglio io è un teatro che lascia ancora lo spettatore nell'azione e lo trasforma da critico obiettivo in partecipante impegnato. Dopo tutto, nella vita egli si comporta da partecipante impegnato» (*ibid.*, p. 98).

²⁰P.K. FEYERABEND, *Dialogo sul metodo*, cit., p. 65.

²¹P.K. FEYERABEND, «On the

Improvement of the Sciences and the Arts, and the Possible Identity of the Two», cit., p. 411. Tale lettura di Brecht è contestata in S.G. COUVALIS, *Feyerabend's Epistemology and Brecht's Theory of the Drama*, cit., p. 117.

²²P.K. FEYERABEND, *The Lessing Effect in the Philosophy of Science: Comments on Some of My Critics*, «New Ideas of Psychology», 2, 1984, p. 131. Frequenti sono i riferimenti di Feyerabend a Kierkegaard, che egli considera insieme a Platone, Protagora e Mill, tra i filosofi, e insieme a Mach, Einstein e Bohr, tra gli scienziati, uno dei suoi "eroi intellettuali". Interessanti osservazioni sulla vicinanza dello scetticismo di Feyerabend e di quello kierkegaardiano sono in J.R.M. NETO, *Feyerabend's Scepticism*, «Studies in History and Philosophy of Science», 22, 1991, pp. 554-555.

²³G. MUNÉVAR, *Beyond Reason*, Dordrecht, Kluwer, 1991.

²⁴P.K. FEYERABEND, *The Theatre as an Instrument of the Criticism of Ideologies. Notes on Ionesco*, «Inquiry», 10, 1967, p. 302. Questo primo saggio specificamente dedicato da Feyerabend al teatro dimostra la sua ampia conoscenza della materia, ma non ci dice molto di diverso circa la sua lettura filosofica e "etica" del teatro. Ionesco è apprezzato, qui, per la sua opera, meno per la sua "teoria", laddove

Feyerabend scorge il limite di un tentativo di critica dell'ideologia viziato da un certo "baconismo": dall'idea, cioè, che spogliare l'uomo dalla dipendenza dalle ideologie significhi restituirgli un'"autenticità" e una verità che, invece, Feyerabend considera altrettanti prodotti ideologici.

²⁵P.K. FEYERABEND, *Scienza come arte*, Roma-Bari, 1984 e *Addio alla ragione*, Roma, Armando, 1990 [orig. 1987].

²⁶Vedi nota 12.

²⁷P.K. FEYERABEND, *Addio alla ragione*, cit., p. 18.

²⁸P.K. FEYERABEND, *Scienza come arte*, cit., p. 129 e segg.

²⁹P.K. FEYERABEND, *Addio alla ragione*, cit., p. 19.

³⁰*Ibid.*, p. 37. Ritengo opportuna qualche precisazione sul senso dell'"anything goes" che compare in questa citazione e, spesso scorrettamente, in molte caricature del pensiero di Feyerabend. Feyerabend dice che, se si vogliono fare affermazioni generali sulla scienza senza contraddire l'effettiva pratica e la storia della scienza stessa, l'unica cosa che si può dire è "anything goes". Ma Feyerabend *non vuole* fare affermazioni generali sulla scienza, mentre vuol porre il filosofo proprio davanti ai limiti della sua ricerca tramite una *reductio ad absurdum* delle sue pretese. Quindi, Fe-

yerabend non ha mai asserito che nella scienza "*anything goes*", bensì che questo è quanto dovrebbero asserire i razionalisti coerentemente con le loro assunzioni *più* una onesta, non pregiudiziale, osservazione della storia.

³¹*Ibid.*, pp. 130-143.

³²P.K.FEYERABEND, *Scienza come arte*, cit., p. 134.

³³*Ibid.*, p. 124.

³⁴TH.KUHN, *La tensione essenziale*, Torino, Einaudi, 1985, p. 376 [orig. 1977].

