

Anno XVI

Numero 34

Maggio 2026

# VITA PENSATA

rivista di filosofia



## Scrittura

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

Registrata presso il Tribunale di Milano

N° 378 del 23/06/2010

ISSN 2038-4386

www.vitapensata.eu

**DIRETTORE RESPONSABILE**

Ivana Giuseppina Zimbone

**DIRETTORE SCIENTIFICO**

Alberto Giovanni Biuso

(Università di Catania)

**COMITATO DI REDAZIONE**

Daria Baglieri

Sarah Dierna

Enrico M. Moncado

Anno XVI - n. 34

maggio 2026

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

**COMITATO SCIENTIFICO**

Francesco Alfieri (Pontificia Università Lateranense)

Pierandrea Amato (Università di Messina)

Tiziana Andina (Università di Torino)

Alberto Andronico (Università di Catania)

David Benatar (University of Cape Town)

Monica Centanni (Università Iuav di Venezia)

Pio Colonnello (Università della Calabria)

Francesco Coniglione (Università di Catania)

Roberta Corvi (Università Cattolica di Milano)

Dario Generali (Istituto per la storia del pensiero filosofico e  
scientifico moderno-CNR)

Helmut Heit (Kolleg Friedrich Nietzsche - Klassik Stiftung  
Weimar)

Roberta Lanfredini (Università di Firenze)

Giovanni Maddalena (Università del Molise)

Felice Masi (Università di Napoli Federico II)

Eugenio Mazzarella (Università di Napoli Federico II)

Roberto Melisi (Università di Napoli Federico II)

Leonardo Messinese (Pontificia Università Lateranense)

Thaddeus Metz (University of Pretoria)

Masahiro Morioka (Waseda University)

Nicola Russo (Università di Napoli Federico II) †

Valeria Pinto (Università di Napoli Federico II)

Francesco Piro (Università di Salerno)

Antonio Sichera (Università di Catania)

Salvatore Tedesco (Università di Palermo)

Roberto Vinco (Universität Heidelberg)

Vita pensata  
rivista di filosofia

Scrittura

Anno XVI - n. 34, maggio 2026

EDITORIALE

Scrittura 6

TEMI

Daria Baglieri - Memoria e (ri)scrittura del tempo 8

Paolo L. Bernardini - The curse of the script. On the tragedy of  
written culture 21

Pio Colonnello - Scrittura e crisi del soggetto. A partire da José Gaos 31

Sarah Dierna - La scrittura come fenomeno estetico in Arthur  
Schopenhauer 45

Nicola Garau - Scrittura e significato. Dal gesto definitorio alla  
sovra-scrittura computazionale 59

Dario Generali - Lingua e retorica della comunicazione nella  
scrittura e nella scienza di Antonio Vallisneri 70

Helmut Heit - Nietzsche's Writing Practices: Strategies of Persuasion 80

Eugenio Mazzarella - 'In principio era il Logos': l'impostura di  
Giovanni 92

Enrico Palma - «Quella fede intelligente nell'uomo». La filosofia  
come scrittura e azione nel giornalismo di Albert Camus 95

Elisabetta Romano - Scrivere il caos. Forma e genesi del pensiero  
nei manoscritti di Dostoevskij 109

Enrico Sesto - Il circolo ermeneutico della *scienza senza nome* di  
Aby Warburg 122

TEMI - II

Francesco Coniglione - «La signora che mai conosceremo».  
'Abbondanza' del mondo e misticismo in Paul K. Feyerabend  
- I parte 132

Alessandro Sgarban - Nietzsche e il classico 150

AUTORI

Alberto Giovanni Biuso - I cosiddetti Presocratici 162

RECENSIONI

Michele Del Vecchio Il contributo dello spazio architettonico alla  
costituzione della esperienza umana: i luoghi della possibilità  
e della realizzazione 181

Eugenio Mazzarella - Cosa si può salvare della carne. Forse la pietà 188

Paola Ricci Sindoni - Esistenza e trascendenza in Jaspers 202

## Editoriale

### SCRITTURA

Non si può che partire da qui: «Ma sopra tutte le invenzioni stupende, qual eminenza di mente fu quella di colui che s'immaginò di trovar modo di comunicare i suoi più reconditi pensieri a qualsivoglia altra persona, benché distante per lunghissimo intervallo di luogo e di tempo? parlare con quelli che son nell'Indie, parlare a quelli che non sono ancora nati né saranno se non di qua a dieci mila anni? e con qual facilità? con i vari accozzamenti di venti caratteruzzi sopra una carta. Sia questo il sigillo di tutte le ammirande invenzioni umane»<sup>1</sup>.

Il giustamente celebre brano del *Dialogo* di Galilei sintetizza infatti in modo limpido ed efficace il *miracolo* che la scrittura rappresenta. Essa è davvero un'invenzione e un dispositivo capace di oltrepassare le distanze dello spazio, del tempo, delle culture, della storia. Richiede, certo, la conoscenza e la familiarità con uno o più codici linguistici ma l'esperienza delle istituzioni culturali e della vita collettiva ha prodotto modalità di traduzione e di trasmissione che rendono le scritture tra di loro interoperabili e quindi capaci di parlare in universale.

La scrittura non è l'oralità. Non è possibile condividere la tesi (alla quale abbiamo comunque dato spazio in questo numero) di un impoverimento prodotto dalla scrittura sulla conoscenza e sull'esperienza umana. Al contrario, essa ha rafforzato l'intelligenza, la fecondità, la profondità delle conoscenze negli ambiti più diversi del pensare e dell'essere. Bisogna, inoltre e specialmente, ricordare che mentre il linguaggio orale è innato (anche nel senso chiarito da Noam Chomsky), la scrittura è tutt'altra tecnica, la quale richiede impegno per essere appresa, favorisce una comprensione più completa delle esperienze e delle conoscenze umane, segna una distanza tra l'istante della vita e la meditazione su di esso. Distanza che si può ben definire uno dei segreti della vita umana diventata non soltanto βίος ma anche ποιήσις, non soltanto esperienza immediata ma capacità di costruire il mondo da una prospettiva che lo comprende.

---

1 G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Einaudi, Torino 1982, Dialogo I, p. 130.

E non va dimenticato lo splendido paradosso per il quale il Platone che fa emergere i danni della scrittura espone tali pericoli in una magnifica opera *scritta*, il *Fedro*. Se non ci fosse stato Platone a scrivere (e Aristotele e Senofonte e Aristofane), Socrate non esisterebbe. Se non ci fosse stata la prima comunità cristiana a redigere i *Vangeli*, il Rabbi Gesù sarebbe rimasto soltanto uno dei tanti e anonimi profeti eliminati dalle istituzioni israelitiche del Sinedrio e dall'autorità dell'Impero romano. Se non ci fosse stata la miriade di discepoli e continuatori, Buddha sarebbe sconosciuto.

In sintesi, la scrittura è la conoscenza, la conoscenza è il meglio dell'umanità, la scrittura è dunque il distillato della benedizione umana, che attenua almeno un poco la ferocia della specie.

La scrittura diventa infatti a volte la registrazione più perfetta del dolore e della fatica degli umani. Lo diventa nei grandi narratori, nelle opere della letteratura universale. In Carlo Emilio Gadda, ad esempio. Le pagine e i pensieri di Gadda conoscono la storia e il dolore senza fine in essi dell'umano. Esse sanno che in ogni tragedia, e di tragedia la vita collettiva è costellata, «la bufera, prima che bufera di morte, è stata bufera di demenza»<sup>2</sup>. Anche per questo egli cerca, riuscendoci, di rimanere lucido sempre, in quel suo non imitabile coagulo di freddezza e di passione. Un coagulo, un nucleo estetico e teoretico che parte dal cuore di ogni cosa e a esso sempre torna, il tempo: «E il nome degli evi si farà inesorabile seppur lento consumatore dell'opere, forse già sorte [...] poiché il numero è lo schema del tempo»<sup>3</sup>. Il tempo è lo schema dello scrivere, del suo scaturire, del suo farsi lettura dopo anni, decenni, secoli, del suo rendere presente e vivo chi ha scritto come se fosse qui, accanto a noi.

