



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI SCIENZE COGNITIVE, PSICOLOGICHE,
PEDAGOGICHE, DELLA FORMAZIONE E DEGLI STUDI
CULTURALI
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
CICLO XXXII

PAUL K. FEYERABEND
L'EURISTICA DEL DISSENSO E LA FINE DELL'EPISTEMOLOGIA
TRADIZIONALE

Tesi di Dottorato di: Vincenzo Surace

Settore Scientifico Disciplinare: M-Fil/06

Tutor: Chiar.mo prof. Giuseppe Giordano

Coordinatore: Chiar.ma prof.ssa Annamaria Anselmo

Triennio 2016 -2019

INDICE

Introduzione	1
I. Le ragioni di un'euristica del dissenso	9
1. L'ambizione metafisica della scienza classica e il suo esito reazionario	10
2. Il carattere reazionario dell'empirismo	24
3. Quine e Feyerabend sulla revisione dell'empirismo	39
4. Conclusioni	50
II. Oltre l'epistemologia negativa	53
1. Dalla metodologia pluralistica del controllo al pluralismo metodologico	55
2. La costruzione del pluralismo metodologico	71
3. La caduta del metodo	93
4. Conclusioni	106
III. Per un'apologia della libertà	109
1. Il concetto di libertà in Paul K. Feyerabend	115
2. Una rivoluzione epistemica per una società libera	124
3. La critica allo specialismo	149
4. Conclusioni	157
Bibliografia	165

ABBREVIAZIONI

AA *Ambiguità e armonia. Lezioni trentine*, F. Castellani (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1996.

AR *Addio alla ragione*, Armando, Roma 2004.

AT *Ammazzando il tempo. Un'autobiografia*, Laterza, Roma-Bari 1994.

CA *Conquista dell'abbondanza. Storie dello scontro fra astrazione e ricchezza dell'Essere*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

CEBE *Come essere un buon empirista*, a cura di G. Gava, Borla, Roma 1982.

CMI *Contro il metodo*, Lampugnani Nigri Editore, Milano 1973.

CM II *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 2008.

FMA *Favole marxiste dall'Australia*, in *Metodo scientifico tra anarchismo e marxismo*, L. Valdrè (a cura di), Armando, Roma 1982.

PE *I problemi dell'empirismo*, Lampugnani Nigri Editore, Milano 1971.

PN *Philosophy of nature*, Polity Press, Malden 2016.

PPI *Realism, rationalism and scientific method. Philosophical papers vol. 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

PPII *Problems of empiricism. Philosophical papers vol. 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

PP III *Knowledge, science and relativism. Philosophical papers vol. 3*, J. Preston (ed. by), Cambridge University Press, Cambridge 1999.

PP IV *Physics and philosophy. Philosophical papers vol. 4*, S. Gattei and J. Agassi (ed. by), Cambridge University Press, Cambridge 2016.

RSAS *Il realismo scientifico e l'autorità della scienza*, Il Saggiatore, Milano 1983.

SA *Scienza come arte*, Laterza, Roma-Bari 1984.

SSL *La scienza in una società libera*, Feltrinelli, Milano 1981.

INTRODUZIONE

LA CRITICA AL «CONSERVATORISMO CONCETTUALE»

Helmut Heit e Eric Oberheim – nell'introduzione a *Philosophy of nature* – hanno definito la filosofia di Feyerabend degli anni Cinquanta e Sessanta nei termini di una sfida contro ogni forma di «conservatorismo concettuale»¹, alla cui base starebbe – nell'ottica dei due studiosi tedeschi – un'istanza critica che miri a dissodare i fondamenti della visione scientifica del mondo; proprio quegli anni sono il laboratorio in cui Feyerabend elabora i concetti più rappresentativi della sua filosofia, e che di lì a poco – l'edizione canonica di *Contro il metodo* è della metà degli anni Settanta – lo consegneranno al grande pubblico dei lettori.

Già pochi anni prima della pubblicazione di *Philosophy of nature*, Oberheim nel suo *Feyerabend's philosophy* ha dedicato ampio spazio alla discussione della critica al «conservatorismo concettuale» individuando come grimaldello la nozione di incommensurabilità, fino a fare di questa il punto focale della filosofia di Feyerabend.

Collocandola alla base della filosofia di Feyerabend, Oberheim sostiene che «soffermandosi sulla *funzione* della nozione di incommensurabilità *comune* alle diverse critiche di Feyerabend illustra la filosofia di Feyerabend come una serie di sfide alle forme di *conservatorismo concettuale* basato sull'idea che nel corso del progresso scientifico, quando le teorie fondamentali cambiano, anche i significati cambiano a loro volta, e possono portare a una nuova concezione della natura della realtà»²; e a partire dalla sua formulazione

¹ PN, p. XV e sgg.

² E. Oberheim, *Feyerabend's philosophy*, De Gruyter, Berlin-New York 2006, p. 123. Da qui in avanti le traduzioni di brani ove non è esplicitamente indicato il traduttore sono da considerarsi mie. Nel suo lavoro lo studioso tedesco analizza la nozione di incommensurabilità su diversi livelli: da un punto di vista genealogico, rintracciandone la provenienza in Pierre Duhem, letto su consiglio di Popper nel 1948, (cfr. pp. 174-177); e non manca di far notare come Feyerabend impiega l'incommensurabilità per criticare l'uso del principio di complementarità di Bohr come postulato, (cfr. pp. 168-

– Oberheim sostiene che delle vestigia dell'incommensurabilità siano rinvenibili perfino nella tesi di dottorato di Feyerabend del 1952³ – si può osservare la nascita e lo sviluppo di quei temi che diventeranno distintivi della filosofia del giovane Feyerabend: la critica di ogni monismo dogmatico, che nei primi scritti significa soprattutto empirismo; l'idea che la proliferazione di alternative – la quale peraltro secondo Oberheim procede proprio dalla nozione di incommensurabilità – sia da incoraggiare per favorire il progresso scientifico.

Sviluppando il lavoro teorico di Oberheim a proposito della critica al «conservatorismo concettuale» – e allargando l'applicazione di questa matrice teorico-storiografica fino agli anni in cui inizia a maturare il progetto di *La scienza in una società libera* – questa prima parte del lavoro ha come obiettivo la rilettura dei temi di cui Feyerabend si occupa dalla fine degli anni Cinquanta fino ai primi anni Settanta, interpretando la critica al «conservatorismo concettuale» come funzionale all'elaborazione di un'euristica non coercitiva per il progresso scientifico. In effetti, l'impostazione che Oberheim dà alla critica al «conservatorismo concettuale», senza un'adeguata discussione della revisione dell'empirismo, che costituisce vero il nucleo teorico della filosofia di Feyerabend negli anni che vanno dal 1958 al 1970, resta un progetto incompiuto sia da un punto di vista teorico sia da quello storiografico, perché carente dei presupposti concettuali da cui Feyerabend muove l'attacco al metodo scientifico, oltreché manchevole di un

169). Per un approfondimento della questione rinvio a *Physics and ontology* [1954], in PP vol. 4, pp. 9-24. Ancora di Eric Oberheim – e sempre sul medesimo argomento – segnalo: *On the historical origins of the contemporary notion of incommensurability: Paul Feyerabend's assault on conceptual conservatism*, in *Studies in History and Philosophy of Science*, 36 (2), 2005, pp. 363-390.

³ Cfr. E. Oberheim, *Feyerabend's philosophy*, cit., pp. 123 e sgg.

profilo storiografico che chiarisca quando e come Feyerabend inizia rivolgere le proprie attenzioni al fondazionalismo⁴ della scienza classica.

A partire da questa lettura della critica al «conservatorismo concettuale», nel primo capitolo verranno presi in esame gli scritti dove Feyerabend propone una revisione dell'empirismo che si occupi innanzitutto di salvaguardare l'attività scientifica da tendenze dogmatiche, sottolineando come una visione pluralistica e non monolitica della ricerca non può che aumentare il progresso scientifico; in tal senso la proposta per un empirismo disinfettato da spinte reazionarie può essere letta come una prima attestazione – la prima parte de *I problemi dell'empirismo* è uscita nel 1965 – dell'apparato concettuale con cui Feyerabend sosterrà le tesi di *Contro il metodo*: la controinduzione e il principio di proliferazione vengono forgiati a partire dal lavoro sulla revisione dell'empirismo, oltreché da una assidua frequentazione delle pagine di Mill e di Hegel da parte di Feyerabend⁵.

All'interno della critica al «conservatorismo concettuale» – ancora una volta declinata come mezzo attraverso cui elaborare un'euristica attenta a

⁴ Per una panoramica sulla critica di Feyerabend al fondazionalismo mi limito a segnalare: S.G. Couvalis, *Feyerabend's critique of foundationalism*, Avebury Press, Aldershot 1989.

⁵ A testimonianza di quanto Feyerabend tenga in considerazione Hegel e Mill si veda – in via preliminare – il capitolo terzo del suo CM I, intitolato: *Base filosofica: Mill, Hegel*; il cui titolo nell'originale inglese è *Two models of epistemic change: Mill and Hegel*. Pur restando invariato il contenuto del capitolo, venendo meno il riferimento a Hegel e Mill come “modelli di cambiamento epistemico” si perde buona parte del senso che Feyerabend – almeno nella prima versione di *Contro il metodo* – ha dato alle filosofie dei due pensatori.

Discorso a parte va fatto per la seconda edizione – quella canonica – dell'opera più famosa di Feyerabend, in cui il portato hegeliano viene diluito – non solo a livello teorico – fino quasi a scomparire, riducendosi a poche e sparute occorrenze, peraltro in nota a piè di pagina; John S. Mill invece continuerà a essere uno degli autori ai quali Feyerabend farà riferimento esplicito anche nella seconda versione di *Contro il metodo*. La vicenda che vede la dinamicità del portato hegeliano all'interno dell'opera di Feyerabend merita di essere esaminata più da vicino, per questa ragione il tema di Hegel come fonte di Feyerabend verrà preso in esame nel secondo capitolo; sul rapporto tra Feyerabend e Mill invece mi limito a segnalare E. A. Lloyd, *Feyerabend, Mill, and Pluralism*, in D. Lamb, G. Munévar e J. Preston (ed. by), *The worst enemy of science? Essays in memory of Paul Feyerabend*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, pp. 115-124; K. Stanley, *Logic, liberty and anarchy: Mill and Feyerabend on scientific method*, in *The Social Science Journal*, 36, 1999, pp. 603-614.

favorire la proliferazione di alternative tra loro incommensurabili, anziché come un'epistemologia negativa⁶ – rientra a pieno titolo anche il confronto che Feyerabend ingaggia con il metodo scientifico, vero e proprio feticcio del filosofo austriaco, che sarà l'argomento del secondo capitolo. Se la parabola del metodo – inteso come uno dei tratti distintivi della tradizione scientifica occidentale – si conclude tra le pagine di *Contro il metodo*, è soprattutto perché Feyerabend ravvisa elementi di dogmatismo nell'idea che sia sufficiente un metodo unico per fare progredire la conoscenza scientifica, e che tutto ciò ostacolerebbe il progresso piuttosto che favorirlo. Anche nel caso della destrutturazione della nozione di metodo, le fonti di Feyerabend giocano un ruolo centrale: Hegel e Mill hanno un peso specifico non irrilevante nell'elaborazione dell'apparato concettuale su cui si regge la proposta di *Contro il metodo*.

Una volta discussi la revisione dell'empirismo e la destrutturazione del metodo scientifico, nel terzo capitolo verrà indagata la relazione che intercorre – e siamo già nelle pagine di *La scienza in una società libera* – tra la critica allo specialismo e l'idea di libertà così cara a Feyerabend; si tratta di capire se e in che termini – ancora una volta in ottemperanza all'indicazione di massima che Heit e Oberheim forniscono nell'introduzione a *Philosophy of nature* – si può parlare di uno slittamento del discorso sulla liberalizzazione dell'impresa scientifica sul piano sociale; se vi sono margini per mostrare che la critica al dogmatismo della scienza classica si trasformi, dopo *Contro il metodo*, in un'apologia della libertà che funga da base teorica per un nuovo umanesimo.

L'esigenza di approfondire la matrice teorico-storiografica della critica al «conservatorismo concettuale» nasce da alcune questioni – discusse in modo non del tutto esaustivo dal dibattito internazionale – riguardo l'orientamento generale dei temi della filosofia di Feyerabend, e in seconda battuta per ridiscutere i termini della periodizzazione dell'opera

⁶ Cfr. C. Pacciolla, *La scientificità della scienza. Saggio sull'epistemologia negativa di P. K. Feyerabend*, Levante Editori, Bari 1999.

dell'epistemologo austriaco, su cui hanno già preso una posizione – tra gli altri – John Preston⁷, Eric Oberheim⁸, Matthew J. Brown e Ian J. Kidd⁹.

Scorrendo alcuni titoli della produzione di Feyerabend a partire dal 1970 – *Contro il metodo*, *La scienza in una società libera*, *Addio alla ragione*, solo per citare i più conosciuti – si noterà che l'interesse per i temi epistemologici va progressivamente evolvendo verso argomenti più socio-politici; il caso esemplare è rappresentato da *La scienza in una società libera* del 1978, dove – e per quanto l'opera sia stata rimaneggiata più volte e quasi sconfessata da Feyerabend – si trova un attacco al potere che la scienza galileiana-cartesiana-newtoniana esercita sulla società, e di cui non è difficile scorgere il preludio già nelle pagine conclusive di *Contro il metodo*.

La prima delle questioni da cui nasce l'esigenza di una discussione più approfondita sulla critica al «conservatorismo concettuale» riguarda la maturazione di questi temi socio-politici, ed è così formulabile in modo interrogativo: Feyerabend aveva già raccolto e riformulato del materiale teorico da cui attingere per strutturare gli argomenti sul ruolo della scienza nella società? E se la risposta è affermativa: in che termini questo lavoro preparatorio è rinvenibile nella sua produzione scientifica precedente al 1970?

La seconda questione riguarda la periodizzazione dell'opera di Feyerabend. Preston dichiara che il suo volume *Feyerabend* mette a fuoco i problemi trattati dall'epistemologo austriaco nella prima parte della sua produzione scientifica, e scorrendo l'indice non è difficile individuare quale sia nell'ottica di Preston il termine *ad quem* di questa prima parte: *Contro il metodo*; Brown e Kidd – pur concordando con Oberheim sulla sostanziale continuità del lavoro di Feyerabend – sostengono che «ci sono significativi

⁷ Cfr. J. Preston, *Feyerabend. Filosofia, Scienza, Società* [1997], trad. di P. Budinich e a cura di L. Tambolo, Il Saggiatore, Milano 2001, *passim*.

⁸ Eric Oberheim vede una certa continuità nella produzione scientifica di Feyerabend; cfr. E. Oberheim, *Feyerabend's philosophy*, cit., *passim*.

⁹ Cfr. M. J. Brown - I. J. Kidd, *Introduction: Reappraising Feyerabend*, in *Studies in History and Philosophy of Science* (Part A), ed. by M. J. Brown and I. J. Kidd, 57, 2016, pp. 3-4.

cambiamenti di enfasi e strategia nella sua carriera che meritano sicuramente di essere rimarcati»¹⁰, e individuano tre fasi salienti nella produzione scientifica di Feyerabend¹¹.

Sulla scorta delle posizioni adottate fin qui rispetto alla periodizzazione del lavoro di Feyerabend, sarà compito di questa prima parte mostrare – coordinando le due questioni poste sopra riguardo l’orientamento generale dei temi trattati nell’opera dell’epistemologo austriaco con una ragionevole interpretazione della periodizzazione del suo lavoro – che la critica al «conservatorismo concettuale» non è nient’altro che il laboratorio teorico in cui Feyerabend costruisce gli argomenti socio-politici sostenuti a partire dalla pubblicazione di *Contro il metodo*; o detto altrimenti: il lavoro teorico del Feyerabend più maturo in cui si assiste a un progressivo spostamento dai temi epistemologici verso quelli socio-politici – con particolare attenzione al ruolo che la scienza occupa nella società – poggia sulla critica al «conservatorismo concettuale».

Considerata nel suo complesso, questo lavoro – oltre a offrire una panoramica ampia e dettagliata della critica al «conservatorismo concettuale» letta come fase preliminare dell’elaborazione di un’euristica pluralista – rappresenta un tentativo di coniugare una discussione critica a proposito del lavoro teorico di Feyerabend durante il decennio tra il 1958 e il 1970, con un’analisi delle fonti del filosofo austriaco, e rimarcando – in quest’ottica – la tensione che accompagna la filosofia di Feyerabend dall’epistemologia alla sociologia.

Nell’economia di questa breve Introduzione, e prima di discutere nel dettaglio in che cosa consiste la critica al «conservatorismo concettuale» del giovane Feyerabend, non resta che seguire Heit e Oberheim facendo accenno al ruolo che *Philosophy of nature* ha avuto nello sviluppo del pensiero di Feyerabend.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Cfr. *Ibidem.*

Il manoscritto è stato compilato a partire dalla fine degli anni Sessanta, e individuare le coordinate temporali in cui l'epistemologo austriaco ha lavorato al progetto è di primaria importanza perché consente di capire sia se gli altri lavori hanno influito su *Philosophy of nature*, sia in che misura questo lavoro può essere considerato come una palestra teorica in cui Feyerabend si esercita ad applicare i concetti che presenta nei lavori pubblicati negli stessi anni in cui si dedica alla redazione del manoscritto; ciò premesso, è da segnalare la tipicità di questa sorta di palestra concettuale: il progetto di *Philosophy of nature* è uno di quei pochi casi in cui Feyerabend non usa la storia solo come espediente retorico per sostenere (o smentire) una tesi, ma offre una panoramica storico-filosofica della sua visione della filosofia della natura prima, e della scienza moderna poco più avanti.

In *Philosophy of nature* – registrano Heit e Oberheim – per Feyerabend «il legame tra pluralismo e progresso continuava ad essere di primaria importanza, ma per il Feyerabend più maturo il progresso scientifico non coincide necessariamente con il progresso culturale e sociale. Con il suo obiettivo di contribuire a un'equa valutazione della visione scientifica del mondo, egli presenta mito e arte come robuste alternative a questa visione del mondo. La sua tarda istanza critica nei confronti della scienza occidentale risulta essere dunque un'estensione della sua critica al conservatorismo concettuale attraverso lo sviluppo di alternative incommensurabili alle teorie esistenti; ne consegue l'ideale di progresso umano»¹².

A margine di questo passo, c'è da rilevare che per Feyerabend la palestra teorica di *Philosophy of nature* non rappresenta solo un luogo per mettere alla prova (della storia) i concetti fondamentali della sua filosofia, ma sia altresì da intendersi come quel progetto dove il filosofo austriaco inizia a sviluppare la critica al «conservatorismo concettuale» al di fuori del discorso epistemologico; e che questa istanza critica – rivolta dapprima alla scienza occidentale – sia da allargare e mettere in connessione con un ideale di

¹² PN, p. XX.

umanesimo molto diverso da quello tecnico-scientifico prodotto dalla rivoluzione scientifica del Seicento.

CAPITOLO PRIMO

Le ragioni di un'euristica del dissenso

Nell'autobiografia *Ammazzando il tempo*, Paul Feyerabend racconta che a partire dal 1948 partecipando alla scuola estiva di Alpbach organizzata dall'*Österreichisches College* ebbe l'occasione di frequentare, tra gli altri, Carnap, Kraft e Popper¹³, restando affascinato dalla lucidità e dalla presenza magnetica di quest'ultimo. Venuta meno la possibilità di lavorare con Wittgenstein, dopo aver conseguito il dottorato Feyerabend diventerà allievo di Popper alla *London School of Economics*¹⁴, e non passerà molto altro tempo prima che diventi la nemesi sia del neoempirismo logico, sia del popperismo.

In questo capitolo verranno presi in esame alcuni tra i saggi di Feyerabend pubblicati tra gli anni Cinquanta e la fine degli anni Sessanta, i quali possono essere considerati come scritti sulla revisione dell'empirismo; i riferimenti principali saranno alcuni lavori usciti tra il 1958, anno in cui Feyerabend pubblica *Un tentativo di interpretazione realistica dell'esperienza*, e il 1970 con l'uscita di *Classical empiricism*, pietra miliare della prima produzione feyerabendiana, dove si incrociano i temi distintivi della sua filosofia: studio dei casi storici e critica all'epistemologia della scienza classica. Lungo questo decennio Feyerabend ritorna più e più volte sulla

¹³ AT, p. 79 e pp. 135-136.

¹⁴ Sul rapporto tra Feyerabend e Popper segnalò: J. Watkins, *Feyerabend among Popperians 1948-1978*, in D. Lamb, G. Munévar e J. Preston (ed. by), *The worst enemy of science?*, cit., pp. 47-57; R. P. Farrell, *Will the popperian Feyerabend please step forward: pluralistic, popperian themes in the philosophy of Paul Feyerabend*, in *International Studies in the Philosophy of Science*, 14, 2000, pp. 257-266; E. Oberheim, *Feyerabend's philosophy*, cit., pp. 77-115; L. Tambolo, *L'oceano della conoscenza. Il pluralismo libertario di Paul Feyerabend*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 19-40; K. Bschir, *Feyerabend and Popper on proliferation and anomaly import: on the compatibility of theoretical pluralism and critical rationalism*, HOPOS – *The Journal of International Society for the History of Philosophy of Science*, 5, 2015, pp. 24-55; L. Tambolo, *A tale of three theories: Feyerabend and Popper on progress and the aim of science*, in *Studies in History and Philosophy of Science*, 51, 2015, pp. 33-41; M. Collodel, *Was Feyerabend a Popperian? Methodological issues in the History of Philosophy of Science*, in *Studies in History and Philosophy of Science (Part A)*, cit., pp. 27-56; e AR, pp. 171-201.

critica e la revisione dell'empirismo, sempre però col medesimo intento: mostrare che non è ragionevole considerare l'esperienza come unico fondamento della conoscenza scientifica; il pericolo dietro una conoscenza dal carattere fondazionalistico così spiccato è l'instaurarsi di una metafisica dogmatica.

All'interno di questa cornice storiografica si mostrerà che il lavoro teorico sull'empirismo è funzionale all'elaborazione di un'euristica non repressiva, la quale si rivelerà nella sua portata meta-metodologica solo nelle pagine di *Contro il metodo*, dove una volta corredata da una *pars destruens* ben articolata – la destrutturazione dell'idea di metodo scientifico come unico metodo per produrre conoscenza vera – potrà fungere da motore per il progresso scientifico, anziché soffocarne le istanze di rinnovamento.

1. L'ambizione metafisica della scienza classica e il suo esito reazionario

Applicando su larga scala il concetto di paradigma scientifico che Thomas Kuhn ha proposto nel suo *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*¹⁵, si può dire che sin dalla sua nascita il paradigma scientifico classico – a partire cioè dal XVII secolo in avanti – ha mantenuto costante la metafisica che gli fa da sfondo, pur operando variazioni sul tema dei problemi fondamentali sui quali si è cimentato, e soprattutto sulle soluzioni a questi problemi. La metafisica-sfondo del paradigma galileiano-cartesiano-newtoniano ha caratteri

¹⁵ T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* [1962-1970], trad. di A. Carugo, Einaudi, Torino 2009. Dello storico della scienza e filosofo americano si vedano anche: T.S. Kuhn, *Dogma contro critica*, a cura di S. Gattei, Cortina, Milano 2000; T.S. Kuhn, *La tensione essenziale. Cambiamenti e continuità nella scienza* [1977], trad. di M. Vadacchino, A. e G. Conte, G. Giorello, Einaudi, Torino 1985. Per una panoramica su Thomas S. Kuhn mi limito a segnalare: M. Buzzoni, *Semantica, ontologia ed ermeneutica della conoscenza scientifica. Saggio su T.S. Kuhn*, Franco Angeli, Milano 1985; G. Giordano, *Tra paradigmi e rivoluzioni. Thomas Kuhn*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997; S. Gattei, *La rivoluzione incompiuta di Thomas Kuhn*, UTET, Torino 2007.

ben definiti, che connotano l'attività scientifica indipendentemente dalla gamma dei rompicapo su cui questa opera; questa metafisica secondo Feyerabend proviene da molto lontano nel tempo, ed è rinvenibile nel modo in cui Parmenide ha impostato il problema dell'Essere¹⁶.

Nella filosofia degli eleati Feyerabend individua gli elementi caratteristici della scienza classica. Con la comparsa dell'Essere – e l'impianto logico-argomentativo che ne sostiene la messa a tema¹⁷ – per come lo ha pensato Parmenide si assiste al rovesciamento della prospettiva epistemica comune: «il comportamento epistemico consueto, il quale consiste nell'integrazione naturale degli esseri umani nel loro ambiente, diviene soggetto a una nuova autorità, la quale iniziò con gli umani e li dispensò gradualmente dal loro contesto»¹⁸. Il tutto ammantato da un certo autoritarismo: «per un certo periodo la nuova autorità fu introdotta come una qualità del mondo conferita dalla divinità, una qualità che noi possiamo *trovare* all'interno del mondo, piuttosto che una che sia *imposta* su di esso. Ciò cambiò la funzione del mito intorno agli argomenti parmenidei. Piuttosto che ripetere le categorie di base della *tradizione* nella forma di eventi concreti esso diviene ora un abbozzo provvisorio di una *nuova* ideologia, *nuovi* principi organizzatori, e una *nuova* forma di intuizione del mondo. Potremmo anche dire che in Parmenide il mito introdusse frammenti di un gioco linguistico inconsueto e non ancora completamente articolato, guidando in tal modo il pensiero umano in una direzione differente. Infatti, le tre possibilità non sono, dopo tutto, elementi di un bagaglio di conoscenze già esistente ma piuttosto

¹⁶ Non a caso Feyerabend intitola il paragrafo in questione: *Parmenide: Le origini della filosofia della natura occidentale*, cfr. PN, p. 147 e sgg.

¹⁷ CA, pp. 73-96. A proposito del nesso tra il modo in cui Parmenide ha impostato la sua idea di Essere e la struttura logico-argomentativa che ne sorregge la portata, Feyerabend scrive che «Secondo Parmenide l'entità più fondamentale che sottende tutto ciò che c'è, inclusi gli Dei, i pidocchi, i cani e qualsiasi ipotetica sostanza si possa proporre, è l'Essere. In un certo senso si trattava di un'indicazione molto banale, ma anche piuttosto acuta, poiché l'Essere è il luogo dove si incontrano logica ed esistenza: ogni asserzione che implica il termine "è" è anche un'asserzione sull'essenza delle cose», Ivi, p. 74.

¹⁸ PN, pp. 150-151.

blocchi di costruzione per un nuovo inventario [...] Malgrado tutta la evidente diversità e il cambiamento il mondo è, dopo tutto, un intero indivisibile e immutabile»¹⁹.

A margine delle parole di Feyerabend si deve innanzitutto rilevare – per meglio coordinare i due fenomeni in questione: l’Essere degli eleati e la scienza classica nata in epoca moderna – che nel momento in cui si pensa la sostanza fuori dal tempo e dunque non soggetta a mutamento, si porta a compimento, già al tempo di Parmenide, una forma embrionale di quell’ambizione metafisica di verità e definitività che la scienza classica farà sua solo molti secoli più avanti; uno scenario in cui gli elementi principali sono la contro-intuitività rispetto al senso comune e l’espulsione dell’uomo dal suo contesto²⁰.

¹⁹ Ivi, p. 151.

²⁰ Il lavoro di Feyerabend, da questo punto di vista, può essere accostato a quello ben più consapevole di Ilya Prigogine, il quale ha sostenuto – nel suo lavoro filosofico più celebre – la necessità di rinsaldare l’antica alleanza tra uomo e natura che la scienza classica ha rinnegato. «La scienza ha iniziato un dialogo fruttuoso con la natura, ma lo sbocco di questo dialogo è stato dei più sorprendenti. Esso ha rivelato all’uomo una natura passiva e morta, una natura che si comporta come un automa, che, una volta programmato, segue eternamente le regole scritte sul suo programma. In questo senso il dialogo con la natura ha isolato l’uomo dalla natura, piuttosto di metterlo a più stretto contatto con essa. Uno dei più grandi successi della ragione umana è diventato una triste verità», cfr. I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza* [1979], edizione italiana a cura di P.D. Napolitani [1981], Torino, Einaudi, 1999, p. 8. E il modo attraverso cui Prigogine propone di sottoscrivere la nuova alleanza, quando parla di comune appartenenza alla *freccia del tempo* e alla storicità che uomo e natura condividono, non si discosta molto dagli argomenti di Feyerabend. Limitandomi alle opere principali dello scienziato russo-belga, segnalo: I. Prigogine, *Le strutture dissipative. Auto-organizzazione dei sistemi termodinamici in non-equilibrio* [1977], trad. di A. Tripiciano, Sansoni, Firenze 1982; Id., *Dall’essere al divenire. Tempo e complessità nelle scienze fisiche* [1978], trad. di G. Bocchi e M. Ceruti, Einaudi, Torino 1986; Id., *Tra il tempo e l’eternità* [1988], trad. di C. Tatasciore, Bollati Boringhieri, Torino 1989; Id., *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi di natura* [1996], in collaborazione con I. Stengers, trad. di L. Sosio, Bollati Boringhieri, Torino 1997; Id.-D. Kondepudi, *Termodinamica. Dalle macchine termiche alle strutture dissipative* [1999], trad. di F. Ligabue, Bollati Boringhieri, Torino 2002; Id., *Le leggi del caos* [1993], trad. di C. Brega e di A. de Lachenal, Laterza, Roma-Bari 2003. Per quanto riguarda la letteratura su Prigogine, si vedano: G. Gembillo – G. Giordano, *Ilya Prigogine, La rivoluzione della complessità*, Aracne, Roma 2016; G. Giordano, *La filosofia di Ilya Prigogine*, Armando Siciliano, Messina 2005; G. Giordano, *Freccia del tempo: battesimo di un nome*, in *Bollettino della società Filosofica Italiana*,

Scrive Feyerabend: «Fatto dell'Essere la sostanza fondamentale, Parmenide ne trasse le conseguenze. Queste sono che l'Essere è (*estin*) e il non-Essere non è. Che cosa avviene al livello base? Nulla. L'unico mutamento possibile dell'Essere è nel non-Essere; il non-Essere non è; quindi, non c'è alcun mutamento. Qual è la struttura dell'Essere? È pieno, continuo, senza suddivisioni. Qualsiasi suddivisione avrebbe luogo tra l'Essere e qualcosa d'altro; l'unico qualcosa d'altro a livello fondamentale è non-Essere; il non-Essere non è; quindi, non ci sono suddivisioni. Ma non è forse vero che noi tradizionalmente assumiamo il cambiamento e la differenza, e che li sperimentiamo di persona? Sì, lo facciamo. Il che mostra, secondo Parmenide, che né la tradizione né l'esperienza forniscono conoscenza affidabile. Questa fu la separazione all'epoca più chiara e più radicale di quei domini che più tardi sarebbero divenuti noti come "apparenza" e "realtà". Fu anche la prima, e la più concisa, teoria della conoscenza. Le teorie della conoscenza tentano di spiegare come la familiarità con un dominio (la percezione, per esempio) conduca alla conoscenza di un altro dominio (la realtà) indipendente dal primo. Parmenide replica che ciò non avviene mai, che all'Essere bisogna accostarsi direttamente, che l'unico agente che possa farlo è la ragione, che una rivelazione gli aveva insegnato, a lui, Parmenide, come usare la ragione, e che egli è ora in grado di spiegare questo uso agli altri»²¹.

Nella sua analisi della metafisica parmenidea Feyerabend si spinge fino a individuarne gli aspetti più reazionari, dove si evince una stretta connessione tra l'ambito gnoseologico e l'ambito ontologico, mostrando che l'impianto logico e concettuale della metafisica eleatica si traduce in una forma di addestramento in funzione pedagogica, e – non meno importante nel contesto

settembre/dicembre 2014, Bonanno, Acireale-Roma 2014. Arne Naess si chiede se Feyerabend sia un eroe dell'ecologia, sull'argomento si vedano: E. Naess, *Paul Feyerabend – a Green Hero?*, in *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*, ed. by G. Munevar, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991, pp. 403-416; H. Hörz, *Ecology as a Challenge to Philosophy*, in *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*, cit., pp. 417-432.

²¹ CA, pp. 74-75.

del nostro discorso – coercitiva della diversità a livello ontologico. «L'idea dell'unità e dell'invariabilità dell'Essere diede anche luogo a un nuovo concetto di *elementi*. Gli elementi non furono più in grado di fondersi, né poterono logorarsi a vicenda. L'unico cambiamento possibile era la composizione e la decomposizione di sostanze di base invariabili e rigorosamente distinte [...] Il nuovo concetto di elemento fu accompagnato con una nuova *rappresentazione* di verità cosmologiche. Nei miti e nel lavoro dei filosofi della natura ionici la struttura del mondo è rappresentata attraverso una narrazione relativa a come esso si sia sviluppato. Perciò abbiamo delle *cosmogonie*. Ma ora, dal momento che il cambiamento si è rilevato essere una finzione, la natura dell'essere è descritta dall'uso di *assiomi* [...] Parmenide inaugurò questa procedura con il suo assioma *estin*. I miti continuano a essere usati, ma solo come preparazione, come una procedura di fortuna: laddove le nuove idee non sono ancora pronte per l'assiomatizzazione, i miti ci *insegnano grossomodo* l'uso dei concetti di base; inoltre, essi si *imprimono* anche nella nostra memoria, in modo tale che sarà possibile dar seguito a questo primo passo con un secondo passo dopo un certo periodo di tempo. In questo modo i miti diventano una risorsa di preparazione logica e uno strumento di rieducazione allo stesso tempo. Il fatto che essi fossero anche accettabili stemperò un po' la severità della procedura concettuale»²².

Non c'è bisogno di andare oltre per comprendere che secondo Feyerabend nella metafisica eleatica figurano già tutti i caratteri della scienza che viene fuori dalla rivoluzione scientifica del XVII secolo: tendenza alla generalizzazione, solida struttura logico-assiomatologica, contro-intuitività rispetto al senso comune; anche quel rapporto conflittuale con l'esperienza²³, che solo nel XIX secolo diverrà criterio validante della conoscenza vera²⁴, pare

²² PN, pp. 153-154.

²³ Su questo punto Feyerabend osserva che «la scienza non ha preso le mosse dall'esperienza; essa è iniziata argomentando *contro l'esperienza* ed è sopravvissuta considerando l'esperienza una chimera», cfr. AA, p. 56.

²⁴ Cfr. Ivi, p. 156.

irrimediabilmente compromesso già al tempo di Parmenide a causa della poca familiarità della metafisica eleatica con la percezione del senso comune.

Questo passaggio attraverso *Philosophy of Nature* è utile per mettere a fuoco in via preliminare il primo dei nuclei teorici che compongono la revisione dell'empirismo di Feyerabend: il ruolo della metafisica all'interno dell'impresa scientifica. L'attenzione allo statuto della metafisica è sintomatica dell'orizzonte in cui si colloca Feyerabend: quel filone di pensiero che considera la metafisica non più una scoria di cui liberarsi, bensì un elemento strutturale della nuova visione della scienza²⁵, dove al dogmatismo del paradigma scientifico classico si sostituisce lo sviluppo di un'euristica aperta dal punto di vista metodologico, e che incentivi la proliferazione di alternative teoriche e sperimentali, per garantire un progresso scientifico libero da tendenze conservatrici.

Il dibattito intorno al valore della metafisica (speculativa) per l'impresa scientifica è già a uno stadio avanzato nel momento in cui Feyerabend ne prende parte; «la metafisica [...] a detta di Popper e soprattutto di neopopperiani come Joseph Agassi e John Watkins, intrattiene uno stretto rapporto con il pensiero scientifico: un punto di vista *storico*, le teorie metafisiche o “dottrine dell'universo misterioso” (secondo l'espressione di Watkins) sono la fonte da cui rampollano le teorie empiriche, esse sono il “prezioso concime” che ha favorito lo sviluppo delle idee scientifiche. Da un punto di vista *euristico*, la metafisica fornisce allo scienziato “idee regolative di estrema importanza” nella misura in cui, esprimendo modi di concepire il mondo (e della conoscenza che l'uomo ha del mondo), suggerisce dei metodi per esplorarlo. Le congetture metafisiche, in questo senso, sono *programmi* per il futuro sviluppo della scienza, prescrivono i problemi da affrontare, la

²⁵ Per un'efficace ricostruzione storico-filosofica del percorso che va dalla metafisica come scienza alla negazione della scientificità della metafisica, fino alla rivalutazione della metafisica all'interno dell'impresa scientifica rinvio a: G. Giordano, *Storie di concetti. Fatti, Teorie, Metodo, Scienza*, Le Lettere, Firenze 2012, pp. 157-200.

strada da intraprendere»²⁶. Il recupero della metafisica intesa come sistema proto-scientifico provvisto di significato è uno dei capisaldi tra gli argomenti che Popper produce contro l'impostazione logico-linguistica dell'impresa scientifica di matrice wittgensteiniana nella sua versione del Circolo di Vienna: «Non mi spingo neppure tanto lontano da asserire che la metafisica non ha nessun valore per la scienza empirica. Infatti non si può negare che, accanto alle idee metafisiche che hanno ostacolato il cammino della scienza, ce ne sono state altre – come l'atomismo speculativo – che ne hanno aiutato il progresso. E guardando alla questione dal punto di vista psicologico, sono propenso a ritenere che la scoperta scientifica è impossibile senza la fede in idee che hanno una natura puramente speculativa, e che talvolta sono addirittura piuttosto nebulose; fede, questa, che è completamente priva di garanzie dal punto di vista della scienza e che pertanto, entro questi limiti, è “metafisica”»²⁷. E andando ancora più indietro in senso cronologico si ricorderà che la rivalutazione delle idee metafisiche all'interno del discorso scientifico è attestabile già nell'opera del fisico francese Pierre Duhem, con il quale Popper condivide non solo lo status attribuito alla metafisica, ma anche l'idea per cui la metafisica è chiaramente distinguibile dalla scienza vera e propria, sebbene Duhem non si sia mai speso nell'elaborazione di un qualche criterio di demarcazione²⁸.

Il concetto di metafisica nell'ottica di Feyerabend, assomiglia molto di più alla metafisica per come la immagina Willard Van Orman Quine che a

²⁶ G. Giorello e M. Motterlini, *Critica della conoscenza e fallibilismo*, in G. Giorello, *Introduzione alla filosofia della scienza*, cit., pp. 62-63. Per una panoramica sul ruolo della metafisica all'interno del discorso sulla scienza rinvio alle pagine che i due studiosi dedicano all'argomento, in particolare al paragrafo *Il ruolo euristico della metafisica*, ivi, pp. 62-64.

²⁷ K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica* [1934; 1959; 1968], trad. di M. Trincherò, Einaudi, Torino 2009, p. 19.

²⁸ A tal proposito si vedano P. Duhem, *La teoria fisica: il suo oggetto e la sua struttura* [1906], trad. di D. Ripa di Meana, edizione italiana a cura di S. Petruccioli, Il Mulino, Bologna 1978 e K. R. Popper, *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica*, vol. III. *Il realismo e lo scopo della scienza* [1983], trad. di M. Bensi e S. Mancini, Il Saggiatore, Milano 2009.

quella di Popper²⁹ soprattutto in ragione delle spinte anti-dogmatiche e della difficoltà nel distinguerla come a sé stante rispetto alla scienza; infatti, rispetto al suo proposito di sciogliere i «due dogmi dell'empirismo», Quine scrive che «uno degli effetti del loro abbandono è [...] un appannamento del *presunto confine* tra metafisica speculativa e scienza naturale»³⁰.

Prima di approfondire l'apparentamento d'intenti – sulla questione dell'empirismo – tra l'epistemologo austriaco e Quine, verrà preso in esame il concetto di metafisica nel pensiero di Feyerabend, per contestualizzarlo all'interno della sua revisione dell'empirismo.

1.1 Il concetto di metafisica nel pensiero di Feyerabend

Già poco sopra si è fatto accenno al modo in cui Feyerabend imposta il discorso sulla genealogia della metafisica-sfondo della scienza classica, individuandone l'origine nel modo in cui gli eleati hanno impostato (e risolto) il problema dell'Essere, preferendo un'ontologia di forme eterne alla dinamicità del cambiamento; ciò è importante perché così facendo, l'epistemologo austriaco non solo si colloca tra quei pensatori che hanno rivalutato il ruolo della metafisica all'interno dell'impresa scientifica³¹, ma ha associato all'opzione per una metafisica-sfondo parmenidea dei caratteri reazionari.

In quest'ottica, è di primaria importanza – per meglio introdurre la revisione dell'empirismo di Feyerabend – chiarire meglio il suo concetto di

²⁹ Secondo Popper la metafisica «è la fonte da cui rampollano le teorie delle scienze empiriche», e svolge una funzione catalizzatrice dell'impresa scientifica, cfr. K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, cit., p. 348.

³⁰ W. V. Quine, *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici* [1953; 1961; 1980], trad. di P. Valore, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 35, corsivo mio.

³¹ Per una panoramica sull'argomento segnalo D. Antiseri, *Il ruolo della metafisica nella scoperta scientifica e nella storia della scienza*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 74, 1982, pp. 68-108, in particolare le pagine su Feyerabend, pp. 98-101; ancora sul ruolo della metafisica in Feyerabend si veda: M.T. Gargiulo, *El realismo normativo de Paul Karl Feyerabend y su defensa de la metafisica*, in *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad Del Norte*, 23, 2015, pp. 182-212.

metafisica, in quanto è proprio sulla presenza vivificatrice di una metafisica non dogmatica che si gioca la partita dello sviluppo di un'euristica non coercitiva del progresso scientifico; è bene, però, chiarire i termini del discorso rispetto alla mozione feyerabendiana per un ritorno della metafisica all'interno dell'impresa conoscitiva. Quando Feyerabend sostiene che la presenza di idee metafisiche sia auspicabile per mantenere sempre in uno stato critico l'attività scientifica, non pensa affatto ad assegnare alla metafisica una qualche forma di scientificità³², bensì il suo recupero della metafisica ha un valore metodologico: è la presenza di idee metafisiche³³ – che secondo Feyerabend dovrebbero favorire il proliferare di alternative teoriche incommensurabili – che l'epistemologo austriaco considera indispensabile per la legalità di una pratica scientifica non-dogmatica.

In totale rottura con la tradizione dell'empirismo classico, Feyerabend si fa promotore di «una valutazione della *metafisica* che è sostanzialmente diversa dall'atteggiamento empirico tradizionale»³⁴, sostiene che la presenza

³² Su questo punto l'approccio di Preston alla questione – per quanto inquadrato nel giusto contesto della critica al *Monismo teorico* – risulta parziale. Lo studioso inglese scrive che Feyerabend «pur rilevando che nella scienza le teorie metafisiche hanno un ruolo molto più importante di quanto ammettano i positivisti, le riteneva proto-scientifiche, non scientifiche», cfr. J. Preston, *Feyerabend. Filosofia, Scienza, Società*, cit., p. 99. Feyerabend non considera proto-scientifiche le teorie metafisiche, soprattutto perché non si è mai impegnato nell'enucleare un criterio di demarcazione tra ciò che è scientifico e ciò che non lo è; e in seconda battuta la presunta proto-scientificità delle teorie metafisiche nella lettura di Preston non tiene conto della funzione vivificatrice della metafisica a tutti i livelli dell'attività scientifica: criticando l'empirismo classico, Feyerabend attacca non solo l'empirismo *tout court*, ma tutti i tipi di conoscenza di tipo fondazionalistico, e le relative gnoseologie che ne reggono la portata. In quest'ottica si capisce che l'intento dell'epistemologo austriaco è scongiurare la mancanza di competizione tra teorie divergenti, facile preludio all'instaurarsi di un monismo teorico di certo non salutare per il libero progresso della conoscenza.

³³ Imre Lakatos sostiene che al nucleo dei programmi di ricerca scientifica si trovino idee metafisiche, su questo punto si vedano I. Lakatos, *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, in (a cura di) I. Lakatos – A. Musgrave, *Critica e crescita della conoscenza* [1970], ed. it. a cura di G. Giorello, Feltrinelli, Milano 1976,; I. Lakatos, *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, a cura di M. Motterlini, il Saggiatore, Milano 1996. Per una panoramica sull'argomento rinvio a M. Motterlini, *Lakatos. Scienza, matematica, storia*, il Saggiatore, Milano 2000, pp. 64-71.

³⁴ PE, p. 27.

della metafisica all'interno del discorso scientifico ha una funzione metodologica ben precisa: «la giustificazione metodologica di una pluralità di teorie è che tale pluralità permette una critica molto più approfondita delle idee accettate di quanto non lo permetta il confronto con il regno dei “fatti”, fatti che si suppone se ne stiano là immobili, indipendenti da qualsiasi considerazione teorica. Di conseguenza viene definita anche la funzione di idee metafisiche insolite, create in modo non dogmatico e poi sviluppate con sufficiente precisione, così da dare una versione (alternativa) anche delle situazioni sperimentali e osservazionali più comuni: la loro funzione è quella di giocare un ruolo decisivo nella critica e nello sviluppo di ciò che è generalmente creduto e ritenuto “abbondantemente provato”. Pertanto esse devono essere presenti a ogni stadio dello sviluppo della nostra conoscenza. Una scienza che sia libera dalla metafisica è nelle migliori condizioni per diventare un sistema metafisico e dogmatico»³⁵.

In questo passaggio – già nelle prime battute di *I problemi dell'empirismo* – si intuisce che Feyerabend attribuisce alle idee metafisiche la funzione di garanti della dinamicità della scienza, senza la presenza di ipotesi insolite e non ancora sedimentate nella prassi sperimentale verrebbe meno lo stato di criticità del discorso scientifico, che Feyerabend considera fattori irrinunciabili per una scienza non dogmatica.

Per ciò ha ragione, dunque, Preston quando afferma che «la filosofia della conoscenza di Feyerabend suggerisce la possibilità di liberare la nostra vita intellettuale da costruzioni irrilevanti e ci stimola a usare appieno le nostre risorse cognitive e a prendere consapevolezza del potenziale umano che a suo tempo diede l'impulso decisivo alla “rivoluzione scientifica”»³⁶; nella mozione di Feyerabend per un ritorno delle idee metafisiche all'impresa scientifica viene superata la concezione popperiana, in quanto nell'ottica di Feyerabend la metafisica, o meglio le teorie metafisiche, non costituiscono un

³⁵ Ivi, pp. 8-9.

³⁶ J. Preston, *Feyerabend. Filosofia, Scienza, Società*, cit., p. 11.

precedente in senso strettamente cronologico rispetto a futuri sviluppi che vedranno la conoscenza convergere verso un'unica teoria dalle fattezze monistiche³⁷, bensì figurano come parte integrante dell'impresa conoscitiva scientifica. «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»³⁸.

Contrariamente al progressivo e inesorabile acquietarsi del fervore dei primi momenti in cui una teoria prende il largo prefigurato da Popper, l'universo di Feyerabend vede fronteggiarsi, in una sorta di scontro permanente, alternative in reciproca contraddizione, benché non escludentesi l'una con l'altra; «la conoscenza [...] non è una serie di teorie in sé coerenti che convergono verso una concezione ideale, non è un approccio ideale, non è un approccio graduale alla verità. È piuttosto un *oceano*, sempre crescente, *di alternative reciprocamente incompatibili (e forse anche incommensurabili)*: ogni singola teoria, ogni favola, ogni mito che fanno parte di questa collezione costringono le altre a una maggiore articolazione, e tutte contribuiscono, attraverso questo processo di competizione, allo sviluppo della nostra conoscenza. Nulla è mai deciso, nessuna concezione può mai essere lasciata fuori da un'esposizione generale»³⁹.

³⁷ A proposito della sua idea riguardo la performatività della "Teoria del tutto", Feyerabend non lascia spazio all'interpretazione: «L'influenza, sul nostro pensiero, di una teoria scientifica comprensiva, o di qualche altra concezione generale, va molto più in profondità di quanto riconoscano coloro che la considererebbero *solo* come uno schema adatto all'*ordinamento dei fatti*. In base a questa prima idea, le teorie scientifiche sono modi di guardare il mondo, e la loro adozione condiziona le nostre credenze e aspettative generali, influenzando così anche sulle nostre esperienze e sulla nostra concezione della realtà. Potremmo anche dire che ciò che è considerato come "natura" in un determinato momento è un nostro prodotto nel senso che tutte le caratteristiche a esso attribuite sono state inventate da noi e in seguito utilizzate per mettere *ordine* nel nostro ambiente circostante», *Explanation, reduction and empiricism* [1962], in PP vol. 1, p. 45, corsivo mio.

³⁸ PE, p. 8.

³⁹ CM II, p. 27.

Rispetto alla concezione popperiana delle idee metafisiche, le quali – come già ricordato sopra – possono tutt'al più ambire a ricoprire uno *status* provvisorio nell'economia dell'impresa scientifica, finendo prima o poi col convergere all'interno di una teoria scientifica ben strutturata e suffragata da imponenti misure di sostegno sperimentali, fattuali e controfattuali che ne reggano la pretesa universalistica, in Feyerabend – ed è questo l'aspetto più interessante ai fini dello sviluppo di un'euristica del dissenso – c'è piuttosto una tendenza a sottolineare il valore della divergenza; e questa centralità della divergenza finisce con l'investire l'intera immagine della scienza di Feyerabend.