³⁵Vedi, tra i più recenti tentativi di definire la scienza e le sue modalità di progresso, certo

più approfonditamente e analiticamente di quanto non faccia Feyerabend, PH.KITCHER, *The Advancement of Science*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

³⁶F.SUPPE, «The Observational Origins of Feyerabend's Anarchistic Epistemology», in G.MUNÉVAR (ed.), op. cit., pp. 297-311. Per un inquadramento complessivo di Feyerabend nell'epistemologia post-positivista, vedi F.SUPPE (ed.), *The Structure of Scientific Theories*, Urbana, University of Illinois Press, 1977 e R.LANFREDINI, *Oggetti e paradigmi*, Roma, Theoria, 1988.



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'opportunità, 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.



“ATQUE”

Materiali tra filosofia e psicoterapia

Rivista semestrale

Redazione: **R. Bodei** (Docente di Storia della Filosofia, Università e Scuola Normale di Pisa), **M. Ferrara** (Docente di Psichiatria Sociale, Università di Firenze), **A.M. Iacono** (Docente di Teoria e Storia delle Dottrine Filosofiche, Università di Pisa), **P.F. Pieri** (*direttore responsabile*; Analista Ordinario C.I.P.A., Firenze), **G. Trippi** (Psicologo, Unità di Psicologia di Pistoia), **S. Vitale** (Docente di Psicologia, Università di Firenze)

Collaboratori: **L. Aversa** (Docente di Psicologia Dinamica, Università di Roma, Analista Ordinario e Presidente C.I.P.A.), **A. Barchiesi** (Docente di Letteratura Latina, Università di Verona), **M. Bianca** (Docente di Epistemologia, Università di Arezzo), **M. Ceruti** (Docente di Psicologia, Università di Palermo), **U. Galimberti** (Docente di Storia della Filosofia, Università di Venezia e Analista Ordinario C.I.P.A.), **A.G. Gargani** (Docente di Filosofia Estetica, Università di Pisa), **E. Ghidetti** (Docente di Lingua e Letteratura Italiana, Università di Firenze), **M. La Forgia** (Ricercatore di Psicologia, Università di Roma e Analista Ordinario C.I.P.A.), **M. Lavagetto** (Docente di Teoria della Letteratura, Università di Bologna), **L. Lentini** (Docente di Filosofia, Università di Catania), **G. Maffei** (Psichiatra, Analista Didatta A.I.P.A.) **S. Moravia** (Docente di Storia della Filosofia, Università di Firenze), **S. Natoli** (Docente di Filosofia della Politica, Università di Milano), **F. Petrella** (Direttore Clinica Psichiatrica, Università di Parma), **M. Rossi-Monti** (Psichiatra, Analista S.P.I.), **A. Ruberto** (Psichiatra, Docente Università di Roma), **C. Sini** (Docente di Filosofia Teoretica, Università di Milano), **E.V. Trapanese** (Docente di Sociologia, Università di Roma e Analista Ordinario C.I.P.A.), **M. Trevi** (Analista Didatta I.A.A.P. di Zurigo e Membro onorario C.I.P.A.), **D. Zolo** (Docente di Filosofia della Politica, Università di Firenze).

A partire dall'immagine classica e, insieme, attuale del medico-filosofo, «Atque» intende stimolare e raccogliere ricerche e studi in quello spazio intermedio che la pratica filosofica e la psicoterapia vengono a determinare e contemporaneamente lasciano ancora da pensare.

Per questo, i filosofi, gli psicoterapeuti e tutti coloro che intendano riflettere sui loro saperi formalizzati e sulla stessa tradizione di ricerca a cui appartengono, ne sono i potenziali lettori. In particolare, gli appartenenti alle numerose e recenti scuole di psicologia e psicoterapia, oltretutto alle scuole di maggiore tradizione in Italia, sono quei lettori con cui «Atque» intende "discutere".

A partire dal 1990, «Atque» ha affrontato attraverso i suoi fascicoli monografici, una serie di quelle questioni centrali che attraversano la psicoterapia ed insieme a questa, molti capitoli della filosofia.