La sezione *Temì II* del numero 34 riprende alcune delle tematiche dei numeri precedenti: le scienze, il classico. Crediamo che questo confermi come l'itinerario di questa rivista si ponga sotto un significato e un ordine dei quali la *scrittura* è segno, testimonianza, geroglifico. Il geroglifico della vita pensata e non soltanto sopportata.

*Vita pensata*

2 C.E. Gadda, *Il tempo e le opere. Saggi, note e divagazioni*, a cura di D. Isella, Adelphi, Milano 1982, p. 176.

3 Ivi, p. 15.

**«LA SIGNORA CHE MAI CONOSCIEREMO»**  
**‘Abbondanza’ del mondo e misticismo in Paul K. Feyerabend**  
*I parte*

**Francesco Coniglione**

Università di Catania

In questo intervento non prenderò in esame il ruolo da Feyerabend (d’ora innanzi PKF) rivestito nel dibattito sul post-popperismo e nella discussione che ha fatto seguito alle tesi di Kuhn, tematiche su cui ormai esiste una vasta e pregevole letteratura. Mi soffermerò piuttosto su quella fase del suo pensiero in cui, abbandonando le questioni interne, specialistiche e ancora astrattamente razionali tipiche dell’epistemologia del secolo passato, procede ad esplorare territori non tradizionalmente facenti parte del campo d’interesse tipico del filosofo della scienza. Il suo interesse è ora volto alle culture “non scientifiche” (per criticare le pretese di assolutezza della scienza contemporanea e della razionalità occidentale) e a settori quali la filosofia, l’antropologia, la storia generale (e non solo quella della scienza), la politica o ad ambiti di solito ostici all’approccio razionalista, come mito, arte, religione, dottrine esoteriche e così via, rispetto ai quali i suoi colleghi dei dipartimenti di filosofia della scienza sono – a suo dire – degli “asini calzati”. Grazie a questo bizzarro peregrinare matura in lui quell’idea di “abbondanza” dell’essere che sarà al centro delle mie considerazioni e che, a mio avviso, si lega strettamente alle nozioni di complessità e relativismo, avendo come ultima sua ricaduta una apertura verso il mistico che caratterizza l’ultimo Feyerabend; è questo il luogo in cui si portano alle loro ultime conseguenze sia le sue personali riflessioni, sia alcuni motivi emersi nell’epistemologia post-popperiana.

In merito bisogna tuttavia precisare che PKF non ha mai trattato *ex professo* il problema del misticismo, se non per brevi incidentali riferimenti, anche se alcuni di essi (come poi vedremo) sono significativi per sostenere una interpretazione del suo pensiero che lo assume come sua chiave di lettura e che si basa piuttosto sull’analisi dei modi in cui sono da lui intesi il metodo, la scienza e in generale l’impegno cognitivo e pratico dell’uomo nel mondo.

## 1. La terza fase del pensiero di Feyerabend

Nell'ultima fase del pensiero di PKF – quella che ho definito sua “terza fase”<sup>1</sup>, successiva alla morte di Imre Lakatos e alla pubblicazione di *Against Method*<sup>2</sup> – vediamo una progressiva radicalizzazione e allargamento dei suoi orizzonti; non si tratta di un abbandono di quanto già sostenuto – Feyerabend è solito riprendere, riutilizzare e ricontestualizzare argomenti appartenenti a suoi precedenti momenti – bensì di un approfondimento che complementa e precisa ulteriormente le sue idee. In questa fase vengono pubblicate opere come *Science a Free Society*<sup>3</sup> e *Farewell to Reason*<sup>4</sup> e le edizioni successive di *Against Method*, la prima del 1988, che ne è una radicale revisione, e quindi quella del 1993<sup>5</sup>, per finire con le ultime opere e in particolare quella postuma di *Conquest of abundance* del 1999<sup>6</sup>. In esse si avverte il passaggio dalla critica del metodo, con la conseguente propo-

1 Cfr. F. Coniglione, «Pluralism and Mysticism in the Thought of Paul K. Feyerabend», in *Filozoficzne Aspekty Genezy*, 2023, t. 20, nr 2, pp. 15-45.

2 P.K. Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, New Left Books - Humanities Press, London and Atlantic Highlands, NJ, 1975. Ho ricostruito la vicenda dei rapporti tra Feyerabend e Lakatos e le circostanze della pubblicazione di *Against Method* nel mio *Lontano da Popper. L'Epistemologia post-positivista e le metamorfosi della razionalità scientifica*, ETS Editrice, Pisa 2025, pp. 208-16 e sgg.

3 Cfr. P.K. Feyerabend, *La scienza in una società libera*, trad. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1981, che è la traduzione dalla versione tedesca (*Erkenntnis für freie Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979) la quale differisce notevolmente da quella originale in inglese (*Science in a Free Society*, New Left Books, London 1978).

4 Cfr. Id., *Addio alla ragione*, trad. di M. D'Agostino, Armando, Roma 1990.

5 Cfr. Id., *Against Method*, Verso, London - New York 1988<sup>2</sup>, e *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Verso, London and New York 1993<sup>3</sup>; ed è quest'ultima edizione che bisogna prendere in considerazione, in quanto in essa vi sono aggiunte delle parti nuove che sono espressive del Feyerabend più maturo. L'edizione del 2010 (*Against Method*, New Edition, introduced by I. Hacking, Verso, London and New York) è uguale a quella del 1993 tranne che per la prefazione di Ian Hacking. La recente nuova “edizione definitiva” italiana (*Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, trad. di L. Sosio, edizione definitiva, a cura di L. Guzzardi, introd. di I. Hacking, aggiornamento e traduzione delle nuove parti di S. Tossut, postfazione di G. Giorello, Feltrinelli Milano 2024) è in sostanza quella del 2010. Sebbene si dica che la traduzione delle parti nuove sia dovuta a S. Tossut, non v'è modo di identificare quali siano queste parti se non mediante un minuto riscontro con la precedente traduzione italiana del 1979.

6 P.K. Feyerabend, *Conquista dell'abbondanza. Storia dello scontro fra astrazione e ricchezza dell'essere*, trad. di P. Adamo, Raffaello Cortina, Milano 1999. Benché la sua *Naturphilosophie* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2009) sia stata pubblicata dopo la sua morte, tuttavia è stata scritta quasi in contemporanea con *Against Method*, negli anni tra il 1974 e il 1976, e in sostanza si differenzia da essa per avere Feyerabend dato molto più spazio alle considerazioni storiche, cercando di fornire la genealogia del razionalismo a partire dal pensiero greco arcaico.

sta del pluralismo, alla critica della scienza e del monolitismo scientifico, con ciò fuoriuscendo dal campo della filosofia della scienza.