A questo proposito, Eric Oberheim osserva che «Feyerabend non ha condiviso la visione standard del progresso scientifico come *convergente* su un punto di vista ideale. Piuttosto, concepì la scienza e la sua dinamica come *divergente*»⁴⁰. Giuseppe Giordano ha sviluppato il versante socio-politico di questa idea di Feyerabend; a suo dire l'epistemologo austriaco è «il pensatore più interessante per la chiarezza e la forza nel sottolineare metodologicamente il ruolo del pensiero divergente», che fa del dissenso il vero motore del progresso scientifico⁴¹, «perché non c'è sviluppo scientifico senza la passione del dissenso che si concretizza nella formulazione e difesa di teorie alternative a quelle vigenti, non c'è sviluppo scientifico senza che all'attività della scienza partecipino attivamente quelle che in un dato periodo sono “minoranze”, ma potranno diventare, in altre fasi, maggioranze»⁴².

Sebbene occupino un posto di rilievo nella visione della scienza di Feyerabend, la presenza di idee metafisiche all'interno della teoria non

⁴⁰ E. Oberheim, *Feyerabend's philosophy*, cit., p. 261.

⁴¹ A questo proposito Angelo Capecci osserva che «lo sviluppo della scienza è [...] affidato alla scoperta e difesa-approfondimento di teorie “alternative” rispetto a quelle comunemente ammesse», cfr. A. Capecci, *La scienza tra fede e anarchia. L'epistemologia di P. Feyerabend*, La Goliardica, Roma 1977, p. 82.

⁴² G. Giordano, *Il dissenso come motore della scienza: Paul Feyerabend*, a cura di P. Boumard e V. A. D'Armento, in *Etnografie del dissenso*, tomo II: *Paradigmi e strategie*, a cura di M. Merico, Pensa Multimedia, Lecce-Rovato 2017, p. 127 e pp. 134-135.

garantisce la legalità liberale⁴³ della prassi scientifica; al contrario una scienza eccessivamente metafisica è più esposta al rischio di diventare un blocco monolitico e dogmatico. La discussione a proposito dei rapporti tra scienza e metafisica – con particolare riguardo alla modernità – dovrebbe prendere le mosse dalla rivoluzione scientifica del XVII secolo, quando i percorsi di scienza e filosofia iniziarono a separarsi; la metafisica da regina delle scienze venne dapprima relegata a una posizione secondaria con l'avvento dell'empirismo newtoniano, fino a essere declassata al rango di opinione da Immanuel Kant in piena stagione illuministica⁴⁴.

Il filosofo di Königsberg è l'artefice dell'espulsione della metafisica dal novero delle scienze, e soprattutto della ratifica filosofica delle istanze della scienza classica⁴⁵, convalida che passa per la considerazione della metafisica come un «oceano tenebroso, senza sponde e senza fari, in cui bisogna condursi come chi, navigando in mare non ancora solcato, non appena metta piede su una qualche terra, esamina il suo cammino, e cerca se mai inavvertite correnti marine non abbiano deviato il suo corso, nonostante ogni precauzione che possa mai prescrivere l'arte di navigare»⁴⁶.

Nonostante la liquidazione kantiana della metafisica come scienza, il filosofo di Königsberg – nella parte sulla Dottrina trascendentale del metodo, al capitolo sull'Architettonica della ragione pura – ha osservato che per quanto

⁴³ Su questo tema rinvio a G. Giordano, *Da Einsten a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, e in particolare al capitolo secondo, intitolato *L'immagine illiberale della scienza nell'epistemologia del Novecento. Popper, Kuhn e Feyerabend*, pp. 53-80.

⁴⁴ Sull'argomento rinvio – oltre al già citato studio di Giordano – a L. Geymonat – G. Giorello, *Le ragioni della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1986, in particolare alle pp. 245 e sgg.

⁴⁵ A questo proposito di vedano K. R. Popper, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica* [1969], a cura di G. Pancaldi, il Mulino, Bologna 1972, in particolare i capitoli *La critica kantiana e la cosmologia*, pp. 303-316, e *Lo status della scienza e della metafisica*, pp. 317-344; I. Prigogine – I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., pp. 88 e sgg.; G. Gembillo – G. Giordano, *Ilya Prigogine*, cit., pp. 23 e sgg.

⁴⁶ I. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* [1763], in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese e A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 105-106.

questa abbia perso credibilità, «si tornerà alla metafisica, come ad una amata, con la quale si è rotto: la ragione, in effetti, trattandosi qui di fini essenziali, deve lavorare incessantemente per giungere a conoscenze rigorose o per distruggere altre conoscenze già stabilite»⁴⁷. Per quanto il passo della *Critica della ragion pura* non resti che una nota di colore nella demolizione della metafisica operata da Kant, la metafora è utile per rispondere alla domanda se – nell’ottica di Feyerabend – sia sufficiente reintrodurre idee metafisiche per stemperare la dogmaticità del paradigma scientifico classico.

All’interno della critica al «conservatorismo concettuale» la rivalutazione delle idee metafisiche all’interno della pratica scientifica ha di certo un ruolo di primo piano. Feyerabend usa le idee metafisiche per costruire una nuova immagine della scienza, promuovendo una visione del progresso scientifico che non è più legata all’idea della conoscenza scientifica come accumulazione di sapere; e almeno nella prima parte della sua riflessione, questo recupero della metafisica – come già rilevato in precedenza – assolve a una funzione metodologica ben precisa: aumentare il grado di criticità della conoscenza scientifica, che Feyerabend vede come un blocco monolitico e dogmatico, con l’obiettivo di favorire il progresso scientifico incentivando la presenza di idee (metafisiche) tra loro incommensurabili.

Ma tutto ciò non è affatto sufficiente né per garantire un progresso scientifico non cumulativo⁴⁸, né tantomeno per eradicare la tendenza al dogmatismo della scienza classica; il monismo teorico che questa rappresenta – nell’ottica di Feyerabend – può essere scalfito solo depotenziando il fondazionalismo che procede dall’empirismo classico, che individua nell’esperienza il fondamento della conoscenza veridica.

⁴⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura* [1781; 1787], a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1995, p. 820.

⁴⁸ Questo è un tema sul quale il giovane Feyerabend ha dimostrato una certa sensibilità, cfr. E. Oberheim, *Feyerabend’s philosophy*, cit., p. 169 e sgg.

2. Il carattere reazionario dell'empirismo

Per quanto Feyerabend sia ricordato come quel filosofo con cui si è chiuso il discorso epistemologico applicato alla scienza classica, e per ciò come l'ultimo esponente dell'epistemologia normativa⁴⁹, perché – considerata nel suo complesso – la sua opera investe la tradizione scientifica classica in modo così radicale «che dopo di lui quella tradizione non ha più alcun elemento vitale da proporre»⁵⁰, è possibile affermare che almeno fino alla pubblicazione di *Contro il metodo*, il suo obiettivo è ripulire la conoscenza scientifica da tendenze monistiche e dogmatiche; un intento di certo molto lontano dal progressivo smantellamento dell'edificio della scienza classica a cui darà seguito a partire proprio da *Contro il metodo*.

Nel contesto di questo tentativo di diluire la componente dogmatica dell'impresa scientifica rientra la sua mozione per un empirismo disinfettato da tendenze dogmatiche. «Parte del dichiarato proposito di Feyerabend consisteva nell'elaborare e difendere, quale componente di un'epistemologia normativa, un empirismo “disinfettato”, “ragionevole” o “tollerante”, secondo il quale non dovremmo accogliere teorie che siano prive di connessioni con l'esperienza. Per Feyerabend questo implicava l'accettazione del “principio della controllabilità”, che ci prescrive di prendere in considerazione solamente teorie controllabili, e ci esorta a massimizzare la controllabilità delle teorie che impieghiamo»⁵¹. Dove per «massimizzare la controllabilità» si intende che sarebbero da accogliere – nell'ottica di Feyerabend – solo quelle teorie che hanno superato il vaglio della falsificazione in virtù di un elevato contenuto empirico che provi l'assenza di entità astratte (metafisiche) all'interno di queste ultime; dunque una posizione non molto difforme dall'impostazione

⁴⁹ Su questi argomenti rinvio a S. Zacchini, *La collana di Armonia. Kant, Poincaré, Feyerabend e la crisi dell'episteme*, Franco Angeli, Milano 2010, in particolare alle pagine 179-185.

⁵⁰ Ivi, p. 184.

⁵¹ J. Preston, *Feyerabend. Filosofia, Scienza, Società*, cit., pp. 98-99.

standard dell'empirismo, fatta eccezione per l'opzione esercitata dall'epistemologo austriaco in favore del falsificazionismo popperiano.

Ciò che Feyerabend contesta alla visione empirista classica è la cecità rispetto alle difficoltà verso cui va contro in ogni monismo teorico⁵², empirismo compreso, il quale non permette un libero sviluppo dell'attività scientifica e segna in modo inesorabile il decadimento di quest'ultima al rango di metafisica dogmatica. «Alcuni metodi dell'empirismo moderno che vengono introdotti nello spirito dell'antidogmatismo e del progresso, sono destinati a portare all'instaurazione di una metafisica dogmatica ed alla costruzione di meccanismi di difesa che rendono questa metafisica inconfutabile dall'indagine sperimentale»⁵³.

Il termine “metafisica” – come già accennato in precedenza – assume, nel discorso di Feyerabend, un'accezione negativa solo quando diventa dogmatica celandosi dietro concetti come la Verità o la Razionalità, usando la retorica⁵⁴ e la sua capacità persuasiva per scartare le alternative teoriche. «I

⁵² Come ha fatto notare Thomas Kuhn, nello statuto epistemologico della scienza non solo è inscritta una naturale tendenza all'uniformità, ma il configurarsi di un monismo teorico che guidi con mano ferma i programmi di ricerca è un male necessario per il buon funzionamento della scienza nel suo complesso. Su questo punto Derek Phillips osserva che «Kuhn considera [...] i paradigmi come blocchi monolitici, unità coerenti, che lo scienziato acquisisce quale esito della sua iniziazione professionale», D.L. Phillips, *Wittgenstein e la conoscenza scientifica* [1977], trad. di A. La Porta, il Mulino, Bologna 1981, p.179. D'altronde gli stessi periodi di scienza normale sono la diretta emanazione di un monismo teorico applicato, che programmaticamente elimina le alternative teoriche o per via fattuale elaborando criteri di demarcazione confezionati su misura per la propria sopravvivenza, oppure esclude i fenomeni di retroazione negativa endogeni al paradigma producendo correttivi *ad hoc* che facciano rientrare le anomalie.

⁵³ CEBE, p. 8.

⁵⁴ A proposito del ruolo della retorica nella prassi scientifica Thomas Kuhn ha scritto: «Analogamente alla scelta fra istituzioni politiche contrastanti, la scelta tra paradigmi contrastanti dimostra di essere una scelta tra forme incompatibili di vita sociale [...] Quando i paradigmi entrano, come necessariamente devono entrare in un dibattito sulla scelta di paradigmi, il loro ruolo è necessariamente circolare. Ciascun gruppo usa il proprio paradigma per argomentare in difesa di quel paradigma [...] La circolarità che ne risulta, naturalmente, non rende sbagliate o inefficaci le argomentazioni. Colui che premette un paradigma quando discute per difenderlo, può nondimeno fornire un chiaro esempio di quella che sarà la prassi scientifica per coloro che adotteranno il nuovo modo di vedere la natura. Un tale esempio può essere immensamente persuasivo, e spesso convincente. Tuttavia, quale che sia la sua forza, lo

sistemi metafisici sono teorie scientifiche nel loro stadio più primitivo. Se essi *contraddicono* una prospettiva ben corroborata, allora ciò denota la loro utilità come alternativa a tale prospettiva. Le alternative sono necessarie al fine della critica. Perciò, i sistemi metafisici che contraddicono i risultati d'osservazione o le teorie ben confermate, *sono i più ben accetti* punti di partenza di siffatta critica. Lungi dall'essere dei tentativi che fanno cilecca nell'anticipare o nell'eludere la ricerca empirica e che vengono meritatamente smascherati da un riferimento all'esperienza, essi sono gli unici mezzi a nostra disposizione per esaminare quelle aree della nostra conoscenza che sono già diventate osservative e che sono quindi inaccessibili ad una critica "sulla base dell'osservazione"». ⁵⁵

John Preston osserva che «Feyerabend cercò di dimostrare che le teorie scientifiche possono a loro volta, in determinate circostanze, trasformarsi in teorie non controllabili, e dunque metafisiche. [...] Temeva che tali dottrine non ci avrebbero consentito di fare il miglior uso delle nostre risorse cognitive, della nostra enorme e straordinaria capacità di completa riconcettualizzazione, e inoltre che esse potessero facilmente condurre, in condizioni particolarmente sfavorevoli, alla stagnazione e alla vanificazione della scienza. Viceversa, cercava di persuadere i filosofi che essere un buon empirista voleva dire mostrarsi tollerante nei confronti delle teorie alternative, ossia essere un *pluralista teorico*. Feyerabend si opponeva coerentemente alla più consueta

status dell'argomentazione circolare è soltanto quello della persuasione [...] Tanto nelle rivoluzioni politiche come nella scelta dei paradigmi, non v'è nessun criterio superiore al consenso della popolazione interessata», cfr. T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., p. 121-122. Sulla retorica e la scienza si veda: M. Pera, *Scienza e retorica*, Laterza, Roma-Bari 1991.

⁵⁵ CEBE, p. 39. Questo è il passo a cui probabilmente fa riferimento Preston quando scrive che Feyerabend considera «le idee metafisiche come proto-scientifiche, non scientifiche»; a riprova di quanto sostenuto nella nota 32, proprio qui si evince l'esatto contrario di quanto sostenuto da Preston: Feyerabend parla di «sistemi metafisici come teorie scientifiche nel loro stato più primitivo».

richiesta empirista, quella cioè di accettare soltanto teorie strettamente connesse con l'esperienza»⁵⁶.

La revisione dell'empirismo – almeno fino alla fine degli anni Sessanta – è uno dei temi più frequentati da Feyerabend, e in virtù della sua duttilità è stato usato per sostenere diverse tesi: ne *I problemi dell'empirismo* è centrale la critica al monismo teorico, del quale l'empirismo rappresenta un esempio quanto mai appropriato; e non meno interessante – ai fini del nostro discorso – è l'inizio della costruzione dell'apparato logico di *Contro il metodo*: una delle prime attestazioni della critica alla condizione di coerenza è stata formulata nella prima parte de *I problemi dell'empirismo*.

Gli argomenti che Feyerabend discute per mostrare l'insostenibilità di una posizione monistica e dogmatica come quella empirista si prestano bene a una lettura a più livelli. Tra questi, uno tra i più rilevanti, nel contesto dello sviluppo di un'euristica non coercitiva del progresso scientifico, è senz'altro quello che Feyerabend propone in *Classical empiricism*⁵⁷, contenuto nel secondo volume dei suoi *Philosophical Papers*.

In questo saggio l'epistemologo austriaco mette in relazione analogica l'istanza dei Protestanti che sostengono la centralità della scrittura e gli argomenti con cui Francis Bacon colloca l'esperienza a fondamento della conoscenza (scientifica), ponendo le basi dei presupposti teorici che reggeranno l'empirismo «post-galileiano». Secondo Feyerabend il rimando alla scrittura come unico criterio di giudizio rispetto a questioni dottrinali propugnato dai Protestanti è equivalente al riferimento all'esperienza dell'empirismo classico – in questo caso il principale interlocutore di Feyerabend è Isaac Newton – e non può in alcun modo garantire il progresso

⁵⁶ J. Preston, *Feyerabend. Filosofia, Scienza, Società*, cit., p. 99.

⁵⁷ *Classical empiricism* [1970], in PP vol. 2, pp. 34-51. In questo contributo del 1970 è molto interessante – ai fini del nostro discorso – notare le scelte lessicali che Feyerabend compie quando c'è da connotare l'empirismo classico di Newton; a questo proposito Feyerabend scrive che l'empirismo di Newton è una «affascinante, tortuosa, schizofrenica combinazione di un'ideologia conservatrice e di una pratica progressiva», ivi, p. 34, corsivo mio.

della conoscenza scientifica, è una «regola di fede». «La ‘regola di fede’ della scienza baconiana è l’esperienza. Ancora una volta questa regola non ci permette a) di *riconoscere* l’esperienza [...] b) di determinare cosa l’esperienza ci racconti. L’esperienza, presa da sola, è muta. Non fornisce alcun mezzo per stabilire una connessione con una lingua a meno che essa non includa già alcune regole linguistiche elementari, cioè a meno che essa non rimandi alla tradizione»⁵⁸.

Il ruolo aprioristico che la scienza baconiana ha assegnato all’esperienza anziché favorire il progresso della conoscenza – nell’ottica di Feyerabend – ha innescato rimando ricorsivo a un sostrato concrezionato e poco incline ad accogliere il cambiamento, o in altri termini: il carattere fondazionalistico dell’empirismo classico mal si concilia con una visione della prassi scientifica orientata verso un effettivo progresso della conoscenza; e «mentre da un lato Bacone aveva inaugurato l’ideologia conservatrice, secondo cui l’esperienza è la base irrinunciabile della teoria e della conoscenza, dall’altro Galileo aveva prodotto di fatto un tale mutamento nell’ambito della percezione comune che essa non poté più essere considerata quel fondamento stabile che era stata per la filosofia aristotelica e che, in genere, continuava ad essere per la conoscenza prescientifica. In altre parole, ci si trovò nella paradossale situazione per cui la base della scienza intera, intesa come *episteme*, era tutt’altro che salda, anzi mutevole e variamente interpretabile»⁵⁹.

Come osserva Bas Van Fraassen – tra le più autorevoli voci che hanno preso una posizione in merito all’argomento – è arrivato il momento di

⁵⁸ Ivi, p. 37. Poco più avanti Feyerabend scrive che «è piuttosto interessante esaminare le somiglianze tra le teorie del Protestantesimo e dell’empirismo baconiano. Queste somiglianze sono espresse non solo nella *struttura* delle rispettive dottrine, ma anche nelle frasi che sono usate per dirigere l’attenzione sulle rispettive basi (scrittura; esperienza): si richiede riverenza da entrambi, e in entrambi i casi vengono promessi successo e una visione chiara di un’entità onnicomprensiva (Dio; natura), e pressoché con gli stessi termini esaltati», ivi, p. 38.

⁵⁹ R. Corvi, *I fraintendimenti della ragione*, cit., p. 64.

lasciare «il problema del fondazionalismo dietro di noi una volta e per sempre. Non possiamo essere fondazionalisti, meno che mai in epistemologia. Dobbiamo accettare che, come il marinaio di Neurath in mare, siamo storicamente situati, facendo affidamento sulla nostra precomprensione, sulla nostra lingua, e sul nostro precedente parere *così come lo sono ora* e procediamo da lì. La razionalità non consisterà nell'avere un punto di partenza particolarmente valido, ma in quanto bene noi criticiamo, modifichiamo e aggiorniamo la nostra data condizione»⁶⁰.

Dietro l'apparente contraddizione nelle tesi di Feyerabend, che – sulla falsa riga di Popper – sostiene che non dovremmo accettare teorie prive di connessione coi dati provenienti dall'esperienza, nei termini che in sede di esperimento cruciale⁶¹ venga individuato un dato fattuale che ne falsifichi l'impianto ed escluda la presenza di retaggi metafisici nascosti, e che al contempo dichiara non ammissibile la richiesta empirista di prendere in considerazione solo ed esclusivamente teorie connesse con l'esperienza, c'è uno scarto essenziale che salva l'impianto logico degli argomenti del filosofo austriaco: la rivalutazione, in termini non più autoritari, del mattoncino atomico della visione empirista: la fisionomia del fatto o dato empirico.

Nella lettura dell'empirismo di Feyerabend vi è una costante condivisa da tutta la tradizione empirista, da Francis Bacon passando per Newton e

⁶⁰ B. Van Fraassen, *Sola Experientia?*, in D. Lamb, G. Munévar e J. Preston (a cura di), *The worst enemy of science?*, cit., p. 33.

⁶¹ Nei suoi scritti sull'empirismo Feyerabend afferma che «la scelta tra teorie alternative si basa su *esperimenti cruciali*», CEBE, p. 11; limitando però l'efficacia dell'esperimento cruciale solo quando si tratta di decidere tra teorie con un basso grado di generalità, cfr. PE, pp. 67-68. Salvo poi cambiare opinione in modo radicale solo pochi anni dopo; nelle ultime battute di *Contro il metodo* Feyerabend nega la possibilità che l'esperimento cruciale possa dirimere la scelta tra due teorie alternative, perché «se adottiamo il punto di vista della relatività, troviamo che gli esperimenti, *che ovviamente saranno descritti ora in termini relativistici*, usando le nozioni relativistiche di lunghezza, durata, massa, velocità ecc., sono *rilevanti* per la teoria, e troviamo di nuovo che gli esperimenti, *che sono descritti ora nei termini molto diversi della fisica classica* (ossia grosso modo come li descriveva Lorentz), sono rilevanti, ma troviamo anche che essi *minano* la (connessione fra l'elettrodinamica e la) meccanica classica. Perché dovrebbe essere necessario possedere una terminologia che consenta di dire che è uno stesso esperimento a confermare una teoria e confutare l'altra?», CM II, pp. 234-235.

giungendo fino al neoempirismo logico, la mancanza di chiarezza riguardo l'effettiva consistenza della base empirica – a cui si è fatto accenno poco sopra – e a tal proposito Roberta Corvi osserva che «l'empirismo contemporaneo, anche nella sua versione logica, è afflitto dalla stessa mancanza di chiarezza, poiché è ancora legato al dogmatismo che deriva dal *culto dei fatti*»⁶².

La discussione critica sull'insensatezza di fondare la conoscenza scientifica sull'esperienza viene affrontata anche in *Scienza senza esperienza*, dove Feyerabend sostiene che la dinamica della prassi scientifica per come la si immagina comunemente – cioè dai fatti alla teoria – è frutto di una cattiva abitudine, e che in realtà è la teoria ad avere la precedenza, mettendo a fuoco solo i dati che è predisposta a recepire. «A quanto si dice, l'esperienza entra nella scienza in tre momenti: controllo, assimilazione dei risultati del controllo, comprensione delle teorie. Un controllo può comportare complessi apparati e assunzioni ausiliari altamente astratte, ma il risultato finale dev'essere riconosciuto da un osservatore umano che *guarda* qualche parte dell'apparecchiatura e *nota* qualche cambiamento osservabile. I sensi intervengono anche nella comunicazione dei risultati del controllo: noi *udiamo* ciò che qualcuno ci dice; *leggiamo* ciò che qualcuno ha scritto. Infine i principi astratti di una teoria non sono che sequenze di segni senza relazione con il mondo esterno, il che significa, secondo il primo item della lista, con l'esperienza, la quale comporta sensazioni semplici e facilmente identificabili. Si può vedere facilmente che l'esperienza non è necessaria in nessuno dei tre momenti summenzionati»⁶³.

Feyerabend mette in dubbio il peso che l'empirismo classico attribuisce all'osservazione e al linguaggio osservativo, soprattutto per dimostrare che una scienza naturale fondata *solo* sull'aspetto osservativo è un tipo di conoscenza che non sfrutta a pieno tutte le sue potenzialità. «Perché si ritiene che l'osservazione sia una fonte (banco di prova) di conoscenza? È corretta

⁶² R. Corvi, *I fraintendimenti della ragione*, cit., p. 65. Corsivo mio.

⁶³ *Scienza senza esperienza* [1969], in PP vol. 1, ora in RSAS, p. 99.

questa supposizione? E giustifica l'impiego di linguaggi osservativi per la spiegazione di teorie? Lo giustifica solo se si può mostrare che l'osservazione è la sola fonte, o la sola fonte attendibile, di conoscenza [...] la conoscenza può entrarci nel cervello senza sfiorare i nostri sensi; qualche conoscenza *risiede* nel cervello di ogni individuo senza esservi mai entrata. Né la conoscenza osservativa è il tipo di conoscenza più attendibile che possediamo. La scienza ha fatto un gran passo avanti quando l'idea aristotelica dell'attendibilità dell'esperienza quotidiana è stata abbandonata e sostituita con un empirismo più fine. In seguito si è progredito spesso seguendo una teoria, non l'osservazione, e risistemando il nostro mondo osservativo in conformità con assunti teorici. Nella battaglia per una conoscenza migliore, teorie e osservazione entrano alla pari proprio come plausibilità intuitiva e assurdità intuitiva: la teoria assurda può avere la meglio e la teoria plausibile può averla vinta spingendo da parte e rendendo irrilevanti le osservazioni che la confutano (questo, ad esempio, è ciò che successe al tempo di Galileo). L'empirismo, nella misura in cui va oltre l'invito a non dimenticare di considerare le osservazioni, è perciò una dottrina irragionevole, in contrasto con la pratica scientifica»⁶⁴.

In questo passaggio di *Scienza senza esperienza* si intersecano i diversi piani della critica all'empirismo di Feyerabend: viene sì rimarcata la distanza con l'empirismo classico, riprendendo l'impostazione del problema della base empirica, ma viene innanzitutto messa fuoco la precarietà dell'empirismo rispetto all'abuso dell'osservazione – e del relativo uso del linguaggio osservativo – come criterio dirimente nella scelta tra differenti teorie; dunque in questo caso si assiste a uno spostamento della critica dall'empirismo classico al neoempirismo del Circolo di Vienna, e ancora più in particolare l'obiettivo polemico di Feyerabend è il peso che i termini osservativi hanno nel modello della verifica elaborato dal neopositivismo.

⁶⁴ Ivi, p. 102.

Com'è noto, il tentativo viennese di costruire una filosofia scientifica che faccia da garante – sulla scorta del dettato wittgensteiniano – della legittimità delle proposizioni scientifiche si è arenato sulla questione degli enunciati protocollari⁶⁵: non si è trovato un linguaggio neutrale in cui esprimere i dati provenienti dai sensi attraverso proposizioni atomiche; da qui è iniziato a crollare il castello dell'*Aufbau* carnapiana del 1928 – con il decisivo contributo del lavoro teorico di Popper⁶⁶ – appurando che quel sostrato indubitabile della conoscenza che Carnap sosteneva di aver individuato, non esiste, e per ciò non è possibile comunicare i dati provenienti dall'esperienza attraverso un linguaggio neutrale e universalmente comprensibile⁶⁷. Chiarire i termini della questione renderà più accessibile il riferimento al lavoro di Quine sulla revisione dell'empirismo – che si prenderà in esame più avanti – in un'ottica comparativa con la mozione feyerabendiana per un empirismo non dogmatico; Quine e Feyerabend, infatti, condividono l'idea che sia difficile assegnare alle proposizioni scientifiche un carattere solo teorico o solo empirico.

In effetti, durante gli anni Sessanta, Feyerabend lavora su un doppio fronte rispetto alla critica all'empirismo: si dedica all'analisi dello statuto

⁶⁵ Per una panoramica sull'argomento mi limito a segnalare: F. Barone, *Il neopositivismo logico*, Laterza, Roma-Bari 1986.

⁶⁶ Rispetto alla genealogia della *theory-ladenness of perception* Francesco Barone ha mostrato come già in Popper i “fatti” vengono stralciati dagli oggetti dell'ontologia scientifica, cfr. F. Barone, *Immagini filosofiche della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 222, e F. Barone, *La contemporanea discussione metodologica e la storiografia della scienza*, in *Physis*, 22, 1980, p. 222; in quest'ottica la posizione dello studioso che si cela dietro il *nom de plume* Lodovico Ariosto converge su quella di Barone, quando afferma che «Feyerabend nell'incommensurabilità porterà alle ultime conseguenze [l'eredità popperiana] con un'operazione estremamente suggestiva: la sussunzione dell'astrazione nella percezione», L. Ariosto, *P. K. Feyerabend: sirene e ultimi fuochi*, in *Aut-aut*, 205, 1985, pp. 87-88.

⁶⁷ In realtà Carnap – anche sulla scorta delle critiche di Popper – ha riconsiderato la possibilità di costruire un'immagine del mondo a partire da «elementi di base», cfr. *Controllabilità e significato*, in *Il neo-empirismo*, a cura di A. Pasquinelli, UTET, Torino 1969, pp. 541-622. Su Carnap e Feyerabend mi limito a segnalare, tra gli altri, D. Kuby, *Carnap, Feyerabend, and the Pragmatic Theory of Observation*, in *HOPOS – The Journal of International Society for the History of Philosophy of Science*, 8 (2), 2018, pp. 432-470.

dell'esperienza nell'empirismo classico – come nel caso di *Classical empiricism* del 1970 – e parallelamente – a partire dal 1958 con *Un tentativo di interpretazione realistica dell'esperienza*⁶⁸ – entra nel dibattito sul ruolo dell'osservazione all'interno della scoperta scientifica, i cui esiti sono chiaramente ascrivibili al complesso di posizioni critiche suscitate dalla separazione tra “contesto della scoperta” e “contesto della giustificazione” operato dal Circolo di Vienna⁶⁹.

Per Feyerabend – come per Norwood Russell Hanson, che sempre sul finire degli anni Cinquanta propone tesi affini a quelle dell'epistemologo austriaco⁷⁰ – non si dà mai un'osservazione pura dei fatti, e per ciò è impossibile concepire un linguaggio osservativo neutro che li rispecchi; l'equivoco – sul quale sia Feyerabend sia Hanson poggiano le loro critiche – nasce quando il neoempirismo logico per disinnescare le difficoltà insite nell'invarianza del significato, per la quale «i significati resteranno invariati rispetto al progresso scientifico: cioè tutte le future teorie dovranno essere comprese in modo che il loro uso nelle spiegazioni non muti ciò che è detto dalle teorie o dai resoconti fattuali da spiegare»⁷¹, ha introdotto la distinzione tra linguaggio teorico – in cui è ammessa la varianza di significato – e linguaggio osservativo – la cui invariabilità dei significati è garantita dal riferimento ai processi di osservazione su cui si basa, e su cui la teoria non ha alcuna influenza; come è noto, Feyerabend risponde a questa distinzione con

⁶⁸ Cfr. PP vol. 1, ora in RSAS, pp. 17-52.

⁶⁹ Una separazione tra “contesto della scoperta” e “contesto della giustificazione” è ancora all'opera in Popper, quando scrive: «farò una netta distinzione tra il processo che consiste nel concepire una nuova idea, e i metodi e i risultati dell'esaminarla logicamente», K. R. Popper, *La logica della scoperta scientifica*, cit., p. 10. Su questo argomento rinvio a G. Giordano, *Contesto della scoperta e contesto della giustificazione: genesi e dissoluzione di una distinzione*, in *Complessità*, 2, 2012, pp. 35-59.

⁷⁰ Su questo argomento si vedano di N.R. Hanson, *I modelli della scoperta scientifica* [1958], Feltrinelli, Milano 1978; e *Logical positivism and the interpretation of scientific theories*, in *Studies in the philosophy of science*, ed. by P. Achinstein and S.F. Barker, John Hopkins University Press, Baltimore 1969.

⁷¹ PE, p. 11.

l'esempio della variazione del significato del termine "massa" dalla meccanica newtoniana alla relatività⁷².

Secondo Feyerabend, «il significato di ogni termine che usiamo dipende dal contesto teorico in cui ha luogo [...] Se consideriamo due contesti con principi basilari che si contraddicono tra loro o che conducono in certi domini a conseguenze contrastanti, ci si deve aspettare che alcuni termini del primo contesto non si presentino nel secondo contesto col medesimo significato [...] Se la nostra metodologia richiede l'uso di teorie in contrasto tra di loro, parzialmente sovrapposte ed empiricamente adeguate, allora con ciò essa richiede pure l'uso di sistemi concettuali che sono mutualmente *irriducibili* (i loro primitivi non possono essere correlati con leggi ponte significanti e fattualmente corrette) e richiede che i significati dei termini siano lasciati elastici e che non venga imposto alcun obbligo vincolante ad una certa serie di concetti»⁷³. In questo quadro viene meno la connessione logica tra i termini osservativi e i relativi significati, e decadendo anche la possibilità di mantenere invariati i significati al variare del contesto teorico, il significato dei termini osservativi – nell'ottica di Feyerabend – è definito di volta in volta a partire dalla teoria in uso.

Feyerabend opta per la teoria pragmatica dell'osservazione anziché per la teoria semantica dell'osservazione proposta dal Circolo di Vienna⁷⁴, e questo in funzione dell'idea che la prima garantisce di procedere ai controlli sull'intero corpo della conoscenza, invece di isolarne una parte ed escluderla dalla revisione⁷⁵. Nel momento in cui si esclude la persistenza del significato

⁷² *The structure of science* [1964], in PP vol. 2, p. 59 e sgg.

⁷³ CEBE, pp. 34-35.

⁷⁴ Sul tema del rapporto tra Feyerabend e la filosofia del Circolo di Vienna si vedano – tra gli altri – il lavoro di J.R. Ravetz, *Ideological commitments in the philosophy of science*, in *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*, ed. by G. Munévar, cit., pp. 355-377, e in particolare il paragrafo *Paul Feyerabend and the end of classical viennese philosophy of science*, pp. 370-373; E. Oberheim, *Feyerabend's philosophy*, cit., pp. 171-173.

⁷⁵ Sul tema della teoria pragmatica dell'osservazione di Feyerabend rinvio a: R.E. Butts, *Feyerabend and the pragmatic theory of observation*, in *Philosophy of*

al variare della cornice teorica, ci si lascia alle spalle anche la possibilità di riferire il significato dei termini osservativi a dati o fatti, i quali – nell’ottica della teoria semantica dell’osservazione del neoempirismo logico – perdurano anch’essi alla variazione della teoria, restando sempre disponibili; «chiamerò questa assunzione [...] assunzione della relativa autonomia dei fatti, o *principio di autonomia*. Questo principio non afferma che la scoperta e descrizione di fatti sono indipendenti da *ogni* teorizzazione e costruzione di linguaggio; ma che i fatti che appartengono al contenuto empirico di qualche teoria e che sono descritti nel linguaggio corrispondente sono disponibili vengano prese o no in considerazione delle alternative a *tale* teoria. Non mi sembra che questa fondamentale assunzione sia mai stata esplicitamente formulata come postulato a sé del metodo empirico. Essa però è chiaramente implicata in quasi tutte le indagini relative a questioni di conferma e controllo. Tutte queste indagini si servono di un modello in cui una singola teoria o un *singolo* linguaggio vengono confrontati con una classe di fatti (o asserti osservativi) assunti come “dati” in qualche modo. Sostengo che questa è un’immagine eccessivamente semplificata della situazione reale»⁷⁶. Questo passaggio di *Aspetti linguistici e metodo scientifico* è di importanza capitale perché Feyerabend mette a fuoco non solo l’inconsistenza della persistenza dei significati dei termini osservativi al variare del contesto teorico di riferimento, ma rimarca l’idea che il contenuto empirico delle teorie – perché dobbiamo pur avere qualcosa su cui far lavorare la falsificazione; non si deve dimenticare che durante tutti gli anni Sessanta Feyerabend assegna un certo valore alla falsificazione di Popper – può essere aumentato solo a partire dalla presa in carico di un numero di alternative teoriche sempre crescente.

Science, 33, 1966, pp. 383-394; E. Zahar, *Feyerabend on observation and empirical content*, in *British Journal for the Philosophy of Science*, 33, 1982, pp. 397-409; J. Preston, *Feyerabend. Filosofia, Scienza, Società*, cit., pp. 60-82.

⁷⁶ *Aspetti linguistici e metodo scientifico* [1969], in PP vol. 1, ora in RSAS, pp. 168-169. Ho modificato la traduzione.

Questo aspetto è molto interessante ai fini del nostro discorso sulla destrutturazione operata da Feyerabend sul carattere fondativo della conoscenza scientifica nel paradigma galileiano-cartesiano-newtoniano, e soprattutto segna una decisa apertura al valore positivo della presenza di alternative teoriche per aumentare il contenuto empirico di una teoria, il quale è garantito solo dalla competitiva compresenza di differenti approcci teorici⁷⁷. Adottando la teoria pragmatica dell'osservazione – secondo Feyerabend – si evita lo stagnamento del progresso, in quanto la conoscenza scientifica è «il risultato della decisione di usare solo asserzioni controllabili per l'espressione di leggi e fatti singolari. Stando così le cose, non possiamo ammettere alcun'asserzione inconfutabile, per quanto elevata e nobile la sua fonte possa sembrare»⁷⁸.

Nel quadro della tradizione empirista – sia essa individuata nell'empirismo newtoniano o in quello più sofisticato del Circolo di Vienna – i fatti sono totalmente indipendenti dalla teoria con cui sono in relazione, e in virtù di questa autonomia, anche se la teoria cambiasse il dato resterebbe identico. Al contrario – secondo Feyerabend – «i fatti e le teorie sono molto più intimamente connessi di quanto ammetta il principio di autonomia. Non solo la descrizione di ogni singolo fatto dipende da *qualche* teoria (la quale, naturalmente, può essere assai diversa dalla teoria da controllare), ma esistono anche fatti che non possono essere portati alla luce se non con l'aiuto di alternative alla teoria da controllare e che divengono non disponibili appena si escludono siffatte alternative. Questo suggerisce che l'unità metodologica, cui dobbiamo fare riferimento quando discutiamo questioni di controllo e di

⁷⁷ A tal proposito si veda: J. Worrall, *Is the empirical content of a theory dependent on its rivals*, in *The logic and epistemology of scientific change*, *Acta Philosophica Fennica*, ed. by I. Niiniluoto and R. Tuomela, 30, 1978, p. 329-353.

⁷⁸ *Explanation, reduction and empiricism*, in *Scientific Explanation, Space and Time. Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. III, ed. by H. Feigl e G. Maxwell, University of Minnesota Press, Minneapolis 1962, pp. 39-40. Il contributo di Feyerabend è stato ripubblicato in PP vol. 1, pp. 44-96, ma il passo è stato notevolmente cambiato a vent'anni di distanza.

contenuto empirico, è costituita da un'*intera serie di teorie parzialmente sovrappoventesi, fattualmente adeguate, ma mutualmente in disaccordo*'⁷⁹.

Il punto cruciale che Feyerabend contesta all'empirismo – e che a suo dire ne contraddice la stessa richiesta di un aumento progressivo del contenuto empirico delle teorie da controllare – è la tendenza di quest'ultime a trasformarsi in concrezioni dogmatiche in assenza di alternative che ne allarghino la portata empirica. «Tanto la rilevanza quanto il carattere confutante di molti fatti assai decisivi possono essere stabiliti soltanto con l'aiuto di altre teorie, le quali, benché fattualmente adeguate, non sono tuttavia d'accordo con la visuale da controllare. Stando così le cose, la presentazione di questi fatti confutanti deve forse essere preceduta dall'invenzione e dall'articolazione di alternative a tale visuale. L'empirismo esige che il contenuto empirico di qualsiasi nostra conoscenza venga aumentato al massimo. Da qui l'*invenzione di alternative oltre la prospettiva che si trova al centro della discussione, costituisce una parte essenziale del metodo empirico*. Al contrario, il fatto che la condizione di coerenza elimini le alternative, ora dimostra di essere in disaccordo non solo con la pratica scientifica, ma pure con l'empirismo. Escludendo i controlli molto utili, essa diminuisce il contenuto empirico delle teorie cui si permette di rimanere [...]; e diminuisce in particolare il numero di quei fatti che potrebbero rivelare i loro limiti»⁸⁰. Questo automatismo può essere disinnescato – per tornare al ruolo delle idee metafisiche – grazie all'«irrinunciabile funzione svolta dalla metafisica [che] costituisce per Feyerabend la conferma che la teoria non nasce dall'esperienza, bensì proprio il contrario, poiché dalla teoria – sempre in qualche misura metafisica, dal momento che va necessariamente oltre l'evidenza empirica – scaturisce ogni possibile esperienza»⁸¹.

⁷⁹ CEBE, p. 27.

⁸⁰ Ivi, p. 29.

⁸¹ R. Corvi, *I fraintendimenti della ragione*, cit., p. 106.

D'altronde, basta rivolgere lo sguardo verso il lavoro di Popper per toccare con mano come le tesi di Feyerabend⁸² si inquadrano all'interno di un contesto più ampio, i cui tratti distintivi sono la rivalutazione della storicità che accompagna la prassi scientifica e una riformulazione del rapporto che lega i fatti alle teorie. «Le osservazioni non sono mai “pure”, sono sempre “cariche di teoria”. Secondo Popper non ci sono fatti che si rispecchiano oggettivamente per come sarebbero effettivamente, in sé. Lo scienziato non procede (perché non può) da fatti e dati puri, ma attraverso ipotesi, cioè *interpretazioni di dati*»⁸³. In tal senso il sostegno incondizionato a una teoria che abbia la pretesa di spiegare (tutti) i fatti – perché costruita a partire dai fatti – e che escluda le alternative sulla base di presupposti metodologici insiti nella teoria stessa, è – nell'ottica di Feyerabend – una posizione non giustificabile razionalmente. «All'invito di Francis Bacon di abbandonare la metafisica per i fatti; a quello di Galileo di compiere “sensate esperienze” e non affidarsi ai “mondi di carta”; a questi inviti replica nel Novecento il matematico Alfred North Whitehead, sostenendo che “la comprensione dell'immediato, brutto fatto richiede la sua interpretazione metafisica, come elemento di un mondo dotato di qualche relazione sistemica con esso”. E se così non fosse, avremmo fatti isolati, non collegati alla realtà, che si presenta invece come un reticolo di connessioni»⁸⁴.

⁸² Rispetto allo statuto dei “fatti” in Feyerabend segnalò il contributo di J. Worrall, *Feyerabend and the facts*, in *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*, ed. by G. Munévar, cit., pp. 329-350, e in particolare le pp. 337 e sgg.

⁸³ G. Giordano, *Storie di concetti. Fatti Teorie Metodo Scienza*, cit., p. 29. Giordano continua citando un passo di Popper da cui emerge che la proposta di Feyerabend non è che un correttivo pluralistico all'impostazione popperiana del problema. «Uno scienziato, teorico o sperimentatore, produce asserzioni o sistemi di asserzioni, e li controlla passo per passo. Nel campo delle scienze empiriche, più in particolare, costruisce ipotesi, o sistemi di teorie e li controlla, confrontandoli con l'esperienza mediante l'osservazione e l'esperimento», K. R. Popper, *La logica della scoperta scientifica*, cit., p. 5.

⁸⁴ G. Giordano, *Storie di concetti. Fatti Teorie Metodo Scienza*, cit., p. 33.

3. Quine e Feyerabend sulla revisione dell'empirismo

L'acuta analisi del percorso intellettuale di Feyerabend che John Preston propone mette in rilievo che – durante i primissimi anni della sua carriera – Feyerabend entrò nel merito della discussione circa la possibilità di una filosofia analitica che abbia la pretesa di essere scientifica⁸⁵, negando la stessa possibilità della coesistenza tra questi due attributi della filosofia; «la filosofia non può essere analitica e scientifica, cioè essere *allo stesso tempo* interessante, progressiva, riguardare un certo ambito di argomenti e risultare informativa»⁸⁶. Feyerabend crede che non siano conciliabili una filosofia solo descrittiva e la capacità di produrre conoscenza progressiva; «sebbene in disaccordo con la filosofia analitica, l'originaria concezione feyerabendiana non coincide neppure con quelle recenti della filosofia scientifica. Molti filosofi contemporanei, rifiutando ogni distinzione tra l'*a priori* e l'empirico, o tra l'analitico e il sintetico, vedono la filosofia in continuità con la scienza. La distinzione analitico/sintetico mira a sceverare le proposizioni la cui verità o falsità dipende da come sono le cose. Le proposizioni analitiche o “concettuali”, che costituiscono il territorio del filosofo analitico, sono prive di contenuto fattuale informativo, mentre le proposizioni sintetiche, di cui si occupa lo scienziato empirico, non lo sono. I filosofi che rifiutano tali distinzioni ripudiano così l'idea di una scelta tra filosofia scientifica e filosofia analitica. Ma Feyerabend, in questa prima fase, accetta una qualche distinzione di questo campo al fine di scegliere la filosofia scientifica (così intesa) e contemporaneamente negare l'esistenza della filosofia analitica, ovvero delle verità concettuali, anche se queste non si potrebbero ignorare per il fatto che sono prive di contenuto informativo. Feyerabend deve quindi aver modificato abbastanza presto le sue idee riguardo alla distinzione

⁸⁵ J. Preston, *Feyerabend. Filosofia, Scienza, Società*, cit., pp. 26-28.

⁸⁶ P. Feyerabend, *A note on the paradox of analysis*, in *Philosophical Studies*, 7, 1956, p. 95.

analitico/sintetico, perché in seguito non la ripropose più e i suoi commenti al riguardo (invero assai pochi) ne negarono coerentemente l'esistenza, come pure negarono l'esistenza di qualsiasi classe di asserzioni non empiriche. Non solo scelse di dedicarsi alla filosofia scientifica, ma rifiutò anche di riconoscere che la filosofia analitica avesse qualche valore»⁸⁷.

Questo passaggio sull'idea di Feyerabend riguardo la distinzione analitico/sintetico è utile per introdurre un argomento di carattere comparativo tra l'epistemologo austriaco e Willard Van Orman Quine⁸⁸, nonché per rimarcare alcune considerazioni di carattere storiografico: l'avversione di Feyerabend per la filosofia analitica – peraltro maturata all'inizio del suo percorso come ricercatore, durante la metà degli anni Cinquanta – è leggibile come una prima attestazione della critica che l'epistemologo austriaco porterà al cuore del neoempirismo – che passerà per le pagine di *Scienza senza esperienza* appena discusse – e che metterà a fuoco le difficoltà insite nella teoria del significato che il circolo di Vienna ha elaborato a partire dal *Tractatus logico-philosophicus* di Ludwig Wittgenstein⁸⁹.

La cosiddetta scuola analitica americana⁹⁰, e più in generale l'intero panorama filosofico e culturale statunitense, ha raccolto a piene mani dalla

⁸⁷ J. Preston, *Feyerabend. Filosofia, Scienza, Società*, cit., pp. 27.

⁸⁸ Sul rapporto tra la filosofia di Feyerabend e quella di Quine rinvio a: *Paul Feyerabend: Ein Philosoph Aus Wien*, hrsg. K.R. Fischer und F. Stadler, Springer, Wien/New York 2006.

⁸⁹ Su questo argomento si veda J. Preston, *Feyerabend. Filosofia, Scienza, Società*, cit., pp. 41-59.

⁹⁰ A proposito di questa visione diarchica della filosofia nel Novecento che vede la presenza di due diversi atteggiamenti filosofici, l'uno continentale proprio del vecchio continente e l'altro analitico, collocabile nell'oltreoceano anglofono, Franca D'Agostini scrive che «sono in gioco due modi diversi di concepire la prassi filosofica: una "filosofia scientifica", fondata sulla logica, sui risultati delle scienze naturali ed esatte, e una filosofia a impostazione "umanistica", che considera determinante la storia e pensa la logica come "arte del logos" o "disciplina del concetto", più che come calcolo o computazione. Intesa in questo senso, l'antitesi fra analitici e continentali riproduce all'interno della filosofia l'antitesi tra cultura scientifica e cultura umanistica», F. D'Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Cortina, Milano 1997, p. 2. Sulla filosofia analitica mi limito a segnalare: D. Antiseri, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, Abete, Roma 1966; AA. VV., *Filosofia analitica e filosofia continentale*, a cura di S. Cremaschi, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze)

fuga di alcuni dei migliori cervelli dall'Europa a seguito della deriva totalitaria alla metà del XX secolo, basti pensare che – per citarne solo alcuni – i vari Carnap, Marcuse, Einstein, hanno preso in quegli anni bui la via d'oltreoceano. «L'“avventura” analitica, iniziata a metà degli anni Trenta, ha provocato sul corpo della filosofia americana una vera e propria frattura epistemologica, un taglio netto che ha diviso in due il destino della sua storia, precedente e successiva [...] La filosofia analitica delimita un'area di studi, a spettro soprattutto logico e linguistico, cresciuta all'ombra di questa ondata migratoria»⁹¹.

In questo quadro storico-filosofico Quine ha una posizione di primo piano, sarà infatti grazie «all'opera di proselitismo del giovane Quine e di pochi altri, già a partire dalla seconda metà degli anni Trenta [che] la filosofia americana si è addentrata, e rinchiusa, nel labirinto della indagine logica. Ma da vero re del labirinto, Quine ha mostrato subito la sua doppia identità: una testa da filosofo analitico, corredata dalle più sofisticate finiture logiche viennesi, impiantata su un corpo da pensatore americano, pragmatico e legato alla controprova sperimentale»⁹²; Quine con il suo lavoro di traghettatore oltreoceano delle istanze viennesi ha contribuito ad aumentare la distanza tra la tradizione filosofica europea – che proprio in quegli anni, aveva già incorporato la risposta al neoempirismo logico e ne aveva già superato le posizioni – e la nascente scuola analitica americana. «Con il suo atteggiamento intellettuale, Quine ha largamente contribuito a fare sì che, come ha scritto Putnam, “l'immagine che la filosofia analitica ha di sé sia scientifica e non umanistica”. Egli ha incarnato un tipo di studioso più simile allo scienziato specialistico che al letterato o all'intellettuale di cultura umanistica. Come

1997; AA. VV. *Filosofia analitica 1996-1998. Prospettive teoriche e revisioni storiografiche*, a cura di M. Di Francesco, D. Marconi e P. Parrini, Guerini e Associati, Milano 1998. Per un *focus* sullo statuto della Storia nella scuola analitica si veda AA. VV. *Filosofia analitica e conoscenza storica*, a cura di M.V. Predanval Magrini, La Nuova Italia, Firenze 1979.