FASCICOLI PUBBLICATI

fascicolo 1

COMPOSIZIONI E SCOMPOSIZIONI

saggi di: S. Vitale, M. Trevi, C. Sini, A. Ballerini e M. Rossi-Monti, M. Bianca, R. Bodei, F. Petrella, P. Fidanza, A. Barchiesi

fascicolo 2

LEGAMI DELLA COSCIENZA

saggi di: P. F. Pieri, S. Moravia, M. I. Marozza, S. Vitale, A. M. Iacono, E. V. Trapanese, G. Concato, A. Ruberto, P. Fidanza, L. Preta

fascicolo 3

CONOSCENZA E DELIRIO

saggi di: C. Sini, C. Tullio-Altan, S. Vitale, M. Rossi-Monti, M. Ferrara, G. Trippi, G. Maffei, S. Natoli

fascicolo 4

PERCEZIONE E CONOSCENZA

saggi di: P. F. Pieri, S. Vitale, M. A. Iacono, L. Pizzo Russo, R. Luccio, S. Tognozzi, P. Farneti, G. Concato, P. Barone, L. Aversa, P. Galli, M. Bianca

fascicolo 5

NARRAZIONE E CONOSCENZA

saggi di: C. Sini, G. Trippi, M. Lavagetto, B. Ferraro, R. Rella, M. C. Ugolini, S. Fissi, G. Stanghellini
B. Caporali intervista H.-G. Gadamer

fascicolo 6

PSICOTERAPIE E VISIONI DEL MONDO

saggi di: M. Trevi, U. Galimberti, M. Francioni, E. Borgna, C. Sini, P. A. Rovatti, U. Soncini, M. La Forgia, G. Concato, P. F. Pieri, S. Vitale

fascicolo 7

SOGLIE DELL'ALTERITÀ

saggi di: S. Tagliagambe, D. Napolitani, F. Desideri, A. Fabris, S. Vitale, M. I. Marozza, S. Candreva, M. Rosso, R. Genovese, B. Caporali, E. Pizzichetti, M. Piazza, F. Rella

fascicolo 8

I MODI DELLA CURA

saggi di: C. Sini, M. Trevi, G. Jervis, P. F. Pieri, A. A. Semi, C. Maffei, A. Vaccaro, G. Maffei, B. Callieri, V. Marzi, S. Manghi, A. Pagnini, L. Lentini

fascicolo 9

IL SÉ. PRIMA PARTE: DEFINIZIONI E COSTRUZIONI

saggi di: C. Sini, M. Ruggenini, F. Desideri, M. Ammaniti (intervista a cura di F. Cesaroni), G. Sassanelli, G. Trippi, G. G. Rovera, A. Clivio, G. O. Longo, M. Piazza, P. F. Pieri e D.C. Dennett

fascicolo 10

**IL LASCITO DI FEYERABEND. COMMENTARIO ITALIANO
A CURA DI P.F. PIERI**

saggi di: P.K. Feyerabend, Paolo Rossi, C. Sini, S. Tagliagambe, E. Bellone, L. Lentini, A. Pagnini, L. Handjaras

INDICE PER AUTORE

- Ammaniti* Attualità ed evoluzione del concetto di "Sé" in psicoanalisi, 9
- Aversa* La schizofrenia: una patologia della funzione simbolica. Anomia percettiva e devianza del conoscere, 4
- Ballerini e Rossi Monti* Delirio, scacco gnoseologico, limiti della comprensibilità, 1
- Barchiesi* «Atque» e *atque*, 1
- Barone* Sul non-nato, 4
- Bellone* Sulle italiche fortune del Professor Feyerabend, 10
- Bianca* Oggetto percettivo e percezione, 4
- Bianca* *Téchne* o *épistème*: quale stato della psicoterapia, 1
- Bodei* Un episodio di fine secolo, 1
- Borgna* I confini Io-Mondo nella *Whanstimmung*, 3
- Borgna* La psicoterapia delle psicosi e le sue premesse filosofiche, 6
- Callieri* "Curare" o "prendersi cura di". Il dilemma psichiatrico della responsabilità esistenziale, 8
- Candrea* Perversione e caduta dell'alterità, 7
- Caporali* L' "altro" tra differenza e pluralità, 7
- Clivio* L' "io" biologico, 9
- Concato* Gadamer, Jung e Bateson. Il colloquio psicoterapeutico in forma di dialogo, 6
- Concato* Note su percezione, intuizione e complessità nella psicologia di C.G. Jung, 4
- Concato* *Thymós*, 2
- Desideri* L'alterità come soglia critica, 7
- Desideri* La fuga in sé. Variazioni sul tema della coscienza, 9
- Fabris*, Il sacro e l'alterità, 7
- Farneti* Dalla confusione "ronzante e fiorita" di James al bambino "supercompetente". Note sulla genesi della percezione visiva, 4
- Ferrara* La trama, 3
- Ferraro* Arte combinatoria e processi di pensiero nelle *Citta Invisibili* di Italo Calvino, 5
- Feyerabend* Università e primi viaggi: Un'autobiografia, 10