In particolare, tale ampliamento di orizzonti è maggiormente avvertibile dalla sua maggiore attenzione rivolta non più ai contenuti conoscitivi della scienza, bensì ad altri valori ritenuti indispensabili per una vita degna, mettendo in questione la *preferibilità* della scienza rispetto ad altre forme di vita e ad altri approcci cognitivi, come la scienza degli aristotelici o l'ideologia degli Azande<sup>7</sup>. È a seguito di ciò che PKF sviluppa la contrapposizione tra ricchezza del reale e astrattezza della scienza, che ha il suo corrispettivo nella da lui diagnosticata parallela astrattezza del metodo rispetto alla storia della scienza. Tale nuova dislocazione dell'attenzione di Feyerabend raggiunge la sua più matura espressione in *Conquest of Abundance* nella quale si vuole appunto mostrare

come gli specialisti e le persone comuni riducono l'abbondanza che li circonda e li confonde, e le conseguenze delle loro azioni. È soprattutto uno studio sul ruolo delle astrazioni (specialmente le nozioni matematiche e fisiche), nonché della stabilità e "oggettività" che sembrano portare con sé. Tratta di come sorgono tali astrazioni, di come sono sorrette dai modi di dire e di vivere comuni, e di come queste cambi-

---

7 Id., «On the Critique of Scientific Reason» in C. Howson (ed.), *Method and Appraisal in the Physical Sciences: The Critical Background to Modern Science, 1800–1905*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, p. 310. Faccio notare – anche se non è il *focus* di questo saggio – che la storiografia più recente tende ormai a ridimensionare il paradigma lineare del "declino" dei saperi magici ed esoterici – e di tutto ciò che PKF colloca tra le culture alternative – come semplice effetto dell'avvento della scienza moderna e quindi come una sua vittoria cognitiva. Diversi studi insistono invece su processi di marginalizzazione, ricodifica ed espulsione istituzionale: nel caso dell'astrologia, per esempio, si parla sempre più di una progressiva migrazione dai luoghi centrali della cultura europea – università, corti, cliniche, spazi pubblici – verso posizioni laterali, secondo dinamiche che intrecciano fattori religiosi, politici, pedagogici e sociali (Cfr. M. Aroney, "Reassessing the Marginalization of Astrology in the Early Modern World", *The Historical Journal*, 66, 2023, pp. 1152-1176). Si sono quindi messi in luce i meccanismi di costruzione del "sapere legittimo" e quindi di esclusione di ciò che è stato definito la "rejected knowledge", cosicché la marginalizzazione dei saperi alternativi a quelli affermatasi con l'età moderna, o appartenenti a culture non Occidentali, appare oggi meno come una semplice confutazione teorica che come l'effetto di nuovi confini normativi, culturali e politici. Cfr. su ciò W.J. Hanegraaff, *Esotericism in Western Culture: Counter-Normativity and Rejected Knowledge*, Bloomsbury Academic, London-New York 2025; J. Strube, «Towards the Study of Esotericism without the 'Western': Esotericism from the Perspective of a Global Religious History», in E. Aspren, J. Strube (eds.), *New Approaches to the Study of Esotericism*, Brill, Leiden-Boston 2021, pp. 45-66; J.M. Bakker, «Hidden Presence: Race and/in the History, Construct, and Study of Western Esotericism», in *Religion*, 50/4, 2020, pp. 479-503.

no a seguito di ragionamenti e/o di pressioni pratiche. Nel libro tento anche di mettere in rilievo l'ambiguità essenziale di tutti i concetti, le immagini e le nozioni che presuppongono il cambiamento; senza ambiguità non c'è alcun cambiamento, mai<sup>8</sup>.

## 2. La contrapposizione tra concretezza e astrazione

E in effetti l'aspetto più significativo della sua critica alla metodologia della scienza consisteva nella contrapposizione tra la scienza reale e quella ricostruita logicamente dalle epistemologie neopositiviste e popperiane, la cui immagine di scienza è del tutto irrealistica e non corrisponde affatto al modo in cui essa viene effettivamente praticata dagli scienziati in carne ed ossa e a come essa si sviluppa. Così PKF portava a frutto l'acquisita consapevolezza dell'importanza della storia, cui era pervenuto grazie alla lezione di Kuhn, poi in seguito fatta interagire con le riflessioni di Michael Polanyi e, sebbene in minore misura, di Ludwik Fleck<sup>9</sup>.

La contrapposizione tra concretezza ed astrazione, si articola su due piani: su quello epistemico esso assume la forma della inadeguatezza di ogni metodologia rispetto al divenire reale della scienza e al comportamento concreto tenuto dagli scienziati nei loro laboratori; su quello ontologico, mette in luce l'inadeguatezza di ogni teoria scientifica rispetto alla ricchezza del materiale empirico che essa si propone di concettualizzare, caratterizzato dalla sua "abbondanza", dovuta alla complessità del reale. Il primo aspetto è ben noto ed è anche il più radicato nella riflessione di PKF, sin dai primi scritti in cui criticava la visione corrente della scienza; esso ha avuto il suo culmine nell'opera che l'ha portato alla ribalta del mondo intellettuale: *Against Method*, pubblicato in volume nel 1975<sup>10</sup>.

8 Id., *Ammazzando il tempo. Un'autobiografia*, trad. e cura di A. de Lachenal, Feltrinelli, Milano 2025, p. 168; questa ed. migliora e correda con una serie di utili note esplicative la precedente edizione uscita presso Laterza, Roma/Bari 1994; cfr. anche Id., «Concluding Unphilosophical Conversation», in G. Munévar, *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*, Springer Science+Business Media B.V., Dordrecht, pp. 515-516.

9 Cfr. Id., *Addio alla ragione*, cit., pp. 190, 202, 293.

10 In effetti una sua prima versione era stata precedentemente pubblicata come lungo articolo. Cfr. "Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge", in M. Radner, S. Winokur, eds., *Analyses of theories and methods of physics and psychology*, vol. 4 of Minnesota Studies in Philosophy of Science, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 17-130; trad. it. *Contro il metodo*, Lampugnani Nigri, Milano 1973 (non è indicato il nome del traduttore).

Non è il caso di spendere troppe parole sulla inadeguatezza del Metodo<sup>11</sup> – questione ampiamente discussa nella letteratura epistemologica e nota anche a chi è al di fuori di tale campo specialistico – se non per sottolineare un aspetto di solito trascurato. Infatti, anche a voler ammettere l'esistenza di criteri contestuali e non universali<sup>12</sup> o anche di regole assai generali (da Feyerabend definite, sulla scorta di Popper, “rules of thumb”<sup>13</sup>) questi non possono essere formulati esplicitamente; non esiste quindi una “Metodologia”, che li possa raccogliere per metterli a disposizione di chi debba fare ricerca, lì pronti da applicare come un manuale di istruzione sull'uso di un forno a microonde; analogamente a come non esiste una “teoria della scienza” che sia in grado di rispondere alla domanda sulla sua natura<sup>14</sup>. Il significato di concetti e idee viene dagli esempi (o dal loro uso, come sostenuto da Wittgenstein)<sup>15</sup>, dalla pratica concreta: sono essi a incorporare gran parte dei principi del metodo, che sono loro immanenti e vengono appresi in modo automatico, vivendo all'interno di una tradizione; hanno quindi una inevitabile componente “esistenziale”<sup>16</sup>: «per fare un lavoro scientifico bisogna immergersi nella pertinente situazione di ricerca»<sup>17</sup>. Insomma, se pur si ammette che esistono delle

11 Ho trattato questo aspetto più diffusamente nel mio già citato Coniglione, «Pluralism and Mysticism...», cit.

12 P.K. Feyerabend, «Marxist Fairytales from Australia», in *Inquiry*, 20, 1-4, p. 378.

13 Sono regole empiriche di carattere pragmatico – “thumb” significa letteralmente “pollice” e rinvia alla pratica concreta del muratore che lo utilizza al posto del regolo o del metro nel decidere, ad es., la posa dei mattoni – e non principi metodologici generali esattamente formulati e canonizzati.

14 Id., *Scienza come arte*, trad. di L. Sosio, Introduzione di M. Pera e replica di P.K. Feyerabend, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 5-7, 29-30.

15 Cfr. Id., *Problems of empiricism. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge U.P., Cambridge 1981, pp. vii-viii.