⁹¹ G. Borradori, *Conversazioni americane*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 8.

⁹² Ivi, p. 17.

emerge dalla sua autobiografia, al di là degli interessi “accademici” per la logica, la filosofia analitica del linguaggio, la psicologia e, in misura minore, le scienze naturali, Quine amava viaggiare e aveva passioni per lo più mondane; nel suo mondo intellettuale non sembravano trovare posto in maniera significativa il teatro, la musica classica, la letteratura, la critica socio-politica e, soprattutto, la storia, che caratterizzano invece normalmente l’immagine pubblica di un intellettuale di area umanistica, almeno in Europa»⁹³. E se qualcuno ha potuto affermare, a ragione, che «anche per effetto dell’influenza di Quine, la filosofia analitica americana si è sviluppata senza memoria di sé»⁹⁴, è soprattutto a causa del suo disprezzo per la storia della filosofia. «Quine riteneva che “la scienza e la storia della scienza richiedano temperamenti diversi”»; secondo lui, mentre lo scienziato lavora per “sciogliere un groviglio, un problema oscuro o complesso, un’ineleganza”, e a quel punto è “ben lieto di farne a meno e di dimenticarsene” una volta per tutte, lo storico della scienza cerca invece “di catturare di nuovo gli stessi grovigli, le stesse confusioni e cose oscure dalle quali lo scienziato si era tanto felicemente liberato”. Anche quando il dipartimento di Harvard glielo chiese, cercò perciò di evitare in ogni modo di tenere corsi di storia della filosofia. La sua celebre formula, “quanto alla filosofia, la filosofia della scienza è più che sufficiente”, chiariva senza troppi giri di parole il suo punto di vista orgogliosamente “teorico”»⁹⁵.

Secondo Quine all’empirismo moderno (il neopositivismo logico) sono imputabili due dogmi, il primo «è la credenza di una fondamentale separazione, di un qualche tipo, tra verità che sono *analitiche*, o fondate sui

⁹³ P. Tripodi, *Dimenticare Wittgenstein. Una vicenda della filosofia analitica*, il Mulino, Bologna 2009, p. 64.

⁹⁴ Ivi, p. 65.

⁹⁵ Ivi, pp. 64-65.

significati indipendentemente dai fatti, e verità che sono *sintetiche*, o fondate sui fatti»⁹⁶.

Le verità analitiche, ciò che Leibniz chiamava *verità di ragione*, per i neopositivisti sono «vere in tutti i mondi possibili»⁹⁷ in funzione esclusiva dei loro significati. C'è da notare però che l'implicito appello all'universalità del riferimento in una teoria ingenua del significato, non garantisce sulla persistenza del dualismo analitico/sintetico. Proprio all'interno della teoria del significato – continua Quine – ci si imbatte in questi strani oggetti che sono i significati stessi. «Un grosso problema per la teoria del significato è la natura dei suoi oggetti: che genere di cose sono i significati? [...] Una volta che la teoria del significato sia chiaramente separata dalla teoria del riferimento, si giunge immediatamente a riconoscere come ambito principale della teoria del significato semplicemente la sinonimia delle forme linguistiche e l'analiticità delle asserzioni; gli stessi significati, in quanto oscure entità intermedie, possono essere tranquillamente abbandonati».⁹⁸

L'obiettivo polemico delle analisi di Quine è la nozione di significato dei neopositivisti logici, i quali eleggono il dualismo analitico/sintetico a «fondamento del [loro] programma filosofico. Per i neo-empiristi stabilire il significato di un enunciato significa conoscere il metodo con cui verificarlo. La verifica può essere di due tipi: logica o fattuale. Gli enunciati che hanno significato o sono veri in qualsiasi circostanza empirica e sono quindi analitici, o lo sono rispetto a certe esperienze, e sono quindi sintetici, o fattuali. L'analisi logica del linguaggio permette di indagare la natura e la struttura delle verità *a priori* come quelle della matematica e della logica basandosi precisamente sulla distinzione tra queste e le asserzioni empiriche, dominio di indagine della scienza. Una volta analizzato appropriatamente, un enunciato o si ridurrà a una verità logica o a un'affermazione empirica, non lasciando

⁹⁶ W.V. Quine, *Due dogmi dell'empirismo*, in *Da un punto di vista logico*, cit., p. 35.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ivi*, pp. 37-38.

posto ad altri tipi di affermazioni. Se un residuo permanesse dopo l'analisi, esso conterebbe solo affermazioni metafisiche prive di contenuto, da eliminare da linguaggio rigoroso della scienza»⁹⁹.

La difficoltà maggiore cui va in contro la posizione neopositivista è la sovrapposizione di teoria del riferimento e teoria del significato. L'isonomia appena presa in esame porta con sé l'ingenua convinzione che i termini "Espero" e "Fosforo", pur ammettendone la polisemia, si riferiscano in tutti i mondi possibili (contesti inferenziali) alla stessa entità, mantenendo così invariato il valore di verità degli enunciati in cui figurano.

In questa situazione – nell'ottica di Quine – ci troviamo di fronte a un falso linguistico bell'e buono che, ancor più grave, non tiene in alcun conto il portato culturale e cognitivo del parlante, dando per scontato «che la sinonimia di due forme linguistiche consista semplicemente nella loro intercambiabilità, in tutti i contesti, senza che muti il valore di verità – con le parole di Leibniz, intercambiabilità *salva veritate*».¹⁰⁰

A questo punto è chiaro che nella nozione di analiticità sono coimplicati: un'idea di significato come oggetto naturale, che prescinde cioè dal contesto d'uso del termine, e un ricorso alla sinonimia come metodo di spiegazione dei significati-entità¹⁰¹, la cui intercambiabilità è il garante del valore di verità degli enunciati.

⁹⁹ G. Origgi, *Introduzione a Quine*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 17-18. Per una panoramica sul logico statunitense si vedano: M. Santambrogio, *Introduzione*, in W.V.O. Quine, *I modi del paradosso e altri saggi*, il Saggiatore, Milano 1975; R. Pettoello – P. Valore, *Willard Van Orman Quine*, Franco Angeli, Milano 2009; A. Rainone, *Quine*, Carocci, Roma 2010.

¹⁰⁰ W.V. Quine, *Due dogmi dell'empirismo*, cit. p. 43.

¹⁰¹ L'idea di Quine che il significato non è un oggetto da museo, si può considerare una primizia dello spirito di quel tempo; negli stessi anni in cui Quine dava alle stampe i suoi lavori sull'argomento, Wittgenstein spirava a Cambridge lasciando a Gertrude Anscombe e agli altri esecutori testamentari il manoscritto di quelle che diventeranno di lì a poco le *Ricerche filosofiche*, in cui anche il pensatore austriaco propone tesi simili. «L'abbandono del platonismo semantico è il fulcro di quell' "empirismo senza dogmi"» tanto agognato anche da Feyerabend, al cui baricentro teorico troviamo una rinnovata idea di significato che «non è un'entità, ma un "comportamento" [...] quando si cerca di tradurre le espressioni di una "lingua remota"»

Ma se le considerazioni di Quine sono corrette l'impianto neopositivista, alla cui base sta il dualismo analitico/sintetico, diventa un circolo vizioso e perde la sua efficacia.

«Dapprima sembrava che l'analiticità fosse definibile in modo naturale con l'appello a un dominio di significati. Si è poi chiarito che l'appello ai significati doveva cedere il posto al ricorso alla sinonimia o alla definizione. Ma la definizione si è risolta in un fuoco fatuo e la sinonimia ha finito per essere compresa nel modo migliore soltanto sulla base di un precedente ricorso alla stessa analiticità. Così, siamo tornati al problema dell'analiticità»¹⁰².

C'è ancora un'altra questione da affrontare riguardo la revisione dell'empirismo di Quine, quella del secondo dogma dell'empirismo, che è legato intimamente al primo¹⁰³, rappresentando al contempo un solido ponte tra l'«empirismo disinfettato» di Feyerabend e la proposta del logico statunitense. Ritornando all'articolo del 1951, Quine sostiene che «il secondo dogma è il *riduzionismo*: la credenza che ciascuna asserzione dotata di

senza avere a disposizione un vocabolario bell'e pronto, ci si può solo affidare all'osservazione dei comportamenti e delle situazioni di coloro che parlano quella lingua. Ma ciò comporta che non si può mai stabilire in modo assoluto il significato di una parola pronunciata da qualcuno che appartenga ad una comunità affatto diversa dalla nostra. Invero ogni traduzione è relativa all'ipotesi di traduzione formulata, ossia la definizione del significato di un termine o di una locuzione implica sempre la messa in gioco delle nostre aspettative, dei nostri "schemi concettuali"», R. M. Calacaterra, *Introduzione al pragmatismo americano*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 125. Sui rapporti intersecantisi tra la tradizione empirista continentale e il pragmatismo americano nell'opera di Quine segnalò inoltre: G. Zanet, *Le radici del naturalismo. W. V. Quine tra eredità empirista e pragmatismo*, Quodlibet, Roma 2007. La questione del significato rappresenta un luogo topico dell'opera di Quine, diventando tema esplicito nel suo lavoro più celebre, a tal proposito si veda W.V.O. Quine, *Parola e oggetto* [1960], a cura di F. Mondadori, il Saggiatore, Milano 2008; si veda inoltre W.V. Quine, *Il problema del significato in linguistica*, in *Da un punto di vista logico*, cit., pp. 67-86.

¹⁰² W.V. Quine, *Due dogmi dell'empirismo*, cit. p. 49.

¹⁰³ «Le obiezioni al riduzionismo costituiscono [...] la controparte epistemologica delle obiezioni logico-semantiche alla nozione di analiticità, contribuendo a completare il quadro della scempi quineiana della distinzione analitico-sintetico» cfr. A. Rainone, *Quine*, cit., p. 82.

significato sia equivalente a qualche costrutto logico in termini che si riferiscono all'esperienza immediata». ¹⁰⁴

Quando Wittgenstein scrisse che «comprendere una proposizione è sapere che cosa accade se essa è vera. (Dunque, una proposizione la si può comprendere senza sapere se essa sia vera). Una proposizione la si comprende se si comprendono le sue parti costitutive» ¹⁰⁵, alcuni tra gli scienziati e filosofi che proprio in quegli anni partecipavano agli incontri del circolo di Vienna (ad alcune riunioni partecipò anche Quine) elessero questa proposizione a manifesto del loro metodo filosofico. Tant'è che pochi anni più tardi, proprio uno di loro, Moritz Schlick, poté postulare, sulla scorta dell'indicazione wittgensteiniana, come «stabilire il significato di una frase equivale a stabilire le regole, in accordo con le quali essa deve essere usata, il che è lo stesso che stabilire il modo in cui essa deve venir verificata (o falsificata). Il significato di una proposizione è il metodo usato per verificarla» ¹⁰⁶. E da qui se ne deduce – seguendo Gloria Origgi – che «se, per ogni enunciato, siamo in grado di isolare un metodo per la sua verifica, allora gli enunciati sinonimi saranno quelli verificati con lo stesso metodo, e gli enunciati analitici saranno quelli che vengono confermati da qualsiasi esperienza». ¹⁰⁷

Il verificazionismo dei neopositivisti tende a salvaguardare l'analiticità delle verità logiche facendo leva sul riduzionismo per cui «gli enunciati possono essere singolarmente messi in rapporto con l'esperienza che li conferma o li falsifica. È solo a partire da una tale premessa che ha senso dire che due enunciati possono essere confrontati rispetto al metodo con cui li testiamo sul mondo, e che l'insieme degli enunciati analitici sia confermato da qualsiasi dato empirico» ¹⁰⁸.

¹⁰⁴ W.V. Quine, *Due dogmi dell'empirismo*, cit. p. 35.

¹⁰⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2009, proposizione 4.024.

¹⁰⁶ M. Schlick, *Significato e verifica*, in *Tra realismo e Neopositivismo*, introduzione di L. Geymonat, trad. di E. Picardi, il Mulino, Bologna 1974, p. 189.

¹⁰⁷ G. Origgi, *Introduzione a Quine*, cit., p. 23.

¹⁰⁸ Ivi, p. 24.

C'è da ricordare che Quine non contesta ai neopositivisti tanto la verificaione come metodo, quanto l'idea che gli elementi di significato e di verificaione siano i singoli enunciati; «non si tratta certo di rigettare l'empirismo logico, bensì correggerlo in una prospettiva olistica. Significato e osservazione/informazione empirica sono un'unica cosa [...] pur avendo asserito che la scelta delle forme del linguaggio, delle intelaiature della scienza, si fonda su ragioni pragmatiche, essi [...] avevano arrestato il loro pragmatismo “alla soglia dell'immaginaria distinzione fra l'analitico e il sintetico”»¹⁰⁹. Perciò elaborare un metodo verificazionista per confermarle singolarmente è privo di senso e finirebbe solo col corroborare il dualismo analitico/sintetico.

«Ciò che la teoria verificazionistica sostiene è che le asserzioni sono sinonime se e solo se sono uguali quanto al loro metodo di conferma o di confutazione empirica [...] Un'asserzione [...] può essere descritta come analitica semplicemente quando è sinonima di un'asserzione logicamente vera. In questo modo, se la teoria della verificaione può essere accettata come un resoconto adeguato della sinonimia delle asserzioni, la nozione di analiticità è, dopo tutto, salva. Fermiamoci, però, a riflettere. Si è detto che la sinonimia delle asserzioni consiste nell'identità del metodo di conferma o di confutazione empirica. Ma cosa sono questi metodi che devono essere confrontati per rintracciare l'identità? In altre parole, qual è la natura della relazione tra un'asserzione e le esperienze che conducono alla sua conferma o che la screditano? La visione più ingenua di questa relazione è quella di un rapporto diretto. È questo il *riduzionismo radicale*. Si ritiene che ogni asserzione dotata di significato sia traducibile in un'asserzione (vera o falsa) che dice qualcosa dell'esperienza immediata»¹¹⁰.

Nell'ottica del logico statunitense il dualismo analitico/sintetico ha mistificato la reale portata della verificaione come metodo, in tal senso un

¹⁰⁹ R. M. Calacaterra, *Introduzione al pragmatismo americano*, cit., p. 124.

¹¹⁰ W.V. Quine, *Due dogmi dell'empirismo*, cit. pp. 54-56.

sano pragmatismo di fondo, il medesimo che auspica Feyerabend, conduce ben presto all'idea che la pretesa di sottoporre una a una le inferenze scientifiche a un qualsiasi metodo per confermarle o smentirle non è un'operazione ammissibile, «le nostre asserzioni sul mondo esterno affront[a]no il tribunale dell'esperienza sensibile non individualmente, ma soltanto come un corpo unico».¹¹¹

Dalla prospettiva di Quine «è innanzitutto impossibile distinguere la componente linguistica da quella fattuale di un'asserzione individuale: la verità di un'asserzione dipende in egual misura tanto dai fatti quanto dal linguaggio. Inoltre, la distinzione tra le due componenti è basata sulla concezione semantica che considera la singola asserzione come unità del significato conoscitivo (ed entro tale concezione si distinguono asserzioni analitiche, vere per linguaggio e asserzioni sintetiche, vere per esperienza). Ma l'idea che ogni asserzione, individualmente considerata, abbia un significato empirico non è che un'eredità della tesi del riduzionismo radicale»¹¹².

Pertanto insistendo come fanno i neopositivisti sulla compresenza di due differenti facce delle inferenze scientifiche, l'una linguistica e l'altra fattuale, si manca il più scontato dei bersagli teorici. «Cercare di tracciare una linea tra i fatti linguistici che contribuiscono al significato e i fatti extralinguistici è un “dogma non empirico degli empiristi, un metafisico articolo di fede”»¹¹³.

Ogni ontologia, compresa quella empirista – e qui ritorna Feyerabend – non può mai essere presa in esame in assoluto, né tantomeno usata come monismo teorico; «se le questioni concernenti l'ontologia di una teoria sono prive di senso da un punto di vista assoluto e divengono dotate di senso relativamente ad una teoria di sfondo, non è in generale perché la teoria di

¹¹¹ Ivi, p. 59.

¹¹² A. Rainone, *Quine*, cit., p. 83.

¹¹³ G. Origgi, *Introduzione a Quine*, cit., p. 26.

sfondo ha un universo più ampio»¹¹⁴ bensì perché l'ontologia risulta sempre sottodeterminata rispetto alla teoria da cui è messa in opera, la quale a sua volta sarà forgiata usando elementi extralinguistici, quadri cognitivi, esperienze non-scientifiche, metafisiche individuali e credenze collettive.

Convergenndo o divergenndo rispetto a una o al complesso di questi elementi endoteorici risulta che «qualsiasi enunciato può essere mantenuto davanti a un'esperienza recalcitrante se facciamo le opportune rettifiche in altri punti della rete delle nostre conoscenze. E, di converso, nessun enunciato, neanche una legge logica, è immune da revisione. La nostra valutazione della maggiore o minore vicinanza di un enunciato all'esperienza sensoriale riflette in realtà una nostra decisione pragmatica del “costo” rispetto ai nostri scopi di modificare quell'enunciato piuttosto di un altro»¹¹⁵.

O per dirla con Quine: «gli oggetti fisici sono introdotti dal punto di vista concettuale come utili intermediari – non tramite una definizione in termini di esperienza ma semplicemente come postulati irriducibili, simili, dal punto di vista epistemologico, agli dei di Omero. Da parte mia, in quanto fisikista laico, credo negli oggetti fisici e non negli dei di Omero; e ritengo che sia un errore scientifico fare altrimenti. Ma dal punto di vista del *fondamento* epistemologico, gli oggetti fisici e gli dei di Omero differiscono solo quanto al grado e non quanto al genere. Entrambi i tipi di entità entrano nella nostra concezione soltanto come postulati culturali. Il mito degli oggetti fisici è epistemologicamente superiore alla maggior parte degli altri perché ha dimostrato maggiore efficacia rispetto ad altri miti come strumento per modellare una struttura maneggevole all'interno del flusso dell'esperienza»¹¹⁶.

Esercitare un'opzione per una teoria scientifica o per un'altra si traduce in una scelta di economia cognitiva, peraltro molto simile all'«economia di

¹¹⁴ W. V. Quine, *La relatività ontologica*, in *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando, Roma 1986, p. 81.

¹¹⁵ G. Origgi, *Introduzione a Quine*, cit., p. 26.

¹¹⁶ W.V. Quine, *Due dogmi dell'empirismo*, cit. pp. 62-63. Corsivo mio.

pensiero»¹¹⁷ di Mach, preferendo quello schema concettuale che risulta più adeguato ai nostri scopi, «lo schema concettuale più semplice in cui riusciamo ad adattare e sistemare i frammenti disorientati dell'esperienza grezza»¹¹⁸. Dunque «semplicità ed economia sono le categorie in base a cui Quine giudica la pratica, le teorie e l'ontologia scientifiche, segnando così una sua presa di distanza dal neopositivismo e un avvicinamento ad una concezione convenzionalista, oltre che pragmatista, della conoscenza scientifica»¹¹⁹.

4. Conclusioni

Il risultato di questa ampia disamina della revisione dell'empirismo proposta da Feyerabend – e incidentalmente dell'empirismo senza dogmi di Quine – conduce di nuovo alla nozione di incommensurabilità, da cui ha preso le mosse l'analisi dell'attacco al «conservatorismo concettuale» nel lavoro di Eric Oberheim¹²⁰; a questo proposito, lo studioso tedesco sostiene che Feyerabend «usò l'idea di incommensurabilità per attaccare le forme di conservatorismo concettuale implicite nei modelli monistici di controllabilità promossi dagli empiristi classici, dai positivisti logici, dagli empiristi logici»¹²¹.

La revisione dell'empirismo che Feyerabend elabora durante gli anni Sessanta, è stata riproposta con l'obiettivo di correlare al discorso di Oberheim, una adeguata esposizione del modo in cui Feyerabend dissoda il terreno del fondazionalismo post-cartesiano, usando – come nota Oberheim – la nozione di incommensurabilità; e facendo sì che questa operi innanzitutto sullo strato più solido del paradigma scientifico galileiano-cartesiano-

¹¹⁷ Cfr. E. Mach, *L'evoluzione della scienza. Nove «lezioni popolari»*, trad. e cura di M. Debernardi, Book Time, Milano 2010, *passim*.

¹¹⁸ W.V. Quine, *Che cosa c'è*, in Id., *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, cit., p. 30.

¹¹⁹ A. Rainone, *Quine*, cit., p. 34.

¹²⁰ Cfr. *infra* nota 2.

¹²¹ E. Oberheim, *Feyerabend's philosophy*, cit., p. 178.

newtoniano, che Feyerabend individua nell'empirismo classico; senza tralasciare l'appendice – stavolta sul versante dell'epistemologia normativa – a lui più vicina di questa tendenza fondazionalistica: la teoria semantica del significato del circolo di Vienna. Entrambe queste posizioni – nell'ottica di Feyerabend – sono insostenibili e irragionevoli, e conducono a uno stagnamento del progresso scientifico anziché al progresso della conoscenza.

La scelta di insistere sulla critica dell'epistemologo austriaco al fondazionalismo, vero nucleo teorico del lavoro di Feyerabend durante gli anni Sessanta – e di cui l'incommensurabilità è tutt'al più uno strumento, di certo non una base di partenza come vorrebbe Oberheim – è suggerita da una considerazione di Roberta Corvi, la quale osserva che «se nessuna teoria può mai essere controllata mediante il confronto con i fatti» – perché i fatti (l'esperienza nell'ottica degli empiristi alla Bacon) non sono niente altro che una «regola di fede» – «diviene impossibile paragonare due teorie, mancando tra loro qualsiasi punto di contatto. O meglio, la tesi dell'incommensurabilità deriva dall'aver negato alla conoscenza qualunque base neutrale, sia essa linguistica o extralinguistica. Il che, in ultima analisi, dipende da una concezione circolare o olistica della conoscenza, che porterà Feyerabend ad esiti relativistici e, almeno per certi versi, irrazionalistici».¹²² Infatti, presa singolarmente, la nozione di incommensurabilità non è sufficiente né per sostenere la portata della critica al «conservatorismo concettuale», né per spiegare la virata che Feyerabend opera durante i primi anni Settanta, spostando il nucleo teorico del suo lavoro verso argomenti socio-politici, e lasciando sullo sfondo – fino ad auspicarne la fine – l'epistemologia.

Nell'immagine della conoscenza che viene fuori dalla critica al «conservatorismo concettuale» di Feyerabend, nessuna parte può essere valutata separatamente, perché ogni parte è interconnessa con le altre, e questo è probabilmente il punto di maggiore contatto tra Feyerabend e Quine. Le dicotomie che l'epistemologia della scienza classica ha proiettato sul corpo

¹²² R. Corvi, *I fraintendimenti della ragione*, cit., p. 77.

della conoscenza, che siano tra teorico e osservativo o tra analitico e sintetico, sono superate in vista di una «concezione circolare o olistica della conoscenza» – come nel caso di Feyerabend – e alla frammentazione si sostituisce, come ha fatto efficacemente notare uno tra i più noti allievi di Quine sviluppando le sue tesi, una «conoscenza [che] assomiglia più a un campo di forza che a una struttura architettonica»¹²³.

¹²³ R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, a cura di G. Millone e R. Salizzoni, Bompiani, Milano 1986, p. 137.

CAPITOLO SECONDO

Oltre l'epistemologia negativa

Il decennale lavoro sulla revisione dell'empirismo ha accompagnato la maturazione intellettuale del giovane Feyerabend, i cui primi interessi di ricerca – quelli ricevuti in eredità dai seminari estivi di Alpbach e quelli più istituzionali del suo maestro londinese Popper – lo hanno innanzitutto indotto a ripensare la tradizione scientifica ed epistemologica, generando l'orientamento di fondo della sua prima filosofia: la critica al fondazionalismo post-cartesiano; questo aspetto del suo lavoro teorico giovanile è rilevabile – almeno fino ai primi anni Settanta, cioè fino alla pubblicazione di *Contro il metodo* – in forma sintomatica, espresso nella mozione per un empirismo disinfettato da tendenze monistiche.

All'interno della matrice teorico-storiografica della critica al «conservatorismo concettuale» la revisione dell'empirismo ha di certo un ruolo di primo piano, se non altro perché è procedendo dal lavoro teorico sull'empirismo – sia classico, sia neopositivista – che Feyerabend inizia a dissodare il fondazionalismo del paradigma galileano-cartesiano-newtoniano. A questo quadro teorico-storiografico generale è ascrivibile anche la dura critica con cui Feyerabend tenterà di chiudere la parabola del metodo inaugurata in epoca moderna, fatica ben rappresentata da *Contro il metodo*, che oltre a rappresentare il lavoro più celebre dell'epistemologo austriaco, si colloca come *trait d'union* teorico tra il Feyerabend più attento ai temi dell'epistemologia della scienza classica e il Feyerabend in cui gli argomenti sul ruolo della scienza nella società – con ricadute politiche a tratti fin troppo ingombranti – hanno preso il posto di quelli epistemologici.

Mettere a fuoco questo sviluppo della vita speculativa di Feyerabend è di importanza capitale per lo sviluppo di un'euristica non coercitiva del progresso scientifico; anzitutto perché durante gli anni Sessanta – all'interno della revisione dell'empirismo – il pluralismo (teorico) è l'esito auspicato per

una scienza che non voglia essere monistica, e invece a partire da *Contro il metodo* il pluralismo trasforma i propri attributi, diventando forza propulsiva da cui partire per costruire una visione plurale della conoscenza, che è al contempo una rappresentazione pluralistica – e quindi non riduzionista – della realtà.

Quel pluralismo teorico che avrebbe dovuto salvare la scienza nata in epoca moderna dalle sue stesse tendenze monistiche e dogmatiche, diventa – tra le pagine di *Contro il metodo* – un pluralismo metodologico, la cui liceità è garantita dal cambio di metafisica di sfondo della scienza, e di cui Feyerabend darà esplicita notizia solo in *Conquista dell'abbondanza*.

Questa evoluzione del concetto di pluralismo feyerabendiano è resa possibile – e siamo già al secondo dei motivi per cui è necessario mettere a tema *Contro il metodo* come traghettatore teorico – grazie all'ingresso della contraddizione all'interno dell'euristica scientifica: Feyerabend mutua il valore della contraddizione dalla lettura di Hegel, il quale figura come «modello di cambiamento epistemico» nella prima versione di *Contro il metodo*, per poi essere lasciato sullo sfondo della versione canonica del 1974.

Gli elementi della contraddizione e del pluralismo – prima teorico durante gli anni Sessanta, e poi metodologico in *Contro il metodo* – sono la trama e l'ordito su cui Feyerabend costruisce la sua euristica del dissenso; questi due costituenti sono la forza viva che anima il principio di proliferazione e la controinduzione, i quali – come già notato in precedenza – vengono forgiati concettualmente durante gli anni Sessanta, per poi essere usati per demolire il metodo scientifico nel suo lavoro più celebre.

Alla luce di queste considerazioni preliminari è già chiaro perché *Contro il metodo* sia da considerarsi un ponte tra il Feyerabend epistemologo e il Feyerabend che vorrebbe chiudere per sempre il discorso epistemologico: la caduta del metodo (scientifico) è il momento apicale dell'evoluzione del pluralismo teorico e il luogo da cui Feyerabend procede per la costruzione di

una visione della realtà in chiave antiriduzionista, che contraddistingue la fase più matura della sua filosofia.

1. Dalla metodologia pluralistica del controllo al pluralismo metodologico

Luca Tambolo ha osservato che «verso la fine degli anni Sessanta, Feyerabend giunge a persuadersi che la piena realizzazione del pluralismo teorico richiede la proliferazione non solo delle teorie, ma anche dei metodi per la valutazione delle teorie»¹²⁴. In effetti durante gli anni Sessanta – per quanto Feyerabend si scagli contro il conservatorismo concettuale – tutto il lavoro sulla revisione dell’empirismo non riesce a prescindere dalla presenza di un residuo fondazionalista del paradigma scientifico classico: il metodo; e sebbene alla metodologia pluralistica del controllo che Feyerabend usa per liberalizzare l’empirismo non siano attribuibili i caratteri monistici e definitivi del metodo scientifico, sulla piena legalità libertaria del pluralismo teorico incombe ancora questa scoria così difficile da smaltire.

In quest’ottica Preston si chiede: «Come si presenterà un metodologia pluralistica? Feyerabend la concepisce come una generalizzazione dell’idea di “esperimento cruciale”. Il modello pluralistico del controllo è un modo per valutare i meriti delle teorie rivali persino quando quelle teorie sono incommensurabili e perciò non possono essere confrontate (usando i più familiari criteri semantici) in un normale esperimento cruciale. Esso sarà costituito da alcuni principi o requisiti, e da regole metodologiche di alto livello, non solo per decidere tra teorie esistenti ma anche per regolare la costruzione di teorie nuove»¹²⁵. Perciò la metodologia pluralistica del controllo serve per valutare le teorie, è un metodo di controllo adatto al caso

¹²⁴ L. Tambolo, *L’oceano della conoscenza. Il pluralismo libertario di Paul Feyerabend*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 130.

¹²⁵ J. Preston, *Feyerabend. Filosofia, scienza, società*, cit., p. 167.

limite che Feyerabend elabora per illustrare il pluralismo teorico: l'incommensurabilità tra teorie.

Ma è ancora un metodo, un residuo del paradigma scientifico classico che potrà essere gestito, e ammesso come strumento nella teoria della conoscenza che Feyerabend sta facendo emergere dalla sua revisione dell'empirismo, solo finché riesce a garantire il pluralismo, non soddisfacendo più questo dominio di esistenza, la metodologia pluralistica del controllo dovrà essere abbandonata, in vista di un pluralismo metodologico che faccia da garante non solo della compresenza di alternative teoriche incommensurabili, ma anche e soprattutto dei metodi per valutarle criticamente. «Il modello pluralistico del controllo è concepito come una *metodologia unica per ogni indagine scientifica*. Esso incentiva la proliferazione delle teorie, non dei metodi per valutare le teorie. Solo dopo l'avvento dell'“anarchismo epistemologico” Feyerabend ha proposto che la scienza non fosse contraddistinta da alcun metodo, e che non potesse essere costretta dai filosofi ad accettarne uno. Quando Feyerabend divenne un pluralista metodologico, aveva ufficialmente abiurato le risorse che in origine gli avevano consentito di sostenere il pluralismo teorico»¹²⁶.

Nel contesto dello sviluppo dell'euristica del dissenso feyerabendiana, cogliere questo avvicendamento di orizzonte teorico – che Feyerabend matura a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta – è di primaria importanza, innanzitutto perché nel passaggio dalla metodologia pluralistica del controllo al pluralismo metodologico Feyerabend compie un ulteriore passo verso la liberalizzazione dell'intero corpo della conoscenza, muovendo sempre dalla critica della conoscenza scientifica. Durante questo sviluppo la metodologia pluralistica del controllo si evolve confluendo nel pluralismo metodologico, e la critica al conservatorismo concettuale si arricchisce del momento di critica e destrutturazione del perno dell'euristica della scienza classica: l'idea che sia sufficiente un metodo unico per produrre conoscenza vera.

¹²⁶ Ivi, p. 169. Corsivo mio.

1.1 I principi della metodologia pluralistica del controllo

Con l'elaborazione della metodologia pluralistica del controllo Feyerabend si propone di dissolvere le difficoltà che gravano sull'epistemologia della scienza classica, difficoltà che provengono principalmente dalla tendenza di quest'ultima ad avallare un modello di conoscenza arroccata su posizioni conservatrici, la cui espressione è da rinvenire primariamente nella preferenza per le teorie già in uso rispetto alle nuove teorie.

Davanti a queste posizioni conservatrici – ben esemplificate dall'empirismo che Feyerabend si è impegnato a riformare – l'epistemologo austriaco propone una serie di principi da usare per scardinare questa generale tendenza al conservatorismo con la quale l'epistemologia normativa ha sostenuto il carattere reazionario dell'idea di conoscenza della scienza classica. I principi che formano la metodologia pluralistica del controllo non sono mai stati riuniti da parte di Feyerabend in modo esplicito all'interno di una proposta unitaria, tuttavia ricostruendo la loro presenza lungo la produzione feyerabendiana degli anni Sessanta si evince come questi operino all'unisono per far funzionare la metodologia pluralistica del controllo, e costituiscano, da un punto di vista teorico, la fase preparatoria per l'elaborazione del pluralismo metodologico.

La prima attestazione della metodologia pluralistica del controllo è rinvenibile in *Un tentativo di interpretazione realistica dell'esperienza* del 1958¹²⁷, in cui il giovane Feyerabend dà forma ad alcuni dei principi che guidano la metodologia pluralistica del controllo.

¹²⁷ Frederick Suppe parte da questo scritto giovanile di Feyerabend per ricostruire il percorso dell'anarchismo epistemologico proposto in *Contro il metodo*; secondo Suppe, il modo in cui Feyerabend ha impostato la critica della teoria semantica dell'osservazione del Circolo di Vienna – e la relativa proposta per una teoria pragmatica dell'osservazione – è il punto di partenza delle posizioni relativistiche che l'epistemologo austriaco sosterrà nel suo anarchismo epistemologico; a tal proposito cfr. F. Suppe, *The observational origins of Feyerabend's anarchist epistemology*, in *Beyond*

Il principio della falsificazione – elemento di chiara foggia popperiana – suggerisce di prendere in considerazione le alternative teoriche, aumentando il grado di competitività all'interno dell'euristica scientifica; «possiamo [...] prendere seriamente le confutazioni e considerare le teorie alternative, a dispetto del loro carattere insolito, come descrizioni di cose, proprietà, relazioni, ecc., realmente esistenti. In breve: *benché la verità di una teoria non possa dipendere da noi, la sua forma* (e la forma della conoscenza teorica in generale) *può sempre essere sistemata in modo da soddisfare certe richieste*»¹²⁸.

Accettare le alternative teoriche che confutano teorie già esistenti, vuol dire anche prenderle in considerazione nella forma più realistica possibile, come sforzi per descrivere la realtà e non solo come strumenti predittivi, e questo in ottemperanza al principio del realismo, il quale è strettamente connesso a quello della falsificazione. Su questo punto Feyerabend osserva «*che non c'è niente di male [...] a introdurre congetture prive di sostegno che sono incompatibili coi fatti e con teorie accettate e che, inoltre, suonano assurde – purché l'atto di proporre tali congetture sia seguito da una ricerca dettagliata [...] Non c'è niente di male a procedere in questo modo; non abbiamo però finora fornito una sola ragione per cui si dovrebbe farlo. Dopo tutto ci sono molte attività che non sono dannose, ma nelle quali nessuno vorrebbe sprecare il proprio tempo. Naturalmente, possiamo cercare di difendere una simile procedura appellandoci al suo possibile successo; ma la teoria accettata potrebbe continuare ad avere successo anche in futuro. Potrebbe sopravvivere a tutte le difficoltà, nel qual caso non c'è alcun bisogno di introdurre nuove idee e di invischiarsi nelle laboriose indagini connesse con tale procedura. Il metodo migliore sembrerebbe, quindi, di aspettare finché la*

the reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend, ed. by G. Munévar, cit., pp. 297-311.

¹²⁸ *Un tentativo di interpretazione realistica dell'esperienza* [1958], in PP vol. 1, ora in RSAS, p. 38. Sull'argomento si veda anche *Reichenbach's interpretation of quantum mechanics*, in PP vol. 1, p. 236.

teoria corrente incontri delle difficoltà e solo *allora* partire alla ricerca di nuove teorie. Questa opinione, ampiamente accettata a motivo della sua evidente ragionevolezza, è molto raccomandabile, *a patto che le difficoltà che possono assediare una teoria saranno sempre scoperte senza l'aiuto di altre teorie*. Solo così sarà applicabile il consiglio di attendere finché non sia crollato il punto di vista accettato. Può mostrare, tuttavia, che *esistono per ogni teoria delle difficoltà potenziali che possono essere scoperte solo con l'aiuto di altre teorie*. Se ciò è vero, allora lo sviluppo di tali ulteriori teorie è richiesto dal principio di controllabilità, secondo cui lo scienziato ha il compito di controllare inesorabilmente qualunque teoria egli possieda, ed è pure richiesto che queste ulteriori teorie *siano sviluppate nella forma più forte possibile, cioè come descrizioni della realtà piuttosto che come meri strumenti di successo predittivo*. Anche dove contraddice punti di vista accettati e fatti, il realismo può essere giustificato da considerazioni metodologiche»¹²⁹.

Sui principi della falsificazione e del realismo c'è da rilevare che – all'interno della metodologia pluralistica del controllo – questi rappresentano senz'altro due aspetti della stessa condizione operativa: nel momento della falsificazione Feyerabend apre alla confutazione in un contesto euristico assegnandole un valore positivo, nel principio del realismo dà alle teorie confutanti un grado più alto possibile di realtà, assegnandogli una dignità materiale; questa opzione di Feyerabend per un realismo seppur minimo, solleva alcuni problemi, soprattutto in relazione alla conciliabilità con l'impostazione apparentemente anti-realista della teoria pragmatica dell'osservazione.

La questione riguardo il concetto di realismo di Feyerabend è stata discussa da diversi studiosi, che il linea di massima, si possono dividere in due grandi gruppi: il primo formato da coloro che lo considerano un idealista, che

¹²⁹ *Realismo e strumentalismo: osservazioni sulla logica del sostegno fattuale* [1964], in PP vol. 1, ora in RSAS, p. 133. Sul tema rinvio inoltre a *Structure of science* [1963], in PP vol. 2, p. 63.

fa capo a John Preston¹³⁰; e il secondo gruppo costituito da coloro che considerano Feyerabend un sostenitore di un timido realismo dei processi, di cui Robert Farrell¹³¹ è senz'altro l'esponente più autorevole.

Il tema del realismo percorre trasversalmente tutta l'opera di Feyerabend, oscillando tra il realismo semantico dei primi anni Sessanta, per cui «una teoria scientifica mira a una descrizione di stati di fatti, o proprietà di sistemi fisici, che trascende l'esperienza non solo nella misura in cui è in generale [...], ma anche nella misura in cui *trascura tutte le cause indipendenti che, al di là delle situazioni descritte dalla teoria, possono influenzare l'osservatore o il suo strumento di misurazione.* [...] *L'interpretazione di una teoria scientifica non dipende da nient'altro che dallo stato di fatti che essa descrive*»¹³², e il maldestro tentativo di

¹³⁰ Cfr. J. Preston, *Feyerabend's retreat from realism*, in *Philosophy of science*, 64, Supplement, 1997, pp. S421-S431; e *Feyerabend. Filosofia, scienza, società*, cit., pp. 83-97. La tesi di Preston è in realtà molto più articolata; la sua analisi mira a ricostruire l'intero percorso teorico di Feyerabend intorno al tema del realismo, mostrando in che modo – a suo dire – l'epistemologo austriaco sia passato da posizioni schiettamente realiste a un idealismo vero e proprio.

¹³¹ Cfr. R.P. Farrell, *Feyerabend's metaphysics: process-realism, or voluntarist-idealism?*, in *Journal for general philosophy of science*, 32, 2001, pp. 351-369. Nel dibattito alimentato da Preston e Farrell si è inserito Oberheim che propone argomenti contro la posizione di Preston, colpevole – secondo Oberheim – di non avere compreso che il realismo di Feyerabend non sia un realismo scientifico, bensì un realismo normativo, cfr. *Feyerabend's philosophy*, cit., pp. 180-205. Sulla stessa posizione si colloca il contributo dello studioso svizzero Bernard Baertschi, secondo il quale il realismo di Feyerabend non sarebbe affatto un realismo scientifico. Secondo lo studioso francese il realismo scientifico «afferma che le teorie scientifiche descrivono la realtà, ossia le entità reali», la posizione di Feyerabend – secondo Baertschi – potrebbe essere caratterizzata tutt'al più come un generalissimo realismo ontologico, in cui è però determinante il rapporto di «interdipendenza tra Teoria e Linguaggio Osservativo», facendo così scivolare la consistenza degli oggetti semplici che figurano nel realismo di Feyerabend verso posizioni – ancora una volta – vicine a quelle di Quine, per il quale lo statuto della cosa/oggetto è interamente dettato dall'impegno ontologico della teoria, cfr. B. Baertschi, *Le réalisme scientifique de Feyerabend*, in *Dialogue*, 25, 1986, pp. 267-289, in particolare p. 278 e sgg. Sull'argomento segnalo inoltre: M.T. Gargiulo, *El realismo normativo de Paul Karl Feyerabend y su defensa de la metafísica*, in *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad Del Norte*, 23, 2015, pp. 182-212.

¹³² RSAS, p. 59.

superamento del realismo contenuto ne *La scienza in una società libera*¹³³, e passando per *Realismo e strumentalismo: osservazioni sulla logica del sostegno fattuale* della metà degli anni Sessanta.

Senza entrare nel merito della ricostruzione diacronica del concetto di realismo nell'opera di Feyerabend – operazione peraltro già condotta da Preston¹³⁴ – prima di proseguire con l'analisi dei principi che compongono la metodologia pluralistica del controllo, è necessario mettere a fuoco il rapporto tra il concetto di realismo maturato da Feyerabend durante gli anni Sessanta e alcuni aspetti della liberalizzazione della metodologia annunciata in *Contro il metodo*, in modo da sottolineare – ancora una volta – la continuità tra il lavoro sulla metodologia pluralistica del controllo e il pluralismo metodologico.

Nella discussione critica sull'alternativa tra realismo e strumentalismo, l'epistemologo austriaco opta per il realismo, elaborando un argomento basato sul caso storico della proposta della teoria copernicana alla comunità scientifica¹³⁵; secondo Feyerabend relegando quest'ultima a mero strumento predittivo, come volevano gli scienziati strumentalisti del tempo – per provare a conciliare la vecchia tradizione aristotelico-tolemaica e la precisione predittiva della nuova teoria eliocentrica – si sarebbero tarpate le ali al progresso scientifico. I copernicani del tempo, pur andando contro «a fatti e leggi comunemente accettate»¹³⁶ hanno scommesso sulla teoria eliocentrica come descrizione vera della realtà, favorendo la presenza di modelli fisici alternativi a quello vigente; il fatto che successivamente la scommessa sia risultata vincente è trascurabile. «Non è questo uno splendido esempio a favore del realismo? Non dimostra che la posizione realistica incentiva la

¹³³ Cfr. SSL, *passim*. Robert Farrell considera *La scienza in una società libera* come un'opera «anomala» all'interno della produzione scientifica di Feyerabend, cfr. R.P. Farrell, *Feyerabend and Scientific Values: Tightrope-Walking Rationality*, Springer Science+Business Media, Dordrecht 2003, p. 112.

¹³⁴ J. Preston, *Feyerabend. Filosofia, scienza, società*, cit., p. 83 e sgg.

¹³⁵ Un'analisi articolata del caso è contenuta in L. Tambolo, *L'oceano della conoscenza*, cit., pp. 56-58.

¹³⁶ CEBE, p. 75.

ricerca e stimola il progresso, mentre lo strumentalismo è più conservatore e quindi soggetto a condurre alla pietrificazione dogmatica?»¹³⁷

Il caso storico addotto da Feyerabend per sostenere il realismo rispetto allo strumentalismo non esaurisce però l'argomento a favore del realismo in modo decisivo. «Occorre tuttavia precisare che Feyerabend non considera la vicenda storica del copernicanesimo una prova decisiva della superiorità del realismo. La sua principale argomentazione a favore del realismo – i cui pregi, comunque, ritiene siano vividamente illustrati dall'esempio in questione – ha infatti carattere aprioristico, e si snoda lungo questa linea [...]: il progresso è promosso dalla proliferazione, poiché le alternative possono far emergere i fatti confutanti la teoria che in un momento dato riscuote il consenso della comunità scientifica; la proliferazione è promossa dal realismo, che impone di considerare le teorie tentavi di descrizione veridica della realtà fisica, ma non dallo strumentalismo, che prescrive di considerarle meri strumenti di calcolo utili per generare previsioni accurate»¹³⁸. È il caso di ricordare che l'obiettivo di Feyerabend durante i primi anni Sessanta è innanzitutto garantire il progresso della conoscenza, e il realismo è un catalizzatore del progresso: in questo quadro teorico la proliferazione svolge una funzione strumentale; e probabilmente il carattere aprioristico dell'argomento con cui Feyerabend promuove il realismo normativo in questi anni è ben più accentuato di quanto Tambolo segnali.

Da principio euristico – prima durante la metodologia pluralistica del controllo e successivamente nel pluralismo metodologico di *Contro il metodo* – la proliferazione si arricchisce progressivamente, abbinando alla sua funzione strumentale – che rimane pur sempre visibile – una portata ontologica nell'opera più matura di Feyerabend. A partire dalla proposta della liberalizzazione del metodo, in Feyerabend sorge l'esigenza di conciliare la

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ L. Tambolo, *L'oceano della conoscenza*, cit., pp. 57-58; sull'argomento si veda anche J. Preston, *Feyerabend's retreat from realism*, cit., p. 85.

pluralità delle metodologie con un supporto metafisico che funga da corrispettivo ontologico.

Affinché gli argomenti con cui Feyerabend promuove il pluralismo siano sensati è auspicabile credere che «è rispetto a caratteristiche reali e a processi del mondo che le teorie scientifiche catturano quel pluralismo [...] la conoscenza scientifica progredisce verso teorie che catturano più accuratamente caratteristiche reali e processi del mondo. Senza il ricorso a questo realismo minimo, è difficile immaginare cosa Feyerabend potrebbe voler dire quando afferma che il pluralismo incoraggia il progresso scientifico e genuinamente la conoscenza oggettiva»¹³⁹.

Pur ribadendo il carattere metodologico¹⁴⁰ del realismo feyerabendiano e la persistenza della funzione strumentale della proliferazione nell'opera più matura dell'epistemologo austriaco, restano ancora problemi aperti circa la definizione dello statuto della realtà per come Feyerabend la immagina, i quali fanno vacillare l'integrità del realismo feyerabendiano. In cima a questa lista di questioni irrisolte c'è l'impossibilità di controllare se e quanto le teorie scientifiche offrano una descrizione accurata della realtà¹⁴¹.

Oltretutto – come fa notare Tambolo – la *theory ladenness* rende scivolosi gli argomenti con cui Feyerabend difende la proliferazione «in

¹³⁹ J. Y. Tsou, *Reconsidering Feyerabend's anarchism*, in *Perspectives on science*, 11, 2003, p. 220. Nel saggio di Johnatan Y. Tsou si intravede la persistenza della componente metodologica del realismo feyerabendiano; «un realista può obiettare che Feyerabend non è autorizzato a sostenere la tesi realista che le teorie catturano proprietà reali e processi del mondo senza la tesi connessa che noi abbiamo prova che le nostre teorie catturano di fatto la realtà. Questa obiezione, comunque, è malriposta perché essa non riesce a riconoscere che l'assunto del realismo di Feyerabend è motivato da ragioni *metodologiche*; l'assunzione di un realismo minimo da parte di Feyerabend sembra essere adottata come una questione di fede, ma è un presupposto metodologico che va a semplificare meglio le pratiche scientifiche [...] Quando Feyerabend si schiera a favore di una forma minima di realismo è unicamente su basi metodologiche (ossia basi funzionali pertinenti a pratiche scientifiche) piuttosto che su una qualsiasi presunta base metafisica o epistemologica», cfr. Ivi, p. 222.

¹⁴⁰ Oberheim ribadisce con forza il carattere schiettamente metodologico del realismo feyerabendiano, a tal proposito cfr. E. Oberheim, *Feyerabend's philosophy*, cit., p. 192.

¹⁴¹ Cfr. J. Y. Tsou, *Reconsidering Feyerabend's anarchism*, cit., p. 221.

assenza di un metro di misura oggettivo, che consenta di operare valutazioni comparative circa la corrispondenza di ciascuna delle alternative che vengono fatte proliferare a fatti indipendenti dalla mente umana»¹⁴² c'è il rischio che il confronto tra alternative dialetticamente opponentesi divenga un dialogo tra sordi.

