

Felice Accame

Feyerabend qui pro quo

Nel gennaio scorso, durante i giorni inquietanti dell'eventuale "visita con discorso" del Papa all'Università "La Sapienza" di Roma, nel dibattito generale c'è stato chi – come "Il Corriere della Sera" - ha creduto di andare alle radici della questione pubblicando un brano di **Contro il metodo** di Paul K. Feyerabend (nota). Il ragionamento, più o meno, era questo: a) nel 1990, l'allora cardinale Joseph Ratzinger, in una conferenza, citò Feyerabend per dimostrare la correttezza delle posizioni assunte dalla Chiesa nei confronti di Galileo Galilei; b) oggi, quella citazione gli viene rinfacciata dai professori della Sapienza contrari alla sua "presenza" in università; c) il brano in questione non era contenuto né nell'edizione inglese del saggio del 1975, né in quella tedesca del 1976, né in quella italiana del 1979; d) eccone dunque la necessità – finalmente il lettore italiano può farsi un'idea di cosa abbia veramente detto Feyerabend etcetera etcetera. L'argomentazione non è di quelle che "non fanno una piega" – qualche piega la fa, perché l'edizione italiana del 1979 non è affatto la prima, ma (evidentemente) a qualcuno fa comodo che così appaia (senza i crismi della feltrinellità e senza la curatela di Giulio Giorello, in effetti, da Lampugnani Nigri, nel 1973, il libro era già apparso e ben provvisto del brano incriminato) -, ma qui non starò troppo a sottilizzare. Mi interessa tutt'altro. M'interessa finirlo – se possibile, una buona volta per tutte – con la storiella edificante del Feyerabend anarchico.

Svolgerò il compito che mi sono prefisso in due fasi: prima, l'analisi della tesi sostenuta in questo beato capitolo; poi, una visione d'insieme del pensiero di Feyerabend all'interno del quale quella tesi trova il suo senso mentre non trovano affatto senso, come vedremo, le numerose attribuzioni di anarchicità che molti gli attestano.

I due procedimenti di cui consta il processo a Galileo – quello del 1616 e quello del 1632-33 – si conclusero, a parere di Feyerabend, con una sentenza "razionale e giusta". Nel primo, infatti, si trattò della dottrina copernicana, "insensata e assurda" secondo fatti, teorie e criteri dell'epoca. Galilei se la cavò con un'ingiunzione: il divieto di insegnare la teoria eliocentrica di Copernico come verità e il consiglio di insegnarla come ipotesi. La logica era dalla parte del cardinale Bellarmino e non da quella di Galilei, come aveva già fatto notare lo storico della scienza Pierre Duhem. Nel secondo si trattò del fatto se Galilei avesse o no obbedito all'ingiunzione. E ne scaturì la condanna.

Al giudizio di "razionale e giusta", Feyerabend ci arriva tramite alcune argomentazioni, che provo riassumere nel modo seguente:

- a) "la Chiesa romana sosteneva (...) di possedere un diritto esclusivo sullo studio, l'interpretazione e la messa in atto delle Sacre Scritture" - un atteggiamento non dissimile da quello di altre istituzioni esercitanti un potere (Feyerabend fa l'esempio dell'American Medical Association);
- b) l'eresia "denotava una deviazione da comportamenti, atteggiamenti e idee che garantivano una vita equilibrata e santificata";
- c) questa deviazione poteva essere incoraggiata dalla scienza;

d) la Bibbia è “assai più ricca di lezioni per l’umanità di qualsiasi cosa la scienza possa produrre”, perché i suoi risultati costituirebbero “fondamenta troppo esili per dare un senso alla vita”;

e) “la conoscenza ha bisogno di una pluralità di idee” e la difesa delle alternative “è necessaria anche da parte di una filosofia limitata come l’empirismo (che qui è chiamato da Feyerabend a rappresentare la sua concezione, piuttosto vaga e indefinita, della scienza);

f) la Chiesa non respinge una verità sostenuta da un ragionamento scientifico, ma la usa “per rivedere l’interpretazione di passi della Bibbia apparentemente incoerenti con esso”) (e Feyerabend fa l’esempio della forma della Terra: nonostante alcuni passi della Bibbia facciano pensare che sia piatta, la Chiesa sarebbe stata così lungimirante e saggia da “accettare” che sia sferica).