16 Cfr. Id., «Rationalism, relativism and scientific method», in *Knowledge, Science and Relativism. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge U.P., New York 1977, pp. 210-211. Cfr. anche Id. «Feyerabend racconta Feyerabend», intervista a cura di G. Borrini, in Id., *Contro l'autonomia*, a cura di A. Sparzani, Mimesis, Milano - Udine 2012, pos. 1300-18 (ed. Kindle).

17 Id., «Concluding Unphilosophical Conversation», cit., p. 503.

regole che governano la scienza, seguite dagli scienziati “concreti”<sup>18</sup>, tuttavia non le si può “codificare” e tanto meno è possibile edificare sulla loro base una “teoria della scienza” o un “metodo”: abbiamo a che fare qui – come anche in altri campi quali la politica, le scienze umane o i rapporti quotidiani<sup>19</sup> – con una “logica pratica”, seguita dallo scienziato, in grado di fargli ottenere dei risultati<sup>20</sup>, ma che non può essere colta né dagli stessi scienziati – «In un certo senso gli scienziati non sanno cosa stanno facendo...»<sup>21</sup> – né a maggior ragione dai filosofi della scienza. Essa è piuttosto una sensibilità particolare, un *Fingerspitzengefühl*<sup>22</sup>, una sorta di fiuto o “tatto” che si può sviluppare «solo per diretta partecipazione»<sup>23</sup>:

la conoscenza che ci occorre per comprendere le scienze e farle avanzare non è ottenuta mediante teorie, ma mediante la partecipazione. Gli esempi, dunque, non sono dettagli che potrebbero e, anzi, dovrebbero essere omessi una volta che la “vera spiegazione” è stata fornita: essi costituiscono la vera spiegazione<sup>24</sup>.

L’importanza di questa “dimensione tacita” – implicita nel concetto di paradigma kuhniano e tematizzata in modo esplicito da altri autori nel contempo letti da Feyerabend, come Michael Polanyi<sup>25</sup> e Ludwik Fleck<sup>26</sup> (che aveva a sua volta influenzato la riflessione di Kuhn)<sup>27</sup> – si concreta nella tesi

18 «In altre parole: ci sono metodi, ci sono procedure valide, non li troviamo teorizzando epistemologicamente, non li troviamo generalizzando da esempi storici, ma esaminando tali esempi uno per uno, come fanno gli artisti, e usando la nuova immaginazione creata da tale esame per trattare nuovi esempi in modi nuovi. Gli scienziati creativi non si chiedono prima “che cos’è la scienza?” per poi adattare la loro ricerca alle limitazioni contenute nella risposta; vanno avanti e ridefiniscono costantemente la scienza con il loro lavoro» (Id., «The Lessing Effect in the Philosophy of Science: Comments on Some of my Critics», in *New Ideas in Psychology. An International Journal of Innovative Theory in Psychology*, (2), 1, p. 130).

19 Cfr. Id., *Scienza come arte*, cit., pp. 73-75.

20 Cfr. Id., *La scienza in una società libera*, cit., p. 206.

21 Id. «First Dialogue», in Id., *Three Dialogues on Knowledge*, Blackwell, Oxford (UK) and Cambridge (USA) 1995, p. 5.

22 Id., *Scienza come arte*, cit., p. 74.

23 Id. «Against Method...», cit., p. 19.

24 Id., *Addio alla ragione*, cit., p. 279; cfr anche Id., «The Lessing Effect...», cit., p. 129.

25 Cfr. M. Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Routledge, London 1962 e Id., *The Tacit Dimension*, Doubleday & Company, Inc., Garden City (N.Y.) 1966.

26 L. Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, B. Schwabe und Co. Verlabuchhandlung, Basel 1935.

27 Cfr. R.S. Cohen, T. Schnelle, (eds.), *Cognition and Fact - Materials on Ludwik Fleck*, Reidel, Dordrecht 1986.

che l'introduzione alla scienza dei nuovi ricercatori non avviene attraverso astratti precetti su ciò che si deve e non si deve fare per essere "buoni" scienziati, ma mediante un addestramento concreto, ovvero grazie all'esperienza vicino ad altri scienziati, grazie al loro esempio: è la sola via per apprendere a "fare" scienza, perché questa è «un'arte i cui caratteri espliciti rivelano solo una parte esigua delle sue possibilità»<sup>28</sup>. Tale dimensione tacita, tali «presupposti nascosti che non occorre palesare, ma che possono essere cambiati semplicemente mutando procedimento»<sup>29</sup>, è richiamata da Feyerabend a proposito delle situazioni sperimentali con un esempio illuminante:

Ogni sperimentatore che ha a che fare con uno strumento ha molta di quella che Polanyi chiama "conoscenza tacita", come un pilota di auto da corsa: esso non potrebbe dirvi in dettaglio tutte le cose che sa<sup>30</sup>; può mostrarvele guidando in certe situazioni estreme. Lo stesso accade con gli scienziati<sup>31</sup>.

Ma questo fenomeno si riscontra in molti ambiti conoscitivi:

le formulazioni dei grammatici sono guidate dalla pratica linguistica e non sono fatte a casaccio [...] «[c]i sono concezioni mediche in cui i sintomi della malattia e della salute sono appresi nello stesso modo in cui si impara una lingua. Il medico studia il paziente finché capisce il "linguaggio dei sintomi". Questo esame si differenzia radicalmente dall'indagine del medico di formazione scientifica, che ha già una teoria, di solito una teoria presa da un altro ambito...»<sup>32</sup>

28 P.K. Feyerabend, *Scienza come arte*, cit., p. 7.

29 Id. «Dialogue on Method», trad. in Id., *Dialogo sul metodo*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 41. Benché nella traduzione italiana (che comprende un altro dialogo senza titolo che è la traduzione del «Third Dialogue» (in *Three Dialogues on Knowledge*, Blackwell, Oxford (UK) and Cambridge (USA) 1995, pp. 127-159) si dichiara che esso – indicato solo col numero "1." – riproduca quello contenuto in G. Radnitzky, D. Andersson (eds.), *The Structure and Development of Science*, Reidel, Dordrecht 1979, pp. 63-131, esso è tuttavia molto differente dall'originale inglese in quanto contiene aggiunte e ampliamenti; onde preferisco citare dalla versione italiana.

30 Una delle affermazioni più note di Polanyi è che «noi possiamo conoscere più di quello che possiamo esprimere» (M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, cit., p. 4).

31 P.K. Feyerabend, «First Dialogue», cit., p. 122. Nel testo si legge «tested knowledge» ma è chiaramente un errore di trascrizione, come può essere inferito dalla conoscenza dell'opera di Polanyi e dall'esempio fornito nel testo, che si riferisce appunto alla "conoscenza tacita". Cfr. anche Id., *Ambiguità e armonia. Lezioni trentine*, Laterza, trad. di C. Castellani, Roma-Bari 1996, pp. 128, 153; «Concluding Unphilosophical Conversation», cit., pp. 492, 498, 501.

32 Id., *Dialogo sul metodo*, cit., p. 99.

La conoscenza tacita è quindi un elemento di quella “concretezza” che Feyerabend vuol contrapporre alla “caricatura” di scienza propria dei razionalisti, perché è proprio essa a definire un’area di ricerca<sup>33</sup>, più di qualunque definizione manualistica.