Una via d'uscita da questa situazione aporetica è rinvenibile negli ultimi lavori di Feyerabend, dove l'epistemologia normativa cede definitivamente il passo alla presa di coscienza dell'abbondanza; e la proliferazione perde il suo ruolo di principio euristico epistemologico, diventando caratteristica strutturale nell'ontologia di Feyerabend. «Il mondo in cui abitiamo è abbondante al di là della nostra più audace immaginazione. Vi sono alberi, sogni, tramonti; temporali, ombre, fiumi; guerre, punture di zanzara, relazioni amorose; ci vivono persone, Dei, intere galassie»¹⁴³. Nell'opera più matura di Feyerabend il compito dell'impresa conoscitiva è dare un senso all'abbondanza d'essere¹⁴⁴, riordinando in modo *prospettico* ciò che possiamo esperire, tenendo ben presente che questo «materiale è più elastico di quanto comunemente si creda. Modellandolo in un certo modo [...] otteniamo particelle elementari; procedendo in altro modo, otteniamo una natura viva e piena di Dei»¹⁴⁵.

Questa incursione all'interno del concetto di realismo feyerabendiano è utile per indicare l'esito estremo dello sviluppo del principio del realismo formulato all'interno della metodologia pluralistica del controllo, soprattutto

¹⁴² L. Tambolo, *L'oceano della conoscenza*, cit., p. 150.

¹⁴³ CA, p. 3.

¹⁴⁴ Per una panoramica sull'argomento si veda M. J. Brown, *The abundant world: Paul Feyerabend's metaphysics of science*, in *Studies in History and Philosophy of Science* (Part A), ed. by M. J. Brown and I. J. Kidd, 57, 2016, pp. 142-154.

¹⁴⁵ P. K. Feyerabend, *Il realismo e la storicità della scienza* [1989], in *Journal of Philosophy*, CXXXVI, 8, agosto 1989, pp. 393-406, ora in CA, p. 173. Sull'argomento si veda anche L. Tambolo, *Pliability and Resistance: Feyerabend insights into sophisticated realism*, in *European journal for philosophy of science*, 4, 2014, pp. 197-213, con particolare riguardo a pp. 201-204.

per mostrare come l'evoluzione del realismo di Feyerabend trova approdo in lodi antiriduzionisti nella fase più tarda della sua filosofia.

Accanto ai principi della falsificazione e del realismo, nella metodologia pluralistica del controllo Feyerabend sviluppa altri principi; tra questi il principio della controllabilità consiglia di adoperare solo teorie che sono effettivamente controllabili, oltreché formulare le teorie in modo che siano controllabili (falsificabili). A questo proposito Feyerabend osserva che, «ammesso che siamo in grado di individuare gli errori che commettiamo quando proviamo ad applicare le idee che possediamo (a condizione, naturalmente, che abbiamo in primo luogo *deciso* di dare loro una forma in cui siano controllabili, e abbiamo anche deciso di prendere seriamente le confutazioni) dunque l'unica strada aperta davanti a noi è quella in cui dobbiamo tentare inesorabilmente di falsificare le nostre teorie. Poiché non sappiamo quale parte di esse sia vera, in quale dominio siano vere, e se sono vere del tutto, dobbiamo tentare la falsificazione in tutte le condizioni possibili»¹⁴⁶. Si tratta – in ultima istanza – di scardinare quella che Feyerabend chiama – in altri contesti – una situazione troppo familiare, con l'assunzione del principio della controllabilità si evita che una teoria venga «incorporata nel linguaggio in modo da renderla inaccessibile alla critica empirica dato che qualsiasi siano le osservazioni fatte, esse non vengono usate per arricchire i concetti mentali che continuano perciò a riferirsi a entità conoscibili direttamente. Questo procedimento ottiene due risulta: in primo luogo nasconde la teoria e di conseguenza la mette al riparo da ogni critica; in secondo luogo crea quello che sembra essere un fatto molto probante a suo favore. Poiché la teoria è nascosta, il filosofo può anche *partire* da questo fatto e ragionare di conseguenza, fornendo così alla teoria una specie di argomento

¹⁴⁶ *Professor Bohm's philosophy of nature* [1960], in PP vol. 1, p. 235. Sempre sulla questione della controllabilità delle teorie si vedano l'articolo di Feyerabend, 'Erkenntnislehre', by Viktor Kraft, in *The British Journal for the Philosophy of Science*, 13, 1963, pp. 319-323, in particolare p. 322; *On the 'meaning' of scientific terms* [1965], in PP vol. 1, pp. 97-103, e in particolare p. 102; *Reply to criticism: Comments on Smart, Sellars and Putnam* [1965], in PP vol. 1, pp. 104-135, in particolare p. 105.

induttivo. È soltanto quando esaminiamo quale prova *indipendente* esista a suffragio della teoria, che scopriamo come il fatto non sia per nulla tale, ma sia piuttosto un riflesso del modo in cui i risultati empirici vengono trattati»¹⁴⁷.

Questo passaggio ne *I problemi dell'empirismo* introduce alcuni dei nuclei teorici che costituiscono un altro principio della metodologia pluralistica del controllo: il principio della revisione, secondo cui è preferibile non ammettere alcuna asserzione che sia non rivedibile nel corpo della conoscenza; in ragione di ciò ogni volta che il quadro concettuale muta le asserzioni, non importa se teoriche oppure osservative, devono essere passate al vaglio della critica. Su questo punto Feyerabend sostiene che «una posizione realistica non ammette alcun asserto dogmatico e non correggibile nel campo conoscitivo. Pertanto, anche la conoscenza di ciò che è osservativo non è considerata inalterabile e questo nonostante possa avere una controparte nei fenomeni stessi. Ciò significa che a volta si dovranno considerare interpretazioni che non “si addicono” ai fenomeni e che sono in contrasto con ciò che è immediatamente dato. Interpretazioni di questo genere non potrebbero emergere affatto da una stretta adesione ai “fatti”. Ne consegue che abbiamo bisogno di una fonte non osservativa di interpretazioni. Una tale fonte è fornita dalla speculazione (metafisica) che appare dunque giocare un ruolo rilevante entro il realismo. I risultati di questa speculazione devono tuttavia essere controllabili e, una volta trasformati in questo modo, devono essere interpretati come descrizioni di caratteristiche generali del mondo (in caso contrario verremo riportati al vecchio resoconto di ciò che è osservato)»¹⁴⁸. Come si nota in questo passaggio gli argomenti sulle difficoltà del linguaggio osservativo non sono usati per decostruire l'empirismo nella sua forma dogmatica, ma offrono a Feyerabend l'occasione di impegnarsi nella costruzione di una metodologia della ricerca, contribuendo allo sviluppo

¹⁴⁷ PE, p. 40.

¹⁴⁸ *Un tentativo di interpretazione realistica dell'esperienza* [1958], in PP vol. 1, ora in RSAS, p. 39.

di un'euristica libertaria; secondo l'epistemologo austriaco «un filosofo o uno scienziato che accetti il principio per cui ogni enunciato scientifico dev'essere rivedibile, non può che respingere la tesi della stabilità e con ciò l'esistenza di un linguaggio osservativo [...] Si noti che questo rifiuto si basa ancora una volta sulla *decisione* metodologica di ammettere nella scienza (o, più in generale, nella nostra conoscenza) solo enunciati confutabili»¹⁴⁹.

La corretta applicazione dei principi discussi fin qui è garanzia dell'aumento del contenuto empirico delle teorie, che viene suggerito dal principio dell'empirismo, e che dipende – oltretutto dal buon funzionamento degli altri principi – dalla presenza di alternative teoriche alle teorie in uso comunemente; «tanto la rilevanza quanto il carattere confutante di molti fatti assai decisivi possono essere stabiliti soltanto con l'aiuto di altre teorie, le quali, benché fattualmente adeguate, non sono tuttavia d'accordo con la visuale da controllare. Stando così le cose, la presentazione di questi fatti confutanti deve forse essere preceduta dall'invenzione e dall'articolazione di alternative a tale visuale. L'empirismo esige che il contenuto empirico di qualsiasi nostra conoscenza venga aumentato al massimo. Da qui l'*invenzione di alternative oltre alla prospettiva che si trova al centro della discussione, costituisce una parte essenziale del metodo empirico*. Al contrario, il fatto che la condizione di coerenza elimini le alternative, ora dimostra di essere in disaccordo non solo con la pratica scientifica, ma pure con l'empirismo. Escludendo i controlli molto utili, essa diminuisce il contenuto empirico delle teorie cui si permette di rimanere (e che [...] di solito sono le teorie che si sono adottate prima); e diminuisce in particolare il numero di quei fatti che potrebbero rivelare i loro limiti»¹⁵⁰.

¹⁴⁹ *Il problema dell'esistenza delle entità teoriche* [1960], in PP vol. 3, ora in RSAS, p. 90. Sull'argomento si veda anche *Reply to criticism: Comments on Smart, Sellars and Putnam* [1965], in PP vol. 1, pp. 104 e sgg.

¹⁵⁰ CEBE, p. 29. Su questo punto si vedano inoltre: *A note on the problem of induction* [1964], in PP vol. 1, pp. 203-206, in particolare p. 206; e PE, p. 21 e p. 40.

La metodologia pluralistica del controllo nella sua fase più tendente al pluralismo metodologico contempla altri due principi: dei quali il primo è il principio della tenacia, per cui nella scelta tra diverse teorie andrebbe selezionata quella che è provvista di risultati potenziali più fruttuosi, anche nel caso in cui sia in totale disaccordo con l'esperienza; nel quadro del principio della tenacia, Feyerabend sostiene che «sarebbe imprudente rinunciare a una teoria che sia in contrasto con i risultati osservativi o che soffra di difficoltà interne. Le teorie si possono sviluppare e migliorare, e anche la loro relazione con l'osservazione è soggetta a modifica. Ci è voluto parecchio tempo prima che la relazione tra la teoria cinetica e il 'fatto' dell'irreversibilità fosse recepita adeguatamente, e la ricerca in questa direzione procede ancora. Inoltre, sarebbe davvero sorprendente se si scoprisse che tutti i risultati sperimentali disponibili supportano una certa teoria, anche se la teoria fosse vera. Osservatori diversi che usano diversi equipaggiamenti sperimentali e diversi metodi di interpretazione introducono idiosincrasie ed errori propri, e ci vuole molto tempo prima che tutte queste differenze siano portate verso un comune denominatore. Considerazioni come queste ci fanno accettare un *principio della tenacia*, che suggerisca, in primo luogo, che noi scegliamo da una serie di teorie quella che ha le caratteristiche più allettanti e che promette di condurre ai risultati più fruttuosi; e, in secondo luogo, di restare fedele a questa teoria nonostante difficoltà considerevoli»¹⁵¹. Si tratta – osserva Feyerabend parlando del principio della tenacia – «di un problema *metodologico* e *non* del problema di come la scienza procede in *realtà*»¹⁵²; all'interno della metodologia pluralistica del controllo, attraverso cui l'epistemologo austriaco vuole riformare l'empirismo, l'uso del «principio della tenacia è ragionevole, dal momento che le teorie sono capaci di sviluppo, possono essere migliorate e alla fine riescono a sistemare proprio quelle

¹⁵¹ *Outline of pluralistic theory of knowledge and action* [1968], in PP vol. 3, p. 107.

¹⁵² *Consolazioni per lo specialista*, in (a cura di) I. Lakatos – A. Musgrave, *Critica e crescita della conoscenza*, cit., p. 284.

difficoltà che nella loro forma originaria non erano affatto in grado di spiegare. Inoltre, non è per nulla prudente fidarsi troppo dei risultati sperimentali. Sarebbe anzi una vera sorpresa e anche causa di sospetto, se risultasse che ogni evidenza disponibile sostiene un'unica teoria, anche se questa teoria dovesse rivelarsi vera. Diversi scienziati sperimentali sono soggetti a commettere diversi errori, e generalmente occorre parecchio tempo perché tutti gli esperimenti siano ridotti a un comune denominatore»¹⁵³.

Con l'adozione del principio della tenacia si disinnescava una prassi invalsa dell'euristica scientifica classica: scartare una teoria davanti a fatti recalcitranti; «il punto più importante è però questo: difficilmente accade che le teorie siano messe direttamente a confronto con “i fatti”, o con “l'evidenza”. Ciò che conta e ciò che non conta, come evidenza pertinente, dipende generalmente tanto dalla teoria *quanto* da altre materie che possono essere chiamate per comodità “scienze ausiliarie” (“teorie che fungono da pietra di paragone” è l'indovinata espressione di Imre Lakatos). Queste scienze ausiliarie possono funzionare come premesse addizionali nella derivazione di asserti controllabili. Ma possono anche contaminare lo stesso linguaggio osservativo, in quanto forniscono gli stessi concetti nei cui termini vengono espressi i risultati sperimentali. Così un controllo della concezione copernicana coinvolge, da un lato, assunti concernenti l'atmosfera terrestre, l'effetto del movimento sull'oggetto che è mosso (dinamica), e, dall'altro, coinvolge pure assunti sulla relazione fra l'esperienza dei sensi e il “mondo” (comprese teorie della percezione e teorie della visione telescopica). I primi assunti funzionano da premesse, mentre gli ultimi determinano quali impressioni sono veridiche e perciò ci permettono non soltanto di *valutare*, ma anche di *costituire* le nostre osservazioni. Orbene, non c'è alcuna garanzia che un mutamento fondamentale nella cosmologia, com'è il mutamento da una concezione geocentrica a una eliocentrica, vada di pari passo con un miglioramento di tutte le materie ausiliarie pertinenti. È piuttosto il contrario:

¹⁵³ *Ibidem.*

un simile sviluppo è estremamente improbabile. Chi, per esempio, si sarebbe mai aspettato che l'invenzione della concezione copernicana e quella del telescopio sarebbero state immediatamente seguite dall'appropriata ottica fisiologica? Le teorie fondamentali e le materie ausiliarie sono spesso "fuori fase." Il risultato è che gli esempi confutanti che otteniamo non indicano che una nuova teoria è condannata all'insuccesso, ma soltanto che per il momento essa non si adatta al resto della scienza. Quando ciò avviene, gli scienziati devono sviluppare metodi che permettano loro di conservare le loro teorie di fronte a semplici fatti che le confutano apertamente senza ambiguità, anche se non si affacciano all'orizzonte spiegazioni controllabili di tale conflitto. Il principio della tenacia [...] è un primo passo di tali metodi. Una volta che abbiamo adottato il principio della tenacia, non possiamo più usare fatti *recalcitranti* per eliminare una teoria *T* anche se i fatti sono così semplici e immediati come la luce del sole». ¹⁵⁴ Questo lungo passo è utile per mettere a fuoco il piano su cui – secondo Feyerabend – si muove il principio della tenacia, la cui efficacia diviene esplicita quando, in sede sperimentale, alcuni fatti rendono inammissibile la teoria; se una teoria dovesse incontrare difficoltà tali da essere scartata sulla base di fatti confutanti – nell'ottica di Feyerabend – è preferibile sviluppare metodi – intesi come correttivi della pratica euristica affermata, e che agiscono su un livello differente – che permettano loro di conservare temporaneamente le teorie confutate, in vista dell'arrivo di un momento in cui queste teorie tornino: da questo punto di vista il principio della tenacia, oltre a costituire una sorta di garante metametologico del principio di proliferazione, agisce come principio che sposta la metodologia pluralistica del controllo verso una forte connotazione ecologica dell'euristica a cui sottende; in effetti, lo stesso Feyerabend lascia intendere che il principio della tenacia e il principio di proliferazione siano reciprocamente implicati: «il principio di proliferazione non raccomanda solo l'invenzione di nuove alternative, ma previene anche l'eliminazione delle

¹⁵⁴ Ivi, p. 285.

teorie più vecchie che sono state confutate. La ragione è che tali teorie contribuiscono al contenuto delle loro rivali vittoriose»¹⁵⁵.

L'altro principio che completa la metodologia pluralistica del controllo – e ne orienta in modo teleologico al contempo l'operato – è il principio di proliferazione. La proliferazione di alternative teoriche alle teorie dominanti rappresenta il motore dell'intera metodologia pluralistica del controllo; è in vista della proliferazione che Feyerabend mette in campo gli altri principi che la compongono, ed è per favorire il pluralismo teorico che si impegna nello sviluppo di un'euristica del dissenso, in polemica con l'euristica conservatrice della scienza classica; e – in virtù della precedenza sul piano logico-ontologico rispetto agli altri principi – il principio di proliferazione sarà l'unico a sopravvivere al cambio di orizzonte teorico durante l'avvicendamento tra la metodologia pluralistica del controllo che detta i tempi e i modi della revisione dell'empirismo, e il pluralismo metodologico che Feyerabend vara a partire da *Contro il metodo*. Per queste ragioni il principio di proliferazione – per quanto proveniente dalla metodologia pluralistica del controllo – è da considerarsi come strutturale da un punto di vista speculativo al progetto di *Contro il metodo*, e dunque sarà in questo contesto che verrà preso in esame.

2. La costruzione del pluralismo metodologico

Il passaggio dalla metodologia pluralistica del controllo, con la quale Feyerabend si occupa di liberalizzare l'empirismo, al pluralismo metodologico di *Contro il metodo*, segna un deciso cambio di passo all'interno dell'opera di Feyerabend, se non altro perché quella seppur minima tendenza all'epistemologia normativa – come rilevato in precedenza, la metodologia pluralistica del controllo è pur sempre una metodologia prescrittiva,

¹⁵⁵ *Reply to criticism: Comments on Smart, Sellars and Putnam* [1965], in PP vol. 1, pp. 107.

nonostante prescriva di non prescrivere in modo troppo forte – viene dissolta all'interno del pluralismo metodologico.

L'aneddoto che può far luce su questo sviluppo della filosofia di Feyerabend a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta riguarda il suo maestro londinese Popper; come è noto Feyerabend ha assunto spesso posizioni notevolmente critiche nei confronti di Popper, e nonostante ciò – come fa notare Giordano – «il paradosso è che lo spunto del discorso [di] Feyerabend si trova proprio in un'affermazione di Popper»¹⁵⁶, il quale non era estraneo a simili dichiarazioni: «Di solito, inizio le mie lezioni sul metodo scientifico dicendo ai miei studenti che il metodo scientifico non esiste»¹⁵⁷.

Secondo Preston – nel momento in cui si avvicendano questi due momenti della filosofia di Feyerabend – c'è da rilevare «quanto sia ironica la situazione di Feyerabend che si appella così fervidamente ai principi della metodologia anche quando pensa, all'inizio del proprio cammino di pensiero, che non vi siano fatti e certezze in metodologia e, alla fine di tale cammino, che non vi sia nulla che meriti di essere definito “metodo scientifico”»¹⁵⁸; in effetti le due posizioni teoriche sostenute da Feyerabend creano una situazione paradossale, perché nella revisione dell'empirismo il filosofo austriaco usa una metodologia – pur sempre di stampo liberale, e con l'intento dichiarato di smussare le forme pietrificate della scienza classica – e invece, nel pluralismo metodologico, propugna l'abbandono di ogni metodologia, collocando su una scala iperbolica il suo liberalismo.

A queste difficoltà si può ovviare guardando più da vicino la proposta che Feyerabend formula in *Contro il metodo*, innanzitutto per capire quanto sia ingombrante il peso specifico del principio di proliferazione all'interno dell'opera, rispetto all'altro nucleo teorico dell'opera: la controinduzione; si

¹⁵⁶ G. Giordano, *Il dissenso come motore della scienza: Paul Feyerabend*, a cura di P. Boumard e V. A. D'Armento, in *Etnografie del dissenso*, tomo II: *Paradigmi e strategie*, a cura di M. Merico, Pensa Multimedia, Lecce-Rovato 2017, p. 128.

¹⁵⁷ K.R. Popper, *Prefazione 1956. La non esistenza del metodo scientifico*, in *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica*, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1984, p. 35.

¹⁵⁸ J. Preston, *Feyerabend. Filosofia, scienza, società*, cit., p. 168.

tratta di comprendere – in ultima istanza – se *Contro il metodo* è solo la distruzione del metodo (scientifico), inteso come uno dei caratteri antropologici salienti della civiltà occidentale, oppure se Feyerabend vuole sostituire un metodo dai connotati monistici e dogmatici, con una metodologia aperta in modo costitutivo all'apporto decisivo della diversità che proviene dal mondo storico, una metodologia «*complessa* anziché semplice; *multiforme* anziché uniforme; *contestuale* anziché indipendente dal contesto e universale; e sensibile alle idiosincrasie della storia anziché immutabile e atemporale»¹⁵⁹.

2.1 Il principio di proliferazione

In quanto alle occorrenze in cui Feyerabend dà una definizione esplicita del principio di proliferazione, John Preston fa notare che «le formulazioni di questo principio metodologico sono rare nell'opera di Feyerabend (a differenza dei passi in cui si fa appello a esso)»¹⁶⁰; c'è dunque innanzitutto da rilevare una discrasia tra il numero di occorrenze in cui Feyerabend si riferisce al principio di proliferazione in modo indiretto, e le occasioni in cui effettivamente ne parla esplicitamente.

La prima attestazione esplicita è della metà degli anni Sessanta, ed è contestuale a un riferimento al principio della controllabilità: «Il modello alla base della mia discussione ha come obiettivo la massima testabilità delle nostre conoscenze. [...] Tutto quello che intendo fare è delineare alcune conseguenze e rimuovere le sembianze paradossali che, secondo alcuni critici, circondano queste conseguenze. La conseguenza principale è il *principio della proliferazione: Inventare, ed elaborare teorie che sono divergenti con il punto di vista accettato, anche se quest'ultimo dovesse essere altamente confermato e generalmente accettato*. Qualsiasi metodologia che adotti il principio sarà

¹⁵⁹ R. P. Farrell, *Feyerabend and Scientific Values: Tightrope-Walking Rationality*, cit., pp. 5-6

¹⁶⁰ J. Preston, *Feyerabend. Filosofia, scienza, società*, cit., p. 169.

chiamata *metodologia pluralistica*. Le teorie che il principio ci consiglia di usare oltre al punto di vista accettato saranno chiamate *alternative* a questo punto di vista»¹⁶¹. In questo saggio di metà anni Sessanta sono rinvenibili le linee guida teoriche del pluralismo metodologico che Feyerabend svilupperà in modo più esteso ed esplicito in *Contro il metodo*; a testimonianza di quanto il principio di proliferazione sia già attivo nella metodologia pluralistica del controllo e poi venga riversato nel lavoro più celebre dell'epistemologo austriaco, basta accostare alcuni passi dei due saggi.

Nel 1965 Feyerabend fa notare che «la conoscenza così concepita non è un processo che converga verso un punto di vista ideale; è un oceano di alternative in continua crescita, ciascuna delle quali impone alle altre una maggiore articolazione, e tutte contribuiscono, attraverso questo processo di competizione, allo sviluppo delle nostre facoltà mentali. Tutte le teorie, anche quelle che per il momento hanno perso importanza, posseggano una componente "utopica" nel senso che tutte forniscono parametri di adeguatezza duraturi, e in costante miglioramento, per le idee a cui capita di essere al centro dell'attenzione»¹⁶²; e in *Contro il metodo* si trova: «la conoscenza così concepita non è una serie di teorie in sé coerenti che convergono verso una concezione ideale, non è un approccio ideale, non è un approccio graduale alla verità. È piuttosto un *oceano*, sempre crescente, di *alternative reciprocamente incompatibili (e forse anche incommensurabili)*: ogni singola teoria, ogni favola, ogni mito che fanno parte di questa collezione costringono le altre ad una maggiore articolazione, allo sviluppo della nostra coscienza»¹⁶³.

Sulla scorta dell'analisi di questi due passi non è difficile evidenziare la stretta continuità teoria tra il principio di proliferazione per come viene pensato da Feyerabend all'interno della metodologia pluralistica del controllo

¹⁶¹ *Reply to criticism: Comments on Smart, Sellars and Putnam* [1965], in PP vol. 1, pp. 105-106. Su questo punto di veda anche *Outline of pluralistic theory of knowledge and action* [1968], in PP vol. 3, p. 108.

¹⁶² *Reply to criticism: Comments on Smart, Sellars and Putnam* [1965], in PP vol. 1, p. 107.

¹⁶³ CM II, p. 27.

e la sua applicazione nel contesto del pluralismo metodologico; e da qui è possibile affermare con una certa ragionevolezza che è proprio il principio di proliferazione, condividendo il doppio dominio di esistenza, a permettere lo sviluppo del pluralismo metodologico durante i primi anni Settanta.

Feyerabend usa il principio di proliferazione in diversi contesti teorici, alcuni dei quali differenti rispetto alla costruzione del pluralismo metodologico; uno di questi è la lettura critica della storiografia della scienza che Thomas S. Kuhn ha proposto nel suo *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*¹⁶⁴. A questo proposito Feyerabend fa notare che una volta accettato il principio di proliferazione, «procedere in accordo a questo principio è un metodo per affrettare le rivoluzioni. È un metodo *razionale*. È il metodo che usa *realmente* la scienza? O gli scienziati si aggrappano ai loro paradigmi fino all'ultimo, fino a che il disgusto, la delusione e la stanchezza rendono loro assolutamente impossibile proseguire? Cosa *succede* alla fine di un periodo di scienza normale? Vediamo che la nostra favoletta metodologica ci fa davvero guardare alla storia con una vista più acuta. Mi spiace dire che ciò che Kuhn ha da offrire su questo punto non mi soddisfa per niente. Da un lato egli insiste fermamente sulle caratteristiche dogmatiche, autoritarie e anguste, della scienza normale, sul fatto che essa porta a una temporanea “chiusura mentale”, che lo scienziato che vi partecipa “cessa ampiamente di essere un esploratore” [...] per lo meno un esploratore dell'ignoto. Anzi, si sforza di articolare e concretizzare ciò che è noto” in modo che “è [quasi sempre] lo scienziato come individuo che è controllato piuttosto che la [tradizione per la soluzione di rompicapo o anche qualche particolare] teoria corrente”. “Solo l'esperto viene criticato, non i suoi strumenti”. Ovviamente Kuhn è consapevole del fatto che una scienza particolare, come la fisica, può contenere più di un'unica tradizione di soluzione di rompicapo, ma mette in

¹⁶⁴ Su questo argomento rinvio a P. Hoyningen-Huene, *Feyerabends Kritik an Kuhns normaler Wissenschaft*, in (ed. by) J. Nida-Rümelin, *Rationality, Realism, Revision: Proceedings of the 3rd international congress of the Society for Analytical Philosophy*, de Gruyter, Berlin 1999.

risalto la loro “quasi-indipendenza” sostenendo che ognuna di esse è “guidata dal proprio paradigma e persegue i propri problemi”. Una singola tradizione sarà guidata quindi da un singolo paradigma. Questa una faccia della medaglia. Per l’altra faccia, Kuhn mette in evidenza che non appena vi sia da scegliere “fra due teorie concorrenti”, la soluzione di rompicapo è sostituita da argomentazioni “filosofiche”. Ora, se la scienza normale è *de facto* così monolitica come Kuhn la dipinge, da dove provengono le due teorie in competizione? E se *di fatto esse sorgono*, perché Kuhn dovrebbe prenderle sul serio e concedere loro di apportare mutamenti dello stile argomentativo, che da “scientifico” (cioè che risolve rompicapo) diventa “filosofico”?»¹⁶⁵. Da questa nota critica alla *Struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Kuhn emerge che Feyerabend pensa che la proliferazione sia – nell’opera di Kuhn – innanzitutto un catalizzatore del cambiamento di paradigma: attraverso la compresenza di alternative teoriche, il paradigma viene confrontato con queste e inizia il periodo rivoluzionario, che in base alla storiografia della scienza kuhniana, genererà un nuovo paradigma. Il punto di massima divergenza tra i due filosofi della scienza è sulla collocazione della proliferazione, che per Feyerabend precede la fase rivoluzionaria, mentre per Kuhn è solo l’innesco del periodo rivoluzionario.

Su questo punto Feyerabend sostiene che «l’idea che la conoscenza possa progredire attraverso una lotta di concezione alternative e che dipenda dalla proliferazione, fu prima avanzata dai presocratici [...], e fu sviluppata in una filosofia generale da Mill [...]. L’idea che una lotta di alternative sia decisiva anche per la *scienza* fu introdotta da Mach (*Erkenntnis und Irrtum*) e da Boltzmann (cfr. *Populaerwissenschaftliche Vorlesungen*), soprattutto sotto l’impatto del darwinismo. Il bisogno di tenacia fu messo in evidenza dai materialisti dialettici che movevano obiezioni agli estremi voli “idealisti” della fantasia. E la sintesi, infine, è la vera essenza del materialismo dialettico, nella

¹⁶⁵ *Consolazioni per lo specialista*, in (a cura di) I. Lakatos – A. Musgrave, *Critica e crescita della conoscenza*, cit., pp. 286-287.

forma in cui appare negli scritti di Engels, Lenin e Tročkij. Poco di tutto questo è noto ai filosofi “analitici” o “empiristi” di oggi, che molto sono ancora sotto l’influenza del Circolo di Vienna [...] Secondo Kuhn la scienza matura è una *successione* di periodi normali e di rivoluzioni. I periodi normali sono monistici; gli scienziati tentano di risolvere i rompicapo conseguenti ai tentativi di vedere il mondo nei termini di un unico paradigma. Le rivoluzioni sono pluralistiche finché emerge un nuovo paradigma, che ottiene sufficiente appoggio da poter servire come base per un nuovo periodo normale. Questa versione lascia senza risposta il problema di come venga compiuta la transizione da un periodo normale a una rivoluzione [...] questa transizione [può] esser compiuta in un modo ragionevole: si confronta il paradigma centrale con le teorie alternative. Kuhn sembra essere della stessa opinione. Per di più egli fa notare che questo è ciò che accade realmente. La proliferazione sopravviene già prima di una rivoluzione ed è utile per compierla. Ma ciò significa che la versione originaria è difettosa. La proliferazione non *inizia* con una rivoluzione, la *precede*. Un po’ d’immaginazione e un po’ di ricerca storica mostrano allora che la proliferazione, non solo *precede immediatamente* le rivoluzioni, ma è *sempre* presente. La scienza, come sappiamo, non è una successione temporale di periodi normali e di periodi di proliferazione; è semmai la loro *giustapposizione*»¹⁶⁶.

Al fondamentale ruolo del principio di proliferazione¹⁶⁷, Feyerabend affianca la controinduzione, che dovrebbe garantire da un punto di vista logico

¹⁶⁶ Ivi, p. 292.

¹⁶⁷ Peter Achinstein tende a ridimensionare il ruolo del principio di proliferazione, cfr. P. Achinstein, *Proliferation: it is a good thing?*, in (ed. by) D. Lamb, G. Munévar e J. Preston, *The worst enemy of science? Essays in memory of Paul Feyerabend*, cit., pp. 37-46. Per una panoramica della letteratura suscitata dagli argomenti di Feyerabend a favore della proliferazione si vedano: R. Laymon, *Feyerabend, brownian motion, and the hiddness of refuting facts*, in *Philosophy of science*, 44, 1977, pp. 225-247; J. Worrall, *Is the empirical content of a theory dependent on its rivals*, in *The logic and epistemology of scientific change, Acta Philosophica Fennica*, ed. by I. Niiniluoto and R. Tuomela, 30, 1978, p. 329-353 e *Feyerabend and*

l'operato del primo; è su questi due principi che l'epistemologo austriaco costruisce la proposta del pluralismo metodologico di *Contro il metodo*.

2.2 La controinduzione

Se l'interesse per l'empirismo – nella filosofia di Feyerabend – va lentamente scemando verso la fine degli anni Sessanta, lo stesso non si può dire per gli strumenti concettuali che ne hanno sorretto la portata: sia il principio di proliferazione, sia la controinduzione – i quali sono entrambi stati costruiti nella metodologia pluralistica del controllo – continuano a ricoprire anche in *Contro il metodo* un ruolo preminente, contribuendo a fare funzionare l'impianto concettuale del lavoro più celebre di Feyerabend; e non a caso vengono riproposti nei primi capitoli della versione canonica del 1974.

In ottemperanza ai risultati della revisione dell'empirismo, il progresso scientifico – nell'ottica di Feyerabend – è garantito solo quando la dinamica dell'impresa scientifica è divergente rispetto alle teorie già confermate e ai risultati sperimentali già consolidati; è necessario, affinché ci sia un progresso scientifico rilevante, procedere in modo controinduttivo. Iniziando a «individuare le conseguenze di “contronorme” che si oppongono ad alcune norme familiari dell'impresa scientifica. Per vedere in che modo questo procedimento funzioni, consideriamo la norma secondo cui è l'“esperienza”, ovvero sono i “fatti” o i “risultati sperimentali”, a misurare il successo delle nostre teorie; secondo tale norma l'accordo fra una teoria e i “dati” è un elemento a favore della teoria (o lascia immutata la situazione) mentre il

the facts [1981], in *Beyond the reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*, ed. by G. Munévar, cit., pp. 329-353; E. Zahar, *Feyerabend on observation and empirical content*, in *British Journal for the Philosophy of Science*, 33, 1982, pp. 397-409; L. Laudan, *For method: or, against Feyerabend*, in (ed. by) J.R. Brown, J. Mittelstrass, *An intimate relation*, Kluwer, Dordrecht 1989, pp. 299-318 e *Beyond positivism and relativism. Theory, method and evidence*, Westview Press, Boulder 1996; R.P. Farrell, *Rival theories and empirical content revisited*, in *Studies in History and Philosophy of Science*, 31, pp. 137-149 e *Feyerabend and Scientific Values: Tightrope-Walking Rationality*, cit., pp. 154-155.

disaccordo va a danno della teoria e forse ci costringe addirittura a eliminarla. La “contronorma” corrispondente ci consiglia di introdurre ed elaborare ipotesi che siano in contraddizione con teorie ben stabilite e/o fatti ben accertati. Essa ci consiglia di procedere *controinduttivamente*»¹⁶⁸.

Come si nota in questo passaggio, la controinduzione viene introdotta facendo ancora riferimento all'impostazione della revisione dell'empirismo; e Feyerabend continua osservando che «uno scienziato che desideri massimizzare il contenuto empirico delle sue opinioni e che voglia comprenderle nel modo più chiaro possibile deve perciò introdurre altre opinioni; egli deve adottare cioè una *metodologia pluralistica*. Egli deve mettere a confronto idee con altre idee anziché con l'“esperienza” e deve cercare di migliorare anziché rifiutare le opinioni che in questo contrasto hanno avuto la peggio»¹⁶⁹; un'operazione del genere solleva problemi non trascurabili: su tutti quello di risolvere una volta per tutte la funzione ottundente che i concetti e le circostanze familiari hanno sulla capacità di vedere le alternative.

Per ciò, per uscire dal circolo vizioso di un'euristica in cui le teorie precedenti in senso cronologico restano le teorie trainanti, Feyerabend suggerisce di porre l'attenzione innanzitutto sui termini – e qui torna la critica al linguaggio osservativo dei neopositivisti – usati per descrivere il mondo al modo di un presupposto abituale. «Ora, come possiamo esaminare qualcosa che stiamo usando continuamente? Come possiamo analizzare i termini nei quali esprimiamo di solito le nostre osservazioni più semplici e dirette, e riportarne in luce i presupposti? In che modo possiamo scoprire il tipo di mondo che presupponiamo, dati i nostri modi di procedere abituali? La risposta è chiara: non possiamo scoprirlo dall'*interno*. Abbiamo bisogno di un modello di critica *esterno*, abbiamo bisogno di un insieme di assunti alternativi o, dal momento che questi assunti saranno del tutto generali, di costituire, per

¹⁶⁸ CM II, p. 26.

¹⁶⁹ Ivi, pp. 26-27.

dir così, un intero mondo alternativo, *abbiamo bisogno di un mondo di sogno al fine di scoprire i caratteri del mondo reale in cui pensiamo di vivere* (e che in realtà potrebbe essere solo un altro mondo di sogno)»¹⁷⁰. Già nelle prime battute di *Contro il metodo*, è possibile rilevare tutto il portato teorico del lavoro degli anni Sessanta sulla revisione dell'empirismo: innanzitutto nel tema delle difficoltà del linguaggio osservativo nel momento del controllo di una teoria; e riconoscere in controluce il taglio antropologico della critica al metodo scientifico di Feyerabend. Uno degli assi su cui si regge l'apparato logico di *Contro il metodo* passa per la revisione dell'empirismo degli anni Sessanta, e si dirige verso la decostruzione del metodo scientifico; la controinduzione nasce come controparte logica del principio di proliferazione, ed è funzionale alla sua messa in opera.

Secondo Feyerabend, «il primo passo nella nostra critica di concetti e procedimenti familiari, il primo passo nella nostra critica dei “fatti”, dev'essere perciò un tentativo di spezzare il circolo. Dobbiamo inventare un nuovo sistema concettuale che sospenda, sia in conflitto con i risultati d'osservazione stabiliti con la massima cura, un sistema concettuale che metta in crisi i principi teorici più plausibili e introduca percezioni che non possono essere parte del mondo percettuale esistente. Questo passo dev'essere affidato ancora alla controinduzione. La controinduzione è perciò sempre ragionevole e ha sempre una possibilità di successo»¹⁷¹.

L'intento dichiarato di Feyerabend «non è quello di sostituire un insieme di norme generali con un altro insieme di norme, bensì piuttosto quello di convincere il lettore del fatto che *tutte le metodologie, anche quelle più ovvie, hanno i loro limiti*. Il modo migliore per realizzare quest'obiettivo consiste nel dimostrare i limiti e anche l'irrazionalità di alcune norme che vengono di solito considerate fondamentali. Nel caso dell'induzione (compresa l'induzione per falsificazione) si tratta di dimostrare con quanta

¹⁷⁰ Ivi, p. 28.

¹⁷¹ Ivi, pp. 28-29.

efficacia il procedimento controinduttivo possa essere sostenuto dal ragionamento»¹⁷².

Il carattere reazionario dell'euristica della scienza classica incombe sul libero sviluppo dell'attività scientifica, e Feyerabend individua nella condizione di coerenza una delle cause di stagnazione del progresso scientifico. La condizione di coerenza «elimina una teoria o un'ipotesi non in quanto è in disaccordo con i fatti; la elimina perché è in disaccordo con un'altra teoria: una teoria, per di più, di cui condivide i materiali di conferma. Essa considera perciò come misura di validità la parte finora non verificata di tale teoria. L'unica differenza fra una tale teoria e una teoria più recente consiste nell'età e nella familiarità. Se la teoria più giovane fosse stata proposta per prima, la condizione di coerenza avrebbe operato a suo favore»¹⁷³.

Si assiste a una vera e propria operazione di eliminazione delle alternative teoriche, usando come criterio l'anzianità di una teoria, preferendo così un sistema concettuale con cui si ha familiarità a uno di nuovo conio. «Da questo punto di vista l'effetto della condizione di coerenza è abbastanza simile all'effetto dei metodi più tradizionali di deduzione trascendentale, di analisi delle essenze, di analisi fenomenologica, di analisi linguistica. Essa contribuisce alla preservazione di ciò che è vecchio e familiare non in virtù di un qualche vantaggio in esso intrinseco – per esempio, non perché meglio fondato nell'osservazione di quanto non sia l'alternativa suggerita recentemente, o perché è più elegante –, ma solo perché è vecchio e familiare»¹⁷⁴.

Nella costruzione dell'apparato concettuale di *Contro il metodo*, e specificamente nella critica alla condizione di coerenza – le cui prime attestazioni sono rinvenibili proprio nella revisione dell'empirismo – non è in

¹⁷² Ivi, p. 29.

¹⁷³ Ivi, p. 31.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

gioco solo la liberalizzazione dell'impresa conoscitiva: mettendo a processo la condizione di coerenza, viene posto sotto esame tutto il paradigma scientifico classico, e di conseguenza anche l'esistenza di un'epistemologia normativa.

Tra le pagine di *Contro il metodo* la persistenza del discorso sulla revisione dell'empirismo è attestabile solo come *casus belli*, in quanto la critica al «conservatorismo concettuale» si arricchisce e si specifica in una forma ulteriore, dirigendo il tema delle difficoltà insiste nel fondazionalismo post-cartesiano verso una destinazione in cui i problemi epistemologici vengono derubricati a un ruolo di secondo piano rispetto a quelli socio-politici.

Sta di fatto che questo slittamento sembra avere tempi geologici in *Contro il metodo*, e la lunga gestazione che si compie nell'opera più celebre di Feyerabend trova un punto di svolta solo nelle battute finali, dove emerge chiaramente che l'epistemologo austriaco si sta affacciando a un nuovo orizzonte teorico.

2.3 Hegel e Mill come «modelli di cambiamento epistemico»?

Una volta rilevata la continuità discreta tra la metodologia pluralistica del controllo e il pluralismo metodologico restano – a causa della problematicità di questo avvicendamento nella filosofia di Feyerabend – alcune questioni aperte, di cui quella se il pluralismo metodologico sia guidato da un'istanza metodologico-normativa, quale è il principio di proliferazione, oppure se sia la controinduzione a svolgere la funzione di traino concettuale della nuova filosofia di Feyerabend.

Dirimere questo dilemma può rendere più chiaro lo sviluppo del pensiero dell'epistemologo austriaco da diversi punti di vista: rispetto – per esempio – al peso specifico che il principio di proliferazione e la controinduzione hanno all'interno del pluralismo metodologico; e non meno importante – da un punto di vista storico-genealogico – si farebbe luce sull'effettivo apporto delle due fonti che guidano lo sforzo teorico di *Contro il*

metodo, soppesandone la presenza quando c'è da individuare la cifra che dà il senso del lavoro di Feyerabend durante gli anni Settanta.

Roberta Corvi riconduce il gusto di Feyerabend per la contraddizione alla lettura di Hegel; «il filosofo idealista, mettendo in risalto il ruolo irrinunciabile della contraddizione come motore interno di una scienza che procede dialetticamente e sottolineando la discontinuità fra quantitativo e qualitativo, avrebbe offerto un fondamento alla tesi feyerabendiana dell'incommensurabilità»¹⁷⁵; e anche Sergio Benvenuto ha rilevato la presenza della filosofia hegeliana nella *new philosophy of science* – e dunque anche in Feyerabend – sostenendo che il riferimento al pensatore di Stoccarda diviene esplicito perché, per i filosofi della scienza post-popperiani che fanno capo a questa corrente epistemologica, «il “mondo” conosciuto dalla scienza è inscindibile dal modo in cui questa conoscenza si è costruita»¹⁷⁶; l'innesto della filosofia hegeliana in ambito epistemologico «imprime un cambiamento di logica, con l'abbandono da un punto di vista generale del principio di non contraddizione e l'assunzione di una prospettiva “dialettica”, che valorizza il dissenso»¹⁷⁷; si tratta dunque di mettere a fuoco il portato hegeliano all'interno della costruzione dell'apparato concettuale di *Contro il metodo*¹⁷⁸, per

¹⁷⁵ R. Corvi, *I fraintendimenti della ragione. Saggio su P.K. Feyerabend*, cit., pp. 171-172. Come già segnalato in precedenza il pensatore di Stoccarda è uno dei punto di riferimento della prima edizione di *Contro il metodo*, cfr. CM I, pp. 23-35. Per una panoramica sulle influenze che Feyerabend recepì si veda L. Ariosto, *P. K. Feyerabend: sirene e ultimi fuochi*, in *Aut Aut*, 205, 1985, pp. 87-100.

¹⁷⁶ S. Benvenuto, *Confini dell'interpretazione. Freud, Feyerabend, Foucault*, IPOC, Milano 2013, p. 81.

¹⁷⁷ G. Giordano, *Il dissenso come motore della scienza: Paul Feyerabend*, cit., p. 126.

¹⁷⁸ Su questo punto si vedano in particolare le pagine che Hegel dedica alla contrapposizione tra la logica della scienza fisico-matematica del suo tempo e la sua logica dialettica, in cui il pensatore di Stoccarda – nelle pagine della Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* – recupera il valore della contraddizione, a tal proposito mi limito a segnalare: G.W.F. Hegel, *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Gembillo e D. Donato, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; e G. Giordano, *Dimostrazione filosofica e dimostrazione matematica nella Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, in G. Cotroneo, G. Furnari Luvarà e F. Rizzo (a cura di), *La “Fenomenologia dello spirito” dopo duecento anni*, Bibliopolis, Napoli 2008.

comprendere quanto Feyerabend sia in debito con Hegel per lo sviluppo del suo pluralismo metodologico.

In effetti Feyerabend rende in modo esplicito – soprattutto nella prima versione di *Contro il metodo* – il riferimento al pensatore di Stoccarda, e più che la *Fenomenologia dello spirito*, usa come sua fonte hegeliana la *Scienza della logica*, sostenendo che «alcune [...] idee di Hegel possano esser impiegate per [fare] un primo passo nella direzione delle scienze. La scienza, il senso comune e perfino quel senso comune più raffinato che è dato dal razionalismo critico usano alcune categorie fisse (“soggetto”, “oggetto”, “realtà”) in aggiunta alle varie e mutevoli visioni che essi contengono. Come risultato non sono completamente razionali. La piena razionalità può essere raggiunta solo estendendo la critica anche alle parti stabili, il che presuppone l’invenzione di categorie alternative e la loro applicazione a tutto il ricco materiale a nostra disposizione. Bisogna mettere in moto le categorie e tutti gli altri elementi stabili della nostra conoscenza»¹⁷⁹, poiché «per la logica del concetto si ha già un materiale completamente pronto e fissato, un materiale, si può dire, ossificato, e il compito consiste qui nel renderlo fluido e riaccendere il vivente concetto in cotesta materia morta»¹⁸⁰. In quest’ottica – secondo Feyerabend – «dobbiamo»¹⁸¹ mirare a sciogliere, per dirla con Hegel, «l’opposizione tra una soggettività e una oggettività fossilizzate e comprendere l’origine del mondo intellettuale e reale come un divenire; dobbiamo comprendere il loro essere come un prodotto, come una forma del produrre»¹⁸², e questa sorta di dissoluzione è operata dalla ragione, che è la forza del negativo, che annulla «la scienza e il senso comune, oltre allo stato di coscienza associato ad entrambi. Questo annullamento non è l’atto cosciente di uno scienziato che ha *deciso* di eliminare alcune distinzioni fondamentali

¹⁷⁹ CM I, p. 29.

¹⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica* [1812; 1813; 1816], a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 649.

¹⁸¹ CM I, p. 29.

¹⁸² G.W.F. Hegel, *La differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, trad. di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, *passim*.

presenti nel suo settore di ricerca. Infatti, per quanto questi possa tentare consapevolmente di superare i limiti di uno stadio particolare della conoscenza, può anche non riuscirci per mancanza di condizioni oggettive [...] che favoriscano la sua intenzione. La teoria generale di Hegel circa lo sviluppo, – la sua cosmologia, si potrebbe dire – dà una spiegazione di tali condizioni»¹⁸³.

Nella cosmologia hegeliana Feyerabend intravede la forma olistica che lui attribuisce alla conoscenza prima – durante il lavoro sulla revisione dell'empirismo – e che successivamente estende all'intera realtà nella fase più matura della sua filosofia, e di cui *Contro il metodo* è il primo tassello. L'epistemologo austriaco fa riferimento ad alcuni passi della *Scienza della logica* in cui Hegel afferma che ogni «essere determinato, finito, è un essere che si riferisce ad altro; è un contenuto che sta in un rapporto di necessità con un altro contenuto, col mondo intero. Riguardo la reciproca dipendenza dell'insieme la metafisica poté giungere all'affermazione (sostanzialmente tautologica) che se venisse distrutto un granello di polvere, rovinerebbe l'intero universo»¹⁸⁴; e da ciò Feyerabend ne deduce che «il rapporto non è esteriore. Ogni processo, oggetto, stato, ecc. *contiene* effettivamente parte della natura di ogni altro processo, oggetto, stato, ecc. *Concettualmente*, ciò significa che la descrizione completa di un oggetto è autocontraddittoria. Essa contiene degli elementi che dicono *ciò che l'oggetto è*: sono questi elementi usati nelle descrizioni tradizionali fornite dalla scienza e dal senso comune, descrizioni che considerano soltanto una parte delle sue proprietà e attribuiscono il resto all'esterno. D'altra parte la descrizione contiene anche altri elementi che dicono *ciò che l'oggetto non è*: sono questi gli elementi che la scienza e il senso comune pongono al di fuori dell'oggetto, attribuendoli a cose che vengono supposte come del tutto separate, ma che sono in realtà contenute nell'oggetto in questione. Il risultato è che “tutte le cose sono in se

¹⁸³ CM I, pp. 29-30.

¹⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 74.

stesse contraddittorie”. Questa contraddizione non può essere eliminata usando parole differenti, come ad esempio la terminologia di un *processo* e le sue *modifiche*. Infatti il processo dovrà essere separato di nuovo, almeno nel pensiero, da qualcosa di diverso da sé: in caso contrario sarebbe *puro* essere, non distinguibile dal puro *nulla*. Esso conterrà parte di ciò da cui è separato e questa parte dovrà essere descritta mediante idee incompatibili con quelle usate per descrivere il processo originario, processo che dovrà pertanto contenere alcune contraddizioni. Hegel possiede l’eccezionale capacità di rendere visibili le contraddizioni che sorgono ogni qualvolta si esamini dettagliatamente un concetto, nell’intento di dare un resoconto completo dello stato di cose che esso descrive»¹⁸⁵.