Dal che se ne conclude che il giudizio della Chiesa era “scientificamente corretto e aveva la giusta intenzione sociale”, perché proteggeva la gente “dalle macchinazioni degli specialisti” e dalla corruzione da parte di un’“ideologia ristretta” capace di funzionare in “ambiti ristretti”, ma “incapace di contribuire a una vita armoniosa”.

D’ora in avanti – allargando il discorso - ricopierò quasi integralmente quanto (invano) scrivevo ne **La funzione ideologica delle teorie della conoscenza** (Spirali, Milano 2002). Feyerabend racconta che, a un certo punto della sua vita, grazie alla frequentazione di Austin, si è reso conto che “c’erano due tipi di tumori da estirpare, la filosofia della scienza e la filosofia generale (epistemologia, etica, etc.)”. Altresì, individuava la “scienza” ed il “buonsenso” come “aree dell’attività umana che potevano sopravvivere” senza la filosofia della scienza e la filosofia generaleⁱ. Se, poi, ci si aggiunge l’invito a “tutti gli scrittori che desiderano comunicare con la gente a stare lontano dalla filosofia, o almeno a smettere di essere intimiditi e influenzati da ottenebratori come Derrida”ⁱⁱ, non si può negargli l’accoglienza più affettuosa. Anche quando ricorda la forte impressione che gli fece Dingle “per la chiarezza, la sicurezza e il modo con cui costruiva la scienza in base a decisioni”ⁱⁱⁱ, o quando conduce la sua lunga battaglia contro le pretese di Popper^{iv} - convenendo con Lakatos che costui non ha aggiunto alcunché di meglio a quanto già detto da Duhem^v -, o quando analizza singole fasi della storia della scienza o, soprattutto, quando sa offrirsi al lettore come “persona” prima che come “intellettuale”, Feyerabend si fa apprezzare. Ma già la sua distinzione tra una “filosofia della scienza” e una “filosofia generale” fa sorgere più di un dubbio. Come farebbe la prima a fare a meno della seconda? E, poi, il problema della “sopravvivenza” della “scienza” e del “buonsenso” senza la filosofia, non dovrebbe, se mai, essere posto al contrario? E’ nel sopravvivere della filosofia che la scienza incontra ostacoli. E, ancora, in grazia di quale criterio posso distinguere questa scienza dal buonsenso? Senza contare che, dichiarando la legittimità di altri modi di “conoscere” oltre quello della “scienza”^{vi}, mostra la propria dipendenza dalla tradizionale teoria della conoscenza alla base dell’intera filosofia e spalanca la porta di casa a qualsiasi forma di misticismo.

Feyerabend, diversamente dalla stragrande maggioranza di chi si occupa delle medesime cose di cui si occupa lui, è capace di autocritica, ma, anche qui, nel modo in cui la svolge, lascia trasparire alcune vaghezze preoccupanti. Dice che, scrivendo **Contro il metodo**, avrebbe voluto “liberare la gente dalla tirannia imposta da ottenebratori filosofici e concetti astratti come ‘verità’, ‘realtà’ od ‘obiettività’, che pongono limiti alla visione della gente e al loro modo di essere nel mondo”, ma,

purtroppo, nell'esprimersi, avrebbe finito "per introdurre concetti altrettanto rigidi, quali 'democrazia', 'tradizione' o 'verità relativa'"^{vii}. Capisco e fraternizzo sulle buone intenzioni, ma non credo, tuttavia, che il problema stia nella "rigidità" dei concetti, bensì, piuttosto, nel fatto che non sono affatto definiti positivamente e che i contesti in cui vengono usati risultano contraddittori. Si può convenire volentieri con lui allorché dice che "obiettivismo e relativismo sono non solo insostenibili come filosofie, ma anche cattive guide per una collaborazione culturale fruttuosa"^{viii} – qualsiasi cosa volesse intendere con la seconda parte dell'argomentazione – e anche allorché, dopo aver svolto una critica del realismo, sostiene che il "pluralismo" (ovvero la tesi secondo la quale "ci sono molti modi di pensare e di vivere"), quello stesso che "veniva chiamato irrazionale e veniva escluso dalla società rispettabile", è diventato "di moda", e purtuttavia ciò "non lo ha reso migliore o più umano, ma banale e, nelle mani dei suoi difensori più colti, accademico"^{ix}, perché fa pensare che già a lui stesso gli esiti scettici delle sue analisi non piacciono. Ma, privandosene, non si capisce più cosa gli rimanga.