### 3. Il misticismo del metodo e quello della scienza

È in tale ambito che ci imbattiamo nel primo aspetto del misticismo feyerabendiano, quello che potremmo definire “metodologico”: il metodo risulta qualcosa di ineffabile, non comunicabile né razionalizzabile, ma tuttavia esistente, verso il quale ci si rapporta con un approccio personale, una frequentazione effettiva dei laboratori e dei grandi scienziati; ovvero mediante una sorta di “iniziazione pratica” (più che teorica), in quanto la ricerca «non può essere insegnata [...] essa è un’arte le cui caratteristiche esplicite rivelano solo una minima parte delle sue possibilità»<sup>34</sup>, come un iceberg che mostra sulla superficie del mare solo poco della sua intera dimensione. Pertanto la formazione di un ricercatore assomiglia all’itinerario di un monaco Zen (ma è questa dottrina comune a tutte le scuole iniziatiche, in Oriente e in Occidente) che impara la saggezza non mediante precetti ma solo grazie all’esperienza di situazioni concrete e paradossali sotto la guida di un maestro<sup>35</sup>, e non certo grazie a manuali o a un indottrinamento metodologico. Ed è appunto su tale aspetto dell’insegnamento che insiste Lama Anagarika Govinda nell’espone l’insegnamento del Buddha, basato non sulla trasmissione di una dottrina, ma sull’“esempio vivente”<sup>36</sup>.

V’è insomma uno iato incolmabile tra il linguaggio del metodologo e la pratica dello scienziato, tra la teorizzazione scientifica e la realtà cui essa fa riferimento, allo stesso modo di come avviene nello Zen o nello pseudo-Dionigi e in tutti gli altri mistici della tradizione orientale e occidentale. Non a caso v’è nello Zen la stessa critica al metodo scientifico ritrovabile in Feyerabend:

33 Id., «Miseria dell’epistemologia», in *Lettera internazionale*, 30, p. 58.

34 Id., *Addio alla ragione*, cit., p. 189.

35 Cfr. F. Capra, *The Tao of Physics*, Shambala, Boulder, CO., 1975, pp. 121-129.

36 L.A. Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism*, Samuel Weiser, New York 1975, pp. 36-7. Ma questo è un *topos* sia delle filosofie mistiche orientali, come anche dell’esoterismo e dell’ermetismo occidentale. Cfr. ad es. anche D.T. Suzuki, *Saggi sul buddhismo zen*, trad. di J. Evola, vol. I, Mediterranee, Roma 1992, pp. 102-103.

La caratteristica principale che contraddistingue l'atteggiamento della scienza nei confronti della realtà consiste nel descrivere un oggetto, parlarne, girarci intorno, registrare tutto ciò che eccita i nostri sensi e la nostra mente, astrarlo dall'oggetto stesso e, quando ritiene di aver finito, sintetizzare queste astrazioni formate analiticamente per considerare il risultato come l'oggetto stesso<sup>37</sup>.

Abbiamo però anche detto che la contrapposizione tra concretezza e astrazione si esprime egualmente nella diagnosi della inadeguatezza di ogni teoria scientifica rispetto all'"abbondanza" del reale, alla sua complessità: la messa in questione di una teoria generale della scienza porta via via Feyerabend a rendersi conto del fatto che è la stessa scienza, intesa come capacità di cogliere e descrivere le strutture del reale, cioè come sua "conoscenza" nel senso forte di questo termine, a essere inadeguata rispetto al compito che si auto-assegna; ciò dipende dal fatto che ogni teoria scientifica è una deformazione o alterazione ingannevole del materiale empirico che essa mira a spiegare.

Da ciò segue – nella fase più matura del suo pensiero – la rivalutazione di scienze, "conoscenze" e culture alternative rispetto alla tradizione razionalista e scientifica occidentale, in grado di essere più aderenti alla complessità dell'esperienza, ovvero di modi di pensare normalmente ritenuti non scientifici o prescientifici; ma, obietta PKF, «le tradizioni che differiscono dalla scienza non sono sacche di deliberato disinteresse per la "realtà", ma modi diversi di affrontare il reale, oppure modi per dar conto di settori della realtà inaccessibili alla scienza»<sup>38</sup>. Impossibilità di una conoscenza razionale del metodo e inadeguatezza della scienza per la concettualizzazione della realtà naturale sono strettamente connessi: come ammettere, da una parte, l'esistenza di una conoscenza della natura – e cioè la conoscenza di una realtà ben più complessa e concreta di quella costituita dalla scienza – e poi ritenere impossibile una "conoscenza" di questa stessa "conoscenza della natura"? Così, come la teoria della scienza è una *caricatura* della scienza, allo stesso modo la scienza (e in particolar modo la sua regina, la fisica, e in ogni caso la scienza che

37 D.T. Suzuki, «Über Zen-Buddhismus» (1960), in E. Fromm, D.T. Suzuki, E. De Martino, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, p. 21.

38 P.K. Feyerabend, «Marxist Fairytales...», cit., p. 386.

si è sviluppata da Galilei in poi) è una *caricatura* della realtà. Insomma, contrariamente a quanto sostenuto da molti critici che, prendendo in esame i suoi lavori sino al 1975, gli attribuiscono una dottrina sulla conoscenza e sul metodo, egli afferma con decisione: «la mia opinione era, ed è tuttora, che né la conoscenza né la realtà possano essere imprigionate o regolate da un resoconto generale o da una teoria»<sup>39</sup>.

È l'abbondanza della realtà, che si esprime nella sua complessità, ad impedire il progetto riduzionistico della scienza, cioè l'idea coltivata sin dalle origini del razionalismo greco con la cosiddetta “seduzione ionica”<sup>40</sup>: che sia possibile ricomprendere e spiegare il reale all'interno di una sola teoria, che tutto abbracci, e sulla base di una marginalizzazione di gran parte della lussureggiante esperienza a favore di una *essenza*, di una *sostanza* ritenuta la parte non effimera e permanente del reale, grazie all'assunto che il vero è nascosto e deve essere faticosamente svelato<sup>41</sup>. Il mondo è così diviso in due regioni, «una regione primaria fatta di eventi importanti e una secondaria che differisce dalla prima, blocca la nostra visuale, è ingannevole e in molti casi malvagia»<sup>42</sup>. Ma per PKF, «il presupposto di una singola concezione del mondo coerente che sottenda l'intera scienza è un'ipotesi metafisica che cerca di anticipare un'unità futura, o una mistificazione pedagogica; [...] È questo il modo in cui si sono comportati in passato i fanatici dell'uniformità»<sup>43</sup>. In merito PKF sposa la tesi a suo tempo enunciata da John Ziman, per il quale «non c'è alcuna semplice mappa della realtà “scientifica” – o, se ci fosse, sarebbe troppo complicata e priva di maneggevolezza perché qualcuno riesca a capirla e usarla. Ma ci sono molte differenti mappe della realtà,

39 Id., «Postfazione», in *Dialoghi sulla conoscenza*, trad. di R. Corvi, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 118. Sebbene questa postfazione debba essere la traduzione del «Postscript» contenuto in *Three Dialogues on Knowledge* (1991), Blackwell, Oxford (UK) and Cambridge (USA) 1995, pp. 163-167, essa ne differisce in modo consistente; in particolare l'affermazione qui citata e il riferimento ai *Festschrift* mancano nella edizione inglese.

40 Cfr. P. Greco, *Marmo pregiato e legno scadente. Albert Einstein, la relatività e la ricerca dell'unità in fisica*, Carocci Editore, Roma 2015, p. 11; S. Weinberg, *Dreams of Final Theory. The Scientist's Search for the Ultimate Laws of Nature*, Vintage Books, New York 1994.

41 Cfr. P.K. Feyerabend, *Conquista dell'abbondanza*, cit., pp. 12-14.

42 Id., «La teoria quantistica e la nostra concezione del mondo», in *op. cit.*, p. 201.

43 Id. «La concezione scientifica del mondo ha uno statuto speciale rispetto alle altre?», in *op. cit.*, p. 184.

prodotte da una varietà di punti di vista scientifici»<sup>44</sup>. Vi sono – sostiene a sua volta PKF – «molti risultati, molte speculazioni, molti tentativi di interpretazione, tutti affascinanti, e vale certamente la pena conoscerli. Ma incollarli insieme in una singola concezione “scientifica” del mondo coerente [...] vuol dire spingersi troppo oltre»<sup>45</sup>.