- Fidanza* Legame emotivo e conoscenza, 2
- Fidanza* Lutto e perdita del soggetto, 1
- Fissi* L'orientamento prospettico-narrativo nella psicologia del profondo, 5
- Francioni* L'atteggiamento filosofico fondamentale delle psicoterapie, 6
- Gadamer* Pensare le regole (a cura di B. Caporali), 5
- Galimberti* Filosofia e psicoterapia, 6
- Galli* Lettura razionale dell'oggetto e tenacia dei linguaggi consolidati, 4
- Genovese* La negazione e "l'altro", 7
- Handjaras* Critica del metodo e utopia pluralista del relativismo di P.K. Feyerabend, 10
- Iacono* L'idea di *zòon politikòn* e la conoscenza come costruzione, 2
- Iacono* Valori condivisi e processi cognitivi, 4
- Jervis* Corporeità e quotidianità nell'esperienza analitica, 8
- La Forgia* Il rapporto Freud-Mach: una prima ricognizione, 6
- Lavagetto* Dall' *Accademia Spagnola* al romanzo storico. Appunti sulla spiegazione e sulla messa in intreccio nell'opera di Freud, 5
- Lentini* Ragione critica, razionalità scientifica, relativismo, 8
- Lentini* Anarchismo, irrazionalismo, post-razionalismo, 10
- Longo, G.O.* Il sé tra ambiguità e narrazione, 9
- Luccio* Complessità e autoorganizzazione nella percezione, 4
- Maffei, C.* L'ambiente della cura, 8
- Maffei, G.* Fondamenti dell'apparato per pensare i pensieri, 3
- Maffei, G.* La psicoterapia e il modo indicativo, 8
- Manghi* Di alcune orme sopra la neve, 8
- Marozza* Le 'convinzioni del sentimento': desiderio e ragione nella psicologia del profondo, 2
- Marozza* Il senso dell'alterità onirica, 7
- Marzi* Il mondo della cura nel servizio psichiatrico territoriale, 8
- Moravia* *Homo loquens*. Immagini della comunicazione e immagini dell'uomo nel pensiero contemporaneo, 2
- Napolitani* Le figure dell'altro da pre- a trans-figurazioni, 7
- Natoli* Lo spazio della filosofia, 3
- Pagnini* Davidson, Freud e i paradossi dell'irrazionalità, 8
- Pagnini* "Vedere la scienza con l'ottica dell'artista": note su Feyerabend e il significato filosofico dell'arte, 10
- Petrella* Il messaggio freudiano e la psichiatria del presente, 1
- Piazza* L'alterità e il *mélange*, 7
- Piazza* Il sé molteplice di Fernando Pessoa, 9
- Pieri* I margini della conoscenza, 2
- Pieri* La visione e le cose. Una conversazione sulla simultaneità, 4
- Pieri* Segno, simbolo e conoscenza. Per una epistemologia critica del pensiero di Jung, 6
- Pieri* Attraverso il dire, 8