Feyerabend riconosce alla “cosmologia” hegeliana di avere assegnato un valore positivo alla dinamicità, e questa dinamicità si declina anche nel «movimento dei concetti [che] non è semplicemente un movimento dell’*intelletto* che, iniziando l’analisi sulla base di alcune determinazioni, se ne allontana per porre la loro negazione. Si tratta anche di uno sviluppo *oggettivo*, causato dal fatto che ogni oggetto, processo, stato, ecc. finito (ben determinato, limitato) tende a sottolineare quegli elementi degli altri oggetti che sono presenti in lui e tende dunque a diventare ciò che non è»¹⁸⁶; e in ciò si riferisce ancora alla *Scienza della logica* di Hegel: «quando delle cose diciamo che sono finite, con ciò s’intende che non solo hanno una determinatezza, che non solo hanno la qualità come realtà e determinazione e che è in sé, non solo son limitate, così da avere poi un esserci fuor del lor limite, – ma che anzi la lor natura, il loro essere, è costituito dal non essere. Le cose finite sono, ma la lor relazione a se stesse è che si riferiscono a se stesse come negative, che appunto in questa relazione a sé si mandano al di là di se stesse, al di là del loro essere. Esse sono, ma la verità di questo essere è la loro fine. Il finito non solo si muta, come il qualcosa in generale, ma perisce; e non

¹⁸⁵ CM I, p. 30.

¹⁸⁶ PN, p. 188.

è già soltanto possibile che perisca, quasi che potesse essere senza perire, ma l'essere delle cose finite, come tale, sta nell'aver per loro esser dentro in sé il germe del perire: l'ora della loro nascita è l'ora della lor morte»¹⁸⁷.

Oltre ad assegnare uno statuto contraddittorio alla realtà e averne fatto un sistema olistico e fortemente dinamico, Feyerabend individua un terzo principio della “cosmologia” hegeliana: «muovendosi al di là del limite, l'oggetto cessa di essere ciò che è per divenire ciò che non è; è *negato*. Il terzo principio della cosmologia hegeliana è che il risultato della negazione»¹⁸⁸ non è nullo, ma la negazione agisce solo sul contenuto particolare; «L'unico punto, per ottenere il progresso scientifico, – e intorno alla cui semplicissima intelligenza bisogna essenzialmente adoprarsi, – è la conoscenza di questa proposizione logica, che il negativo è insieme anche positivo, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare, vale a dire che una tal negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa determinata che si risolve, ed è perciò negazione determinata. Bisogna, in altre parole, saper conoscere che nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta; – il che è propriamente una tautologia, perché, se no, sarebbe un immediato, e non un risultato. Quel che risulta, la negazione, in quanto negazione determinata, ha un contenuto. Cotesta negazione è un nuovo concetto, ma un concetto che è superiore e più ricco che non il precedente. Essa è infatti divenuta più ricca di quel tanto ch'è costituito dalla negazione, o dall'opposto di quel concetto. Contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più, ed è l'unità di quel concetto e del suo opposto»¹⁸⁹.

Secondo Feyerabend, questo passo della *Scienza della logica* rappresenta bene il passaggio dalla concezione newtoniana dello spazio a

¹⁸⁷ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 128.

¹⁸⁸ PN, p. 189.

¹⁸⁹ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 36.

quella di Einstein, «purché continuiamo a usare *inalterato* il concetto di spazio newtoniano»¹⁹⁰; ma al di là delle possibili applicazioni della lezione hegeliana ai diversi contesti della storia della scienza, Feyerabend – ed è questo il punto da mettere a fuoco – recepisce il dettato del pensatore di Stoccarda fino al punto da sostenere – usando le parole di Hegel – che «“la negazione della negazione” [di fatto] non porta lontano dall’originario punto di partenza, ma vi fa ritorno»¹⁹¹. In ultima istanza, ciò che Feyerabend accoglie – con una decisiva e altrettanto ingombrante mediazione del materialismo dialettico di Engels e Lenin – dell’eredità hegeliana nella sua filosofia è il convincimento che «anche il concetto [...] fa parte dello sviluppo generale della Natura [...] Essendo parte del *comportamento naturale*, prima di un organismo, poi di un essere pensante, non soltanto rispecchia una natura che “sta completamente al di fuori di esso”; non è soltanto qualcosa di “soggettivo e accidentale”; non è “soltanto un concetto”: ma partecipa alla natura generale di tutte le cose, cioè contiene un elemento di tutto il resto, tende a essere il risultato finale dello sviluppo di una cosa specifica, cosicché – alla fine – il concetto e la cosa diventano un tutt’uno»¹⁹².

Feyerabend vede nella dialettica hegeliana un «modello di cambiamento epistemico» in grado di imprimere dinamicità al sistema algido e conservatore della scienza moderna; «la conoscenza fa parte della natura ed è soggetta alle sue leggi generali. Le leggi della dialettica valgono per il movimento degli oggetti e dei concetti, come pure per il movimento di unità superiori che comprendono sia gli oggetti che i concetti. Secondo queste leggi generali, ogni oggetto partecipa a ogni altro oggetto e cerca di trasformarlo nella sua negazione. Questo processo non può essere compreso se guardiamo a quegli elementi della nostra soggettività che sono ancora in un relativo isolamento e le cui contraddizioni interne non si sono ancora rivelate. (Sono di

¹⁹⁰ PN, p. 189.

¹⁹¹ Ivi, p. 190.

¹⁹² CM I, p. 33.

questo tipo la maggior parte dei concetti abituali della scienza, della matematica e specialmente le rigide categorie usate dai nostri moderni assomaniaci). Per comprendere il processo di negazione dobbiamo guardare a quegli elementi che sono fluidi, in procinto di trasformarsi nel proprio opposto e che possono portare alla conoscenza e alla verità, “l’identità tra cosa e concetto”. L’identità stessa non può essere raggiunta meccanicamente, cioè fissando alcuni aspetti della realtà e giocando con altri aspetti o teorie, finché non si giunga all’accordo (gli stessi aspetti che vogliamo fissare, essendo in movimento, verranno ben presto sostituiti da opinioni dogmatiche, ivi comprese le percezioni rigide). Dobbiamo invece procedere dialetticamente, cioè tramite un’*interazione* tra i concetti e fatti (osservazioni, esperimenti, asserzioni basilari, ecc.) – interazione che agisca su *entrambi* gli elementi. La lezione metodologica che ne dobbiamo trarre diventa allora questa: non lavorare mai con concetti fissi; non eliminare la controinduzione; non lasciarsi sedurre dall’idea di aver finalmente trovato l’esatta descrizione dei “fatti”, mentre quello che si è verificato è soltanto l’adattamento di alcune nuove categorie a vecchie forme di pensiero, ormai tanto familiari da farci prendere le loro strutture per le strutture del mondo stesso»¹⁹³.

Non tutti gli studiosi sono però d’accordo sulla piena ricezione della lezione metodologica hegeliana da parte di Feyerabend; secondo l’autore che si cela dietro il *nom de plume* di Lodovico Ariosto, «il fatto che la scienza e il razionalismo critico usino categorie rigide, comporta la loro non completa razionalità, che potrebbe venir raggiunta solo estendendo la critica anche e proprio alle “parti stabili” della conoscenza. L’intenzione di Feyerabend è di “restaurare il carattere omesso”, vale a dire la contraddizione, trascurata dai filosofi che fanno uso della logica deduttiva, in base al presupposto che il mondo sia pieno di sistemi coerenti [...] In particolare vuole introdurre la dialettica hegeliana, intesa come totalità non contraddittoria delle contraddizioni, nella teoria popperiana. La “lezione metodologica” che

¹⁹³ Ivi, pp. 34-35.

l'autore dice di trarre da Hegel e che lo differenzia dagli "assomaniaci", consiste nel fatto che "dobbiamo procedere dialetticamente, cioè tramite un'interazione tra concetti e fatti [...] che agisce su entrambi" [...] Sarebbe sufficiente richiamare l'attenzione su quel "dobbiamo" per capire come si sia così andata smarrendo la *necessità* che è fondamentale nel pensiero dialettico hegeliano. Dunque solo in parte egli accoglie quella lezione metodologica, demandando *all'esterno*, alla proliferazione milliana appunto, lo "sviluppo" delle "alternative": a quella proliferazione che lo stesso Feyerabend ammette essere un "primum"»¹⁹⁴.

In effetti, Feyerabend su questo punto ha affermato di considerare «la proliferazione *non soltanto* alla stregua di un "catalizzatore esterno" del progresso, ma una parte essenziale di esso»¹⁹⁵, dunque la proliferazione milliana¹⁹⁶ possiede una prelazione rispetto alla controinduzione nel contesto del pluralismo metodologico. D'altronde Feyerabend nella prima edizione di *Contro il metodo* sostiene apertamente che «l'idea secondo cui sarebbe necessaria una metodologia pluralistica sia per l'avanzamento della conoscenza, sia per lo sviluppo della nostra individualità è stata discussa da J. S. Mill nel suo splendido saggio *La libertà*. Questo scritto [...] "è una specie di test filosofico su una unica verità, che i progressivi mutamenti verificatisi nella società moderna tendono a porre sempre più in rilievo: l'importanza, per l'uomo e per la società, della grande varietà dei tipi dei caratteri, e del dare piena libertà alla natura umana d'espandersi in innumerevoli e contrastanti

¹⁹⁴ L. Ariosto, *P. K. Feyerabend: sirene e ultimi fuochi*, in *Aut Aut*, 205, 1985, p. 89.

¹⁹⁵ CM II, p. 41. Corsivo mio. La precisazione sul ruolo della proliferazione è stata sollecitata da un'osservazione di Lakatos; su questo punto si veda I. Lakatos, *La storia della scienza e le sue ricostruzioni razionali*, in (a cura di) I. Lakatos – A. Musgrave, *Critica e crescita della conoscenza*, cit., p. 374.

¹⁹⁶ Sul tema della relazione tra Mill e Feyerabend, oltre ai già menzionati: E.A. Lloyd, *Feyerabend, Mill, and pluralism*, in (ed. by) D. Lamb, G. Munévar e J. Preston, *The worst enemy of science? Essays in memory of Paul Feyerabend*, cit., pp. 115-124; K. Stanley, *Logic, liberty and anarchy: Mill and Feyerabend on scientific method*, in *The Social Science Journal*, 36, 1999, pp. 603-614; si veda anche L. Tambolo, *L'oceano della conoscenza. Il pluralismo libertario di Paul Feyerabend*, cit., pp. 26 e sgg.

indirizzi”. Tale varietà è necessaria sia per la creazione di “uomini completi”, sia per il miglioramento della *civiltà*»¹⁹⁷.

Secondo Elizabeth Lloyd il secondo capito di *Sulla libertà* di Mill costituisce lo sfondo teorico su cui Feyerabend costruisce la sua idea di proliferazione¹⁹⁸, in ottemperanza all’indicazione milliana che «se una verità fondamentale non trova oppositori, è indispensabile inventarli e munirli dei più validi argomenti che il più astuto avvocato del diavolo potrebbe inventare»¹⁹⁹.

John Stuart Mill – più che Hegel – è dunque il vero padre putativo di Feyerabend, e la proliferazione milliana declinata dentro il progetto del pluralismo metodologico è uno dei due fuochi dell’ellisse feyerabendiana; in questo senso la proliferazione svolge un compito ben più alto rispetto al semplice ruolo di catalizzatore del progresso della conoscenza, diventando un ideale per la formazione e l’educazione di una società di uomini liberi di scegliere in modo autonomo; «la scelta presuppone delle alternative tra cui scegliere; presuppone una società che contenga e incoraggi “opinioni differenti”, “modi di pensare antagonistici”, come pure “diversi modi di vivere”, cosicché “la validità dei vari modi di vivere non sia provata solo astrattamente, ma anche nella pratica”. “L’uniformità delle opinioni”, tuttavia, “non è desiderabile a meno che non risulti dall’incontro libero e spontaneo di opinioni contrastanti; la eterogeneità delle idee non è un male, ma un bene...”. Così Mill introduce la proliferazione: *non* si tratta del risultato di una dettagliata analisi epistemologica o, peggio, di un esame linguistico dell’uso di parole quali “conoscere”, “avere evidenza di” e simili. La proliferazione non viene neppure proposta come soluzione di *problemi epistemologici* [...] La

¹⁹⁷ CM I, p. 23. Per una panoramica dei passi milliani citati da Feyerabend rinvio a J. S. Mill, *Saggio sulla libertà* [1859], a cura di G. Giorello e M. Mondadori, Il Saggiatore, Milano 1981.

¹⁹⁸ E.A. Lloyd, *Feyerabend, Mill, and pluralism*, in (ed. by) D. Lamb, G. Munévar e J. Preston, *The worst enemy of science? Essays in memory of Paul Feyerabend*, cit., pp. 117.

¹⁹⁹ J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., *passim*.

proliferazione viene introdotta come soluzione di un problema di *vita*: come possiamo ottenere piena coscienza; come possiamo imparare ciò che siamo in grado di fare; come possiamo accrescere il nostro grado di libertà, così da essere in grado di decidere, invece di adottare per abitudine, il modo in cui vogliamo usare le nostre capacità? Considerazioni di questo tipo erano comuni in un'epoca in cui la connessione tra verità e autoespressione era ancora considerata un problema e si supposeva che perfino le arti non solo dovessero procurare piacere, ma servissero anche a elevare e a istruire. *Oggi l'unica questione è il modo in cui la scienza possa migliorare le sue risorse, qualsiasi sia l'effetto sull'uomo dei suoi metodi e dei suoi risultati*²⁰⁰. L'intento di Feyerabend è trasporre il discorso di Mill sulla libertà e sul suo corretto esercizio prima sul piano epistemologico e successivamente su quello socio-politico, procedendo a un'analisi del ruolo della scienza nella società; «per Mill questa connessione esiste ancora; il *metodo scientifico fa parte di una teoria generale dell'uomo*; è da questa teoria che esso fa discendere le proprie regole ed è sulla base delle nostre idee circa un'esistenza umana degna di questo nome che viene costruito»²⁰¹.

Nell'ottica di questa indicazione di Feyerabend è necessario rileggere in che termini si svolge la sua proposta di destrutturazione del metodo scientifico, per comprendere che ruolo svolge il richiamo al valore della diversità di Mill, e soprattutto come si declina l'eredità milliana quando Feyerabend la applicherà sul piano socio-politico ne *La scienza in una società libera*.

²⁰⁰ Ivi, pp. 24-25.

²⁰¹ Ivi, p. 25. Corsivo mio.

3. La caduta del metodo

Feyerabend non ha mai fatto mistero dei suoi trascorsi artistici²⁰², probabilmente nella sua inclinazione per il teatro soprattutto, e per l'arte in genere, si trovano alcune delle ragioni del suo approccio non convenzionale alle questioni filosofiche. Come ricorda in *Ammazzando il tempo* a proposito del suo primo incarico accademico a Bristol: «il mio lavoro era abbastanza semplice: dovevo tenere un corso di filosofia della scienza per dieci settimane, un'ora a settimana. Il problema stava nel fatto che non avevo mai studiato l'argomento: avevo letto dei libri, ma sospettavo che non mi avrebbero dato modo di proseguire a lungo. Per scoprire dove potevo arrivare, misi giù tutto quello che riuscivo a ricordarmi su un pezzo di carta: riempiva meno di una pagina»²⁰³.

Quelli erano gli anni in cui Feyerabend è impegnato nel lavoro sulla revisione dell'empirismo, e parallelamente si stava facendo largo il progetto di *Contro il metodo*; sul finire degli anni sessanta, la casa editrice New Left è interessata a pubblicare una raccolta di scritti di Feyerabend, l'occasione diventa argomento di discussione tra il filosofo austriaco e l'amico Imre Lakatos²⁰⁴. «Perché non butti giù quella roba che vai raccontando ai tuoi poveri studenti? Io risponderò e ci divertiremo un mondo»²⁰⁵.

In effetti *Contro il metodo* in origine, più che un monologo, doveva essere un contraddittorio, tra Feyerabend e Lakatos per l'appunto, che dibattevano «l'uno attaccando la posizione razionalistica, l'altro

²⁰² Nella sua autobiografia Feyerabend ricorda che «ben presto mi si chiari anche che in una discussione pubblica non contano gli argomenti, ma certe doti teatrali. Per verificare il mio sospetto, intervenni nelle discussioni e sostenni con grande sicurezza idee assurde. Dentro di me tremavo di paura – in definitiva non ero altro che un piccolo studente in mezzo a grossi calibri – ma in fondo ero uno studente di teatro e così potei dimostrare l'ipotesi con mio piena soddisfazione», AT, p. 168

²⁰³ Ivi, pp. 119-120.

²⁰⁴ La corrispondenza 1968-1974 tra Feyerabend e Lakatos è stata pubblicata in I. Lakatos – P.K. Feyerabend, *Sull'orlo della scienza. Pro e contro il metodo*, a cura di M. Motterlini, Raffaello Cortina, Milano 1995, pp. 171-350.

²⁰⁵ AT, p. 157.

riaffermandola e difendendola»²⁰⁶. Feyerabend è molto chiaro riguardo la natura della sua opera più famosa; non è un libro, è un *collage* di alcuni saggi scritti dall'epistemologo austriaco durante gli anni Sessanta: «sistemai il tutto adeguatamente, aggiunsi dei brani per legarlo meglio, sostituii passaggi dal tono pacato con altri più violenti e chiamai il risultato “anarchismo”. Amavo scioccare la gente e, oltre a ciò, Imre voleva che il conflitto fosse chiaro, non solo un'altra sfumatura di grigio»²⁰⁷. Questo «collage fu finito in un anno circa. Lessi prime e seconde bozze e pensai che finalmente sarei potuto tornare ad altre faccende; dopo tutto, avevo detto tutto quello che desideravo dire»²⁰⁸.

L'esperimento di *Contro il metodo* – che Feyerabend licenzia forse con fin troppa teatralità tra le pagine di *Ammazzando il tempo*, portando al limite la sua prosa brillante – nasce da una fase di gestazione travagliata dal punto di vista filosofico, in cui si intersecano la revisione dell'empirismo e l'emergenza delle vecchie attitudini artistiche del filosofo austriaco; da questa intersezione viene fuori l'anarchico epistemologico, una figura che Feyerabend preferisce accostare al dadaismo anziché all'anarchico politico: «un dadaista non si lascia impressionare minimamente da nessuna impresa troppo seria e comincia a sospettare qualcosa di equivoco ogni volta che qualcuno smette di sorridere e assume quell'atteggiamento e quelle espressioni facciali che indicano che si accinge a dire qualcosa di importante. Un dadaista è convinto che la vita merita di essere vissuta solo quando si cominciano a prendere le cose allegramente e quando si eliminano dal proprio linguaggio i significati profondi ma ormai un po' frusti che esso ha accumulato nel corso dei secoli (“ricerca della verità”; “difesa della giustizia”; “impegno appassionato” ecc. ecc.). Un dadaista è pronto a iniziare esperimenti gioiosi anche in quegli ambienti da cui il cambiamento e la sperimentazione sembrano intrinsecamente esclusi [...] Spero che dopo aver letto questo *pamphlet* il

²⁰⁶ CM II, p. 13.

²⁰⁷ AT, p. 160.

²⁰⁸ Ivi, p. 163.

lettore si faccia di me l'immagine di un impertinente dadaista e *non* di un serio anarchico»²⁰⁹.

Come ha osservato Roberta Corvi «Feyerabend si è rivelato un critico severo non tanto della scienza, quanto dei tentativi, a suo avviso goffi e autoritari, di imprigionarla in uno schema razionale. Le teorie della conoscenza elaborate a sostegno della scienza moderna esprimono solo il desiderio di stabilità e sicurezza che è presente in ogni uomo in forma latente. Data la notevole complessità del mondo che ci circonda e delle relazioni che il soggetto conoscente intrattiene con questo mondo di oggetti – complessità che è già evidente nel sapere del senso comune o, per usare altre parole, nel sapere prescientifico e prefilosofico – la teoria della conoscenza cerca da un lato di delimitare l'ambito della ricerca e dall'altro di fornire gli strumenti più adatti a tale scopo»²¹⁰. Dopo la radicale revisione in termini non autoritari dell'empirismo, e la relativa proposta di Feyerabend per una lettura non reazionaria dell'esperienza, il lavoro teorico dell'epistemologo austriaco si rivolge nuovamente – durante i primi anni Settanta – a uno dei caratteri principali dell'euristica della scienza classica: l'idea di metodo scientifico.

Bertrand Russell – riferendosi a Galileo Galilei – scrive: «Qualunque cosa si possa amare o disprezzare dell'epoca in cui viviamo, l'aumento di popolazione, il miglioramento della salute, i treni, le auto, le radio, la sua politica, e la pubblicità del sapone, tutto deriva da Galilei. Se l'inquisizione l'avesse preso da giovane, noi non potremmo ora godere le benedizioni della guerra aerea e delle bombe atomiche, né, d'altro canto, la diminuzione della povertà e delle malattie, che è la caratteristica della nostra epoca. [...] Io credo che se cento uomini del diciassettesimo secolo fossero stati uccisi nell'infanzia, il mondo moderno non esisterebbe. E di questi cento, Galilei è il

²⁰⁹ CM II, p. 19.

²¹⁰ R. Corvi, *I fraintendimenti della ragione. Saggio su P.K. Feyerabend*, cit., p. 153.

maggiore»²¹¹. Russell è convinto che il metodo scientifico per come lo conosciamo, «viene al mondo tutto intero con Galilei»²¹².

L'idea di un metodo scientifico la si trova già quando «il primo uomo disse “il fuoco brucia” [...] non fosse altro che per essersi scottato più volte»²¹³; solo nell'età moderna però questa sorta di attitudine naturale ha trovato una sistemazione teorica che le ha permesso di configurarsi come tradizione di lunga durata. «Il metodo scientifico prevede che qualsiasi concetto venga suffragato da dati sperimentali. Il che significa che se qualcuno è interessato a verificarlo, deve avere la possibilità di ottenere informazioni sulle modalità dell'esperimento originale, così da poter verificare di persona. Quando si parla di scienza, un'affermazione che si basa solamente su un'opinione personale non è ammissibile»²¹⁴. Con l'aggettivo “scientifico” si possono designare dunque solo quegli asserti che seguono un'impostazione razionale e che sono stati prodotti utilizzando un metodo rigoroso; il bimillenario compito di produrre una conoscenza certa e scevra da ogni opinione, svolto dalla filosofia, durante la rivoluzione scientifica passa di mano alla scienza del paradigma galileiano-cartesiano-newtoniano; «la concezione della scienza che ha trionfato nell'età moderna presuppone che la conoscenza cresca grazie all'accumulazione di nuovi fatti a livello osservativo e all'aggiunta di nuovi sistemi esplicativi sul piano teorico. Pertanto questa incessante stratificazione e rielaborazione del sapere diviene necessaria al discorso sulla scienza, ma almeno implicitamente anche al discorso scientifico, una teoria sulla conoscenza che svolga una funzione di guida e di

²¹¹ B. Russell, *La visione scientifica del mondo* [1924], trad. di Emilio A.G. Loliva, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 24.

²¹² Ivi, p. 16.

²¹³ Ivi, p. 11.

²¹⁴ K. Mullis, *Ballando nudi nel campo della mente* [1998], trad. di P.E. Cicerone, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 117.

conferma. La gnoseologia diventa così eminentemente metodologia e considera, quasi senza eccezioni, la conoscenza *sub specie aeternitatis*»²¹⁵

Così facendo l'idea di scienza inaugurata dalla modernità si è irrigidita all'interno di un metodo che le consente sì di operare, ma solo entro le strette maglie di una metodologia che esclude per statuto altre forme di conoscenza, che vanno assumendo – soprattutto dal diciassettesimo secolo in poi – una posizione di second'ordine rispetto alle pratiche che possono beneficiare di un riscontro sperimentale²¹⁶; e tale operazione procede dall'assunto dell'estraneità

²¹⁵ R. Corvi, *I fraintendimenti della ragione. Saggio su P.K. Feyerabend*, cit., p. 153.

²¹⁶ È il caso, ad esempio, dell'astrologia o dell'omeopatia. Cfr. SSL, pp. 141-146. In questo capitolo Feyerabend espone le sue considerazioni sulla “Dichiarazione di 186 scienziati autorevoli” contro l'astrologia apparsa nel numero di “Humanist” del settembre/ottobre 1975, e in cui figuravano tra i firmatari della Dichiarazione ben 18 premi Nobel. L'argomento, particolarmente interessante perché viene delineata con chiarezza la posizione del pensatore austriaco – esposti chiaramente a favore di questa disciplina – diventerà assieme ad alcune parti di *Contro il metodo*, in cui si sostengono tesi contigue a questa, la pietra della discordia posta tra Feyerabend e parte della comunità scientifica internazionale.

Paragonando la Dichiarazione al *Malleus maleficarum*, un trattato sulla stregoneria con cui nel 1484 la chiesa cattolica ne interpreta fenomeni, eziologia, aspetti giuridici e teologici, Feyerabend sostiene che «il lettore che metta a confronto il *Malleus* con esposizioni scientifiche del nostro tempo osserverà che il papa e i dotti autori del libro conoscevano molto bene il loro argomento. Lo stesso non si può dire dei nostri scienziati. Essi non conoscono né l'argomento che affrontano, ossia l'astrologia, né quei risultati delle loro proprie scienze che tolgono ogni efficacia al loro attacco».

In risposta all'affermazione di uno dei firmatari, il professor Bok, contenuta in uno dei due articoli che seguono la Dichiarazione tentando di suffragarne il contenuto con «abbondanza di particolari», Feyerabend ribatte a tono, provando in un primo tempo a dimostrare l'infondatezza di tale posizione, e successivamente esponendo le ragioni per cui dovremmo credere nell'astrologia. Vediamo come: «Così si esprime il professor Bok, nel primo articolo che segue alla dichiarazione: “Tutto ciò che posso fare è affermare in modo chiaro e inequivocabile che i moderni concetti di astronomia e di fisica spaziale non danno alcun sostegno, ma anzi scalzano, i dogmi dell'astrologia”, cioè l'assunto che fenomeni celesti come la posizione dei pianeti, della Luna, del Sole influenzino la vita degli uomini. Ora, i “moderni concetti di astronomia e di fisica spaziale” comprendono grandi estensioni di plasmi planetari e un'atmosfera solare diffusa nello spazio di molto oltre la Terra. Le nubi di plasma interagiscono col Sole e fra loro. In conseguenza di quest'interazione, l'attività del sole dipende dalle posizioni relative dei pianeti. Se si osservano tali posizioni, si possono predire con grande precisione certi caratteri dell'attività solare. Questa influisce sulla qualità della ricezione di onde corte, e variazioni nella qualità di queste onde radio possono dunque essere predette sulla base della posizione dei pianeti: esiste una radioastrologia.

della scienza allo sviluppo storico, secondo Feyerabend invece «bisogna comprendere che *la conoscenza non è una raccolta di idee al di fuori del tempo*, ma il risultato di un *complesso processo storico*»²¹⁷. Assumere consapevolezza circa la storicità della conoscenza – e quindi dei metodi per produrla – è un primo passo verso il pluralismo metodologico.

Tra le pagine di *Contro il metodo* Feyerabend critica questo metodo così coriaceo e selettivo, ponendo una seria ipoteca sulla legittimità di questa operazione fondazionalistica, sia pure da un punto di vista metodologico; in tal senso riserva la stessa precisione di analisi, con cui ha mostrato l'inammissibilità del carattere fondazionalistico dell'empirismo e della nozione di esperienza, alla decostruzione del concetto di metodo scientifico. Entrambi questi momenti della filosofia di Feyerabend tra gli anni Sessanta e Settanta però, si muovono nella medesima direzione: attraverso la messa a fuoco delle difficoltà insite in ogni posizione monistica e fondazionalistica – quali possono essere un empirismo dogmatico o un metodo poco flessibile – Feyerabend promuove uno sviluppo di un'euristica non coercitiva del progresso scientifico.

L'attività solare influisce sulla vita, come del resto si sa già da molto tempo. Quel che sorprende è la natura delicata di quest'influenza. Variazioni nel potenziale elettrico negli alberi dipendono non solo dall'attività media del Sole ma anche da *singole protuberanze* e perciò di nuovo dalle posizioni dei pianeti. Piccardi, in una serie di ricerche estese su un periodo di più di trent'anni, ha trovato variazioni nella frequenza di reazioni chimiche standardizzate che non potevano essere spiegate né dalla meteorologia né da condizioni di laboratorio. Egli e altri ricercatori sono inclini a credere che “i fenomeni osservati siano connessi primariamente a mutamenti nella struttura dell'acqua usata negli esperimenti”. Il legame chimico dell'acqua è molto debole (1/10 dell'intensità media dei legami chimici) e l'acqua è perciò “sensibile a influenze estremamente delicate ed è capace di adattarsi alle circostanze più varie in un grado che non viene raggiunto da nessun altro liquido”. È possibilissimo che le protuberanze rientrino in queste “circostanze più varie”, e in tal modo questo fenomeno tornerebbe a dipendere dalle posizioni dei pianeti. Se consideriamo quanto sia grande il ruolo dell'acqua e dei colloidi organici nel processo vitale, non è irragionevole la congettura che “forze esterne agiscano su organismi viventi attraverso l'acqua e il sistema acquoso”. [...] L'affermazione del professor Bok che “i muri della sala parto ci proteggono in modo efficace da molte radiazioni note” si rivela in tal modo solo un altro esempio di una salda convinzione fondata sull'ignoranza».

²¹⁷ PE, p. 124.

Feyerabend – scrive Giordano – «si è sforzato di dimostrare dettagliatamente e con acribia critica tutte le difficoltà in cui si dibattono e con cui si scontrano l'induttivismo, il falsificazionismo e ogni metodologia rigida che pensa di potersi fondare su presunte comparazioni razionali»²¹⁸; col pensatore austriaco l'idea di metodo elaborata dalla modernità va in frantumi e con essa si dissolve la crescente astrazione che ha portato la scienza al vertice della conoscenza occidentale²¹⁹: il pensiero scientifico «è essenzialmente pensiero di potenza; quella specie di pensiero, cioè, il cui scopo conscio o inconscio, è di dare potere al suo possessore. Ora il potere è un concetto causale, e, per ottenere potere su qualunque materiale dato, basta capire le leggi causali a cui è soggetto. Questo è un fatto essenzialmente astratto, e più dettagli di poco conto possiamo omettere dal nostro oggetto e più potenti diventeranno le nostre concezioni. [...] Il potere di usare astrazioni è l'essenza dell'intelletto, e ogni aumento d'astrazione accresce i trionfi intellettuali della scienza»²²⁰.

Né la scienza classica, né il suo metodo sono gli esclusivi depositari della verità secondo Feyerabend. Questa non è «soltanto “sperimentale”, ma anzi [è] guidata da una metafisica di tipo platonico che ne ispira le connotazioni salienti [...] [è un] Fenomeno fondato su una sorta di mitologia che nasconde il senso effettivo della realtà»²²¹. E come osserva Edmund Husserl «Galileo, lo scopritore della fisica e della natura fisica - oppure, per rendere giustizia ai suoi predecessori: colui che aveva portato a compimento le scoperte precedenti – è un *genio che scopre e insieme occulta*. Egli scopre la natura matematica, l'idea metodica, egli apre la strada a un'infinità di

²¹⁸ G. Giordano, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, cit., p. 75.

²¹⁹ Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* [1959], introduzione di W. Biemel, prefazione di E. Paci, trad. di E. Filippini [1961], Il Saggiatore-NET, Milano 2002, con particolare attenzione alla seconda parte.

²²⁰ B. Russell, *La visione scientifica del mondo*, cit., p. 56.

²²¹ G. Giordano, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, cit., p. 42.

scopritori e di scoperte fisiche. Egli scopre, di fronte alla *causalità universale del mondo intuitivo*, ciò che da allora in poi si chiamerà senz'altro (in quanto sua forma invariante) *legge causale*, la “forma a priori” del “vero mondo” (idealizzato e matematico), la “legge della legalità esatta”, secondo la quale qualsiasi accadimento della “natura” - della natura idealizzata - deve sottostare a *leggi esatte*. Tutto ciò è una scoperta e insieme un occultamento, anche se fino ad oggi l’abbiamo considerato una pura e semplice verità»²²².

L’epistemologo austriaco insiste sul punto che «*la storia delle idee è una parte essenziale della ricerca scientifica*»²²³, e le idee metodologiche non fanno eccezione: partecipano anch’esse allo sviluppo storico della scienza; e Feyerabend non esita collegare la consapevolezza storica al progresso scientifico: «*la storia di una scienza diventa parte inscindibile della scienza stessa: la storia è essenziale non solo per dare un contenuto alle teorie che una scienza comprende in ogni momento particolare, ma anche per promuoverne gli sviluppi successivi*»²²⁴; arroccarsi – come è successo alla scienza classica – su un’idea di metodo troppo stringente finirebbe per soffocare il progresso scientifico anziché favorirlo; e come nota D’Alessandro, «col metodo, infatti, si tarpano le ali alle svariate possibilità che la psiche è capace di cavar fuori dal fondo ricco e disordinato al tempo stesso delle sue emozioni, sensazioni, desideri, impulsi»²²⁵.

Nella prospettiva di Feyerabend «soltanto un *anarchismo metodologico* consente alla scienza di progredire, perché nessun singolo metodo o criterio, assunto una volta per tutte, può riuscire a fronteggiare la molteplice diversità e irriducibile complessità che la storia e le esigenze conoscitive possono

²²² E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p.81.

²²³ SA, p. 11. Sul tema della storicità delle idee in Feyerabend si vedano anche: PE, p. 126 e *Il realismo e la storicità della scienza* [1989], in *Journal of Philosophy*, CXXXVI, 8, agosto 1989, pp. 393-406, ora in CA, pp. 155-174.

²²⁴ CM II, p. 27.

²²⁵ P. D’Alessandro, *Gioco e immaginazione in P.K. Feyerabend*, in *L’uomo. Un segno*, 4, 1980, 2-3, p. 112.

richiedere e presentarci»²²⁶. È impensabile – per Feyerabend – assegnare alla scienza moderna il compito di vidimare la conoscenza come vera; «la storia è ricca di “casi e congiunture e curiose giustapposizioni di eventi” e ci dimostra la “complessità del mutamento umano e il carattere imprevedibile delle conseguenze ultime di ogni dato atto o decisione di esseri umani”. Dobbiamo credere veramente che le regole ingenue e semplicistiche che i metodologi prendono come loro guida possano rendere ragione di un tale “labirinto di interazioni”? E non è chiaro che può *partecipare* con successo a un processo di questo genere solo un opportunista 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?»²²⁷

La scienza di Feyerabend non ha bisogno dell’apporto di nessuna metodologia stringente per progredire, «se si fossero seguiti i dettami, i criteri, dell’epistemologia ufficiale, il progresso scientifico avrebbe avuto tarpate le ali»²²⁸, le violazioni delle regole sono «necessarie per il progresso scientifico»²²⁹; infatti «*non esiste neppure una sola idea scientifica importante che non sia stata rubata da qualche altra parte e integrata poi “nella scienza” aggirando il metodo allora vigente.* La Rivoluzione copernicana ne è un esempio eccellente. Da dove Copernico attinse le sue idee? Da autori dell’antichità, come egli stesso dice. Quali autori svolsero un ruolo nel suo pensiero? Fra gli altri, Filolao, che era un pitagorico confusionario. Come procedette Copernico quando tentò di integrare le idee di Filolao nell’astronomia del suo tempo? Violò regole metodologiche razionali [...] In tutti i campi la scienza viene arricchita da metodi e risultati ascientifici, mentre

²²⁶ G. Giordano, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, cit., p. 75.

²²⁷ CM II, p. 15; e cfr. *La metodologia nell’era dell’acquario*, in RSAS, pp. 383-386.

²²⁸ G. Giordano, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, cit., p.75

²²⁹ CM II, p. 21.

procedimenti che spesso sono stati ritenuti essenziali vengono tacitamente sospesi o aggirati»²³⁰.

La proliferazione di modi di procedere alternativi, sulla quale Feyerabend aveva già incentrato lo sviluppo di un'euristica non coercitiva del progresso scientifico all'interno della metodologia pluralistica del controllo, diventa in *Contro il metodo*, all'interno del pluralismo metodologico che Feyerabend sostiene a partire dal suo lavoro più conosciuto, una condizione essenziale per il progresso della conoscenza scientifica.

In questo contesto «è chiaro, quindi, che l'idea di un metodo fisso, o di una teoria fissa della razionalità, poggia su una visione troppo ingenua dell'uomo e del suo ambiente sociale. Per coloro che non vogliono ignorare il ricco materiale fornito dalla storia, e che non si propongono di impoverirlo per compiacere ai loro istinti più bassi, alla loro brama di sicurezza intellettuale nella forma della chiarezza, della precisione, dell'“obiettività”, della “verità”, diventerà chiaro che 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*»²³¹.

È interessante notare che in questo passo – peraltro una delle prime occorrenze del suo celebre *anything goes* – Feyerabend sottolinea

²³⁰ SSL, pp. 159-160.

²³¹ CM II, p. 25. Alcuni dei critici dell'epistemologo austriaco hanno interpretato l'*anything goes* di Feyerabend come un'indicazione metodologica positiva, incuranti che – secondo lo stesso Feyerabend – «“*qualsiasi cosa può andar bene*” non esprime una mia convinzione, è un riassunto canzonatorio della situazione del razionalista: se vuoi standard universali – gli dico – se non puoi vivere senza principi validi indipendentemente dalla situazione, dalla forma del mondo, dalle esigenze della ricerca, [...] io posso fornirti un principio di questo tipo. Sarà vuoto, inutile e completamente ridicolo, ma sarà un “principio”. Sarà il “principio” secondo cui “Qualsiasi cosa può andar bene”, SFS, p. 188; tra questi studiosi segnalo: E. Gellner, *Beyond truth and falsehood*, in *The British Journal for the Philosophy of Sciences*, 26, 1975, pp. 331-342; J. Curthoys, W. Suchting, *Feyerabend's discourse against method: a marxist critique*, in *Inquiry*, 20, 1977, ora in J. Curthoys, W. Suchting, P. Feyerabend, *Metodo scientifico tra anarchismo e marxismo*, a cura di L. Valdrè, Armando, Roma 1982, pp. 19-188; J. Worrall, *Against too much method. Review of P. Feyerabend, Against method*, in *Erkenntnis*, 13, 1978, pp. 279-295; A. Sokal, J. Bricmont, *Imposture intellettuali* [1997], Garzanti, Milano 1999.

l'importanza di rivolgere lo sguardo verso la varietà del mondo storico come primo passo per la costruzione del pluralismo metodologico. L'attenzione per la storia non rappresenta di certo una novità per Feyerabend, e più in generale tutta la *new philosophy of science* è contraddistinta dall'interesse per la storia²³², ciò che invece costituisce un dato rilevante da un punto di vista teorico è il maturare in crescendo della centralità della storia nell'opera di Feyerabend: nella metodologia pluralistica del controllo l'epistemologo austriaco propone lo studio di casi storici specifici – quali a titolo di esempio, l'empirismo baconiano o il passaggio dal movimento-mutamento aristotelico al moto locale operato da Galilei, e il più delle volte in un'ottica funzionale all'ottenimento di un determinato risultato teorico – con il passaggio al pluralismo metodologico si evolve anche l'idea di storia, che non resta circoscritta all'esame dei casi storici; all'interno del pluralismo metodologico la storia inizia a ricoprire un ruolo attivo nella costruzione dell'euristica feyerabendiana, assumendo il ruolo di uno dei catalizzatori del pluralismo.

Questa nuova sensibilità nei confronti della storia²³³, la ritroviamo quando Feyerabend osserva senza mezzi termini che «l'idea di un *metodo* universale e stabile e l'idea corrispondente di una *razionalità* universale e stabile sono altrettanto irrealistiche quanto l'idea di uno strumento di misura che misuri qualsiasi grandezza, in qualsiasi circostanza possibile. Nel corso della loro ricerca, scienziati 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. [...] Naturalmente è possibile che un bel giorno si scopra una regola o un criterio che ci aiuti a superare qualsiasi difficoltà, così

²³² Su questo argomento rinvio a: T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., in particolare all'Introduzione, pp. 19-28; H. I. Brown, *La nuova filosofia della scienza* [1977], trad. di E. Prodi, Bari, Laterza 1984; G. Giordano, *Tra paradigmi e rivoluzioni. Thomas Kuhn*, cit., pp. 9-13 e pp. 125-199.

²³³ Secondo Lorenz Krüger, Feyerabend va ben «oltre la posizione storicizzante sfociando in una epistemologia volontaristico-anarchica, [invece] Kuhn sostiene con profondo impegno la prospettiva di tipo storico», cfr. *Il significato sistematico delle rivoluzioni scientifiche: pro e contro Kuhn*, in (a cura di) R. Egidi, *La svolta relativistica dell'epistemologia contemporanea*, Franco Angeli, Milano 1988, p. 127.

come è possibile che un bel giorno si trovi una teoria che spieghi tutto ciò che esiste nel mondo. Un tale sviluppo non è però molto probabile, anzi si può dire che è logicamente impossibile, ma non mi sentirei di escluderlo *a priori*. Ciò che sostengo è *che tale sviluppo non è ancora cominciato*: oggi dobbiamo praticare la scienza senza poterci affidare a un “metodo scientifico” stabile»²³⁴.

È necessario «riconoscere che difficilmente una metodologia riesce a dar ragione della complessità che contraddistingue il passaggio da una teoria a un'altra, in quanto esso dipende sempre dai contenuti delle teorie in questione, che vengono ovviamente trascurati nell'astrazione dell'analisi epistemologica. Tutto ciò non significa ancora che le regole del metodo non possano svolgere funzione alcuna, per esempio nella scelta degli oggetti su cui focalizzare l'attenzione o nell'adozione di uno stile con cui trattare gli argomenti scientifici»²³⁵.

La proposta di un'apertura degli orizzonti metodologici in ambito scientifico, che nient'altro è se non una liberalizzazione del metodo, passa per la consapevolezza della dimensione processuale dello sviluppo della ricerca scientifica e per un appello all'attenzione per la storia della scienza.

Al contrario quella storia della scienza che considera i fatti avulsi dalle interpretazioni e che pretende di produrre, partendo da questi fatti, conclusioni dotate di una cogenza razionale, è una prospettiva che Feyerabend rigetta: «Se esaminiamo le cose più a fondo, troviamo addirittura che la scienza non conosce “meri fatti”, ma che i “fatti” che entrano nella nostra conoscenza sono già visti in un certo modo e sono perciò essenzialmente ideazionali. Così stando le cose, la storia della scienza sarà altrettanto complessa, caotica, piena di errori e divertente quanto le idee che contiene, e queste idee a loro volta saranno altrettanto complesse, caotiche, piene di errori e divertenti quanto la mente di coloro che le inventarono. Inversamente, un po' di lavaggio del

²³⁴ SSL, pp. 150-151.

²³⁵ R. Corvi, *I fraintendimenti della ragione. Saggio su P.K. Feyerabend*, cit., p. 163-164.

cervello avrà l'effetto di rendere la storia della scienza più opaca, più semplice, più uniforme, più "obiettiva" e più facilmente accessibile a un trattamento che si fondi su *regole rigide e immutabili*²³⁶.

Come osserva Giordano, «Feyerabend sostiene che l'anarchismo epistemologico deve aiutarci a comprendere che le scelte compiute in campo scientifico non sono scelte obbligate, imposte da una loro ineludibile coerenza razionale»²³⁷, al contrario queste sono, in ogni momento, subordinate all'interpretazione e alle attitudini di chi le attua. «Ora, se ci sono eventi, non necessariamente argomentazioni, che ci *inducono* ad adottare nuovi standard, comprese forme di argomentazione nuove e più complesse, non tocca ai difensori dello *status quo* fornire, non soltanto argomentazioni contrarie, ma anche *cause* contrarie? [...] E se le vecchie forme di argomentazione si rivelano una causa troppo debole, questi difensori non devono o rinunciare ad esse o far ricorso a mezzi più forti e più "irrazionali"? (È molto difficile, e forse del tutto impossibile, combattere gli effetti del lavaggio del cervello col ragionamento.) Persino il razionalista più rigido sarà allora costretto a smettere di ragionare e a usare la *propaganda* e la *coercizione*, non perché alcune fra le sue *ragioni* abbiano cessato di essere valide, ma perché sono scomparse le *condizioni psicologiche* che le rendevano efficaci e capaci di influire sugli altri. E qual è l'utilità di un'argomentazione che non riesce a convincere la gente?»²³⁸

Secondo Feyerabend vi è una relazione tra la liberalizzazione della metodologia e la presa d'atto dell'autorità della scienza moderna, e della sua ingerenza sulla società. Se «il passaggio della metodologia della scienza alla politica» per Popper è un tema esplicito, e sia in Popper sia in Kuhn «l'attenzione alle metodologie [...] è molto viva, in quanto possibili ed efficaci modelli o strumenti di analisi e previsione sia in campo socio-politico

²³⁶ CM II, p. 17. Corsivo mio.

²³⁷ G. Giordano, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, cit., p. 75.

²³⁸ CM II, p. 23.

sia in campo economico»²³⁹, in Feyerabend questo passaggio non è lineare e privo di ostacoli; innanzitutto perché il pluralismo metodologico ha messo da parte la possibilità di un metodo unico per produrre conoscenza vera, per allargare la portata del pluralismo metodologico sarà necessario fare riferimento a una metodologia plurale che offra una panoramica sulla scienza e sulle altre forme di conoscenza in modo sinottico, un'operazione che Feyerabend tenta ne *La scienza in una società libera*, applicando all'analisi del ruolo della scienza nella società il pluralismo metodologico.

4. Conclusioni

Il pluralismo metodologico – come si evince dalla ricostruzione degli argomenti di Feyerabend appena svolta – rappresenta l'esito sul piano epistemologico della metodologia pluralistica del controllo, e costituisce il nucleo teorico di *Contro il metodo*; in ragione della complessità del processo intellettuale da cui è maturato – si tratta di quell'itinerario di cui si è trattato parlando della formazione dell'euristica del dissenso all'interno della revisione dell'empirismo prima, e mostrando come il tentativo di riforma dell'euristica scientifica di Feyerabend sia proseguito con la proposta dell'anarchismo metodologico, che in buona sostanza esaurisce in sé la pregnanza del pluralismo metodologico – è difficile da comprendere l'eccessiva attenzione degli studiosi sul suo *anything goes*; così facendo si appiattisce lo sviluppo del pluralismo metodologico su uno slogan, lasciando sullo sfondo in modo non tematizzato quell'articolato processo che ha visto Feyerabend lasciare cadere le prerogative dell'epistemologia normativa della metodologia pluralistica del controllo; e – ancora peggio – non dando spazio sufficiente alla costruzione dell'apparato concettuale di *Contro il metodo*, si perde di vista la destinazione

²³⁹ G. Giordano, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, cit., pp. 54-55.

socio-politica alla quale la filosofia di Feyerabend perviene durante gli anni Settanta.

Il motto dell'anarchismo epistemologico – per stessa ammissione di Feyerabend – non è nient'altro che una *reductio ab absurdum*, e coloro che non lo hanno compreso – secondo l'epistemologo austriaco – sono «lettori della domenica, analfabeti e propagandisti»²⁴⁰; Feyerabend sostiene «che tutte le regole hanno i loro limiti, ma non che si debba procedere senza regole. Argomento a favore di una spiegazione contestuale, in cui però le regole contestuali non devono *sostituire* le regole assolute, bensì *integrarle*. Nelle mie controversie non voglio eliminare le regole, né dimostrare la loro inutilità. È mia intenzione, piuttosto, estendere l'inventario delle regole. È questo *uso* che caratterizza la mia posizione e non qualche specifico *contenuto* delle regole»²⁴¹; e precisando che sebbene «alcuni lettori di *Against method* mi hanno classificato come un razionalista ingenuo nel senso che vorrei sostituire le norme tradizionali con quelle più “rivoluzionarie” del pluralismo teorico e della controinduzione, e quasi tutti mi hanno attribuito una metodologia basata sulla regola fondamentale “tutto va bene” – e ciò nonostante il mio espresso *caveat* [...] la controinduzione (e il pluralismo) non vengono introdotti come metodi nuovi, atti a sostituire induzione e falsificazione, ma proprio per mostrarne i limiti. 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)»²⁴².

²⁴⁰ SSL, p. 81.

²⁴¹ FMA, p. 198.

²⁴² RSAS, p. 400. Tra i contributi degli studiosi che hanno recepito quest'indicazione di Feyerabend mi limito a segnalare: S. Kleiner, *Feyerabend, Galileo and Darwin: how to make the best out of what you have – or think you can get*, in *Studies in History and Philosophy of Science*, 10, 1979, pp. 387-394; R. Corvi, *I fraintendimenti della ragione. Saggio su P.K. Feyerabend*, cit.; G. Giorello, *Filosofia della scienza*, Jaca Book, Milano 1992, p. 89; J. Kavany, *Reason in history: Paul Feyerabend's autobiography*, in *Inquiry*, 39, 1996, pp. 141-146; E.A. Lloyd, *The anacronistic anarchist*, in *Philosophical Studies*, 81, 1996, pp. 247-261; R.P. Farrell,

Rispetto a una valutazione complessiva dello sforzo teorico nel quale Feyerabend si impegna evolvendo la sua metodologia pluralistica del controllo nel pluralismo metodologico, Roberta Corvi osserva che «proprio il dibattito che si è acceso intorno alle tesi di Feyerabend rappresenta un esempio della metametodologia da lui auspicata: egli infatti ha provocato con le sue teorie, a tratti volutamente assurde e fuorvianti, un ripensamento dei luoghi comuni dell'epistemologia, un confronto con opinioni diverse, forse sbagliate, ma non al punto da non contenere qualche sprazzo di verità»²⁴³.