Tuttavia, di fronte all’abbondanza del reale è stata messa in opera una strategia che, mediante l’astrazione, tende a semplificarlo in modo da eliminarne l’infinita ricchezza, da recidere i legami dei singoli fenomeni con la «totalità che ci circonda»<sup>46</sup>. È stato questo il compito che si è assunto innanzi tutto la filosofia (della quale PKF sconsiglia l’insegnamento):

il primo passo della filosofia è stato il rattrappimento, che si è manifestato in un impoverimento del linguaggio. C’è l’idea di un mondo oggettivo, della giusta relazione del soggetto, spesso ingannato, con questo mondo oggettivo. C’è una speciale pulizia di primavera del linguaggio. La ricchezza del linguaggio crolla quando si passa alla filosofia. Essa vuole prendere il sopravvento e gestire la cultura. Io sono assolutamente contrario<sup>47</sup>.

Si iniziano a costruire modelli ideali che ci allontanano sempre più dal mondo reale, così com’è avvenuto con la nascita della scienza moderna che ha portato a compimento il cammino iniziato dalla filosofia e dalla scienza greca. La realtà non deve essere presa così com’è: si è convinti «che il mondo manifesto, il mondo in cui gli esseri umani vivono, agiscono, si divertono, soffrono e muoiono ha le proprietà tipiche di un sogno o di un’illusione»<sup>48</sup>. Per gli eruditi, coloro che eliminano la varietà e la ricchezza dal mondo, «comprendere una certa materia vuol dire trasformarla, staccarla dal suo habitat naturale e inserirla in un modello, una teoria o un resoconto poetico»<sup>49</sup>, eliminarne i dettagli, ritenuti ir-

44 J. Ziman, *Teaching and learning about science and society*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1980, p. 19.

45 P.K. Feyerabend, «La concezione scientifica del mondo...», cit., p. 185; cfr. anche ivi, pp. 190-191.

46 Id., *Conquista dell’abbondanza*, cit., p. 6.

47 Id., «Three Interviews with Paul K. Feyerabend» a cura di R. Parascandalo e V. Höhle, in *Telos*, 102, p. 136.

48 Id., *Conquista dell’abbondanza*, cit., p. 13.

49 Ivi, p. 14.

reali o meramente “soggettivi”<sup>50</sup>. Essi hanno pertanto introdotto «dicotomie grossolane, come realtà/apparenza, conoscenza/opinione, virtù/vizio»<sup>51</sup>. Il successo locale così conseguito ha rafforzato questa tendenza. Tutta la scienza occidentale si è costruita sulla dicotomia realtà/apparenza, negando l’abbondanza e invertendo i valori (per cui il mondo da noi percepito e in cui viviamo è ritenuto inferiore alla “vera” realtà).

#### 4. La scienza funziona, ma ‘sino a un certo punto’

Non si tratta per PKF tanto di negare il *fatto* che la scienza “funziona”: essa permette predizioni efficaci ed è alla base di una miriade di applicazioni tecniche, così come è stato sempre messo in evidenza dai suoi apologeti quando utilizzano l’argomento principe del «suo prodigioso potere di avere successo»<sup>52</sup> per tappare la bocca ai critici<sup>53</sup>; egli non vuole, insomma sostenere che la scienza non permetta alla mente umana di “arrivare alla realtà”. Tiene però sempre a sottolineare come, *in primo luogo*, tale conoscenza sia sempre un sapere “locale”, che concerne limitate porzioni dello spazio-tempo e per giunta assai deformate e semplificate; le leggi scientifiche sono infatti “astrazioni” e “idealizzazioni” che poco hanno a che fare col reale<sup>54</sup>. *In secondo luogo*, sottolinea PKF, è del tutto falso ritenere che gli “oggetti scientifici” siano, *essi soli*, reali, mentre quelli appartenenti alle altre culture siano pure illusioni: «la scienza non ha l’esclusiva della conoscenza»<sup>55</sup> e non si può fare del

50 Ivi, p. 17.

51 Ivi, p. 15.

52 J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la Philosophie naturelle de la biologie moderne*, Éditions du Seuil, Paris 1970, p. 185.

53 P.K. Feyerabend, *Ambiguità e armonia*, cit., pp. 50-52.

54 Il fatto che la scienza sia fondamentalmente basata su idealizzazioni della realtà e quindi sulla costruzione di modelli ideali che ne costituiscono una semplificazione/alterazione è stato sottolineato in particolare dalla scuola polacca di Poznań, che usa appunto l’esempio della caricatura per caratterizzarne il procedere, ed è oggi ritenuto un aspetto fondamentale della concettualizzazione scientifica da molti altri studiosi. Cfr. L. Nowak, *The Structure of Idealization. Towards a Systematic Interpretation of the Marxian Idea of Science*, Reidel, Dordrecht 1980; L. Nowak, I. Nowakowa *Idealization X: The Richness of Idealization* (PSPSH n. 69), Rodopi, Amsterdam 2000. Ampia letteratura in merito può essere rinvenuta in F. Coniglione, *Realtà e astrazione. Scuola polacca ed epistemologia post-positivista*, Bonanno, Acireale-Roma, 2010<sup>2</sup> e G. Borbone, *Questioni di metodo. Leszek Nowak e la scienza come idealizzazione*, Bonanno, Acireale-Roma 2016.

55 P.K. Feyerabend, *Dialogo sul metodo*, cit., p. 95.

«successo della scienza una misura della realtà dei suoi ingredienti»<sup>56</sup>, in una sorta di “monismo teorico” o di “imperialismo scientifico”: «l’idea che possa esservi una sola scienza – una fisica, una biologia, una chimica [...] non è altro che il risultato di un’insufficiente analisi»<sup>57</sup>.

Ciò implica un’apertura di credito verso tradizioni culturali e pratiche cognitive di solito messe ai margini della cultura occidentale perché ritenute “non scientifiche”; ma allo scopo non di screditare la scienza occidentale o delegittimarla nel suo carattere di “sapere locale”, in una sorta di ritorno alle superstizioni preilluministiche, bensì per valutare il merito epistemico dei diversi modi di indagine generati lungo la storia dalle diverse culture<sup>58</sup>. Anche la difesa dell’astrologia non deriva da un suo particolare amore per tale disciplina, ma serve a ben esemplificare «il modo in cui gli scienziati trattano i fenomeni che cadono al di fuori della loro sfera di competenza: non li studiano, ma imprecano semplicemente, insinuando che le loro imprecazioni sono basate su argomenti forti e diretti allo scopo»<sup>59</sup>; il che è il senso autentico del fanatismo<sup>60</sup>. Tale difesa, come quella delle medicine alternative<sup>61</sup> e in generale delle tradizioni alternative alla scienza e al razionalismo occidentale, risponde pure alla raccomandazione, propria anche di Lakatos<sup>62</sup>, di dare tempo alle varie concezioni per mostrare il proprio valore, di non scartarle in base ai pregiudizi al momento dominanti, perché

[p]ersino l’idea più disperata potrebbe finire per diventare un principio scientifico basilare, e anche il principio più basilare potrebbe rivelarsi uno stupido errore. [...] Qualsiasi idea che, in un momento

56 Id., *Addio alla ragione*, cit., p. 130; Id., «Three Interviews with Paul K. Feyerabend», cit., p. 139.

57 Id., «On the Critique of Scientific Reason» in C. Howson (ed.), *Method and Appraisal in the Physical Sciences: The Critical Background to Modern Science, 1800–1905*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, pp. 320-321 n.