Giuseppe Vaccarino riconosce a Feyerabend il merito di intuire un "costruttivismo di base", ma, al contempo, gli rinfaccia di non saperlo "ricondurre a operazioni suscettibili di analisi e definizioni", perché preferisce affidarsi ad una "primaria", quanto "indefinita", "creatività individuale, manifestantesi quando capita con spontaneità e senza disciplina". Feyerabend, secondo Vaccarino, darebbe "per scontata l'identificazione della scienza con i risultati delle osservazioni sensibili" e, constatando, tuttavia, che "questi ultimi non solo non esauriscono le attività intellettive, ma non possono fornire una partenza certa e univoca, crede che non esista una 'scienza' come strumento o metodo atto a darci conoscenze affidabili". La scienza, che alla finfine "è una storia"^x, sarebbe un'impresa "anarchica" e non si avvarrebbe di alcun metodo. Per spiegare come il sapere prodotto da questa impresa si trasformi da "fenomeno individuale a patrimonio della collettività", Feyerabend, allora, non può più riferirsi ad un presunto rapporto tra le "teorie" e il "piano oggettivo della spiegazione", ma si rifà al "comportamento psico-sociale degli scienziati". Il successo di una teoria sarebbe decretato perlopiù dagli apparati retorici e, a volte, perfino da quegli imbrogli cui non pochi scienziati, come abili negozianti nei confronti dei loro clienti, hanno saputo far ricorso. Tuttavia – ricorda Vaccarino – neppure per l'abile negoziante "la qualità della merce è del tutto da trascurare per invogliare i clienti"^{xi}.

Nel presentare **Contro il metodo**, Feyerabend dice che il saggio "è scritto nella convinzione che l'**anarchia**, benché forse non costituisca la filosofia **politica** più attraente, sia però un'ottima base su cui fondare l'**epistemologia** e la **filosofia della scienza**"^{xii}. So che lui sostiene che "senza ambiguità non c'è alcun cambiamento"^{xiii}, ma, in questo caso, riguardando se stesso e i contesti più strani in cui ha poi ritrovato il proprio pensiero o il pensiero che gli è stato attribuito, Feyerabend sembrerebbe pentirsi. Anni dopo, infatti, alle due domande di un'intervista risponde cercando di rimettere le cose in ordine.

Le due domande erano:

1. In che misura la provocazione del modello anarchico (rifiuto dell'autorità e della delega) influisce sul tuo modo di vivere e di creare ?
2. Benjamin Péret^{xiv} ha scritto: "il poeta si erge contro tutti, compresi i rivoluzionari che - collocandosi sul terreno della sola politica isolata arbitrariamente così dall'insieme del movimento culturale - preconizzano la sottomissione della cultura al

compimento della rivoluzione sociale". Vuoi darci le tue ragioni di assenso o dissenso su questa posizione ?

Ed ecco le risposte: "No, l'"anarchismo" non ha in nessun modo influenzato la mia vita. Se le mie opere più recenti hanno un che di 'anarchicheggiante', e se il mio stile di vita appare un po' turbolento e disordinato, ebbene, ciò è frutto delle circostanze, non della teoria. Né accetterei mai dichiarazioni quali la numero due (di Benjamin Péret). Se tali arie possono suonare sublimi alle orecchie dei roditori accademici, o dei politici alla ricerca di una linea di partito, in tipi come me (e come taluni miei amici) scatenano una sonora risata. Perché non crediamo nelle dottrine, né nella loro formulazione, ma nei modi di vita. E non cerchiamo di congelare questi modi di vita in maniera tale da renderli accessibili agli studiosi, ma li modifichiamo a seconda delle circostanze. E quando li modifichiamo non ci lasciamo guidare dalla teoria, se non molto larvatamente, ma dalle circostanze concrete (compresi i nostri sentimenti, eccetera) e dalle fantasie che tali circostanze fanno nascere nei nostri cervelli"^{xv}.

Al termine di una lezione tenuta a Trento nel 1992, un interlocutore gli ha chiesto di spiegare perché avesse imposto a **Contro il metodo** un sottotitolo come "Per una teoria anarchica della conoscenza" e Feyerabend – fuggendo definitivamente ogni dubbio e mortificando chi l'aveva preso troppo alla lettera - gli ha risposto che "è tutto uno scherzo". Per lui, infatti, l'anarchia è "disordine", mentre la teoria è "ordine" (e, come nel caso della "scienza", siamo ben lontani dall'averne definito il concetto). Pertanto, parlare di "teoria anarchica" è "uno scherzo rivolto a quegli anarchici che pretendono di essere anarchici e al contempo di avere una teoria", il che è "un'impresa impossibile". E racconta: "una volta mi scrisse un anarchico italiano chiedendomi di dare il mio contributo a una selezione di scritti sull'anarchia. Gli risposi con una lettera un po' scherzosa. Andò a finire che quello la pubblicò, ma ridotta a un paragrafo di compunta celebrazione. Se è così che agisce un anarchico, allora ti saluto anarchia!". Ma c'è "una seconda ragione" che l'ha spinto ad usare quel sottotitolo ed è costituita dal fatto che lui è convinto "che un filosofo della scienza che crede nelle leggi della ragione, messo di fronte alla storia della scienza in tutto il suo splendore, sarebbe così sconvolto da concluderne che la scienza è pura anarchia"^{xvi}.