Feyerabend and Scientific Values: Tightrope-Walking Rationality, cit.; J.Y. Tsou, *Reconsidering Feyerabend's anarchism*, in *Perspectives on science*, 11, 2003, pp. 208-235; M. Motterlini, *Paul Karl Feyerabend*, in (a cura di) S. Sarkar - J. Pfeifer, *The philosophy of science. An encyclopedia*, Routledge, New York, pp. 304-310.

²⁴³ R. Corvi, *I fraintendimenti della ragione. Saggio su P.K. Feyerabend*, cit., p. 169-170.

CAPITOLO TERZO

Per un'apologia della libertà

La filosofia di Feyerabend – sin dai primi lavori giovanili – si contraddistingue per un continuo lavoro sottotraccia sul concetto di libertà, vero e proprio propulsore teorico del lavoro speculativo dell'epistemologo austriaco, il quale è presente lungo tutto lo sviluppo del suo pensiero, seguendo il percorso che vede la riflessione di Feyerabend partire dall'epistemologia per poi dirigersi verso il discorso etico-politico, e orientarsi infine verso la ricostruzione dell'abbondanza del reale demolita dal riduzionismo della scienza classica.

È in vista di un aumento del grado di liberalità dell'impresa scientifica²⁴⁴ che già nella revisione dell'empirismo che Feyerabend elabora durante gli anni Sessanta, si intravede – soprattutto nell'istanza antifondazionalista da cui muove la critica all'empirismo classico e al neoempirismo logico del Circolo di Vienna, e di cui si è trattato nel primo capitolo – il valore che Feyerabend attribuisce al libero sviluppo della ricerca scientifica: la decostruzione di un'euristica di tipo fondazionalista, come quella empirista, è il primo degli obiettivi teorici del giovane Feyerabend, il quale ingaggia questa personale battaglia contro il «conservatorismo concettuale» soprattutto in vista di un progetto di liberalizzazione dell'impresa conoscitiva; in questo contesto può essere letta la critica che Feyerabend muove verso le parti divenute osservative – e quindi non più soggette a revisione, e perciò dogmatiche – della conoscenza. In questa fase l'uso che Feyerabend fa del concetto di libertà è tutto interno al discorso epistemologico: ammettendo la possibilità di una revisione dei presupposti epistemologici del paradigma galileiano-cartesiano-newtoniano, la filosofia

²⁴⁴ Su questo argomento rinvio al saggio di Giordano già menzionato in precedenza: *L'immagine illiberale della scienza nell'epistemologia del Novecento. Popper, Kuhn e Feyerabend*, pp. 53-80, in G. Giordano, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, cit.

del giovane Feyerabend mantiene il momento critico all'interno dell'epistemologia.

Dalla revisione dell'empirismo Feyerabend riesce a ricavare del materiale teorico di risulta, che sarà molto utile per estendere il discorso critico sul carattere fondazionalista e reazionario della conoscenza scientifica verso un livello ulteriore, dove il focus speculativo si è spostato dall'empirismo al metodo scientifico. Come mostrato nel secondo capitolo, tra la metodologia pluralistica del controllo – attraverso la quale Feyerabend vorrebbe dissodare il fondazionalismo empirista – e il pluralismo metodologico vi è una continuità discreta, innanzitutto per quanto riguarda il tenore degli argomenti che Feyerabend affronta, i quali sono di carattere prevalentemente epistemologico; questo orientamento di fondo, che indirizza e muove il lavoro di Feyerabend a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta, è l'uso e l'applicazione su scala e gradi differenti del concetto di libertà: se la libertà – nel contesto della metodologia pluralistica del controllo – resta ancorata su un livello puramente epistemologico, e si irradia sul piano epistemico solo in modo indiretto, col progressivo spostamento verso il pluralismo metodologico di *Contro il metodo* – una volta individuato cioè il vero cardine del progetto fondazionalista della scienza classica: il metodo scientifico – Feyerabend sposta su un livello differente il proprio concetto di libertà, e facendo ciò espunge il momento critico dall'epistemologia, per spostarlo sul piano sociale; nel contesto di questo progressivo smottamento del discorso epistemologico verso un livello socio-politico, si capisce il riferimento al quale il giovane Feyerabend si rifà, chiarendo le fonti primigenie del suo pluralismo metodologico, quando individua “Hegel e Mill come fonti di cambiamento epistemico”; l'intento di Feyerabend è di rinegoziare il dominio di applicabilità degli ideali epistemici classici.

A tal proposito John Preston osserva che «originariamente Feyerabend celebrava e invocava, da popperiano discretamente ortodosso, ideali epistemici classici come “verità”, “sapere”, “razionalità”, “onestà” e “progresso

scientifico”. Il suo modello pluralistico del controllo non sarebbe stato in grado di funzionare senza di essi»²⁴⁵. Con l'avvicinarsi tra metodologia pluralistica del controllo e pluralismo metodologico, viene meno la fiducia che il Feyerabend allievo di Popper nutriva nell'applicabilità universale degli ideali epistemici classici. Questa sorta di «disillusione» - come la chiama Preston - nei confronti degli ideali epistemici classici, produce un forte rivolgimento all'interno della filosofia di Feyerabend, al quale ha di certo contribuito la lettura di *Sulla libertà* di John Stuart Mill - e sul quale ci sarà modo di tornare più avanti - conducendo il filosofo austriaco verso una stagione speculativa nella quale l'epistemologia normativa ha lasciato il passo ai temi dell'etica e della politica, e ancora più tardi all'ontologia, si pensi a *Conquista dell'abbondanza*.

La presenza di tale orientamento all'interno della filosofia di Feyerabend durante gli anni Settanta avviene in compresenza di residui del discorso epistemologico, come testimoniato da *Scienza come arte* e *Addio alla ragione*; sta di fatto che questo progressivo impoverimento del carattere critico del discorso epistemologico - in vista dell'applicazione su scala socio-politica dell'istanza critica che prima risiedeva sul piano epistemologico - si consuma lungo gli anni Sessanta, gli stessi anni in cui Feyerabend faceva i conti con l'eredità del suo maestro londinese, e segna un punto di non ritorno nella filosofia di Feyerabend. Non riconoscendo più alcuna preminenza all'epistemologia normativa di stampo popperiano, dalla metà degli anni Settanta, e principalmente in *La scienza in una società libera*, tutto il lavoro teorico di Feyerabend sarà orientato all'elaborazione di un orizzonte epistemico costruito a partire dai risultati raggiunti grazie alla teoria (anarchica) della conoscenza di *Contro il metodo*.

All'incrocio di queste stagioni diverse della filosofia di Feyerabend si trova un profondo riordino delle influenze che hanno orientato il lavoro teorico dell'epistemologo austriaco, e da questo punto di vista vi è innanzitutto

²⁴⁵ J. Preston, *Feyerabend. Filosofia, Scienza, Società*, cit., p. 227.

da registrare un marcato allontanamento – consumatosi durante la trasformazione della metodologia pluralistica del controllo in pluralismo metodologico – dall’alveo della filosofia di Popper: a sostegno di questa tesi, si noti che *Contro il metodo* doveva essere un dialogo a due voci, un contraddittorio tra Feyerabend e uno tra gli allievi più vicini filosoficamente a Popper, Imre Lakatos²⁴⁶. Se già in *Contro il metodo* la rottura con l’epistemologia normativa popperiana è netta, il divario coi temi, i problemi e i metodi del discorso epistemologico aumenta quando la filosofia di Mill sostituisce quella di Popper come fonte teorica di Feyerabend, producendo uno scarto notevole nel timbro dei lavori che l’epistemologo austriaco ha prodotto durante il decennio precedente; all’interno di questo quadro teorico-storiografico – come già accennato in precedenza – il liberalismo civile di Mill sortisce l’effetto di scuotere le residue parti stagnanti della filosofia di Feyerabend, e generare la trasformazione della metodologia pluralistica del controllo in pluralismo metodologico.

All’influenza delle letture milliane è ascrivibile – oltre al decisivo apporto teorico in direzione del pluralismo metodologico – l’esigenza da parte di Feyerabend di ridiscutere l’insieme degli ideali epistemici ereditati dall’epistemologia popperiana. Seguendo l’indicazione di Preston, si può affermare con una certa ragionevolezza che è proprio sulla rinegoziazione dell’applicabilità universale degli ideali epistemici classici che il discorso epistemologico con Feyerabend trova il suo compimento; si pensi – nel contesto della metodologia pluralistica del controllo – al metodo come ideale epistemico: tutta l’epistemologia normativa della scienza classica si fonda sulla certezza di applicabilità universale del metodo scientifico, inteso come unico metodo per produrre conoscenza vera. Dell’universalità del “metodo”, della “razionalità”, e non meno del “progresso scientifico”, il Feyerabend più

²⁴⁶ Vale la pena ricordare, ancora una volta, che in origine *Contro il metodo* doveva essere un contraddittorio tra Feyerabend e l’amico Lakatos, «l’uno attaccando la posizione razionalistica, l’altro riaffermandola e difendendola» (CM II, p. 13).

maturato vorrebbe tanto farne a meno; per riformare la base epistemica però, è necessario rivolgersi altrove rispetto all'epistemologia normativa popperiana.

Lo spunto per una decisa svolta verso una riforma degli ideali epistemici della scienza classica è offerto dalla filosofia di Mill; filtrato attraverso il liberalismo milliano infatti, il pluralismo (metodologico) di Feyerabend ridisegna i confini di applicabilità di ideali che all'interno dello spazio epistemico su cui poggia la scienza classica possiedono una piena cogenza di universalità.

All'interno di questo progressivo declino del momento critico dal piano epistemologico su quello epistemico si proiettano due importanti temi: prima di tutto la validità di un discorso epistemologico di tipo esclusivamente normativo, e in seconda battuta la necessità di riformare l'impresa scientifica a partire da una ridefinizione dello spazio d'azione degli ideali epistemici su cui poggia.

Non deve stupire perciò – considerato cioè il notevole apporto del liberalismo civile di Mill – che a partire da *Contro il metodo* si facciano sempre più largo nella filosofia di Feyerabend istanze riformatrici che travalicano l'ambito strettamente epistemologico, per rivolgersi al piano sociale ed etico-politico. La rivendicazione dell'importanza della varietà, che nella metodologia pluralistica del controllo – e parzialmente anche nel pluralismo metodologico – svolge un ruolo solo strumentale, attraverso l'adozione del pluralismo milliano come orizzonte epistemico guida, assurge a valore di riferimento impegnandosi così in chiave etico-politica.

Sarà da qui che la riflessione più tarda di Feyerabend intraprende un cammino che la vede tradurre il pluralismo da semplice istanza epistemologica a valore su cui costruire una proposta dalla forte connotazione etico-politica, e per molti versi alternativa al monolite rappresentato dalla scienza classica.

In questa fase più matura della sua filosofia – inaugurata dall'incontro con le pagine milliane – Feyerabend si dedica a guardare oltre il discorso epistemologico, costruendo argomenti che riflettessero sul piano socio-politico

e ontologico, i risultati della liberalizzazione dell'epistemologia. Da questo punto di vista, risulta evidente che una volta venuto meno il momento critico nel discorso epistemologico questo perde la sua ragion d'essere, e infatti non deve apparire radicale la posizione di Simone Zacchini, di cui si è dato conto nei precedenti capitoli, il quale crede che con Feyerabend il discorso epistemologico abbia esaurito la sua spinta propulsiva²⁴⁷; liberalizzando dalle tendenze fondazionalistiche il discorso epistemologico sulla scienza classica, questo non solo smette di funzionare, ma cessa di essere funzionale al progetto della conoscenza scientifica.

La costruzione dell'euristica del dissenso che Feyerabend elabora come risposta alle posizioni teoriche di tipo fondazionalista proprie del paradigma galileiano-cartesiano-newtoniano, ha come esito la fine dell'epistemologia della scienza classica, in quanto privata del suo carattere primario; con Feyerabend – e qui si comprende meglio la posizione di Zacchini – l'epistemologia della scienza classica è ormai un discorso compiuto perché vengono meno i presupposti che ne reggono il funzionamento: un'euristica chiusa e illiberale, alla quale Feyerabend contrappone una meta-metodologia della ricerca aperta che coniuga l'apertura alla diversità – che investe il piano logico-ontologico, e di cui si è trattato a proposito della metodologia pluralistica del controllo – e il riconoscimento di una molteplicità di metodi per la produzione della conoscenza – questo è in buona sostanza il risultato della teoria anarchica della conoscenza di *Contro il metodo* –; viene messa definitivamente in discussione la tendenza ad attribuire un carattere fondativo al discorso sulla conoscenza, l'empirismo è il *case study* che Feyerabend propone per mostrare come il fondazionalismo del discorso epistemologico sia

²⁴⁷ A tal proposito rimando al già menzionato lavoro di S. Zacchini, *La collana di Armonia. Kant, Poincaré, Feyerabend e la crisi dell'episteme*, cit., in particolare alle pp. 179-185. L'argomento è stato affrontato anche direttamente dallo stesso Feyerabend, su questo punto si veda: *The End of Epistemology?*, in John Earman, Allen I. Janis, Gerald J. Massey & Nicholas Rescher (eds.), *Philosophical Problems of the Internal and External Worlds: Essays on the Philosophy of Adolf Grünbaum*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1993, pp. 187-204.

mal riposto; e infine, attraverso l'elaborazione dell'euristica del dissenso, Feyerabend mostra che una volta esposta a istanze liberali di tono e qualità sempre crescenti, l'euristica della scienza classica inizia un processo di trasformazione e va perdendo progressivamente le sue prerogative reazionarie e autoritarie.

A partire dalla metà degli anni Settanta la filosofia di Feyerabend è quasi esclusivamente rivolta a questi obiettivi teorici. Attraverso l'applicazione su scala iperbolica della libertà tanto cara all'epistemologo austriaco, si assiste a una proposta di depotenziamento dello specialismo così diffuso nelle scienze, oltretutto a una profonda critica del ruolo della scienza nella società; durante questi ultimi venti anni del suo lavoro Feyerabend si è impegnato a coordinare all'esplorazione del momento critico sul piano socio-politico – e i materiali che compongono le opere postume *Conquista dell'abbondanza* e *Philosophy of nature* sono testimonianze di ciò – una ricerca della diversità perduta, o sarebbe meglio dire sottratta dal riduzionismo della scienza classica alla descrizione della realtà; questa diversità Feyerabend la ritrova rivolgendosi alla Storia, e sarà attraverso il riferimento alla consistenza processuale della realtà, che l'epistemologo austriaco tenterà di rifondere la bellezza della diversità al mondo disincantato dentro cui la razionalità tecnico-scientifica ha costretto l'impresa conoscitiva.

1. Il concetto di libertà in Paul K. Feyerabend

Una volta messo a fuoco il quadro generale entro cui si muove l'idea di libertà di Feyerabend, nello sviluppo della sua filosofia, è utile guardare più da vicino questo concetto così centrale per il pensiero dell'epistemologo austriaco²⁴⁸; innanzitutto per capire di che genere sia la libertà che anima la

²⁴⁸ Sull'argomento si vedano, tra gli altri: G. Giorello, *Libertà di pensiero. Giordano Bruno, John Stuart Mill e Paul K. Feyerabend*, Mimesis, Milano 2018; oltre ai già citati: E.A. Lloyd, *Feyerabend, Mill, and pluralism*, in (ed. by) D. Lamb, G.

sua filosofia: se è la libertà esagerata del pensiero libertario, o se piuttosto il punto di riferimento di Feyerabend sia un altro genere di libertà.

Nella sua opera più celebre, *Contro il metodo*, Feyerabend decostruisce l'unicità del metodo scientifico classico, definendo la sua proposta come «anarchismo epistemologico», sostenendo che «la scienza è un'impresa essenzialmente anarchica: l'anarchismo teorico è più umanitario e più aperto a incoraggiare il progresso che non le sue alternative fondate sulla legge e sull'ordine»²⁴⁹.

È evidente che l'uso del sostantivo “anarchismo” è in certa misura funzionale al discorso di Feyerabend, il quale – dopo aver definito in via preliminare il suo pluralismo metodologico come «anarchismo epistemologico» – attua una sorta di ritrattazione, precisando che gli anarchici *à la* Bakunin, i quali sostengono che «l'autorità assoluta della scienza» non impegna «la nostra libertà»²⁵⁰, non sono tra i suoi modelli politici di riferimento; «l'anarchismo epistemologico si differenzia sia dallo scetticismo, che dall'anarchismo politico (o religioso) [...] Mentre l'anarchico politico vuole eliminare una certa forma di vita, l'anarchico epistemologico può voler difenderla, in quanto non è leale, né avverso a tempo indefinito, ad alcuna istituzione o ideologia. Come il dadaista (al quale per molti versi assomiglia) egli “non solo non ha alcun programma, ma è contrario a ogni programma”, nonostante egli sia talvolta il più rumoroso fra i sostenitori dello *status quo*, o fra i suoi oppositori. “Per essere un vero dadaista, bisogna essere anche un anti-dadaista”»²⁵¹.

Munévar e J. Preston, *The worst enemy of science? Essays in memory of Paul Feyerabend*, cit., pp. 115-124 e K. Stanley, *Logic, liberty and anarchy: Mill and Feyerabend on scientific method*, in *The Social Science Journal*, 36, 1999, pp. 603-614

²⁴⁹ CM II, p. 15.

²⁵⁰ Cfr. M. Bakunin, *La libertà degli uguali*, a cura di G. N. Berti, Elèuthera, Milano 2009, p. 137.

²⁵¹ TR, in I. Lakatos – P. K. Feyerabend, *Sull'orlo della scienza. Pro e contro il metodo*, cit., p. 166.

D'altronde «anche pensatori audaci e rivoluzionari si inchinano al giudizio della scienza. Bakunin e Kropotkin vogliono ridurre a pezzi le istituzioni esistenti, ma non solo lasciano intatta la scienza, bensì la considerano addirittura la base della futura convivenza umana. Ibsen si spinge molto avanti nello smascheramento delle condizioni cui è sottoposta l'umanità contemporanea, ma anche per lui la scienza continua a essere un criterio di verità. Evans-Pritchard, Lévi-Strauss e altri hanno riconosciuto che il pensiero occidentale non è una vetta solitaria dello sviluppo umano, ma escludono la scienza dalla relativizzazione delle forme di pensiero. Marx e Engels erano convinti che la scienza avrebbe aiutato i lavoratori nella loro lotta per la libertà spirituale e materiale»²⁵².

In linea generale però, la distanza con l'anarchismo²⁵³ politico è meno marcata di quanto Feyerabend voglia mostrare; scorrendo le parole con cui illustra la sua idea di anarchismo non è difficile riconoscere alcuni dei tratti della sua filosofia: «Il contrassegno dell'*anarchismo politico* è la sua opposizione all'ordine delle cose costituito: allo stato, alle sue istituzioni, alle ideologie che sostengono e glorificano tali istituzioni. L'ordine costituito dev'essere distrutto, così che la spontaneità umana possa emergere ed esercitare il suo diritto di iniziare liberamente un'azione, di scegliere liberamente quel che crede meglio. Di tanto in tanto si desidera andar oltre non solo alcune circostanze sociali ma oltre l'intero mondo fisico, che ci appare corrotto, irreali, effimero e di nessuna importanza. Questo anarchismo *religioso* o *escatologico* nega non soltanto leggi sociali, ma anche leggi morali, fisiche e percettuali, e considera un modo di esistenza che non è più legato al corpo, alle sue reazioni e ai suoi bisogni. La *violenza*, sia essa politica o spirituale, svolge un ruolo importante in quasi tutte le forme di anarchismo. La *violenza* è necessaria per superare gli impedimenti eretti da

²⁵² SSL, p. 96

²⁵³ Per una panoramica sull'argomento mi limito a rinviare a G. Ragona, *Anarchismo. Le idee e il movimento*, Laterza, Roma-Bari 2013.

una società ben organizzata, o dai propri modi di comportamento (percezione, pensiero ecc.) ed è *benefica* per l'individuo, in quanto libera le sue energie e gli consente di rendersi conto delle forze di cui si dispone. Libere associazioni, nelle quali ciascuno fa ciò che è più adatto alle sue capacità, sostituiscono le istituzioni fossilizzate del periodo e non si deve consentire ad alcuna funzione di fissarsi»²⁵⁴.

Per quanto la filosofia di Feyerabend abbia parecchio in comune con i caratteri principali dell'anarchismo politico, ciò che proprio non riesce ad accettare è la fiducia che questo ripone nella scienza, «per lo più esso si fonda sulla convinzione genuina che la scienza pura non adulterata fornisca un'immagine genuina dell'uomo e del mondo e produca potenti armi ideologiche nella lotta contro l'ordine solo apparente del tempo»²⁵⁵; questa «fede ingenua e infantile nella scienza» dell'anarchismo politico – secondo Feyerabend – è mal riposta, in quanto la scienza classica, da quando l'anarchismo politico le ha accordato questa cieca fiducia, ha notevolmente mutato il suo statuto. Il primo cambiamento «consiste nell'avvento di nuovi generi di istituzioni scientifiche. Contrariamente alla sua antecedente immediata, la scienza del tardo XX secolo ha rinunciato a tutte le sue pretese filosofiche ed è diventata un'attività economicamente importante, che plasma la mentalità di coloro che la praticano. Un buon stipendio, una buona posizione rispetto al capo e ai colleghi nella propria "unità" sono le principali ambizioni di queste formiche umane, le quali eccellono nella soluzione di piccoli problemi ma non riescono a dare un senso a tutto ciò che va oltre il loro ambito di competenza. Le considerazioni umanitarie sono pressoché ignorate e lo stesso vale per ogni forma di progressismo che vada oltre i miglioramenti locali. I risultati più gloriosi ottenuti dalla scienza del passato sono usati non come strumenti d'illuminazione ma come mezzi di intimidazione [...] Se qualcuno riesce a far compiere alla scienza un grande

²⁵⁴ CM II, pp. 153.

²⁵⁵ CM II, p. 154.

passo avanti, gli specialisti saranno pronti a trasformare la scoperta in una clava con la quale costringere a sottomettersi»²⁵⁶.

In questo passo di *Contro il metodo* si incrociano diverse traiettorie della riflessione di Feyerabend durante gli anni Settanta: innanzitutto c'è una netta presa di distanza dall'anarchismo politico; e incidentalmente vi è anticipato uno dei temi principali di *La scienza in una società libera*: la critica allo specialismo come forma di doppia coercizione, della scienza sul corpo della conoscenza, e della scienza sulla società attraverso gli specialisti. Quella della polemica contro lo specialismo può essere letta come una prima attestazione esplicita dell'attenzione che Feyerabend dedica al tema dell'antiriduzionismo, sebbene confinata al livello socio-politico; la parcellizzazione dei saperi è sintomatica dell'attività predatoria che la scienza classica ha operato sulla ricchezza della conoscenza, argomento che sarà il tema principale di *Conquista dell'abbondanza*.

Feyerabend adduce un altro motivo – per tornare al discorso sull'anarchismo politico – per cui l'idea di scienza degli anarchici non è più attuale; il secondo dei motivi per i quali gli anarchici dovrebbero diffidare della scienza «concerne la presunta autorità dei *prodotti* di questa impresa sempre mutevole. Un tempo si pensava che leggi scientifiche fossero ben stabilite e irrevocabili. Lo scienziato scopre fatti e leggi e aumenta costantemente la quantità delle conoscenze *sicure* e *indubitabili*. Oggi abbiamo riconosciuto, principalmente in conseguenza dell'opera di Mill, Mach, Boltzmann, Duhem e altri, che la scienza non può dare alcuna garanzia del genere. Le leggi scientifiche possono essere rivedute, spesso risulta che esse sono non solo localmente scorrette ma interamente sbagliate, facendo asserzioni su entità che non sono mai esistite. Ci sono rivoluzioni che non lasciano intatta una pietra, che non lasciano incontestato alcun principio. Sgradevole all'aspetto, infida nei suoi risultati, la scienza ha cessato di essere un'alleata dell'anarchico ed è diventata un problema. L'anarchico dovrebbe

²⁵⁶ *Ibidem*.

forse abbandonarla? Dovrebbe usarla? Che cosa dovrebbe farne? Questo è il problema. L'anarchico epistemologico dà una risposta a questo problema. Questa risposta è in accordo con gli altri principi dell'anarchismo e rimuove gli ultimi elementi fossilizzati»²⁵⁷.

Ciò che Feyerabend suggerisce è che dall'anarchismo politico è necessario espungere l'idolatria nei confronti della scienza, mantenendo però l'atteggiamento di fondo che caratterizza l'anarchico, e che lo vede impegnato in una forma di dissenso indefesso contro ogni forma di ordine o più in generale di conservatorismo, che sia politico, sociale – o più feyerabendianamente – concettuale.

A partire da questa premessa, guardando più da vicino il concetto di libertà di Feyerabend sarebbe preferibile orientarsi verso una chiave di lettura che sottolinei l'approccio *liberal* dell'epistemologo austriaco, soprattutto nel campo della teoria della conoscenza, ridimensionandone (se il riferimento principale è *Contro il metodo*) i contenuti di carattere politico riferiti all'anarchismo, i quali assumono più concretezza a partire da *La scienza in una società libera*, e solo in relazione al ruolo della scienza nella società, senza mai finire col ridursi a una mera teoria politica.

D'altronde questa tendenza liberale della filosofia di Feyerabend è confermata – oltre che dal rigetto dell'anarchismo politico – anche dal riferimento a Mill, al quale Feyerabend fa appello costantemente almeno dal 1969 quando si tratta di chiarire la sua idea di libertà.

Il riferimento alle pagine milliane è – come si diceva – costante a partire dal 1969, anno in cui Feyerabend scrive a John Watkins per informarlo di aver letto *Sulla libertà*, che gli era stato consigliato proprio da Watkins qualche tempo prima²⁵⁸. E al di là del dato biografico, l'incontro con il liberalismo milliano ha suscitato in Feyerabend grande interesse, al punto che

²⁵⁷ Ivi, pp. 154-155.

²⁵⁸ J. Watkins, *Feyerabend among Popperians 1948-1978*, in D. Lamb, G. Munévar e J. Preston (ed. by), *The worst enemy of science?*, cit., p. 50.

in alcune lettere a Lakatos del 1971 ammette di preferire la filosofia di Mill a quella di Popper²⁵⁹. La manifesta preferenza per il liberalismo milliano che si consuma nel carteggio con Lakatos è un'ulteriore prova dell'evoluzione dell'euristica del dissenso feyerabendiana: durante gli anni Sessanta, quando Feyerabend è impegnato nella costruzione della metodologia pluralistica del controllo, la filosofia che fa da sfondo al lavoro teorico di Feyerabend è ancora quella di Popper; dopo aver letto *Sulla libertà* di Mill, Feyerabend dà più spazio al principio di proliferazione fino a farlo diventare il vero propulsore del progresso, e finendo col trasformare la metodologia pluralistica del controllo di matrice popperiana, nel pluralismo metodologico di *Contro il metodo*.

Il liberalismo milliano ha fortemente condizionato lo sviluppo del concetto di libertà di Feyerabend, tanto che ha impresso la spinta decisiva perché la metodologia pluralistica del controllo perdesse ogni attributo di carattere normativo, obliando la sua originaria matrice popperiana; oltre tutto – nel contesto di questa evoluzione interna alla costruzione dell'euristica del dissenso feyerabendiana – c'è ancora una volta da rilevare che l'idea di libertà che sottende al passaggio dalla metodologia pluralistica del controllo al pluralismo metodologico è di carattere marcatamente milliano, l'apporto di Feyerabend è limitato alla collocazione della libertà milliana su un livello metametodologico: Feyerabend ha applicato il liberalismo milliano alla teoria (anarchica) della conoscenza, e con ciò ha spostato sul piano epistemologico tutto il potenziale teorico di un liberalismo fino a quel momento solo civile, provocando effetti dirompenti per l'euristica coercitiva della scienza classica, ma portandosi anche appresso gli esiti aporetici di cui soffre la libertà milliana.

²⁵⁹ I. Lakatos – P. K. Feyerabend, *Sull'orlo della scienza. Pro e contro il metodo*, cit., pp. 244-254. La lettera del 4 marzo 1971 è molto interessante per quanto riguarda il proposito – espresso nell'Introduzione – di mostrare il dialogo tra *Philosophy of nature* e il resto delle opere di Feyerabend, cfr. Ivi, p. 249.

Gli argomenti di Mill a favore della libertà di pensiero sono la cornice di senso entro cui Feyerabend sviluppa il suo pluralismo metodologico, costituendosi come condizione di possibilità di tutta la produzione feyerabendiana durante gli anni Settanta; quando Mill sostiene la fallibilità della conoscenza, o il valore della compresenza di opinioni divergenti, sembra che a parlare sia Feyerabend stesso, tanto è connaturato il liberalismo milliano alle idee dell'epistemologo austriaco.

«Rifiutare di ascoltare un'opinione perché si è certi che è falsa significa presupporre che la propria certezza coincida con la certezza assoluta. Ogni soppressione della discussione è una presunzione di infallibilità»²⁶⁰. In questo passo di Mill si intravedono già alcuni degli argomenti forti di Feyerabend, soprattutto per quanto concerne la fallibilità della conoscenza scientifica; e non si può negare che alcuni delle tesi di Mill sul valore della discussione critica, abbiano avuto un certo peso nella costruzione del pluralismo metodologico di *Contro il metodo*, e probabilmente rileggendo in modo retrospettivo la metodologia pluralistica del controllo – soprattutto per ciò che riguarda la revisione dell'empirismo – tutto il lavoro teorico di Feyerabend durante gli anni sessanta è già orientato in modo teleologico verso un esito milliano²⁶¹, in tal senso l'incontro con la libertà di Mill ha svolto la funzione di un potente catalizzatore dell'euristica del dissenso feyerabendiana.

Scrive ancora Mill, in alcuni passi in cui si intravede un certo apparentamento con le tesi di Feyerabend: «per quanto chi è fermamente convinto di un'opinione ammetta a malincuore la possibilità che sia falsa, dovrebbe essere stimolato dalla convinzione che, per vera che sia, se non la si discute a fondo, spesso senza timore, finirà per essere creduta un freddo dogma, non una verità attuale»²⁶²; e ancora: «la mancanza di discussione non

²⁶⁰ J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., p. 40. Nella prefazione a questa traduzione italiana i curatori si sono soffermati sull'ascendenza milliana della filosofia di Feyerabend, cfr. Ivi, pp. 14-17.

²⁶¹ Cfr. su questo punto CM I, p. 160, nota 50.

²⁶² J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., p. 60.

solo fa dimenticare i fondamenti di un'opinione, ma il suo stesso significato. Le parole che la esprimono non suggeriscono più idee, o suggeriscono solo una piccola parte di quelle che comunicavano originariamente. Al posto di un concetto vigoroso e di una convinzione viva, restano soltanto poche frasi meccanicamente apprese; oppure, se resta qualcosa del significato, è solo l'involucro, e la profonda essenza si è persa»²⁶³.

Del liberalismo milliano Feyerabend porta in eredità alcuni passaggi fondamentali che fungono da sostegno per l'impianto concettuale di *Contro il metodo*: «quando dottrine contrastanti, invece di essere una vera e l'altra falsa, contengono entrambe una parte di verità, l'opinione dissidente è necessaria per integrare la dottrina più generalmente accettata con ciò che le manca».

Come si evince dai passi di *Sulla libertà* appena proposti, gli argomenti attraverso cui Feyerabend introduce e costruisce il principio di proliferazione e la controinduzione risentono di una spiccata eredità milliana; e nel contesto del passaggio dalla metodologia pluralistica del controllo al pluralismo metodologico, il liberalismo milliano permette alla filosofia di Feyerabend di arricchirsi, lasciando sullo sfondo gli argomenti epistemologici; una volta introdotto nel discorso epistemologico il concetto di libertà milliano, le istanze del liberalismo del filosofo inglese permettono alla filosofia di Feyerabend di legittimare il dissenso (civile) all'interno dell'euristica della scienza. Così facendo Feyerabend dà consistenza, oltre che liceità, alla presenza della divergenza all'interno della metodologia della ricerca scientifica, applicando al campo epistemologico la libertà civile milliana.

Per quanto l'eredità di Mill sia servita a Feyerabend per dare corpo al passaggio dalla metodologia pluralistica del controllo al pluralismo metodologico, nel momento in cui l'epistemologo austriaco tenta di applicarla nuovamente al piano socio-politico vengono alla luce i medesimi esiti aporetici di cui soffre la libertà milliana; tra queste difficoltà, le più urgenti riguardano lo statuto della libertà: c'è da chiarire infatti se la libertà milliana

²⁶³ Ivi, p. 65.

ha unicamente un valore strumentale o se rappresenta un bene in sé; e ancora — aspetto decisivo per Feyerabend — come sia possibile conciliare la partecipazione democratica alla vita civile e politica, così centrale nella riflessione di Mill, con la crescente richiesta di elevate competenze professionalizzanti, in politica come in ambito scientifico²⁶⁴. Su questo punto si apre un grande divario tra le posizioni di Mill e Feyerabend, il quale non essendo disposto a concedere alcun privilegio di casta agli specialisti, opta per un relativismo democratico con una dinamica del tutto orizzontale, in cui la facoltà di giudizio rispetto alle decisioni che concernono i temi della sanità, dell'istruzione o finanche in politica, non è appannaggio di alcuna ristretta *élite* culturale; contrariamente a Mill, che invece nutre una certa fiducia nelle opinioni degli esperti.

Feyerabend prova a fare i conti con queste difficoltà in *La scienza in una società libera*, dove discute — a partire dai risultati raggiunti dall'analisi sul grado di liberalità della ricerca scientifica condotta attraverso la costruzione dell'euristica del dissenso — il ruolo che la scienza ricopre all'interno della società, mettendo a tema la questione di come garantire una partecipazione democratica all'attività scientifica malgrado le sempre più crescenti tendenze allo specialismo degli addetti ai lavori.

2. Una rivoluzione epistemica per una società libera

All'uscita dagli anni Sessanta la filosofia di Feyerabend è in fase di grande trasformazione; questo periodo di transizione verso una nuova configurazione di senso, che avverrà in modo pieno solo dopo l'uscita di *La scienza in una società libera*, è caratterizzato dall'avvicendamento — come già ampiamente illustrato in precedenza — nella riflessione di Feyerabend, tra

²⁶⁴ Per una panoramica sulle aporie di *Sulla libertà*, mi limito a rinviare a: C. Cressati, *La libertà e le sue garanzie. Il pensiero politico di John Stuart Mill*, Il Mulino, Bologna 1988.

l'impostazione popperiana dei problemi epistemologici e il liberalismo milliano come filosofia di riferimento.

Questo spostamento, oltre a produrre un notevole rivolgimento degli interessi teorici dell'epistemologo austriaco, ha permesso l'evoluzione della metodologia pluralistica del controllo – su cui poggia gran parte della sua euristica del dissenso – nel pluralismo metodologico di *Contro il metodo*; il dato rilevante però, non è tanto da individuare in questo avvicendamento tra Popper e Mill, né l'abbandono di ogni pretesa normativa in ambito epistemologico – scavando a fondo anche il pluralismo metodologico resta pur sempre una metodologia, sebbene molto liberale –, quanto la decisiva staffetta di orizzonte teorico su cui costruire un discorso critico.

Con *Contro il metodo* Feyerabend inaugura una stagione nuova della sua filosofia, una stagione che si delineerà con più chiarezza solo in *La scienza in una società libera*, e nella quale, lasciato da parte il momento critico del discorso epistemologico, Feyerabend si dedica all'elaborazione di un livello ulteriore della sua euristica del dissenso; e per certi versi, l'esito etico-politico a cui approda è quasi fisiologico, in quanto il timbro politico della proposta feyerabendiana, anche quando non messo a tema in modo esplicito come nella metodologia pluralistica del controllo, resta pur sempre una venatura che si giace sottotraccia.

Durante i primi anni Settanta questa attenzione di Feyerabend per l'aspetto etico-politico dell'impresa scientifica produce un poderoso smottamento del discorso epistemologico verso lo spazio epistemico su cui opera la scienza classica; di questo movimento la filosofia di Feyerabend ne porterà per sempre le cicatrici. Quello che si consuma tra le pagine di *La scienza in una società libera* è un vero e proprio tentativo di rivoluzione epistemica: Feyerabend comprendendo che per diluire le tendenze autoritaristiche e dogmatiche della scienza classica il discorso epistemologico *tout court* non è sufficiente, arricchisce la sua euristica del dissenso di un ulteriore livello di profondità critica, estendendola allo spazio epistemico su

cui opera il paradigma galileiano-cartesiano-newtoniano. Il corpo di questo nuovo orizzonte critico della filosofia di Feyerabend è rivolto alla rinegoziazione dello spazio di applicabilità degli ideali epistemici standard; oggetto di analisi critica – in questa stagione di mezzo della sua filosofia – sono gli oggetti più comuni dello spazio epistemico della scienza classica: “razionalità”, “metodo scientifico”, “verità”; sono tutti quanti passati al vaglio della critica ridotti al loro stadio epistemico, usando lenti con una forte gradazione sociale ed etico-politica.

2.1 *La scienza in una società libera* quarant’anni dopo

Se il riferimento alla dimensione del Politico è più che altro un accenno nelle pagine di *Contro il metodo*, nei termini di un orientamento liberale riguardo le questioni metodologiche, *La scienza in una società libera* segna un decisivo punto di svolta nella filosofia di Feyerabend. È qui che l’epistemologo austriaco licenzia i suoi argomenti socio-politici più definiti, e sebbene sia stata rimaneggiata più volte²⁶⁵, l’opera resta pur sempre uno snodo testuale irrinunciabile per osservare il piano diacronico su cui si sviluppa il pensiero di Feyerabend.

Con *La scienza in una società libera* emerge con forza quel complesso tessuto di relazioni interdisciplinari che sarà la cifra caratteristica dei lavori del Feyerabend più maturo, e diviene chiaro che la costruzione di un’euristica non coercitiva del progresso scientifico – condotta durante gli anni Sessanta e i primi Settanta – sfoci ben oltre il discorso epistemologico: «il pensiero scientifico è diventato a tal punto una parte della quotidianità intellettuale e anche politica, che non ci si riesce a immaginare una realtà diversa»²⁶⁶.

²⁶⁵ Una prima edizione uscì in inglese nel 1978, seguita da una seconda in tedesco nel 1980; l’edizione in italiano del 1981 è frutto di un’ulteriore revisione di quella tedesca.

²⁶⁶ SSL, p. 92.

La critica al razionalismo scientifico che Feyerabend conduce in quest'opera si estende al piano sociale, e mettendo a fuoco il nesso che intercorre tra l'ingerenza della scienza sulla società e la sostanziale illiberalità dell'impresa scientifica, colloca il suo Autore in quel gruppo di pensatori che hanno criticato lo specialismo²⁶⁷, e le deformazioni che questo ha provocato sul corpo della conoscenza.

L'impianto concettuale dell'opera si regge sul presupposto che una società libera potrà essere realizzata solo dopo aver liberalizzato i metodi attraverso cui validare la conoscenza – e questo è il precedente su cui Feyerabend profonde i suoi sforzi teorici durante gli anni Sessanta con il lavoro sulla revisione dell'empirismo, e successivamente in *Contro il metodo*, e di cui si trova ancora un'eco nelle pagine di *La scienza in una società libera* – mettendo in discussione il fatto che «l'idea di un *metodo* universale e stabile e l'idea corrispondente di una *razionalità* universale e stabile sono altrettanto irrealistiche quanto l'idea di uno strumento di misura che misuri qualsiasi grandezza, in qualsiasi circostanza possibile. Nel corso della loro ricerca, gli scienziati 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. [...] Naturalmente è possibile che un bel giorno si scopra una regola o un criterio che ci aiuti a superare qualsiasi difficoltà, così come è possibile che un bel giorno si trovi una teoria che spieghi tutto ciò che esiste nel mondo. Un tale sviluppo non è però molto probabile, anzi si può dire che è logicamente impossibile, ma non mi sentirei di escluderlo *a priori*. Ciò che

²⁶⁷ Giordano ricostruisce la vicenda della polemica contro lo specialismo da un punto di vista storico-filosofico, cfr. *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, cit., pp. 133-174; di barbarie dello specialismo ha parlato – tra gli altri – Jose Ortega y Gasset ne *La ribellione delle masse* [1930], a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamonti, SE, Milano 2001; sul tema vorrei segnalare inoltre E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero* [1999], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2000. Nel paragrafo seguente si tratterà del tema della critica allo specialismo in relazione agli argomenti sul ruolo della scienza nella società che Feyerabend sviluppa in *La scienza in una società libera*.

sostengo è *che tale sviluppo non è ancora cominciato*: oggi dobbiamo praticare la scienza senza poterci affidare a un “metodo scientifico” stabile»²⁶⁸.

Quando Feyerabend continua a discutere – anche in *La scienza in una società libera* – la poca plausibilità di un’applicazione universale del metodo scientifico (e della razionalità tecnico-scientifica), nel suo discorso c’è in opera la stessa tensione che ha animato l’euristica del dissenso durante gli anni Sessanta; solo che alla metà degli anni Settanta la medesima operazione di dissodamento del terreno su cui poggia la scienza classica si sposta su un livello differente: lasciando da parte l’epistemologia, e dedicandosi alla rinegoziazione del significato e dell’applicabilità degli ideali epistemici grazie ai quali il paradigma galileiano-cartesiano-newtoniano può funzionare.

In via preliminare è il caso di anticipare che – secondo Feyerabend – la tensione verso una società libera²⁶⁹ (ha poca importanza che questa sia una meta a portata di mano o un’utopia che svolge una funzione strumentale negli argomenti di Feyerabend) potrà essere appagata solo riportando la scienza al rango di tradizione²⁷⁰ tra le tradizioni, spogliandola di quell’aura di sacralità che a partire dalla rivoluzione scientifica del XVII secolo ha accompagnato le sue rappresentazioni particolari.

Affinché questo processo inizi è necessario innanzitutto di riconoscere un ruolo attivo a tutte le componenti della società, senza che a nessuna venga assegnato il possesso di una razionalità superiore, in quanto universale: «un cittadino maturo non è un uomo che sia stato *istruito* in un’ideologia speciale, come il puritanesimo, il razionalismo 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

²⁶⁸ SSL, pp. 150-151.

²⁶⁹ Basta davvero solo aver consapevolezza che «è la concezione del mondo razionalistico-scientifica a decidere dove comincia la libertà e dove finisce» per realizzare una società libera? Cfr. Ivi, p. 93.

²⁷⁰ Sulla duplice accezione che ha il termine *tradizione* nella filosofia di Feyerabend rinvio a M. von Brentano, *Letter to Anti-Liberal Liberal*, in *Beyond Reason*, ed. by G. Munévar, cit., pp. 199-212.

ritiene le si adatti meglio [...] 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»²⁷¹.

Nel 2018 sono ricorsi i quarant'anni della prima edizione di *La scienza in una società libera*, e prima di analizzarne più da vicino i contenuti sono necessarie alcune considerazioni: prima di tutto sulla vicenda speculativa che questo saggio ha rappresentato, e infine sul suo peso specifico all'interno dell'opera di Feyerabend. *La scienza in una società libera* costituisce un modo da parte dell'epistemologo austriaco di esacerbare il discorso sulle scienze, forse per provare a chiuderlo una volta per tutte, ponendo un limite non valicabile alla pretesa di superiorità della scienza sugli altri saperi.

La scienza in una società libera è un classico della filosofia della scienza perché ci parla di come la missione universale della conoscenza, quell'emancipazione dalle forme dogmatiche e oscurantiste che sono proprie dell'ambito religioso, possa con facilità diventare portatrice di oscurantismo e dogmatismo, quando una sua forma particolare, la scienza in questo caso, si irrigidisce²⁷² dentro una rappresentazione che la ammantava di sacralità; le

²⁷¹ CM II, p. 251. Ho preferito fare riferimento a questo passaggio di *Contro il metodo*, anziché direttamente a *La scienza in una società libera*, per sottolineare la sostanziale continuità del discorso che Feyerabend sviluppa durante gli anni Settanta.

²⁷² Giordano riconosce a Feyerabend il merito di aver assegnato un valore positivo delle posizioni divergenti nell'ambito della conoscenza scientifica, affermando come proprio grazie al dissenso si genera un proficuo circolo di retroazione positiva che contribuisce alla dinamicità della conoscenza tutta. A tal proposito si vedano G. Giordano, *La scienza tra consenso e dissenso. Pagine recenti della riflessione sulla conoscenza scientifica*, RIFL. Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio, Building Consensus, 2016, pp. 142-152; e Paul Feyerabend: *un ruolo euristico per il dissenso*, in *Humanities*, anno VI, n. 11, pp. 1-12. Su questo punto va ricordato ancora una volta che – secondo Feyerabend – «le ipotesi in contraddizione con teorie ben affermate ci forniscono materiali di prova che non possono essere ottenuti in alcun altro modo. La proliferazione delle teorie è benefica per la scienza, mentre l'uniformità ne menoma il potere critico», cfr. CM II, pp. 30 e sgg.

pagine che Feyerabend ha scritto quarant'anni fa sono un classico della filosofia perché mettono in opera su scala iperbolica – allargando il discorso sul metodo e sulla conoscenza all'intera società – quella cartina al tornasole della consapevolezza che l'uomo ha di se stesso che è la libertà; è la libertà la grande e indiscussa protagonista dell'intera opera di Feyerabend²⁷³.

2.2 Scienza e società libere

Feyerabend ritiene «la scienza un'impresa riuscita, forte e convincente ([...] e proprio per questo la teme e la attacca con un vigore particolare)»²⁷⁴. Come osserva Kurt Mendelssohn, «cinquecento anni fa, quando le navi di Enrico il Navigatore si spinsero lungo la costa dell'Africa, nei primi passi verso il dominio del mondo, l'Europa era terribilmente povera in confronto alle grandi civiltà dell'Oriente, e presto sarebbe stata ulteriormente impoverita da guerre ed epidemie. Ma in quel momento erano state gettate le basi della futura ricchezza dell'Europa: le sue radici affondano in un'unica idea filosofica che oggi chiamiamo scienza e che è descritta in modo migliore dal suo vecchio nome di “filosofia della natura”»²⁷⁵.

Da allora – continua Mendelssohn – la corsa dell'Occidente al dominio del globo non si è mai arrestata; la vecchia “filosofia della natura” ha esportato

²⁷³ Com'è noto, l'epopea dell'autocoscienza di libertà è al centro della filosofia di Hegel, a tal proposito si veda G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* [1807], trad. di E. De Negri, introduzione di G. Cantillo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.

²⁷⁴ G. Giordano, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, cit., p. 79.

²⁷⁵ K. Mendelssohn, *La scienza e il dominio dell'Occidente* [1976], prefazione di C. Bernardini, trad. di P. Ludovici, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 6. La tesi di Mendelssohn prosegue arrivando a sostenere che «valutando spassionatamente e a lungo termine l'influenza che la scienza ha avuto sulle relazioni umane, non sembra sia stata considerevole, e ciò per un duplice motivo: da una parte cinque secoli sono un periodo molto breve nell'evoluzione umana, dall'altra, l'applicazione della scienza è limitata ad un'area rigidamente circoscritta». È questa una tesi già discussa da Feyerabend pochi anni prima ne *La scienza in una società libera* (pp. 91-105) dove l'epistemologo austriaco approda a un esito totalmente diverso.

la razionalità scientifica occidentale ben oltre i confini europei, e «se domani la razza bianca abbandonerà il suo dominio, lo farà in favore dei milioni e milioni di abitanti dell'Asia, ma non in favore di una nuova idea. La nuova forza dell'Asia è composta da una combinazione di superiorità numerica, abilità, pazienza, industriosità, unite alla scienza e alla tecnologia occidentali. Gli strumenti e le armi di fronte ai quali i bianchi sono ora pronti a piegarsi sono quelli che proprio loro hanno creato: persino l'idea che fonda il comunismo è stata enunciata da un uomo per metà ebreo che aveva trovato rifugio a Londra. La saggezza e le antiche culture dell'Asia hanno lasciato un segno poco profondo sulla mentalità occidentale e la potenza su cui si basa l'odierna rinascita orientale porta il marchio “made in Europe”»²⁷⁶.

Per quanto questo lavoro di Mendelssohn abbia un taglio divulgativo, da un punto di vista concettuale coglie nel segno del discorso che vogliamo portare avanti: si tratta di evidenziare che il dominio reale dell'Occidente sulle altre forme di vita – e che sia letto come colonialismo o altrimenti – è da individuare nella ineludibile universalità degli ideali epistemici che costituiscono la condizione di possibilità per il funzionamento del paradigma galileiano-cartesiano-newtoniano; su tutti quella razionalità tecnico-scientifica che ha permesso, con tutte le sue contraddizioni, al mondo di diventare un globo interconnesso e sempre più complesso.