58 Cfr. I.J. Kidd, «Feyerabend on the Ineffability of Ultimate Reality», in J. Diller, A. Kasher (eds.), *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, Springer, Dordrecht et al., pp. 849-50.

59 P.K. Feyerabend, *Dialogo sul metodo*, cit., p. 41.

60 Cfr. *ivi*, p. 42.

61 Cfr. Id., «Marxist Fairytales from Australia», cit., pp. 384-385; *Dialogo sul metodo*, cit., pp. 7-14, 38-41, 99-102 e sgg.

62 I. Lakatos, «Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes», in I. Lakatos e A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1970, pp. 154-159.

particolare, si trovi fuori del campo della scienza, può diventare un potenziale agente di riforma della scienza, e qualsiasi idea “scientifica” può finire nella pattumiera della storia<sup>63</sup>.

Può pertanto accadere benissimo che una ricerca a prima vista regressiva possa in seguito generare importanti scoperte, comunque valutabili da un punto di vista “scientifico”, ovvero in grado di fornire risultati comparabili a quelle delle scienze ammesse<sup>64</sup>.

Nondimeno bisogna fare attenzione – a mio avviso – a non estendere il modo in cui viene giudicata la scienza – cioè in base alla adeguatezza dei suoi risultati rispetto agli obiettivi da essa assegnatisi, ovvero l’aumento dei contenuti conoscitivi e la possibilità di manipolare la natura grazie ad essi – alle altre pratiche cognitive, come la saggezza di streghe e stregoni, di maghi e astrologi, che si propongono altri obiettivi, diversi da quelli della scienza. In fondo l’eccellenza della scienza sempre e in ogni campo è un presupposto non dimostrato, ma semplicemente accettato in base alla *opinio communis* della stragrande maggioranza degli scienziati (la loro “saggezza scientifica di base”); i filosofi della scienza non fanno altro che cercare di ricostruire razionalmente tale pratica per poi proporla in modo imperialistico ad ogni altro campo dell’attività umana, assumendo che questo abbia i medesimi scopi e obiettivi della scienza. Invece, «[c]iò che è stato dimostrato dai più recenti studi antropologici è che ogni tipo di ideologia e di istituzione associata produce, e ha prodotto, risultati conformi ai propri standard e altri risultati non conformi ai propri standard»<sup>65</sup>, così come accade, ad es., con la scienza aristotelica. Sicché è scorretto confondere e sovrapporre i diversi saperi locali generati nel corso della storia: ai modi scientifici e ai fenomeni che questi sono capaci di dominare non possiamo sostituire le pratiche astrologiche, che hanno altri ambiti e tipologie di rilevanza, così come non possiamo sperare di risolvere un problema di meccanica applicando le formule dell’elettromagnetismo; né, si possono contrastare le pallottole dei fucili degli eserciti coloniali con le danze davanti al totem della tribù.

63 P.K. Feyerabend, *Scienza come arte*, introduzione di M. Pera e replica di P.K. Feyerabend, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 12-3.

64 Cfr. Id., *Dialogo sul metodo*, cit., pp. 21-32, 38-42, 75; Id., «Life at the LSE?», in *Erkenntnis*, 13 (1978), p. 298; Id., *Ambiguità e armonia*, cit., pp. 129-132.

65 Id., «On the Critique of Scientific Reason», cit., p. 319.

La distinzione fatta da PKF tra “tradizioni astratte” e “tradizioni storiche” permette di capire la sua difesa dell’abbondanza della natura e la critica alle strategie astrattive poste in atto dalla scienza<sup>66</sup>. Le prime designano «quelle tradizioni nelle quali spicca l’aspetto logico», il cui capofila è stato Parmenide<sup>67</sup> e alle quali appartengono anche Senofane<sup>68</sup>, Socrate/Platone, la medicina scientifica nonché ovviamente tutti i rappresentanti dell’epistemologia e del razionalismo (kantismo, neopositivismo, popperismo), cioè tutti gli intellettuali, cui manca «la capacità di conservare l’abbondanza che era stata affidata a loro e ai loro contemporanei»<sup>69</sup>; le seconde, quelle che presentano leggi locali, che spesso ammettono eccezioni e che vengono occultate da elementi casuali<sup>70</sup>, che “resistono” al parmenideismo, tra le quali egli colloca l’antica medicina, i sofisti, gli scettici (antichi, non Hume), Aristotele<sup>71</sup> e più recentemente Wittgenstein e Austin<sup>72</sup>. Alla domanda di come abbia avuto origine la distinzione tra esse, cioè tra ragione “pura” e materiale “irrazionale”, che deve essere trattato e “razionalizzato” (materiale che si potrebbe definire “prassi”), PKF risponde che la “ragione” non è qualcosa di naturale, ma una *tradizione* che si è imposta su altre tradizioni, finendo per assumere una funzione egemonica. In particolare, ragione e prassi non sono due realtà sostanzialmente diverse, ma due diversi tipi di tradizione. E mentre le tradizioni storiche, grazie al fatto di essere più aderenti alle varie pieghe della quotidianità concreta degli uomini, posseggono concetti che sono adatti alle circostanze della vita, invece

le tradizioni astratte non dispongono di concetti del genere. Esse migliorano sì la situazione in alcuni particolari settori limitati, come

66 Cfr. Id., *Addio alla ragione*, cit. pp. 117-119, 166-169, 290-292; Id., *La scienza in una società libera*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 51-54, 192-195; Id., *Scienza come arte*, cit., pp. 51-53; ecc

67 Id., *Conquista dell’abbondanza*, cit. pp. 73-96.

68 Id., «Xenophanes: a Forerunner of Critical Rationalism?», G. Andersson (ed.), *Methodology, Rationality in Science and Politics*, Reidel, Dordrecht 1984, pp. 95-109; Id., *Conquista dell’abbondanza*, cit., pp. 51-72.

69 Id., *Conquista dell’abbondanza*, cit., p. 67.

70 Cfr. Id., *La scienza in una società libera*, cit., p. 51.

71 Cfr. Id., «In Defence of Aristotle: Comments on the Condition of Content Increase», in G. Radnitzky, G. Andersson, *Progress and rationality in science*, Reidel, Dordrecht et al. 1978, pp. 143-80.

72 Cfr. Id. «It’s Not Easy to Exorcise Ghosts», in *New Ideas in Psychology*, 9 (2) (1991), pp.181-186; Id., *Dialogo sul metodo*, cit., pp. 119-199.

la matematica, l'astronomia (e anche qui solo dopo lunghe difficoltà), ma in politica, nell'arte, nell'etica, nella religione, nella dottrina dell'anima creano solo confusione<sup>73</sup>.

Un tentativo di superare questa scissione tra apparenza e realtà e in un certo qual modo dar ragione all'esperienza recuperando tipiche istanze della tradizione arcaica – cercando di «riconciliare gli schemi astratti di Parmenide (e di Platone) con la ricchezza dell'esperienza quotidiana»<sup>74</sup> – è stato compiuto dalla scienza di Aristotele<sup>75</sup>. Suo carattere peculiare è, per PKF, quello di essere fondata sul senso comune, del quale difende, diversamente da quanto fa la scienza moderna, la validità; ciò perché compito del pensiero non è costruire astratti concetti – come quello del Bene – di cui non si capisce quale utilità possano avere nella vita quotidiana degli uomini, bensì «comprendere e forse migliorare ciò che percepiamo e facciamo quando siamo impegnati nei nostri affari ordinari [...] [senza] avventurarsi in una terra di nessuno di concetti astratti ed empiricamente inaccessibili»<sup>76</sup>. Nella teoria dell'esperienza di Aristotele gli universali si originano direttamente dalla esperienza sensoriale e i principi della conoscenza sono comparati direttamente con l'osservazione (a differenza della scienza contemporanea dove questa diretta comparazione non è più possibile). Con ciò Aristotele non si allontana dai fenomeni e la cosmologia di fondo che regge la sua concezione della scienza si basa su una fondamentale, arcaica armonia tra uomo e cosmo, poi distrutta dal “razionalismo occidentale”<sup>77</sup>; armonia che in Aristotele solamente in casi particolari è disturbata, senza che ne venga compromessa in modo globale la conoscenza percettuale.

