

P.K. FEYERABEND: UN RICORDO E UNA RIFLESSIONE

Paolo Rossi

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

Muovendo da posizioni metodologiche e filosofiche molto diverse

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

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

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

Non conosco storici impegnati a difendere – come unico legittimo

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