Mendelssohn prosegue ponendo un'equivalenza tra la dominazione dell'Occidente sul resto del mondo e la produzione di energia; Feyerabend non segue questa correlazione²⁷⁷; la sua tesi è molto più semplice e immediata di quella di Mendelssohn, perché riguarda soprattutto il ruolo che la scienza

²⁷⁶ *Ibidem*

²⁷⁷ Feyerabend fa più volte riferimento agli effetti che produsse l'imposizione della tradizione razionalistico-occidentale da parte dei colonizzatori sulle popolazioni indigene delle americhe, in nessun caso però giunge alla conclusione che sia la capacità di produrre energia ad aver consegnato all'Occidente un ruolo predominante nel mondo. Cfr. AR, p. 284 e CM II, p. 243.

ricopre nella società occidentale²⁷⁸, lasciando sullo fondo considerazioni direttamente o indirettamente riconducibili agli studi postcoloniali.

La scienza «non è solo un’istituzione fra tante; essa è una parte integrante fondamentale delle nostre democrazie, esattamente come un tempo la Chiesa era una parte integrante della struttura fondamentale di forma di società anteriori. Chiesa e Stato sono oggi rigorosamente separati, mentre Stato e Scienza collaborano strettamente»²⁷⁹, tanto che secondo Feyerabend – come già ricordato in precedenza – «il pensiero scientifico è diventato a tal punto una parte della quotidianità intellettuale e anche politica, che non ci si riesce a immaginare una realtà diversa»²⁸⁰. Nell’ottica dell’epistemologo austriaco, la società è così intrisa di razionalismo scientifico da far sì che gli scienziati abbiano per le mani le decisioni più importanti che riguardano la nostra vita; e questo potere decisionale – a detta di Feyerabend – si fonda su una pregiudiziale, quanto ingenua, fiducia del corpo sociale nella figura dello specialista.

La cosa più preoccupante – secondo Feyerabend – è «il fatto che l’assunto della superiorità intrinseca della scienza abbia ormai valicato da molto tempo i limiti della scienza stessa, tanto che oggi è un articolo di fede per quasi tutti»; «gli scienziati decidono chi debba essere scarcerato, chi sia idoneo per certe professioni, gli scienziati studiano le “cause” degli scioperi, delle insurrezioni nei ghetti, del terrorismo e dell’analfabetismo, e non solo in questo modo sperperano miliardi di denaro prezioso, ma influiscono anche sulla politica e sull’opinione pubblica»²⁸¹; insomma, vi è una notevole ingerenza della scienza sulla società, e il credito che l’opinione pubblica dà agli scienziati il più delle volte è una moneta di scambio, non per aumentare il

²⁷⁸ Per una panoramica più ampia sugli studi e sui temi del rapporto tra scienza e società, rinvio a M. Bucchi, *Scienza e società. Introduzione alla sociologia della scienza*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

²⁷⁹ SSL, p. 93.

²⁸⁰ Ivi, p. 92.

²⁸¹ Ivi, p. 94.

grado di benessere dell'umanità, ma per perseguire interessi particolari e poco umanitari.

Già prima di venire al mondo i «medici “scientifici” stabiliscono l'alimentazione della madre, le speranze del feto e vigilano sulle fasi del suo sviluppo. Quando il piccolo organismo viene al mondo, nota luci intense, facce imbacuccate, strumenti lampeggianti e se potesse pensare dovrebbe avere l'impressione di essere stato prodotto in un alambicco, non in un corpo vivente, e da automi, non da esseri umani. Poi metodi “scientifici” di alimentazione, di apprendimento, di organizzazione del tempo libero, di inserimento in un ambiente vengono sperimentati su di lui, o gli vengono imposti programmi governativi, e se egli non li accetta con gioia, se si ribella a causa della vuotezza, della irrilevanza, della disumanità dell'intera impresa, il suo profilo caratteriale dimostrerà in modo tagliente che il ribelle non è adatto all'ambiente civilizzato che è stato creato con tanta cura attorno a lui»²⁸².

Ciò che Feyerabend prova a mettere a fuoco in queste pagine, non senza una certa enfasi, sono i sintomi di cui soffre una società in cui la cattiva universalità della razionalità scientifica vorrebbe ridurre tutto a sé stessa, allargando in modo indistinto il suo dominio di applicabilità.

Il razionalismo tecnico-scientifico applicato opera sulla società la stessa riduzione che ha operato – durante la prima fase di sviluppo della scienza moderna – tramite Galilei sul corpo della conoscenza tardo rinascimentale²⁸³; le imperfezioni, gli errori sono deposti al rango infimo di imprevisti da scartare; e come ricorda Feyerabend, anziché interrogarsi sulla legittimità dei criteri di razionalità scientifici, si tende a ricondurre a questi anche le

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ Su questa stagione della storia della filosofia che vede il passaggio dalla filosofia rinascimentale agli anni della rivoluzione scientifica del Seicento, mi limito a segnalare: E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* [1927], a cura di F. Plaga, C. Rosenkranz, G. Targia, Bollati Boringhieri, Torino 2012; e ancora di Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, a cura di P.O. Kristeller, La Nuova Italia, Firenze 1967.

eccezioni, perché «è la concezione del mondo razionalistico-scientifica a decidere dove comincia la libertà e dove finisce»²⁸⁴.

Feyerabend non è il solo a descrivere la pervasività sul piano sociale della razionalità tecnico-scientifica, già Bertrand Russell prima di lui ha ravvisato i pericoli di un mondo costruito secondo canoni scientifici. Ciò che stupisce, è la capacità di Russell di prevedere sin nei particolari quello che sarebbe successo nel prosieguo del secolo: l'inglese come lingua «universale»²⁸⁵; la guerra mondiale con la relativa doppia polarità USA-URSS; il sentimento di crescente responsabilità degli scienziati «verso la società; che viene dal loro sapere, e a sentire il dovere di prendere una più grande parte nella direzione degli affari pubblici di quanto abbiano fatto sinora»; la fin troppo rosea prospettiva di una «società di esperti» formata da tutti «gli scienziati eminenti, eccetto pochi anarchici caparbi. Essa possederà gli unici armamenti di ultimo modello e sarà depositaria di tutti i nuovi segreti dell'arte della guerra. Così guerre non ce ne saranno più, poiché la resistenza della volontà non scientifica sarà condannata a sicura sconfitta»; l'eugenetica, e ancora l'educazione permeata su quell'ideale scientifico che «sarà istillato dal momento che un bimbo comincia a parlare»²⁸⁶.

²⁸⁴ SSL, p. 98.

²⁸⁵ Rispetto a questa intuizione di Russell, lo studioso statunitense Micheal Gordin ha osservato che la scienza moderna nasce poliglotta: «nel 1610 Galileo parlò della sua scoperta delle lune di Giove nel *Sidereus nuncius*, trattato in latino, ma scrisse in italiano le principali opere successive: cercava la protezione e il sostegno di un pubblico più locale e cambiò lingua. Anche i *Principia* dello scienziato britannico Isaac Newton (1687) furono pubblicati in latino, ma gli scritti sull'ottica del 1704 uscirono in inglese (la traduzione latina seguì nel 1706). In tutta l'Europa gli studiosi usavano ormai un miscuglio di lingue e, per consentire la comunicazione, si diffusero le traduzioni in latino e francese», solo successivamente – una volta che la scienza moderna si estese a livello globale - l'inglese divenne la lingua veicolare, fino ad arrivare ai nostri giorni, in cui «il presente non ha precedenti: non è mai esistito un sistema di comunicazione scientifica così monoglotta e diffuso in ogni angolo della terra, in cui la lingua adoperata è quella di un colosso economico e militare», M.D. Gordin, *La scienza parla solo inglese*, in *Internazionale*, 3 aprile 2015, p. 65 e p. 67. Su questi argomenti si veda M. D. Gordin, *Scientific Babel*, Profilebooks, London 2015.

²⁸⁶ Cfr. B. Russell, *La visione scientifica del mondo*, cit., pp. 141-185.

Feyerabend in *La scienza in una società libera* fa notare che «la nascita, l'istruzione, la cura delle anime, la terapia: tutto è oggi nelle mani di scienziati, e quando infine il cittadino stanco scende nella tomba ben meritata, la scienza cimiteriale provvede a far sì che anche questo evento si svolga secondo principi rigorosamente scientifici»²⁸⁷; in quest'opera più che in altre, l'epistemologo austriaco mette al vaglio la relazione tra lo stato e la scienza, il cui punto di incontro è nell'apparato educativo: «la teoria dell'evoluzione, per esempio, viene insegnata in molte scuole come un *dato di fatto*, ossia esattamente come si faceva in passato per la dottrina della *Genesis*»²⁸⁸.

Quest'onnipresenza della scienza nel settore dell'educazione passa – secondo Feyerabend – del tutto inosservata da parte dello Stato, infatti «quasi tutte le discipline scientifiche sono obbligatorie nelle nostre scuole. Mentre i genitori possono decidere sulla formazione religiosa dei loro figli, una tale libertà non sussiste nel caso delle scienze: fisica, astronomia, storia (o, più recentemente, sociologia) *devono* essere imparate; esse non possono essere sostituite dalla magia, dall'astrologia o da uno studio delle leggende»²⁸⁹.

Feyerabend considera la scienza come un'ideologia speciale al pari della «religione o la prostituzione», ed essa non deve avere «alcuno spazio nel processo dell'*istruzione generale* che prepara un cittadino al suo ruolo nella società». E continua (sono parole già riportate ma che vale la pena riascoltare): «un cittadino maturo non è un uomo che sia stato *istruito* in un'ideologia speciale, come il puritanesimo, o il razionalismo 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

²⁸⁷ SSL, p. 95.

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ *Ibidem*.

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 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»²⁹⁰.

A proposito della concezione feyerabendiana dell'ideologia²⁹¹, Roberta Corvi sottolinea che – in perfetta aderenza rispetto alla cornice di senso entro cui si muove la sua revisione dell'empirismo – «Feyerabend non condanna l'ideologia, la cui presenza è inevitabile nella cultura di qualsiasi società, si rammarica soltanto della pericolosa tendenza ad uniformare tutta la società imponendo un'unica ideologia, che ha la prerogativa di poter rappresentare e spiegare, dal suo punto di vista, tutto quello che accade, salvando sempre la propria credibilità»²⁹². Le osservazioni di Corvi, in merito al modo in cui Feyerabend interpreta le ideologie, sono di grande utilità per il nostro discorso sullo sconfinamento dell'euristica del dissenso dal piano epistemologico verso quello sociale e politico: in altre parole, Feyerabend applica le istanze liberali su cui aveva costruito dapprima la metodologia pluralistica del controllo e successivamente il pluralismo metodologico su scala sociale, e in questa sede si preoccupa di preservare, in seno al corpo sociale, la varietà delle forme di vita alternative a quella delineata dal razionalismo scientifico, anziché limitarsi a garantire la pluralità degli indirizzi noetici all'interno dell'euristica scientifica.

Nel contesto di questo slittamento della matrice dell'euristica del dissenso verso un piano sociale e politico, nelle pagine di *La scienza in una*

²⁹⁰ CM II, p. 251.

²⁹¹ Sull'argomento si vedano anche: P. Tibbets, *Feyerabend on Ideology, Human Happiness and Good Life*, in *Man and World*, 9, 1976, pp. 115-131; N. Koertge, *Ideology, Science and a Free Society*, in *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*, ed. by G. Munévar, cit., pp. 224-242.

²⁹² R. Corvi, *I fraintendimenti della ragione. Saggio su P.K. Feyerabend*, cit., p. 272.

società libera Feyerabend denuncia, con il suo consueto stile provocatorio, la pervasività della cattiva universalità della razionalità tecnico-scientifica sul piano sociale; non mancando di rilevare, che lo stato oltre a lasciare carta bianca alla scienza in ambito educativo – punto di notevole importanza per Feyerabend – è manchevole anche quando si tratta di operare un controllo sulla stessa comunità scientifica.

In tal senso non mancano di certo esempi di poca solerzia in materia di controllo sulla comunità scientifica, che talvolta hanno generato situazioni grottesche. Tra questi casi ha una certa rilevanza quello raccontato dal premio Nobel Kary Mullis nella sua autobiografia, in cui narra l'episodio in cui inviò un articolo alla «più prestigiosa rivista scientifica del mondo, *Nature*, pubblicata a Londra. Lo intitolai – scrive Mullis – *L'importanza cosmologica dell'inversione del tempo*, un titolo che mi sembrava molto astuto. Era una descrizione – basata sulla mia esperienza e immaginazione – dell'intero universo, dall'inizio alla fine. Era una di quelle cose intuitive che dovevano essere presentate come un'ipotesi sperimentale, in conseguenza del fatto che io ero limitato esperienzialmente al “qui e ora” e che la mia esperienza come cosmologo era in qualche modo limitata. Stavo frequentando il secondo anno di specializzazione in biochimica a Berkeley, avevo letto un bel po' sull'astrofisica, e avevo assunto alcune sostanze psicoattive che avevano ampliato la mia percezione del cosmo. Non erano ragioni valide per ritenere che una rivista scientifica internazionale desiderasse pubblicare il mio punto di vista per edificare il proprio dottissimo pubblico.

L'articolo fu accettato. Ricevetti un mucchio di lettere da tutto il mondo, in cui mi si chiedeva di ristamparlo. All'inizio fui entusiasta delle reazioni. *Nature Times News Service* diffuse un pezzo che cominciava così: “Sembra fantascienza della più fantasiosa. Ma uno scienziato americano si dice seriamente convinto che metà della materia che compone l'universo vada indietro nel tempo”. Una signora di Melbourne mi spedì l'articolo insieme a una lettera chiedendomi di autografarlo. Più avanti, nell'articolo, mi citavano

come “Il dottor Kary Mullis dell’Università della California”. Cominciasti a preoccuparmi: decisamente, nel mondo della scienza c’era qualcosa che non funzionava.

Non avevo un dottorato, ero solo uno studente che aspirava a ottenerlo. Chi era stato a promuovermi? Perché le agenzie avrebbero dovuto riprendere l’articolo e pubblicarlo sui giornali di tutto il mondo? Non ero davvero un astronomo qualificato: cosa ne sapevo io dell’universo?

Fu allora che diventai adulto. Persi il mio antico convincimento che vi fossero persone più sagge e più anziane di me che tenevano d’occhio la bottega. Se ci fossero state, non avrebbero consentito che il mio primo articolo da studente sulla struttura dell’universo fosse pubblicato sulla più prestigiosa rivista scientifica del mondo.

Anni più tardi inventai la reazione a catena della polimerasi. Ero uno scienziato professionista, e sapevo bene cosa avevo scoperto. Non erano le speculazioni di un ragazzino sull’universo e l’inversione del tempo, ma una procedura chimica che avrebbe reso le strutture delle molecole che compongono i nostri geni visibili come tabelloni pubblicitari nel deserto e maneggevoli come soldatini di piombo. La PCR non richiedeva una strumentazione costosa, ed era in grado di individuare e moltiplicare minuscoli frammenti di DNA. E di farlo velocemente. Una simile procedura sarebbe stata preziosa per diagnosticare malattie genetiche esaminando la mappa genetica di un individuo, ma anche per scoprire patologie infettive, individuando i geni di agenti patogeni difficili impossibili da coltivare in vitro e per risolvere casi di omicidio analizzando i campioni di DNA presenti in materie come sangue, sperma o capelli. Anche la paleobiologia molecolare avrebbe prosperato grazie alla PCR: sarebbe stato possibile indagare il processo evolutivo sulla base del DNA presente in antichi reperti. Lo studio del DNA fossile e di quello degli esseri umani di oggi avrebbe consentito di indagare le ramificazioni e le migrazioni delle antiche razze umane. E quando avessimo finalmente trovato DNA su altri pianeti, sarebbe stata la PCR a dirci

se noi eravamo già stati là, oppure se la vita su altri pianeti aveva seguito un suo percorso autonomo e indipendente da noi.

Sapevo che la PCR si sarebbe diffusa in un lampo. E questa volta non avevo dubbi: *Nature* avrebbe pubblicato il mio articolo.

Invece lo respinsero. E lo respinse anche *Science*, la seconda rivista più prestigiosa al mondo: suggerirono che forse il mio lavoro avrebbe potuto essere pubblicato da qualche rivista minore, dato che non lo ritenevano adeguato alle esigenze dei loro lettori. “Si fottano”, dissi²⁹³.

L’aneddoto raccontato da Mullis – oltre a fornire un leggero spaccato biografico della vita del grande scienziato americano – è utile per comprendere la posizione di Feyerabend quando sostiene che il piano narrativo su cui insiste la scienza occidentale è fortemente caratterizzato da una spettacolarizzazione dei risultati che produce: «l’immagine della scienza nel XX secolo nella mente degli scienziati e dei profani è determinata da miracoli tecnologici come la televisione a colori, le fotografie del paesaggio lunare, il forno all’infrarosso, oltre che da una diceria o favole, un po’ vaga, ma che ha nondimeno un’influenza abbastanza grande, sul modo in cui questi miracoli vengono prodotti. Secondo questa favola 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. La favola spiega perché la società moderna tratti la scienza in un modo speciale e perché le conceda privilegi che non vengono concessi a nessun’altra istituzione»²⁹⁴.

Come la religione prima, anche la «scienza moderna *schiacciò* i suoi oppositori, non li *convinse*. La scienza si impose con la *forza*, non col

²⁹³ K. Mullis, *Ballando nudi nel campo della mente*, cit., pp. 110-112.

²⁹⁴ CM II, pp. 244-245.

ragionamento»²⁹⁵, e oggi che il suo dominio è reale, utilizza la «propaganda scientifica» per dipingere di sé un'immagine di proba sobrietà e di devozione alla causa del progresso. Per contro, «una scienza che pretende di possedere l'unico metodo corretto e gli unici risultati accettabili è ideologia e dev'essere separata dallo stato e specialmente dal processo dell'istruzione. La si può insegnare, ma solo a coloro che abbiano deciso di fare proprio questo tipo particolare di superstizione. Una scienza che abbia invece lasciato cadere tali pretese totalitarie non è più indipendente e autonoma e può essere insegnata in molte combinazioni diverse».²⁹⁶ L'equivalenza per la quale allo sviluppo della scienza, e alla sua capillare presenza in ogni recesso della vita quotidiana, sia indissolubilmente legato il progresso dell'umanità, è un altro dei punti di accesso che offrono una panoramica sulla crociata che Feyerabend ha intrapreso contro quella che a suo dire rappresenta lo zoccolo duro del paradigma scientifico classico: uno spazio epistemico costituito da ideali cristallizzati e dogmatici.

Da questo punto di vista, è comprensibile perché Feyerabend insista così tanto sulla questione dell'istruzione: una volta smascherata l'universalità ottundente degli ideali epistemici della scienza classica, diviene chiaro che pur diminuendo il grado di universalità di ideali come “razionalità”, “metodo scientifico”, “verità”, non si preclude affatto la strada verso il progresso; tutt'altro: una sana universalità degli ideali epistemici, che abbia in sé la misura dei suoi limiti, è garanzia di una società più liberale e di una scienza meno autoritaria, perché meno arroccata su posizioni conservatrici.

Sul tema dell'autoritarismo scientifico in ambito educativo Feyerabend ritorna in più occasioni, soprattutto perché è convinto che la forza liberatrice rappresentata dalla scienza nata in epoca moderna ha perso lo spirito delle origini, e aumentando la comunione d'intenti tra la scienza e lo stato, questa si è trasformata in un'ideologia dogmatica; molte altre «ideologie sono spesso

²⁹⁵ Ivi, p. 241.

²⁹⁶ Ivi, p. 251.

degenerate trasformandosi in religioni dogmatiche (esempi: il cristianesimo e il marxismo). La degenerazione ha inizio con i primi segni del successo, raggiunge il suo culmine con l'annientamento degli avversari: il trionfo di idee e istituzioni segna abitualmente anche la loro fine. Un buon esempio ci viene fornito dallo sviluppo delle scienze nei secoli XIX e XX, e in particolare dopo la seconda guerra mondiale. La stessa impresa, che un tempo dette agli uomini la forza di liberarsi dai timori e dai pregiudizi di una religione tirannica, oggi li rende schiavi dei suoi propri interessi»²⁹⁷. Una società libera si può costruire – secondo Feyerabend – iniziando col riformare l'apparato educativo, e segnando una decisiva svolta verso la tutela della compresenza di differenti indirizzi noetici, afferenti a diverse forme di vita, al suo interno; e ciò non può avvenire se non si mette correttamente a fuoco la deformazione in senso autoritaristico che l'ideologia scientifica ha assunto rispetto alla scienza nata nel XVII secolo.

2.3 Feyerabend e il metodo antropologico

Uno degli argomenti più ricorrenti di Feyerabend tra le pagine di *La scienza in una società libera* è la riduzione della scienza occidentale al rango di semplice tradizione, di gioco collettivo; questo tipo di approccio antropologico²⁹⁸ è il metodo che Feyerabend usa – soprattutto a partire da *Contro il metodo* – per analizzare la scienza come fenomeno sociale, e proprio in *La scienza in una società libera*, oltre a consumarsi la forza propulsiva della libertà milliana, si delinea in modo netto l'idea di Feyerabend circa l'applicazione del metodo antropologico all'analisi della scienza.

²⁹⁷ SSL, p. 97.

²⁹⁸ Su questo punto si veda J. Preston, *Feyerabend. Filosofia, Scienza, Società*, cit., pp. 221-226.

Per ripensare lo statuto della scienza²⁹⁹ – secondo Feyerabend – è necessario iniziare a guardare con l’occhio dell’antropologo la tradizione³⁰⁰ di cui si è partecipanti (il razionalismo scientifico, in questo caso): «il mio ragionamento presuppone, ovviamente, che il metodo antropologico sia il metodo corretto per lo studio della struttura della scienza (e anche di qualsiasi altra forma di vita)»³⁰¹; relativizzando – come suggerisce Feyerabend – il punto di vista e accostando a questa altre tradizioni. Feyerabend auspica che i partecipanti a una tradizione decidano «di considerare la loro tradizione come osservatori. Essi giocano allora il gioco della tradizione senza considerare le regole del gioco qualcosa di più generale delle regole di questa determinata tradizione»³⁰², l’atteggiamento del partecipante sarebbe a quel punto «scettico nei confronti della tradizione»³⁰³ di cui fa parte e la sua diventerebbe una filosofia pragmatica. «Una filosofia pragmatica fiorisce quando le tradizioni che devono essere giudicate e gli sviluppi sui quali si deve influire vengono considerati costruzioni ausiliari temporanee per un pensiero ordinato e per un’azione efficace, e non loro componenti durevoli. Un partecipante che abbia una filosofia pragmatica considera le tradizioni nello stesso modo in cui un viaggiatore considera i paesi nei quali soggiorna per un po’ di tempo. [...] Un pragmatista è dunque sia un partecipante sia anche un osservatore, e ciò anche in quei casi nei quali egli sembra seguire solo pensieri del momento»³⁰⁴.

Un atteggiamento pragmatico produce una valutazione della cultura d’appartenenza priva di dinamiche centripete. Questa relativizzazione del punto di vista – secondo Feyerabend – permette la produzione di criteri di

²⁹⁹ Per una panoramica sullo statuto della scienza nella società libera di Feyerabend rinvio a: G. Munévar, *Science in Feyerabend’s Free Society*, in *Beyond reason*, ed. by G. Munévar, cit., pp. 179-198.

³⁰⁰ Sul significato del termine in Feyerabend rinvio al già menzionato: M. von Brentano, *Letter to Anti-Liberal Liberal*, in *Beyond Reason*, ed. by G. Munévar, cit., pp. 199-212.

³⁰¹ CM II, p. 209.

³⁰² SSL, p. 37.

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ Ivi, p. 38.

giudizio pragmatici, innanzitutto per giudicare la tradizione di cui si è partecipi; e ben presto si noterà che questi criteri di giudizio non possiedono alcuna coerenza razionale in sé, ma vengono maturati all'interno di condizioni storiche, economiche, politiche, e non sempre questi criteri e la loro provenienza – soprattutto non assumendo un punto di vista pragmatico – divengono chiaramente identificabili. Perciò anche la scelta di una tradizione anziché di un'altra non avviene sempre sulla scorta di criteri già noti al momento in cui avviene la scelta; ci sono alcuni casi in cui «i criteri che devono guidare una decisione vengono modificati attraverso il processo decisionale. La critica si fonda qui non più su criteri *precostituiti* ma su criteri che hanno *origine* solo nell'atto del criticare: si costruisce, un pezzo dopo l'altro, una nuova tradizione per ottenere un punto di riferimento nella critica di una tradizione esistente ancora senza rivali. Fra gli esempi possiamo citare la graduale costruzione della tradizione delle scienze moderne (che d'altra parte poté seguire modelli antichi) e la tradizione del razionalismo occidentale (che non aveva alcun modello). In entrambi i casi la critica comincia già molto tempo prima di essere legittima. *Si critica senza possedere mezzi di critica visibili*»³⁰⁵.

Nell'ottica di Feyerabend è molto difficile incontrare durante la «storia del pensiero e dell'azione [...] filosofie pragmatistiche. La ragione è chiara. Soltanto di rado si vedono le proprie idee come parte di una tradizione in continuo movimento e forse assurda»³⁰⁶. La tendenza generale è considerare la cultura in cui si è stati educati come l'unica possibile, in tal senso il razionalismo-scientifico – secondo Feyerabend – non è riuscito a produrre una visione del mondo plurale e aperta in modo costitutivo alla diversità; il discorso che l'epistemologo austriaco conduce tra le pagine di *La scienza in una società libera* è la naturale prosecuzione sul piano sociale dell'euristica del dissenso costruita nel decennio precedente: si pone in equivalenza la

³⁰⁵ Ivi, p. 39.

³⁰⁶ Ivi, p. 40.

rivendicazione del valore delle dinamiche divergenti sul piano euristico prima, e sociale in seconda battuta.

Come rileva Feyerabend – per ritornare all’analisi dei temi discussi ne *La scienza in una società libera* – la scienza moderna è nata da un metodo a maglie strette, il quale non ha permesso né a questa di svilupparsi liberamente, né alle altre tradizioni di starle accanto alla pari. Pur tuttavia Feyerabend non manca di ammettere «che la scienza ha molto arricchito la nostra comprensione del mondo e che ha accresciuto in modo straordinario la nostra capacità di influire sulla natura», e «che oggi la maggior parte delle rivali della scienza sono scomparse o sono mutate al punto che un conflitto con la scienza (e quindi la possibilità di risultati diversi da quelli della scienza) non potrebbe più sussistere»³⁰⁷.

Il punto che Feyerabend vuole mettere a fuoco è il regime di monopolio in cui la scienza – intesa come tradizione – ha operato; «difficilmente una religione si presenta solo come una forma di vita *possibile*; per lo meno le cosiddette religioni “superiori” non hanno questa proprietà. Esse hanno pretese molto maggiori. La religione è la verità, tutto il resto è errore. Gli uomini che conoscono la religione ma nondimeno la rifiutano sono corrotti nell’intimo (o idioti senza speranza)»³⁰⁸. La causa principale di questo fraintendimento – cioè non riuscire a riconoscere una tradizione – è «l’idea che accanto alle tradizioni ci siano anche campi del tutto diversi che agiscono sulle tradizioni senza essere tradizioni a loro volta. La *parola di Dio* è onnipotente e l’uomo le deve obbedienza, non perché la tradizione cui essa appartiene possieda una forza così grande, ma perché essa è un criterio infallibile per giudicare le tradizioni. La *ragione* è onnipotente e le si deve obbedire, non perché una tradizione che proceda sulla base di principi razionali possieda certi vantaggi rispetto ad altre tradizioni, ma perché la ragione stessa è in grado di guidare e di migliorare dall’esterno tutte le tradizioni. [...] L’idea svolge una parte importante del

³⁰⁷ SSL, p. 154.

³⁰⁸ Ivi, p. 40.

razionalismo, il quale non è poi altro che una forma secolarizzata della fede nella potenza della parola di Dio»³⁰⁹.

A questa cecità davanti al monismo dogmatico rappresentato dalla tradizione scientifica occidentale Feyerabend vorrebbe contrapporre un relativismo perlopiù culturale: «il relativismo, quale viene qui compreso e difeso, concerne tradizioni, non opinioni, concetti, teorie. Questi hanno un senso solo nell'ambito di una tradizione e non possono essere né esaminati né compresi indipendentemente da una tale tradizione. In secondo luogo non si afferma che tutte le tradizioni abbiano un uguale valore o che siano ugualmente vere o che tali affermazioni siano arbitrarie. Si afferma invece che le tradizioni, considerate di per sé, non sono né buone né cattive, ma che ricevono tali qualità solo attraverso la comparazione con altre tradizioni»³¹⁰.

Non deve stupire il ricorso di Feyerabend a un moderato relativismo culturale come antidoto al dogmatismo del razionalismo scientifico, e osservando il piano diacronico sul quale si sviluppa la filosofia di Feyerabend – come non manca di sottolineare Preston – già il «pluralismo metodologico sembra comportare una specie di relativismo: se non c'è metodo scientifico stabilito, i cambiamenti nell'ambito della metodologia non possono essere giustificati facendo riferimento a un nucleo fisso di principi razionali»³¹¹.

Secondo Feyerabend, leggendo una tradizione attraverso una filosofia pragmatista e da un punto di vista relativistico diverrà chiaro che «i criteri razionali e gli argomenti che li sostengono sono le parti visibili di tradizioni particolari consistenti in principi chiari ed espliciti e in uno sfondo non rilevato, non conosciuto ma assolutamente necessario di disposizioni all'azione e di giudizi. Per i partecipanti a tradizioni del genere i criteri diventano arbitri “obiettivi” di ciò che è buono e di ciò che è cattivo, del

³⁰⁹ Ivi, p. 41.

³¹⁰ Ivi, p. 117. Per una panoramica sul relativismo si veda, tra gli altri, A. Coliva, *I modi del relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2009.

³¹¹ J. Preston, *Feyerabend. Filosofia, Scienza, Società*, cit., p. 229.

razionale e dell'irrazionale, dell'essere e del non-essere [...] il fondamento dei giudizi di valore risiede in una tradizione»³¹².

Per ciò «*le tradizioni non sono né buone né cattive; esse semplicemente esistono*» dunque «“su un piano obiettivo”, ossia indipendentemente da tradizioni, non c'è alcun elemento che ci consenta di scegliere fra un atteggiamento umanitario e l'antisemitismo»; in questo contesto «la razionalità non è un arbitro fra tradizioni, ma è essa stessa una tradizione (classe di tradizioni) o un aspetto di una tradizione. Essa non è perciò né buona né cattiva, ma semplicemente è»³¹³.

Secondo Feyerabend, «*una tradizione assume tratti desiderabili o indesiderabili quando la si riferisce a un'altra tradizione, ossia quando si considera una tradizione nella veste di partecipante e si giudica sulla base dei valori di tale tradizione. Le considerazioni di un tale partecipante sembrano obiettive e le proposizioni che le descrivono hanno un suono obiettivo in quanto il partecipante e la tradizione da lui prospettata non compaiono in esse. Sono invece soggettive, in quanto dipendono dalla tradizione scelta così come dal modo in cui il partecipante le usa. La soggettività emerge non appena si trovano di fronte partecipanti a tradizioni diverse*»³¹⁴.

Lo studioso inglese John Preston caratterizza l'idea di relativismo di Feyerabend come una forma radicale di volontarismo, e su questo punto si trova in sintonia con Lorenz Krüger³¹⁵; «la spiegazione feyerabendiana del percorso relativista lo fa apparire più come una forma estrema di volontarismo: l'affrancamento dalle tradizioni viene messo sullo stesso livello della capacità di fare a meno di tutte le regole; l'atto della “scelta”, la scelta tra tradizioni, viene riverito come gesto puro e definitivo»³¹⁶.

³¹² SSL, p. 55.

³¹³ *Ibidem*.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ Cfr. Il già menzionato lavoro di L. Krüger, *Il significato sistematico delle rivoluzioni scientifiche: pro e contro Kuhn*, in R. Egidi (a cura di), *La svolta relativistica dell'epistemologia contemporanea*, Franco Angeli, Milano 1988, p. 127.

³¹⁶ J. Preston, *Feyerabend. Filosofia, Scienza, Società*, cit., pp. 232.

Esistono diversi tipi di tradizioni – per ritornare alla tassonomia feyerabendiana – alcune ottengono successo imponendosi mediante l’utilizzo di concetti astratti, adottando procedimenti di tipo dimostrativo per costituire i propri risultati come obiettivi; altre tradizioni invece, decisamente più attente alla molteplicità delle relazioni che legano i concetti a circostanze particolari, sono più aperte per statuto a una commistione di valori e di pratiche che fanno sì che queste non si cristallizzino dietro la falsa prospettiva della certezza dei propri risultati o della verità del contenuto delle proprie affermazioni. Feyerabend chiama le tradizioni del primo tipo «*tradizioni dogmatiche*» perché «proiettano all’esterno nel mondo certi valori fondamentali, [...] a tali valori commisurano tutti gli eventi (della storia, della vita privata, e persino della natura) e tentano di far muovere il mondo nella loro direzione, adoperando a tal fine la violenza, la persuasione o manovre istituzionali»; quelle del secondo tipo invece sono «*tradizioni opportunistiche o tradizioni eclettiche*» in quanto «si fanno guidare sì da valori ma non hanno paura a modificare tali valori quando le circostanze lo richiedono, e che non negano i valori di altre tradizioni ma li lasciano sussistere e talvolta addirittura li adottano»³¹⁷.

Questo “opportunismo” a cui fa riferimento Feyerabend è lo stesso che anima l’anarchico epistemologico, «l’opportunismo è più efficace della prepotenza nel mantenere la coesione di una compagine statale. In una società libera, inoltre, il dogmatismo contravviene un diritto fondamentale³¹⁸. [...] L’“interpretazione oggettiva” di criteri è manchevole anche su un piano oggettivo. [...] In tal modo nessun impedimento *intellettuale* si frappone più a un generale opportunismo (o “relativismo”, se gli si vuole dare un suono più dotto)»³¹⁹.

³¹⁷ SSL, p. 108.

³¹⁸ Cfr. Ivi, pp. 17-19.

³¹⁹ Ivi, p. 115.

Gli argomenti a favore del pluralismo di tradizioni³²⁰ che Feyerabend sostiene in *La scienza in una società libera* sono di chiara derivazione milliana, il liberalismo di Mill muove tutto il lavoro di Feyerabend durante gli anni Settanta. In merito al liberalismo di Feyerabend, Roberta Corvi ha osservato che quando l'epistemologo austriaco afferma «categoricamente il rispetto che è dovuto ad ogni tradizione, in quanto portatrice di valori che non devono essere giudicati sulla base di criteri estranei alla tradizione stessa»³²¹, è principalmente in vista della convinzione che «il fondamento di una società libera non può trovarsi in alcuna concezione particolare, sia essa religiosa o filosofica, bensì in una “struttura protettiva” che non avalla nessun contenuto, ma “funziona come una ringhiera. Naturalmente una società libera non può essere introdotta dall'alto, da un gruppo di intellettuali che la impongono ai cittadini, ma compare spontaneamente quando vengono introdotti i mezzi di protezione che favoriscono il libero scambio di opinioni»³²².

D'altronde è lo stesso Feyerabend a chiarire che «il liberalismo è una dottrina *istituzionale*, non una dottrina sulle *credenze individuali*. Non regola le credenze individuali, dice che nulla può essere escluso dal dibattito. Così, pur essendo un liberale, non sono tenuto ad amare i puritani, non sono nemmeno tenuto ad ammettere che abbiano una qualche probabilità di trovare la verità; tutto quello che mi è chiesto è di lasciare che si esprimano, evitando di trattenerli con mezzi *istituzionali* (posso però cercare di persuaderli privatamente)»³²³.

È di primaria importanza – per la nostra analisi di *La scienza in una società libera* – sottolineare ancora una volta il grande debito di Feyerabend nei confronti di Mill, innanzitutto perché – come già rilevato in precedenza –

³²⁰ Su questo punto si veda anche: P. K. Feyerabend, *L'irrazionalità o chi ha paura dell'uomo nero?*, in *Aut-Aut*, 205, 1985, p. 74.

³²¹ R. Corvi, *I fraintendimenti della ragione. Saggio su P.K. Feyerabend*, cit., p. 275.

³²² Ivi, pp. 275-276.

³²³ P. K. Feyerabend, *Logic, Literacy and Prof. Gellner*, in *British Journal for the Philosophy of Science*, 28, 1977, p. 387.

in quest'opera si consuma tutta l'eredità milliana. Infatti, se l'impostazione del liberalismo milliano è servita a Feyerabend per formulare i suoi argomenti a favore del pluralismo, dapprima a livello epistemologico in *Contro il metodo*, e in seconda battuta in ambito etico-politico in *La scienza in una società libera*, il relativismo democratico³²⁴ di Feyerabend, pur mantenendo viva l'eredità milliana, la oblia portandola verso esiti estremi. Allo stesso modo in cui il pluralismo metodologico, pur applicando al discorso epistemologico i principi del liberalismo milliano, rinnegava l'idea di verità di Mill – per il quale, nonostante la conoscenza sia fallibile, una verità c'è – anche nel momento in cui Feyerabend tenta di applicare nuovamente la libertà milliana al suo originario ambito etico-politico, il relativismo democratico del filosofo austriaco diverge profondamente dalla dottrina del suo padre putativo, in quanto – secondo Mill – gli intellettuali (leggasi scienziati nel discorso feyerabendiano) hanno un ruolo preminente all'interno della società, e per quanto in *Sulla libertà* siano ribaditi l'importanza della compresenza di opinioni contrastanti e il valore della critica, è agli intellettuali che è assegnato il compito di fare progredire la conoscenza, prospettiva del tutto avulsa alla filosofia di Feyerabend.

3. La critica allo specialismo

Konrad Lorenz ha osservato che «il progresso inevitabile della divisione del lavoro in campo culturale spinge in modo inarrestabile tutti i mestieri dell'uomo, soprattutto nel settore scientifico, a una sempre maggiore specializzazione. Alla fine di questo processo lo specialista, come dice così

³²⁴ Per una critica alle posizioni politiche di Feyerabend si vedano: S. Yates, *Feyerabend's Democratic Relativism*, in *Inquiry*, 27, 1984, pp. 137-142; C.F. Alford, *Yates on Feyerabend's Democratic Relativism*, in *Inquiry*, 28, 1985, pp. 113-118.

bene una battuta celebre, saprà sempre di più su sempre di meno, e alla fine saprà tutto su niente»³²⁵.

Queste osservazioni di Lorenz sarebbero sottoscritte anche da Feyerabend, il quale intravede nel crescente specialismo degli scienziati un duplice problema: un tendenziale impoverimento della conoscenza, che si fossilizza su posizioni particolari e perde organicità³²⁶, e come ricaduta sul

³²⁵ K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza* [1973], trad. di C. Beltramo Ceppi, Adelphi, Milano 1991, pp. 68-69.

³²⁶ Nel primo capitolo si è mostrato qual è l'idea della conoscenza di Feyerabend, usando come metro di paragone le idee di Quine; i due filosofi infatti, pur partendo da posizioni teoriche differenti, giungono alla medesima concezione della conoscenza: un tutto organico in cui in buon funzionamento dell'intero è inversamente proporzionale al grado di dogmaticità delle parti.

Questa idea olistica della conoscenza è la medesima verso cui tende la critica allo specialismo di Feyerabend, la prima preoccupazione teorica – la stessa che ha animato la sua euristica del dissenso durante gli anni Sessanta – è salvaguardare l'organicità olistica della conoscenza davanti all'impoverimento della sua riduzione alle sole parti che la compongono. Ed è proprio in virtù di questo progetto di salvaguardia dell'unità della conoscenza che Feyerabend si trova in perfetta consonanza con Lorenz, quando quest'ultimo sostiene che esiste un «serio pericolo che lo specialista, spinto dalla concorrenza con i colleghi a un sapere sempre più esteso e specializzato, perda sempre più l'orientamento rispetto ad altri rami del sapere, fino a smarrire ogni capacità di giudizio sull'importanza e sul ruolo che spettano al suo settore specifico nell'ambito del più ampio sistema di correlazioni culturali, all'interno del complesso sovraindividuale del sapere dell'umanità» (Ivi, p. 69).

Il sentore della necessità di un coordinamento più ampio fra i diversi settori della conoscenza è una necessità avvertita – contro ogni deriva specialista – anche dal biochimico austriaco Erwin Chargaff. Anche per lo scienziato austriaco lo specialista, o *Fachmann* (Cfr. E. Chargaff, *Mistero impenetrabile* [1980], trad. di F. Migneco e G. Migneco, Lindau, Torino 2009, pp. 111-115), è un prodotto dell'Ottocento «che risale al periodo – o forse al tardo periodo – del mondo borghese dei titoli» (Ivi, p. 119), la cui creazione risale a un preciso momento in cui se ne manifestò la necessità storica, infatti «alla nascita di questa figura contribuirono certamente lo sviluppo sempre più rapido dell'industrializzazione e la necessità che ne conseguì di suddividere il lavoro» (Ivi, p. 120).

Lo specialista – secondo Chargaff – è costruito a tavolino sul modello di una società che ne rivendica l'autorevolezza e in cui il *Fachmann* si trova perfettamente a suo agio, ricoprendo incarichi di prestigio sociale che gli valgono l'attribuzione dei valori classici della borghesia europea: rispettabilità, professionalità e l'immane amore per la struttura corporativa d'appartenenza. «Oggi si diventa specialisti che lo si voglia o no, per esempio quando si occupa un posto per il quale è noto che viene richiesto uno specialista. Così, gli impiegati incaricati di smistare avanti e indietro gli eurodollari, sono degli specialisti in eurodollari, a prescindere da come svolgano il loro lavoro. La stessa cosa vale per i professori d'università. Che si tratti di una sala per concerti di New York dall'acustica insopportabile o del crollo di non pochi tetti di

piano sociale la pericolosa autorità di cui vengono investiti gli specialisti; questi sono i temi su cui Feyerabend imbastisce la sua polemica contro lo specialismo discussa in *La scienza in una società libera*.

Feyerabend si colloca dunque in quel filone di filosofi che hanno avvertito le difficoltà del crescente specialismo indotto dal razionalismo scientifico³²⁷, e invero non è nemmeno l'ultimo: Edgar Morin ha riportato al

giganteschi edifici che non hanno retto al peso della neve di un normale inverno, possiamo essere certi che il progetto risale a specialisti riconosciuti e di prim'ordine» (Ivi, p. 119). Quando a questo moderno guru capita di commettere un errore, «di solito, ha modo di rifugiarsi dietro a un groviglio di definizioni tecniche che lo sottrae a ogni sguardo interrogativo. Quand'anche i suoi errori venissero scoperti, può sempre addurre a giustificazione la sua natura umana» (*Ibidem*).

Il compito di questo professionista della scienza sarà scandagliare fin negli orifizi più imperscrutabili il settore a cui è assegnato. Chargaff si è interrogato sul valore di questa profondità: «poi riflettei sul fatto che la profondità di per sé non presenta alcun vantaggio, a meno che non abbia sotto di sé un fondo; e forse Pascal capì che non ne ha; che stiamo penetrando sempre più profondamente in un abisso senza fondo, dimentichi alla fine delle domande cui questa spedizione interminabile avrebbe dovuto dare risposta. Ci sono cose al mondo su cui bisogna riflettere profondamente e altre di cui bisogna ammirare in silenzio la superficie» (Ivi, p. 178). La riflessione di Chargaff ha il merito di aver ribadito l'importanza dell'articolazione tra i campi della conoscenza, riconoscendo lo sviluppo storico dell'attività scientifica da attività dilettantistica a vero e proprio mestiere. «Da quando esiste la scienza come mestiere – un mestiere per cui si vive, ma anche di cui si vive – la divisione del lavoro si è sempre più minacciosamente accentuata. Le mappe diventano man mano più dettagliate, e ce ne sono sempre di più. Prima con una macchia bianca venivano indicati interi continenti, oggi solo la composizione di uno steccato o, per restare nel gergo, la sua “struttura e funzione”. Al ricercatore viene imposto non solo quel che deve ricercare ma anche, di conseguenza, quel che deve trovare. Chi è che impone? Naturalmente lo spirito dei tempi, che è, però, lubrificato con una grossa goccia di olio economico» (Ivi, p. 230).

³²⁷ Il sociologo tedesco Max Weber ha denunciato la comparsa di tendenze professionalizzanti in ambito scientifico (e politico), osservando che queste sono collocabili in un quadro più ampio, «il razionalismo scientifico è una frazione, e invero la frazione più importante, di quel processo di intellettualizzazione al quale sottostiamo da secoli e contro il quale oggi di solito si assume posizione in una maniera così straordinariamente negativa», (M. Weber, *La scienza come professione – La politica come professione* [1917; 1919], trad. di H. Grünhoff, P. Rossi e F. Tuccari, Einaudi, Torino 2004, p. 19). Il processo di razionalizzazione, o intellettualizzazione come la chiama Weber, è un processo aperto, a cui è impossibile attribuire uno scopo; è tuttavia possibile – secondo il sociologo tedesco – rintracciarne un senso: «la crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento venire a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, delle forze misteriose e imprevedibili, ma che si può invece – in linea di principio – dominare tutte le cose

centro del dibattito filosofico la questione relativa alla parcellizzazione dei saperi, solo che il pensatore francese – contrariamente a tutti coloro di cui si è discusso finora – lo ha fatto dall'esterno rispetto al paradigma scientifico classico; Morin dalla prospettiva di una scienza della complessità ha saputo deporre le istanze critiche rispetto allo specialismo, per sostituirle con una forte proposta di carattere positivo, e al cui centro si trova – come soluzione alla frammentazione della conoscenza – la ricostruzione del sistema educativo attraverso una riforma dell'insegnamento³²⁸.

Per ritornare al discorso sulla polemica che Feyerabend tenta contro lo specialismo, si deve innanzitutto rilevare che col filosofo austriaco si radicalizza l'aspetto etico-politico del ruolo degli specialisti in seno alla società. Il punto su cui Feyerabend fa leva è il grande potere decisionale assegnato agli specialisti nella società contemporanea; e i cui giudizi – a detta del filosofo austriaco – sono formulati facendo sopravvivere l'aspetto scientifico da quello politico. «L'unanimità fra gli scienziati è spesso il risultato di una decisione *politica*: i dissenzienti vengono spesso oppressi o tacciano per non compromettere la reputazione della scienza come fonte di conoscenze degne di fede e quasi infallibili. In altri casi l'unità del giudizio è il risultato di pregiudizi comuni: si fanno certi assunti fondamentali senza esaminarli con troppa attenzione e li si propone con la stessa autorità che spetterebbe solo a una ricerca particolareggiata»³²⁹.

La figura dello specialista ha assunto – nell'ottica di Feyerabend – il medesimo ruolo privilegiato attribuitogli da José Ortega y Gasset³³⁰, cioè è un

mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il disincantamento del mondo. Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale. Soprattutto questo è il significato dell'intellettualizzazione in quanto tale» (Ivi, p. 20).

³²⁸ Su questo tema si veda: E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, cit.

³²⁹ SSL, p. 133.

³³⁰ Una critica allo specialismo compare nel 1930 tra le pagine di *La ribellione delle masse* del filosofo spagnolo José Ortega y Gasset. Come fa efficacemente notare

Giordano «quello contro cui Ortega polemizza è un fenomeno i cui effetti oggi sono quanto mai visibili e che chiamiamo con il brutto nome di “globalizzazione”. Per il filosofo spagnolo è l’omogeneizzazione il sintomo della crisi della società, è lo sparire delle differenziazioni, il conformismo», (G. Giordano, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, cit., p. 139). L’obiettivo di Ortega y Gasset è una critica della “massa”, scrive il pensatore spagnolo: «per “massa” non si deve intendere specificamente l’operaio; il termine non designa qui una classe sociale, ma un tipo o un modo di essere dell’uomo attualmente rintracciabile in tutte le classi sociali, che proprio per questo rappresenta il nostro tempo, su cui prevale e domina», (J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, cit., p. 133). Il concetto di “massa” al centro della critica di Ortega y Gasset è di tipo qualitativo, infatti con il termine individua una «qualità comune, è il campione sociale, è l’uomo in quanto non si differenzia dagli altri uomini, ma ripete in se stesso un tipo generico» (Ivi, p. 49), che aiuti a rendere in termini sociologici l’idea di “moltitudine” la quale esprime un concetto quantitativo; quella «moltitudine [che], improvvisamente, si è fatta visibile, si è installata nei luoghi migliori della società. Prima, se esisteva, passava inavvertita, occupava il fondo dello scenario sociale; ora è avanzata nelle prime linee, è essa stessa il personaggio principale. Ormai non ci sono più protagonisti: c’è soltanto un coro» (*ibidem*).