Nel privilegiare il carattere “empirico” della scienza aristotelica riermerge il misticismo di PKF, già rilevato a proposito del metodo: anche

73 Id., *Dialogo sul metodo*, cit., p. 192.

74 Id., «Nachtrag 1977» a «Realismus und Instrumentalismus: Bemerkungen zur Logik der Unterstützung durch Tatsachen», in Id., *Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften*, Friedr. Vieweg & Sohn, Braunschweig/Wiesbaden 1978, p. 109.

75 Cfr. Id. «In Defence of Aristotle...», cit.

76 Cfr. Id., «Aristotele», in Id. *Conquista dell'abbondanza*, cit., pp. 264-5; cfr anche Id., «Nature as a Work of Art», in J. Götschl (ed.), *Revolutionary Changes in Understanding Man and Society: Scopes and Limits*, Springer Science+Business Media, Dordrecht 1995, pp. 257-258.

77 Cfr. Id., *Dialogo sul metodo*, cit., pp. 91-93.

per il mistico la conoscenza ha carattere assolutamente empirico, cioè non è filtrata da astratti schemi concettuali; il tacere della mente razionale produce uno stato di consapevolezza in cui l'ambiente viene percepito direttamente, senza lo schermo del pensiero, senza alcun "filtro" che ne riduca la ricchezza<sup>78</sup>. In tale stato la mente «recepisce anche tutti i suoni, i panorami e le altre impressioni dell'ambiente circostante, ma non trattiene le immagini sensoriali da analizzare o interpretare»<sup>79</sup>. Diversamente da quanto si possa pensare, nel *satori* dello Zen «ogni evento ed ogni fatto ci si presenta nella sua ricchezza più piena, nel suo non mancare di nulla e, quindi, nella sua impossibilità sia di venire giudicato, sia di venire collocato negli ordini dello spazio e del tempo»<sup>80</sup>. È questa la completezza percettiva descritta dal taoista Lieh-tzu raggiunta quando si supera il pensiero duale, ovvero quando si abbandona logica, razionalità, scienza e cultura e che coincide con l'esperienza mistica (o almeno è una sua importante variante)<sup>81</sup>, a dimostrazione del fatto che l'anti-intellettualismo, la critica della razionalità e delle astrazioni, il richiamo alla ricchezza dell'esperienza attinta senza le mediazioni concettuali, non è che un modo 'colto' di manifestarsi del misticismo. Ma appunto tale condizione è quanto si cerca, almeno in parte, di cogliere con l'approccio paratattico all'esperienza cui fa riferimento PKF sin da *Against Method*<sup>82</sup>, diversamente da quanto fa la scienza moderna, che sostituisce al mondo delle percezioni un mondo artificiale nel quale le varie aree dell'esperienza umana sono disarticolate, impedendo l'emergere di un uomo completo. Al suo posto si formano sempre nuovi gruppi di persone, come teologi, intellettuali, artisti, scienziati che «hanno sviluppato frammenti del loro essere fino ad un alto grado di perfezione»<sup>83</sup>.

(Fine prima parte)

78 Cfr. G. Borrini-Feyerabend, «Prefazione e ringraziamenti» (1999), in P.K. Feyerabend, *Conquista dell'abbondanza*, cit., pp. xi-xv.

79 F. Capra, *The Tao of Physics*, cit. p. 40.

80 G. Pasqualotto, *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente*, Pratiche, Parma 1995, p. 123.

81 Cfr. L.V. Arena, *Vivere il taoismo*, Mondadori, Milano 1996, pp. 159-161.

82 Cfr. P.K. Feyerabend, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 197-203.

83 Id., «In Defence of Aristotle...», cit., p. 170.

## Abstract

Il saggio non vuole soffermarsi sulle concezioni epistemologiche di Feyerabend, ormai ben note e sulle quali esiste una vasta letteratura, ma prendere in esame quella fase del suo pensiero successiva alla morte di Lakatos, quando la sua filosofia si allarga a questioni che oltrepassano i confini della scienza e di solito rimangono ostici ai suoi colleghi filosofi. Ciò porta Feyerabend a percorrere terreni insoliti, che fanno maturare in lui l'idea dell'abbondanza dell'universo e della necessità di sviluppare un approccio che non può essere confinato nei territori, ormai per lui angusti, del pensiero scientifico. In questo frangente si può individuare la vena mistica del suo pensare, che prima si manifesta come "ineffabilità" del metodo, poi come "ineffabilità" della scienza e sua incapacità di cogliere la ricchezza del mondo. In questa prima parte del saggio si analizzano questi due punti, convergenti nella denuncia dell'imperialismo scientifico e che permettono l'apertura a una visione alternativa sulla realtà, la quale – come vedremo nella seconda parte – finisce per avere un afflato chiaramente mistico.

This essay does not intend to dwell on Feyerabend's epistemological conceptions – by now well-known and amply discussed in the secondary literature – but rather to examine the phase of his thought that followed Lakatos's death, when his reflections expanded into domains that transcend the boundaries of science and are typically unpalatable to his fellow philosophers. This shift led Feyerabend onto unfamiliar terrain, nurturing in him the idea of the universe's abundance and of the need to develop an approach no longer confinable within the, by then, constricting limits of scientific thought. In this context one can discern the mystical vein of his philosophy, which first emerges as the "ineffability" of method, and later as the "ineffability" of science itself and its inability to grasp the richness of the world. In this first part of the essay, these two closely related themes are analyzed, both converging in a critique of scientific imperialism and opening the way to an alternative vision of reality – one that, as we shall see in the second part – ultimately acquires an unmistakably mystical resonance.

## Parole chiave

abbondanza, ineffabilità del metodo, ineffabilità della scienza, misticismo  
abundance, ineffability of method, ineffability of science, mysticism

**Vita pensata**  
rivista di filosofia

Scrittura  
Anno XVI - n. 34, maggio 2026

**Hanno collaborato a questo numero:**

Daria Baglieri  
Paolo L. Bernardini  
Pio Colonnello  
Francesco Coniglione  
Michele Del Vecchio  
Sarah Dierna  
Nicola Garau  
Dario Generali  
Helmut Heit  
Eugenio Mazzarella  
Enrico Palma  
Paola Ricci-Sindoni  
Elisabetta Romano  
Enrico Sesto  
Alessandro Sgarban

L'indirizzo di posta elettronica di ciascun autore è disponibile nella prima pagina del rispettivo contributo, cliccando sul nome.

«LA VITA COME MEZZO DELLA CONOSCENZA» - CON QUESTO PRINCIPIO NEL CUORE SI PUÒ NON SOLTANTO VALOROSAMENTE, MA PERFINO GIOIOSAMENTE VIVERE E GIOIOSAMENTE RIDERE

Friedrich Nietzsche, *La Gaia scienza*, aforisma 324



**VITA PENSATA**  
Rivista di filosofia

**DIREZIONE**

Ivana Giuseppina Zimbone  
Direttore responsabile

Alberto Giovanni Biuso  
Direttore Scientifico

**COMITATO DI REDAZIONE**

Daria Baglieri  
Sarah Dierna  
Enrico M. Moncado

**Per info e proposte editoriali**  
[redazione@vitapensata.eu](mailto:redazione@vitapensata.eu)