- Pieri e Dennet* Il sé e i sé. Quale tipo di realtà?, 9
- Pizzichetti* L' "altro" invisibile, 7
- Pizzo Russo* Percezione e conoscenza, 4
- Preta* Fare artistico, fare analitico, 2
- Rella* L'arte e il pensiero. Il pensiero dell'arte, 5
- Rella* Porte sull'ombra, 7
- Rossi, Paolo* P.K. Feyerabend: un ricordo e una riflessione, 10
- Rossi-Monti* Il delirio tra scoperta e rivelazione, 3
- Rosso* Realtà e possibilità di un incontro, 7
- Rovatti* Il giro della parola. Da Heidegger a Lacan, 6
- Rovera* Formazione del Sé e patologia borderline, 9
- Ruberto* Note sulla paradossalità dello psichico negli scritti di C. G. Jung, 2
- Ruggenini* Il principio dell'io. Io, gli altri, l'alterità come abisso, 9
- Sassanelli* L'io e il Sé, 9
- Semi* Interrogativi attuali sulla cura, 8
- Sini* I segni della salute, 1
- Sini* La quarta casella, 3
- Sini* La verità di rango superiore. Considerazioni sui *Seminari di Zollikon*, 6
- Sini* Narrazioni e suoni di flauto, 5
- Sini* I modi come cura, 8
- Sini* La voce del Sé e la signora Darwin, 9
- Sini* Il mito del mito. Confini problematici dell'epistemologia feyerabendiana, 10
- Soncini* Fenomenologia e psicologia, 6
- Stanghellini* Percorsi psicopatologici. La disforia e il tragico, 5
- Tagliagambe* Evento, confine, alterità, 7
- Tagliagambe* I presupposti dell'anarchismo epistemologico di Paul K. Feyerabend, 10
- Tognozzi* I molti problemi insoluti della percezione che rivolge i problemi, 4
- Trapanese* Il problema della definizione sociale di realtà, 2
- Trevi* Configurazioni e metafore della psicologia e dell'analisi, 1
- Trevi* Inchiesta ingenua sulla natura della psicoterapia, 6
- Trevi*, I modi manipolativi della psicoterapia, 8
- Trippi* Perdita di sé e perdita del mondo nell'esperienza psicotica, 3
- Trippi* Shahrazad e la psicoterapia, 5
- Trippi* Lo specchio delle brame. L'io e il soggetto agli esordi della teoria lacaniana, 9
- Tullio-Altan* Delirio e esperienza simbolica, 3
- Ugolini* Ricerca di senso e psicoanalisi in Wittgenstein, 5
- Vaccaro* Il sapere nel gioco linguistico della cura. Un *excursus* attraverso l'opera di Freud, 8

Vitale Estetica dell'analisi, 2

Vitale Il sentimento della ricorsività. Sulla possibilità del cambiamento attraverso la filosofia e la psicoterapia, 6

Vitale La coscienza della simultaneità, 3

Vitale Percezione e identità. Osservazioni sull'accadere del soggetto, 4

Vitale Una macchia di inchiostro di Freud. Note sulla conoscenza dell'evento, 1

Vitale Distanze, 7

Nel primo fascicolo del 1995:

FRANCESCO CORRAO, *Il Sé gruppale*

l'ultimo scritto di uno studioso impegnato nella pratica terapeutica che lascia molte cose da ripensare.

**RINNOVATE E DIFFONDETE
L'ABBONAMENTO
ALLA RIVISTA**

ATQUE

MATERIALI TRA FILOSOFIA E PSICOTERAPIA

*Chi farà pervenire la richiesta
d'abbonamento
entro il 31 gennaio 1995,
riceverà in dono un fascicolo
tra quelli sin qui pubblicati*

(L'abbonato, al momento del versamento, potrà indicare sul retro del bollettino postale il numero e il titolo del fascicolo che preferisce ricevere in omaggio. L'Editore si impegna ad esaudire la richiesta compatibilmente con le scorte disponibili.)

ABBONAMENTO ATQUE 1994

L. 35.000

conto corrente postale n°11196243

MORETTI & VITALI EDITORI

24126 Bergamo - Via Betty Ambiveri, 15

fotocomposizione, stampa e confezione

grafital

24020 Torre Boldone (Bg) - Tel. 035/340.460

novembre 1994