Sia Ortega y Gasset, sia Feyerabend, danno un taglio con una forte connotazione sociale alla loro polemica contro lo specialismo. Scrive ancora Ortega y Gasset: «a rigore, la massa può definirsi, come fattore psicologico, senza necessità di attendere che appaiano gli individui come agglomerato. Anche per una sola persona possiamo sapere se è massa o no. Massa è tutto ciò che non valuta se stesso – né in bene né in male – mediante ragioni speciali, ma che si sente «come tutto il mondo», e tuttavia non se ne angustia, anzi si sente a suo agio nel riconoscersi identico agli altri» (Ivi, p. 50).

Alla luce di queste considerazioni è utile chiarire chi è l’uomo-massa contro cui polemizza Ortega y Gasset, e quali sono state le cause che l’hanno generato. «Chi esercita oggi il potere sociale? Chi impone la struttura del proprio spirito all’età presente? La borghesia, non v’è dubbio. Chi, in seno alla borghesia, è considerato il gruppo superiore, – si chiede il pensatore spagnolo – l’aristocrazia presente? Senza dubbio il tecnico: l’ingegnere, il medico, il finanziere, il professore, e quant’altri ancora. Chi rappresenta questo ambito tecnico con maggiore altezza e purezza? Indubbiamente l’uomo di scienza. Se una creatura “astrale” visitasse l’Europa avendo in animo di giudicarla, e le domandasse in quale tipo d’uomo, fra quelli che l’abitano, preferisse esser giudicata, non v’è dubbio che l’Europa indicherebbe, compiaciuta e sicura di una sentenza autorevole, i suoi uomini di scienza. E naturalmente la creatura “astrale” non domanderebbe di esercitare il giudizio su individui d’eccezione, ma cercherebbe la norma, il tipo generico dell’“uomo di scienza”, vertice dell’umanità europea. Ebbene: risulta che l’attuale uomo di scienza è il prototipo dell’uomo-massa. E non a caso, né per un suo difetto personale, ma perché la scienza stessa – radice della civiltà – lo trasforma automaticamente nell’uomo-massa: ossia fa di lui un primitivo, un barbaro moderno» (Ivi, p. 153).

Lo scienziato – secondo Ortega y Gasset – «è un uomo che, di tutto ciò che occorrerebbe sapere per essere una persona intelligente, conosce soltanto una piccola parte, di cui è investigatore attivo, di una determinata scienza. Un uomo che osa proclamare come una virtù il fatto di non curarsi di quanto rimane fuori dall’angusto paesaggio che coltiva specificatamente, e che chiama diletterismo la curiosità per l’insieme del sapere» (Ivi, pp. 134-135); la scienza sperimentale – continua il filosofo spagnolo – «è progredita in gran parte grazie al lavoro di uomini assolutamente

uomo la cui autorevolezza si trasforma facilmente in uno sfoggio di autorità; dando uno sguardo alla storia della scienza, questa sorta di cieca fiducia nell'autorità dello specialista viene ben presto smentita, perché – come chiosa Feyerabend – «le scienze hanno ricevuto spesso impulso dai profani, o da scienziati con una formazione insolita. Einstein, Bohr, Born erano dilettanti e lo hanno ripetuto molte volte. Schliemann, che confutò l'idea che miti e leggende non abbiano alcun contenuto reale, era un ricco commerciante; Alexander Marshack, che confutò l'idea che l'uomo dell'Età della pietra non fosse capace di un pensiero complesso, era un giornalista; Robert Ardrey era un drammaturgo e studiò antropologia in conseguenza della sua convinzione dell'esistenza di uno stretto rapporto fra scienza e poesia; Colombo non aveva una cultura universitaria e studiò il latino solo in età avanzata; Robert Mayer conosceva solo i rudimenti della fisica dell'inizio dell'Ottocento; e i comunisti cinesi degli anni cinquanta, che reintrodussero la medicina tradizionale nelle università e determinarono in questo modo uno sviluppo molto interessante nel mondo intero, conoscevano ben poco delle molte

mediocri, e ancora meno che mediocri, il che vuol dire che la scienza moderna, radice e simbolo della civiltà contemporanea, accoglie nel suo seno l'uomo intellettuale medio e gli permette di operare con successo. La ragione di questo va ricercata in un fatto che è al tempo stesso, il maggior vantaggio e il più grave pericolo della scienza nuova e di tutta la civiltà che essa dirige e rappresenta: la meccanizzazione. Una gran parte delle operazioni fisiche e biologiche è lavoro meccanico del pensiero che può essere eseguito più o meno da chiunque. Innumerevoli ricerche hanno permesso di suddividere la scienza in piccoli settori, rinchiudendosi in uno di essi e disinteressandosi degli altri» (Ivi, p. 135). Pertanto, una scienza che trova la sua pratica fondamentale in una dimensione meccanica, non ha bisogno di uno scienziato con competenze trasversali e interdisciplinari, ma solo di un operaio qualificato che svolga il suo limitato compito, senza porre troppe domande sul senso del suo lavoro, e possibilmente creando degli utili; e per di più questo scienziato – nell'ottica di Ortega y Gasset – non riesce nemmeno a garantire il progresso della conoscenza: «con questi furetti della caccia scientifica non si può neppure considerare assicurato il progresso della scienza. Perché la scienza necessita periodicamente, come organica regolazione del suo stesso sviluppo, di un lavoro di ricostituzione e [...] questo richiede uno sforzo di unificazione, ogni volta più difficile, che ricollegli le regioni più vaste del sapere totale. [...] Lo specialismo, che ha reso possibile il progresso della scienza sperimentale nel corso di un secolo, si avvicina dunque a una tappa in cui non potrà più avanzare partendo da se stesso, se una generazione migliore non si assumerà il compito di fornirgli una norma più ampia» (Ivi, pp. 137-138).

difficili nozioni della medicina scientifica moderna. Come è possibile tutto ciò? Come è possibile che uomini ignoranti e male informati riescano talvolta a ottenere risultati superiori a quelli conseguiti dallo specialista che ha esaminato un argomento in modo approfondito e sotto molti angoli visuali?»³³¹

Secondo Feyerabend l'unico modo di limitare il potere decisionale degli specialisti è il coinvolgimento dei cittadini nelle decisioni che interessano la collettività, in ragione del fatto che «è un ottimismo infantile supporre che gli scienziati capiscano i problemi nel loro campo di specializzazione sempre meglio dei profani. Ogni interrogatorio in contraddittori di periti in tribunale indica che un avvocato (e i giurati), ossia profani, hanno una comprensione molto migliore di una situazione complessa di quanto l'abbia il miope perito abituato all'osservazione di solo alcuni aspetti determinati»³³².

In tal senso si può individuare un altro livello del relativismo democratico di Feyerabend, secondo cui oltre a ridefinire su un piano orizzontale il dialogo tra le differenti tradizioni, democratizzando l'accesso – a titolo di esempio – di differenti visioni del mondo nei sistemi educativi, è necessario rendere più democratica la partecipazione dei cittadini comuni alle decisioni di solito appannaggio di ristrette *élites* scientifiche.

Ovviamente – continua Feyerabend – «gli scienziati cercano di tirare l'acqua al loro mulino e di curare i loro interessi esattamente come i politici, e

³³¹ SSL, p. 134. Una rivalutazione del contributo dei “dilettanti” al progresso della scienza è contenuta nella già menzionata *La scienza come professione*: «l'idea di un dilettante può avere, sotto il profilo scientifico, la medesima portata, o una portata maggiore, di quella dello specialista. Molte delle nostre impostazioni e delle nostre conoscenze più importanti sono dovute proprio ai dilettanti. Il dilettante si distingue dallo specialista [...] solamente in quanto gli manca la salda sicurezza del metodo di lavoro e non è quindi in grado, nella maggior parte dei casi, di controllare la portata della sua idea e di valutarla o di applicarla. L'idea non sostituisce il lavoro. E il lavoro, da parte sua, non può sostituire o suscitare a forza l'idea, più di quanto non possa farlo la passione. L'una e l'altro – soprattutto entrambi insieme – la suscitano», (M. Weber, *La scienza come professione – La politica come professione*, cit., p. 15).

³³² SSL, p. 127.

si comportano in modo ancora più miope e privo di scrupoli dei politici, i quali continuano a dipendere pur sempre dai desideri dei loro elettori. Gli scienziati non hanno neppure il sapere o l'autocontrollo o anche il semplice istinto umano che consenta loro di separare i loro propri problemi naneschi dai problemi dell'umanità e non usano il denaro pubblico per aiutare i cittadini, ma per promuovere i loro campi specialistici, *senza alcun riguardo ai bisogni dei contribuenti*»³³³.

Quella di Feyerabend è una proposta dalla forte connotazione etico-politica, orientata verso una progressiva liberazione del corpo sociale dal giogo dell'autoritarismo scientifico, e in quest'ottica – con il suo consueto stile provocatorio – sostiene che «*semplicemente, non ci si può affidare agli scienziati*. Essi hanno i loro propri interessi, che improntano di sé la loro interpretazione delle prove e della conclusività di tali prove, essi sanno molto poco ma vogliono far credere di saperne molto di più, usano semplici voci come se si trattasse di fatti ben confermati, pii desideri come se si trattasse di “principi” fondamentali del pensiero scientifico e persino i risultati molto particolareggiati della ricerca si fondano su ipotesi che gli scienziati spesso non conoscono e di cui non comprendono il contenuto e la portata. È vero naturalmente che noi dobbiamo alle scienze scoperte grandiose, non ne segue però che esista un “pensiero scientifico” che ha realizzato tali scoperte, e ancor meno che i presunti depositari di questo mitico “pensiero scientifico” capiscano il mondo, la società, gli uomini meglio di altri cittadini»³³⁴.

I cittadini di una società libera – sostiene Feyerabend – hanno il dovere di vigilare sull'operato degli specialisti, «scienziati, educatori, medici devono essere sorvegliati quando lavorano per il *pubblico*, ma bisogna sorvegliarli anche quando li si paga per risolvere i problemi di un *individuo* o di una famiglia. Tutti sanno che non sempre ci si può fidare di artigiani, tubisti, falegnami, elettricisti e che bisogna tenerli d'occhio. [...] Lo stesso vale per le

³³³ *Ibidem*.

³³⁴ Ivi, p. 146.

cosiddette professioni “superiori”, ossia per avvocati, metereologi, medici, geologi, [...] finanziari. Se si lascia che gli specialisti lavorino con autonomia, spesso ne risultano un conto salato e una situazione peggiore di quella di partenza»³³⁵.

4. Conclusioni

Roberta Corvi ha osservato che «la questione relativa alla scienza e al suo progresso è anche e soprattutto una questione etico-politica. Il pensiero scientifico ha imposto, senza nemmeno chiedersi se è corretta, un’immagine dell’uomo in cui prevalgono gli aspetti materiali e vengono trascurate le componenti spirituali [...] l’oblio dell’elemento spirituale che caratterizza l’uomo viene imputato alla “ratiomania” che imperversa da secoli e che ormai troneggia incontrastata. Né è questa la sola nefasta conseguenza del cattivo razionalismo continuamente stigmatizzato da Feyerabend, poiché esso è per sua natura da sempre associato a tendenze conservatrici, infatti, non può che favorire la stasi e l’affossamento di ogni novità»³³⁶.

Feyerabend, nel tentativo di ridimensionare il ruolo autoritario della scienza, nella prima parte della sua riflessione ha dapprima proposto la riforma dell’euristica della scienza classica, mostrando che sull’apertura verso posizioni divergenti rispetto agli standard si gioca la partita del progresso della conoscenza. Questa disposizione di fondo che caratterizza la sua euristica del dissenso – dopo l’incontro con *Sulla libertà* di Mill – si è riversata nella mozione per l’abolizione del metodo scientifico come unico metodo che guidi la prassi scientifica, evidenziando come le regole metodologiche troppo stringenti non facciano che inibire il progresso scientifico anziché favorirne il libero sviluppo.

³³⁵ Ivi, p. 148.

³³⁶ R. Corvi, *I fraintendimenti della ragione. Saggio su P.K. Feyerabend*, cit., p. 265.

L'eredità milliana ha permesso a Feyerabend di spostare la sua filosofia dall'ambito epistemologico a quello sociale. Nella sua opera più politica, *La scienza in una società libera*, ha mostrato in che modo si può coordinare la sua istanza di liberalizzazione dell'epistemologia con un relativismo democratico; su questo sfondo si può ricostruire il tentativo da parte di Feyerabend, di ripensare il concetto di progresso – e di cui si è fatto accenno nell'Introduzione, sulla scorta delle considerazioni di Heit e Oberheim – in vista, è il caso di sottolinearlo, di un'idea di umanità differente da quella contemplata nel contesto del razionalismo scientifico.

Feyerabend sostiene che «la meta lontana è una società nella quale tutte le tradizioni abbiano uguali diritti e uguale accesso ai centri di potere della società, ossia dell'unione delle tradizioni. Per un amico della libertà tale meta è desiderabile, poiché gli uomini hanno il diritto di vivere come vogliono e di vedere il mondo dall'angolo visuale della tradizione cui appartengono. Per un amante della conoscenza la meta è desiderabile perché gli errori fondamentali della sua propria tradizione possono essere scoperti e aboliti solo richiamando in vita antiche tradizioni (“errori” e “conoscenza” vengono intesi ivi del tutto nel senso dell'amante della conoscenza). Per un uomo pensante non ci sono inoltre obiezioni alla meta lontana: l'“obiettività” delle scienze e del razionalismo è una chimera [...] e né il metodo della scienza né i suoi risultati giustificano la sua posizione di privilegio [...]. Le scienze e il pensiero concettuale *esistono* naturalmente, ma lo stesso valeva un tempo per la “superstizione”, e nondimeno essa fu eliminata con riferimento a un'altra meta lontana (questo, per lo meno, è quanto suppone la superstizione delle scienze moderne)»³³⁷.

E una volta arrivati, «come dobbiamo procedere? Quali saranno i primi passi? [...] bisogna lasciare spazio a tradizioni in contrasto con la scienza e col razionalismo. Si tenterà dunque di minare con tutti i mezzi disponibili il potere

³³⁷ SSL, p. 161.

della scienza e del razionalismo»³³⁸. I primi settori da riformare saranno sanità e istruzione. «Si richiederà che siano i cittadini stessi, [...] a poter decidere sui trattamenti medici consentiti. Si pretenderà che le società di assicurazione paghino non solo per le mutilazioni prodotte dalla medicina scientifica, ma anche per altre forma di trattamento»³³⁹.

Feyerabend auspica che si ripeta quanto successo in Cina intorno alla metà del XX secolo quando si decise «la reintroduzione della medicina tradizionale in ospedali e università. Quest'ordine riportò la libera competizione fra scienza e tradizione e si scoprì che la medicina tradizionale, non-scientifica, possiede metodi di diagnosi e di terapia che sono molto superiori ai metodi scientifici occidentali. Scoperte simili emersero dal confronto di medicine tribali, cosmologie tribali, sociologie tribali e altre forme di vita non-scientifiche con i procedimenti delle scienze. Da ciò apprendiamo che *le tradizioni non-scientifiche possono diventare potenti rivali della scienza e scoprire gli errori di procedimenti scientifici, purché si dia loro una possibilità di competere liberamente*. È compito delle istituzioni di una società libera mantenere aperte tali possibilità. L'utilità delle scienze può però essere affermata solo *dopo* numerosi confronti corretti di questo tipo»³⁴⁰.

L'altro settore da riformare radicalmente sarà l'apparato educativo: «si tenterà di far affidare al controllo dei cittadini scuole superiori, università, istituti di ricerca finanziati dallo Stato»³⁴¹; l'attenzione per l'ambito educativo è uno dei nuclei teoretici più interessanti, tra i temi trattati ne *La scienza in una società libera*, attraverso un'istruzione che educi innanzitutto al valore della pluralità, Feyerabend traduce sul piano sociale il pluralismo su cui ha costruito la sua epistemologia. Su questo punto Roberta Corvi osserva che «Feyerabend accenna spesso alla questione pedagogica, tuttavia non dedica un discorso compiuto e sistematico all'argomento e, forse per questo motivo,

³³⁸ Ivi, p. 162.

³³⁹ *Ibidem*.

³⁴⁰ Ivi, p. 157.

³⁴¹ Ivi, p. 162.

critici e studiosi hanno trascurato questo aspetto, probabilmente ritenendo che Feyerabend sia essenzialmente se non esclusivamente un epistemologo. Eppure, malgrado la frammentarietà del suo pensiero al riguardo, è possibile ricostruire un percorso chiaro, almeno nelle sue tappe principali»³⁴².

In effetti, rintracciare il messaggio pedagogico che Feyerabend vuol far passare non è cosa semplice, anche e soprattutto a causa della sua retorica, il più delle volte volutamente provocatoria, come nel caso in cui afferma che «se i contribuenti della California vogliono che le loro università di Stato insegnino vodù, medicina popolare, astrologia, cerimonie della danza della pioggia, questi argomenti devono essere inseriti nel piano di studio. Naturalmente si tiene conto del giudizio degli esperti, ma non è a loro che spetta l'ultima parola. L'ultima parola è la decisione di comitati democraticamente eletti, e in questi i profani hanno la maggioranza»³⁴³.

Al di là delle *boutades* di Feyerabend, si può sostenere con una certa ragionevolezza che il valore della diversità sia al centro della proposta pedagogica del filosofo austriaco, e la sua salvaguardia rispetto alle tendenze monistiche e conformistiche è in capo alla filosofia politica di Feyerabend tanto da sostenere che «*in una società libera* scienza e razionalismo sono *una* tradizione determinata, il cui libero esercizio viene garantito attraverso gli organi della società libera (ma non a spese di tale società). *Oggi* le scienze e il razionalismo hanno il potere di opprimere tradizioni estranee. Perciò oggi il potere dello Stato (che in questo caso trova la sua espressione in varie iniziative di cittadini) dev'essere usato contro il razionalismo e contro la scienza, per proteggere altre tradizioni»³⁴⁴.

A garanzia della pluralità Feyerabend immagina comitati di cittadini che devono vigilare, non solo sul pluralismo del sistema educativo, ma anche sull'operato degli esperti (specialisti), la cui autorità è una diretta conseguenza

³⁴² R. Corvi, *I fraintendimenti della ragione. Saggio su P.K. Feyerabend*, cit., p. 307.

³⁴³ SSL, p. 131.

³⁴⁴ Ivi, p. 163.

di quella che Feyerabend chiama «predicazione del mito» nella sua filosofia giovanile, e che durante gli anni Settanta si configura come un monismo pedagogico: la centralità della scienza, senza contraddittorio, nell'apparato educativo; «è segno non solo di follia ma anche di irresponsabilità accettare senza ulteriore esame il giudizio di scienziati e medici. Quando una cosa è importante o per un piccolo gruppo o per la società nel suo insieme, tale giudizio dev'essere sottoposto all'esame più esatto. Comitati di profani eletti pubblicamente devono accertare se la teoria dell'evoluzione è davvero così ben fondata come vogliono farci credere i biologi, se una "buona giustificazione", come la intendono loro, esaurisce veramente la questione e se nelle scuole non debbano essere presentate anche altre opinioni, come per esempio la dottrina della *Genesi*, essi devono esaminare in ogni singolo caso la sicurezza dei reattori nucleari e a questo scopo devono avere accesso a tutta l'informazione rilevante. Essi devono esaminare se la medicina scientifica meriti l'autorità teorica, l'accesso a fondi pubblici, la protezione della legge, il diritto di mutilare uomini vivi, di cui gode oggi, e se altri metodi di terapia non siano spesso molto miglior e molto più economici, e devono incoraggiare i confronti necessari. Per esempio devono concedere spazio alla ripresa e all'esercizio della medicina tribale, in primo luogo perché ogni uomo ha il diritto di essere curato come desidera e in secondo luogo perché l'appagamento di questi desideri ci procurerebbe informazioni finora inesistenti sull'efficienza della medicina scientifica [...]. I comitati dovranno occuparsi anche della ricerca sul cancro, la quale inghiotte una quantità enorme di fondi, ma non ha condotto finora, a causa dell'unilateralità delle sue strategie di ricerca, a risultati praticamente utilizzabili. Né frasi fatte, come quella della libertà della ricerca e della libertà accademica, né "risultati scientifici" hanno il diritto di intralciare il lavoro di tali comitati»³⁴⁵.

Una società (finalmente) libera «è un'unione di uomini maturi e non un gregge di pecore guidato da un piccolo gruppo di sapientoni. La maturità non

³⁴⁵ Ivi, p. 148.

si trova per strada, ma bisogna impararla. La si impara non a scuola, o almeno non nella scuola attuale, in cui lo studente impara *copie* falsificate degli elementi meno rilevanti di *decisioni prese in passato*, ma attraverso la *partecipazione attiva* a decisioni che sono ancora da prendere. La maturità è più importante del sapere specialistico e si dovrebbe tentare di conseguirla anche se un tale tentativo dovesse sconvolgere le delicate sciarade degli scienziati (dei politici e di altri esperti). Infine dobbiamo decidere su come forme specialistiche di sapere debbano essere applicate, in quale misura ci si possa affidare ad esse, e come esse si comportino rispetto alla *totalità* dell'esistenza umana. Naturalmente gli scienziati credono che non ci sia niente di meglio delle scienze. Ma i cittadini di una società libera non possono accontentarsi di una tale pia convinzione. Si richiede perciò la partecipazione dei profani alle decisioni fondamentali, *anche nel caso che una tale partecipazione dovesse diminuire le probabilità di successo delle decisioni*»³⁴⁶.

Su questo punto Emmanuel Dissakè ha osservato che «in questa società libera, la seconda laicizzazione annuncia dopo la separazione tra Chiesa e Stato, quella tra scienza e Stato. La principale argomentazione è che la scienza è una tradizione tra le altre. Secondo Feyerabend, una buona parte del prestigio della scienza viene dal suo legame con lo Stato, cosicché le procedure scientifiche siano in un certo senso e anticipatamente dichiarate legittime, consentendo che dei fondi le siano consacrate, che escludano le rivali e che possano avere uno sviluppo indisturbato. Rompere questo legame privilegiato, è reintrodurre la concorrenza e la ricchezza, la richiesta di parità di trattamento e di pluralismo. Questa autentica uguaglianza donerebbe a ciascuno la licenza di vivere pienamente e di sviluppare il proprio punto di vista, pur rimanendo all'interno delle garanzie dello Stato. Che tipo di pluralismo darà alla luce? Quello di un insieme aperto che articola uno spazio di possibilità talvolta contraddittorie, e non di una branca e delle sue

³⁴⁶ Ivi, p. 131.

ramificazioni. Non ci sarà più l'albero della conoscenza o il tronco comune, né la trama di risoluzione dei problemi sociali. Occorre ogni volta rendersi conto delle sfide poste e di servirsi della ricchezza della riflessione divergente degli uni e degli altri.

Un aspetto di questa autentica democratizzazione è l'introduzione di un altro «*sapere aude*»: al centro del processo, ci sarà ormai l'uomo ordinario, il cittadino. La critica della specializzazione che ne consegue non è nuova. Kant fece di questa istanza di maturità l'interesse principale degli illuministi. Popper ha usato la stessa intuizione per criticare l'autoprotezione dei gruppi di ricerca e per mettere l'accento sul carattere ordinario della pratica scientifica. Con Feyerabend, l'argomentazione diviene al contempo democratica e economica: non possiamo pagare per costituirci come schiavi. L'ultimo giudice è colui che dona alla scienza i suoi mezzi, ossia il cittadino, invitato a servirsi della propria ragione»³⁴⁷.

Il compito di coltivare la consapevolezza dei cittadini in merito al ruolo attivo da svolgere in seno alla società è demandato proprio all'apparato educativo, sia quando c'è da valutare i protocolli di cura, sia laddove è necessario decidere cosa e come insegnare nelle scuole, tenendo sempre a mente che «l'insegnamento deve fondarsi sulla curiosità e non sul comando e il docente è chiamato a stimolare questa curiosità e non a fondarsi su un metodo fisso. La spontaneità regna suprema, nel pensiero (percezione) oltre che nell'azione»³⁴⁸.

Il tentativo di rivoluzione epistemica che Feyerabend auspica inizia proprio nelle scuole, «l'istruzione generale dovrebbe preparare un cittadino a scegliere fra gli standard o a trovare la sua strada in una società contenente gruppi impegnati in vari standard, ma in nessuna condizione deve piegare la mente inducendo a conformarsi agli standard di un gruppo particolare. Gli

³⁴⁷ E.M. Dissakè, *Feyerabend. Èpistémologie, anarchisme et société libre*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, pp. 124-125.

³⁴⁸ CM II, p. 154.

standard saranno *considerati*, saranno *discussi*, i bambini saranno incoraggiati a conseguire profitto nelle discipline più importanti, *ma solo come si acquista abilità in un gioco*, ossia senza un serio impegno e senza privare la mente della sua capacità di giocare anche ad altri giochi»³⁴⁹.

³⁴⁹ CM II, p. 180.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *Filosofia analitica e conoscenza storica*, a cura di M. V. Predanval Magrini, La Nuova Italia, Firenze 1979.

AA. VV., *La svolta relativistica dell'epistemologia contemporanea*, a cura di Egidio R., Franco Angeli, Milano 1988.

AA. VV., *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*, (ed. by) Munévar G., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991.

AA. VV., *Filosofia analitica e filosofia continentale*, a cura di S. Cremaschi, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1997.

AA. VV., *Filosofia analitica 1996-1998. Prospettive teoriche e revisioni storiografiche*, a cura di M. Di Francesco, D. Marconi e P. Parrini, Guerini e Associati, Milano 1998.

AA. VV., *The worst enemy of science? Essays in memory of Paul Feyerabend*, (ed. by) Lamb D., Munévar G., Preston J., Oxford University Press, Oxford-New York 2000.

AA. VV., *Paul Feyerabend: Ein Philosoph Aus Wien*, (hrsg.) K.R. Fischer und F. Stadler, Springer, Wien/New York 2006.

ALFORD C. F., *Yates on Feyerabend's Democratic Relativism*, in *Inquiry*, 28, 1985, pp. 113-118.

ANTISERI D., *Il ruolo della metafisica nella scoperta scientifica e nella storia della scienza*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 74, 1982, pp. 68-108.

ANTISERI D., *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, Abete, Roma 1966.

ARIOSTO L., *P. K. Feyerabend: sirene e ultimi fuochi*, in *Aut-aut*, 205, 1985, pp. 87-100.

BAERTSCHI B., *Le réalisme scientifique de Feyerabend*, in *Dialogue*, 25, 1986, pp. 267-289.

BAKUNIN M., *La libertà degli uguali*, a cura di G. N. Berti, Elèuthera, Milano 2009.

BARONE F., *La contemporanea discussione metodologica e la storiografia della scienza*, in *Physis*, 22, 1980, pp. 191-209.

BARONE F., *Immagini filosofiche della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1985.

BARONE F., *Il neopositivismo logico*, Laterza, Roma-Bari 1986.

BENVENUTO S., *Confini dell'interpretazione. Freud, Feyerabend, Foucault*, IPOC, Milano 2013.

BORRADORI G., *Conversazioni americane*, Laterza, Roma-Bari 1991.

BROWN H. I., *La nuova filosofia della scienza* [1977], trad. di E. Prodi, Bari, Laterza 1984.

BROWN M. J., *The abundant world: Paul Feyerabend's metaphysics of science*, in *Studies in History and Philosophy of Science (Part A)*, ed. by M. J. Brown and I. J. Kidd, 57, 2016, pp. 142-154.

BROWN M. J. - KIDD I. J., *Introduction: Reappraising Feyerabend*, in *Studies in History and Philosophy of Science (Part A)*, ed. by M. J. Brown and I. J. Kidd, 57, 2016, pp. 3-4.

BSCHIR K., *Feyerabend and Popper on proliferation and anomaly import: on the compatibility of theoretical pluralism and critical rationalism*, in *HOPOS – The Journal of International Society for the History of Philosophy of Science*, 5, 2015, pp. 24-55.

BUCCHI M., *Scienza e società. Introduzione alla sociologia della scienza*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

BUTTS R. E., *Feyerabend and the pragmatic theory of observation*, in *Philosophy of Science*, 33, 1966, pp. 383-394.

BUZZONI M., *Semantica, ontologia ed ermeneutica della conoscenza scientifica. Saggio su T.S. Kuhn*, Franco Angeli, Milano 1985.

CALACATERRA R. M., *Introduzione al pragmatismo americano*, Laterza, Roma-Bari 1997.

CAPECCI A., *La scienza tra fede e anarchia. L'epistemologia di P. Feyerabend*, La Goliardica, Roma 1977.

CASSIRER E., *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, a cura di P.O. Kristeller, La Nuova Italia, Firenze 1967.

CASSIRER E., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* [1927], a cura di F. Plaga, C. Rosenkranz, G. Targia, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

CHARGAFF E., *Mistero impenetrabile* [1980], trad. di F. Migneco e G. Migneco, Lindau, Torino 2009.

COLIVA A., *I modi del relativismo*, Laterza, Roma-Bari 2009.

COLLODEL M., *Was Feyerabend a Popperian? Methodological issues in the History of Philosophy of Science*, in *Studies in History and Philosophy of Science* (Part A), ed. by M. J. Brown and I. J. Kidd, 57, 2016, pp. 27-56.

CORVI R., *I fraintendimenti della ragione. Saggio su P.K. Feyerabend*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

COUVALIS S.G., *Feyerabend's critique of foundationalism*, Avebury Press, Aldershot 1989.

CRESSATI C., *La libertà e le sue garanzie. Il pensiero politico di John Stuart Mill*, Il Mulino, Bologna 1988.

CURTHOYS J., SUCHTING W., *Feyerabend's discourse against method: a marxist critique*", in *Inquiry*, 20, 1977, ora in J. Curthoys, W. Suchting, P. Feyerabend, *Metodo scientifico tra anarchismo e marxismo*, a cura di L. Valdrè, Armando, Roma 1982, pp. 19-188.

D'AGOSTINI F., *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Cortina, Milano 1997.

D'ALESSANDRO P., *Gioco e immaginazione in P.K. Feyerabend*, in *L'uomo. Un segno*, 4, 1980, 2-3, p. 112.

DISSAKÈ E. M., *Feyerabend. Èpistémologie, anarchisme et société libre*, Presses Universitaires de France, Paris 2001.

DUHEM P., *La teoria fisica: il suo oggetto e la sua struttura* [1906], trad. di D. Ripa di Meana, edizione italiana a cura di S. Petruccioli, Il Mulino, Bologna 1978.

FARRELL R. P., *Rival theories and empirical content revisited*, in *Studies in History and Philosophy of Science*, 31, 2000, pp. 137-149.

FARRELL R. P., *Will the popperian Feyerabend please step forward: pluralistic, popperian themes in the philosophy of Paul Feyerabend*, in *International Studies in the Philosophy of Science*, 14, 2000, pp. 257-266.

FARRELL R. P., *Feyerabend's metaphysics: process-realism, or voluntarist-idealism?*, in *Journal for general philosophy of science*, 32, 2001, pp. 351-369.

FARRELL R. P., *Feyerabend and Scientific Values: Tightrope-Walking Rationality*, Springer Science+Business Media, Dordrecht 2003.

FEIGL H., MAXWELL G. (ed. by), *Scientific Explanation, Space and Time. Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. III, University of Minnesota Press, Minneapolis 1962.

FEYERABEND P. K., *A note on the paradox of analysis*, in *Philosophical Studies*, 7, 1956, pp. 95-96.

FEYERABEND P. K., 'Erkenntnislehre', by Viktor Kraft, in *The British Journal for the Philosophy of Science*, 13, 1963, pp. 319-323.

FEYERABEND P. K., *How to be good empiricist. A plea for tolerance in matters epistemological*, in B. Baumarin (ed. by), *Philosophy of science: the Delaware seminar*, vol. II, Interscience Publishers, New York 1963, pp. 3-39.

FEYERABEND P. K., *Problems of empiricism*, in R.G. Colodny (ed. by), *Beyond the edge of certainty. Essays in contemporary science and philosophy. University of Pittsburgh series in the philosophy of science*, vol. 2, Prentice-Hall, Englewood Cliff (N.J.) 1965, pp. 145-260.

FEYERABEND P. K., *Against method: outline of an anarchist theory of knowledge*, in M. Radner, S. Winokur (ed. by), *Analysis of theories and methods of physics and psychology. Minnesota studies in the philosophy of science*, vol. 4, University of Minnesota Press, Minneapolis 1970, pp. 17-130.

FEYERABEND P. K., *Problems of empiricism, Part II*, in R.G. Colodny (ed. by), *The nature and function of scientific theories. Essays in contemporary science and philosophy. University of Pittsburgh series in the philosophy of science*, vol. 4. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1970, pp. 275-353.

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

FEYERABEND P. K., *Contro il metodo*, Lampugnani Nigri Editore, Milano 1973.

FEYERABEND P. K., *Against method. Outline of an anarchist theory of knowledge*, New Left Books, London 1975.

FEYERABEND P. K., *Logic, Literacy and Prof. Gellner*, in *British Journal for the Philosophy of Science*, 28, 1977, p. 387.

FEYERABEND P. K., *Der Wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften: Ausgewählte Schriften*, Ban1, Vieweg, Braunschweig 1978.

FEYERABEND P. K., *Science in a free society*, New Left Books, London 1978.

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

FEYERABEND P. K., *Erkenntnis für freie Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980.

FEYERABEND P. K., *La scienza in una società libera*, Feltrinelli, Milano 1981.

FEYERABEND P. K., *Realism, rationalism and scientific method. Philosophical papers vol. 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

FEYERABEND P. K., *Problems of empiricism. Philosophical papers vol. 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

FEYERABEND P. K., *Favole marxiste dall'Australia*, in *Metodo scientifico tra anarchismo e marxismo*, L. Valdrè (a cura di), Armando, Roma 1982.

FEYERABEND P. K., *Come essere un buon empirista*, a cura di G. Gava, Borla, Roma 1982.

FEYERABEND P. K., *Il realismo scientifico e l'autorità della scienza*, Il Saggiatore, Milano 1983.

FEYERABEND P. K., *Scienza come arte*, Laterza, Roma-Bari 1984.

FEYERABEND P. K., *Wissenschaft als Kunst*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984.

FEYERABEND P. K., *L'irrazionalità o chi ha paura dell'uomo nero?*, in *Aut-Aut*, 205, 1985, pp. 67-86.

- FEYERABEND P. K., *Farewell to reason*, Verso, London 1987.
- FEYERABEND P. K., *Il realismo e la storicità della scienza* [1989], in *Journal of Philosophy*, CXXXVI, 8, agosto 1989, pp. 393-406.
- FEYERABEND P. K., *Addio alla ragione*, Armando, Roma 1990.
- FEYERABEND P. K., *The End of Epistemology?*, in John Earman, Allen I. Janis, Gerald J. Massey & Nicholas Rescher (eds.), *Philosophical Problems of the Internal and External Worlds: Essays on the Philosophy of Adolf Grünbaum*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1993, pp. 187-204.
- FEYERABEND P. K., *Ammazzando il tempo. Un'autobiografia*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- FEYERABEND P. K., *Ambiguità e armonia. Lezioni trentine*, F. Castellani (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1996.
- FEYERABEND P. K., *Knowledge, science and relativism. Philosophical papers vol. 3*, J. Preston (ed. by), Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- FEYERABEND P. K., *Conquest of abundance*, ed. by B. Terpstra, The University of Chicago Press, Chicago (Ill.) 1999.
- FEYERABEND P. K., *Conquista dell'abbondanza. Storie dello scontro fra astrazione e ricchezza dell'Essere*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.
- FEYERABEND P. K., *Philosophy of nature*, Polity Press, Malden 2016.
- FEYERABEND P. K., *Physics and philosophy. Philosophical papers vol. 4*, S. Gattei and J. Agassi (ed. by), Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- GARGIULO M.T., *El realismo normativo de Paul Karl Feyerabend y su defensa de la metafísica*, in *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad Del Norte*, 23, 2015, pp. 182-212.
- GATTEI S., *La rivoluzione incompiuta di Thomas Kuhn*, UTET, Torino 2007.
- GELLNER E., *Beyond truth and falsehood*, in *The British Journal for the Philosophy of Sciences*, 26, 1975, pp. 331-342.
- GEMBILLO G. – GIORDANO G., *Ilya Prigogine, La rivoluzione della complessità*, Aracne, Roma 2016.

GEYMONAT L. – GIORELLO G., *Le ragioni della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1986.

GIORDANO G., *Tra paradigmi e rivoluzioni. Thomas Kuhn*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1997.

GIORDANO G., *La filosofia di Ilya Prigogine*, Armando Siciliano, Messina 2005.

GIORDANO G., *Da Einsten a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

GIORDANO G., *Dimostrazione filosofica e dimostrazione matematica nella Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, in G. Cotroneo, G. Furnari Luvà e F. Rizzo (a cura di), *La “Fenomenologia dello spirito” dopo duecento anni*, Bibliopolis, Napoli 2008.

GIORDANO G., *Storie di concetti. Fatti, Teorie, Metodo, Scienza*, Le Lettere, Firenze 2012.

GIORDANO G., *Contesto della scoperta e contesto della giustificazione: genesi e dissoluzione di una distinzione*, in *Complessità*, 2, 2012, pp. 35-59.

GIORDANO G., *Freccia del tempo: battesimo di un nome*, in *Bollettino della società Filosofica Italiana*, settembre/dicembre 2014, Bonanno, Acireale-Roma 2014.

GIORDANO G., *La scienza tra consenso e dissenso. Pagine recenti della riflessione sulla conoscenza scientifica*, *RIFL. Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, *Building Consensus*, 2016, pp. 142-152.

GIORDANO G., *Il dissenso come motore della scienza: Paul Feyerabend*, a cura di P. Boumard e V. A. D’Armento, in *Etnografie del dissenso*, tomo II: *Paradigmi e strategie*, a cura di M. Merico, Pensa Multimedia, Lecce-Rovato 2017.

GIORDANO G., *Paul Feyerabend: un ruolo euristico per il dissenso*, in *Humanities*, anno VI, 1, 2017, pp. 1-12.

GIORELLO G., *Filosofia della scienza*, Jaca Book, Milano 1992.

GIORELLO G., MOTTERLINI M., *Critica della conoscenza e fallibilismo*, in G. Giorello, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Bompiani, Milano 2006.

GIORELLO G., *Libertà di pensiero. Giordano Bruno, John Stuart Mill e Paul K. Feyerabend*, Mimesis, Milano 2018.

GORDIN M. D., *La scienza parla solo inglese*, in *Internazionale*, 3 aprile 2015.

GORDIN M. D., *Scientific Babel*, Profilebooks, London 2015.

HANSON N. R., *Logical positivism and the interpretation of scientific theories*, in *Studies in the philosophy of science*, ed. by P. Achinstein and S.F. Barker, John Hopkins University Press, Baltimore 1969.

HANSON N. R., *I modelli della scoperta scientifica* [1958], Feltrinelli, Milano 1978.

HEGEL G. W. F., *La differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, trad. di R. Bodei, Mursia, Milano 1971.

HEGEL G. W. F., *Scienza della logica* [1812; 1813; 1816], a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1981.

HEGEL G. W. F., *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Gembillo e D. Donato, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

HEGEL G. W. F., *Fenomenologia dello spirito* [1807], trad. di E. De Negri, introduzione di G. Cantillo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.

HOYNINGEN-HUENE P., *Feyerabends Kritik an Kuhns normaler Wissenschaft*, in (ed. by) J. Nida-Rümelin, *Rationality, Realism, Revision: Proceedings of the 3rd international congress of the Society for Analytical Philosophy*, de Gruyter, Berlin 1999.

HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* [1959], introduzione di W. Biemel, prefazione di E. Paci, trad. di E. Filippini [1961], Il Saggiatore-NET, Milano 2002.

KANT I., *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* [1763], in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese e A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1982.

KANT I., *Critica della ragion pura* [1781; 1787], a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1995.

KAVANY J., *Reason in history: Paul Feyerabend's autobiography*, in *Inquiry*, 39, 1996, pp. 141-146.

KLEINER S., *Feyerabend, Galileo and Darwin: how to make the best out of what you have – or think you can get*, in *Studies in History and Philosophy of Science*, 10, 1979, pp. 387-394.

KUBY D., *Carnap, Feyerabend, and the Pragmatic Theory of Observation*, in *HOPOS – The Journal of International Society for the History of Philosophy of Science*, 8 (2), 2018, pp. 432-470.

KUHN T. S., *La tensione essenziale. Cambiamenti e continuità nella scienza* [1977], trad. di M. Vadacchino, A. e G. Conte, G. Giorello, Einaudi, Torino 1985.

KUHN T. S., *Dogma contro critica*, a cura di S. Gattei, Cortina, Milano 2000.

KUHN T. S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* [1962-1970], trad. di A. Carugo, Einaudi, Torino 2009.

LAKATOS I. –MUSGRAVE A. (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza* [1970], ed. it. a cura di G. Giorello, Feltrinelli, Milano 1976.

LAKATOS I. – FEYERABEND P. K., *Sull'orlo della scienza. Pro e contro il metodo*, a cura di M. Motterlini, Raffaello Cortina, Milano 1995.

LAKATOS I., *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, a cura di M. Motterlini, il Saggiatore, Milano 1996.

LAUDAN L., *For method: or, against Feyerabend*, in (ed. by) J.R. Brown, J. Mittelstrass, *An intimate relation*, Kluwer, Dordrecht 1989, pp. 299-318.

LAUDAN L., *Beyond positivism and relativism. Theory, method and evidence*, Westview Press, Boulder 1996.

LAYMON R., *Feyerabend, brownian motion, and the hiddness of refuting facts*, in *Philosophy of science*, 44, 1977, pp. 225-247.

LLOYD E. A., *The anacronistic anarchist*, in *Philosophical Studies*, 81, 1996, pp. 247-261.

LORENZ K., *L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza* [1973], trad. di C. Beltramo Ceppi, Adelphi, Milano 1991.

MACH E., *L'evoluzione della scienza. Nove «lezioni popolari»*, trad. e cura di M. Debernardi, Book Time, Milano 2010.

MENDELSSOHN K., *La scienza e il dominio dell'Occidente* [1976], prefazione di C. Bernardini, trad. di P. Ludovici, Editori Riuniti, Roma 1981.

MILL J. S., *Saggio sulla libertà* [1859], a cura di G. Giorello e M. Mondadori, Il Saggiatore, Milano 1981.

MOTTERLINI M., *Lakatos. Scienza, matematica, storia*, il Saggiatore, Milano 2000.

MOTTERLINI M., *Paul Karl Feyerabend*, in (a cura di) S. Sarkar - J. Pfeifer, *The philosophy of science. An encyclopedia*, Routledge, New York, pp. 304-310.

MORIN E., *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero* [1999], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2000.

MULLIS K., *Ballando nudi nel campo della mente* [1998], trad. di P.E. Cicerone, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007.

OBERHEIM E., *On the historical origins of the contemporary notion of incommensurability: Paul Feyerabend's assault on conceptual conservatism*, in *Studies in History and Philosophy of Science*, 36 (2), 2005, pp. 363-390.

OBERHEIM E., *Feyerabend's philosophy*, De Gruyter, Berlin-New York 2006.

ORIGGI G., *Introduzione a Quine*, Laterza, Roma-Bari 2000.

ORTEGA Y GASSET J., *La ribellione delle masse* [1930], a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamonti, SE, Milano 2001.

PACCIOLLA C., *La scientificità della scienza. Saggio sull'epistemologia negativa di P. K. Feyerabend*, Levante Editori, Bari 1999.

PASQUINELLI A. (a cura di), *Il neo-empirismo*, UTET, Torino 1969.

PERA M., *Scienza e retorica*, Laterza, Roma-Bari 1991.

PETTOELLO R. – VALORE P., *Willard Van Orman Quine*, Franco Angeli, Milano 2009.

PHILLIPS D. L., *Wittgenstein e la conoscenza scientifica* [1977], trad. di A. La Porta, il Mulino, Bologna 1981.

POPPER K. R., *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica* [1969], a cura di G. Pancaldi, il Mulino, Bologna 1972.

POPPER K. R., *Prefazione 1956. La non esistenza del metodo scientifico*, in *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica*, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1984.

POPPER K. R., *Logica della scoperta scientifica* [1934; 1959; 1968], trad. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 2009.

POPPER K. R., *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica*, vol. III. *Il realismo e lo scopo della scienza* [1983], trad. di M. Bensi e S. Mancini, Il Saggiatore, Milano 2009.

PRESTON J., *Feyerabend's retreat from realism*, in *Philosophy of science*, 64, *Supplement*, 1997, pp. S421-S431.

PRESTON J., *Feyerabend. Filosofia, Scienza, Società* [1997], trad. di P. Budinich e a cura di L. Tambolo, Il Saggiatore, Milano 2001.

PRIGOGINE I., *Le strutture dissipative. Auto-organizzazione dei sistemi termodinamici in non-equilibrio* [1977], trad. di A. Tripiciano, Sansoni, Firenze 1982.

PRIGOGINE I., *Dall'essere al divenire. Tempo e complessità nelle scienze fisiche* [1978], trad. di G. Bocchi e M. Ceruti, Einaudi, Torino 1986.

PRIGOGINE I., *Tra il tempo e l'eternità* [1988], trad. di C. Tatasciore, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

PRIGOGINE I., *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi di natura* [1996], in collaborazione con I. Stengers, trad. di L. Sosio, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

PRIGOGINE I. – STENGERS I., *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza* [1979], edizione italiana a cura di P.D. Napolitani [1981], Torino, Einaudi, 1999.

PRIGOGINE I. – KONDEPUDI D., *Termodinamica. Dalle macchine termiche alle strutture dissipative* [1999], trad. di F. Ligabue, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

I. Prigogine, *Le leggi del caos* [1993], trad. di C. Brega e di A. de Lachenal, Laterza, Roma-Bari 2003.

QUINE W. V. O., *I modi del paradosso e altri saggi*, il Saggiatore, Milano 1975.

QUINE W. V., *La relatività ontologica*, in *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando, Roma 1986.

QUINE W. V., *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici* [1953; 1961; 1980], trad. di P. Valore, Raffaello Cortina, Milano 2004.

QUINE W. V. O., *Parola e oggetto* [1960], a cura di F. Mondadori, il Saggiatore, Milano 2008.

RAGONA G., *Anarchismo. Le idee e il movimento*, Laterza, Roma-Bari 2013.

RAINONE A., *Quine*, Carocci, Roma 2010.

RORTY R., *La filosofia e lo specchio della natura*, a cura di G. Millone e R. Salizzoni, Bompiani, Milano 1986.

RUSSELL B., *La visione scientifica del mondo* [1924], trad. di Emilio A.G. Loliva, Laterza, Roma-Bari 2009.

SCHLICK M., *Significato e verificaione*, in *Tra realismo e Neopositivismo*, introduzione di L. Geymonat, trad. di E. Picardi, il Mulino, Bologna 1974.

SOKAL A., BRICMONT J., *Imposture intellettuali* [1997], Garzanti, Milano 1999.

STANLEY K., *Logic, liberty and anarchy: Mill and Feyerabend on scientific method*, in *The Social Science Journal*, 36, 1999, pp. 603-614.

TAMBOLO L., *L'oceano della conoscenza. Il pluralismo libertario di Paul Feyerabend*, Franco Angeli, Milano 2007.

TAMBOLO L., *Pliability and Resistance: Feyerabend insights into sophisticated realism*, in *European journal for philosophy of science*, 4, 2014, pp. 197-213.

TAMBOLO L., *A tale of three theories: Feyerabend and Popper on progress and the aim of science*, in *Studies in History and Philosophy of Science*, 51, 2015, pp. 33-41.

TIBBETS P., *Feyerabend on Ideology, Human Happiness and Good Life*, in *Man and World*, 9, 1976, pp. 115-131.

TRIPODI P., *Dimenticare Wittgenstein. Una vicenda della filosofia analitica*, il Mulino, Bologna 2009.

TSOU J. Y., *Reconsidering Feyerabend's anarchism*, in *Perspectives on science*, 11, 2003, pp. 208-235.

WEBER M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* [1904 - 1905], trad. di A. M. Marietti, Rizzoli, Milano 1991.

WEBER M., *La scienza come professione – La politica come professione* [1917; 1919], trad. di H. Grünhoff, P. Rossi e F. Tuccari, Einaudi, Torino 2004.

WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2009.

WORRALL J., *Is the empirical content of a theory dependent on its rivals*, in *The logic and epistemology of scientific change*, *Acta Philosophica Fennica*, ed. by I. Niiniluoto and R. Tuomela, 30, 1978, p. 329-353.

WORRALL J., *Against too much method. Review of P. Feyerabend, Against method*, in *Erkenntnis*, 13, 1978, pp. 279-295.

YATES S., *Feyerabend's Democratic Relativism*, in *Inquiry*, 27, 1984, pp. 137-142.

ZACCHINI S., *La collana di Armonia. Kant, Poincaré, Feyerabend e la crisi dell'episteme*, Franco Angeli, Milano 2010.

ZAHAR E., *Feyerabend on observation and empirical content*, in *British Journal for the Philosophy of Science*, 33, 1982, pp. 397-409.

ZANET G., *Le radici del naturalismo. W. V. Quine tra eredità empirista e pragmatismo*, Quodlibet, Roma 2007.