Allora: se le cose stanno così – e le cose sembrerebbero proprio stare così visto che queste cose sono costituite da parole sue -, non capisco bene cosa c'entri Feyerabend, al di là degli scherzi linguistici, con il pensiero anarchico. Se "tutto" gli "va bene", gli "va bene" anche la Chiesa – tutte le Chiese con tutte le loro Sacre Scritture accumulate in questo mondo. Che queste Chiese producano "vie armoniose" può essere affermato soltanto al caro prezzo di dimenticare le altre vite che stroncano. Se tutto gli "va bene", gli va bene anche il fascismo che, non a caso, come teoria – successiva alla pratica – vanta la sua capacità di "modificare i modi di vita a seconda delle circostanze". Ma sulla storia della filosofia e sulla sua proverbiale duttilità ormai la so lunga (mi vengono spesso in mente gli intellettuali di sinistra che sbavano di entusiasmo per il pensiero del nazista Heidegger) e, dunque, non mi stupirò affatto qualora qualcuno mi spiegasse che mi sbaglio e che - anzi -, Feyerabend rappresenta il meglio dell'anarchia contemporanea.

Nota

Il testo di Feyerabend è stato pubblicato su "Il Corriere della Sera" del 25 gennaio 2008.

ⁱ Cfr. P. K., Feyerabend, **Ammazzando il tempo – Un'autobiografia**, Roma-Bari 1994, pag. 161. Per una recensione dell'opera, cfr. F. Accame, **L'autobiografia di Feyerabend**, in "Working Papers della Società di Cultura Metodologico-Operativa", 58, 1994.

ⁱⁱ Cfr. P. K. Feyerabend, **Ammazzando il tempo – Un'autobiografia**, cit., pag. 204.

ⁱⁱⁱ Cfr. P. K. Feyerabend, *ibidem*, pag. 35.

^{iv} Fra i tanti esempi, cfr. P. K. Feyerabend, **Contro il metodo**, Milano 1973, pagg. 89-99. La correlazione fra Dingler e Popper non è casuale. Per verificare la protervia metodologica del secondo nei confronti del primo, cfr. F. Accame, **Scienza, storia, racconto e notizia**, cit., pagg. 99-100.

^v Cfr. P. K. Feyerabend, **Ammazzando il tempo – Un'autobiografia**, cit., pag. 149.

^{vi} Cfr. P. K. Feyerabend, *ibidem*, pag. 161.

^{vii} Cfr. P. K. Feyerabend, *ibidem*, pag. 204.

^{viii} Cfr. P. K. Feyerabend, *ibidem*, pag. 171.

^{ix} Cfr. P. K. Feyerabend, *ibidem*, pag. 185.

^x Cfr. P. K. Feyerabend, *ibidem*, pag. 119.

^{xi} Cfr. G. Vaccarino, **Scienza e semantica costruttivista**, cit., pagg. 327-328.

^{xii} Cfr. P. K. Feyerabend, **Contro il metodo**, cit., pag. 9.

^{xiii} Cfr. P. K. Feyerabend, **Ammazzando il tempo – Un'autobiografia**, cit., pag. 203.

^{xiv} Benjamin Péret (1889-1959), poeta surrealista, ex-comunista, volontario in Spagna nel 1936, ex-trotzkista, poi antigollista nel gruppo di **Quatorze juillet**.

^{xv} Cfr. A. Schwarz, **Anarchia e creatività**, Milano 1981, pagg. 76-77.

^{xvi} Cfr. P. K. Feyerabend, **Ambiguità e armonia**, Roma-Bari 1996, pag. 39.

Il saggio di Felice Accame, **Feyerabend qui pro quo**, è di prossima uscita su "A", n. 334, che ringraziamo per l'anticipazione.

LA FALLACIA DEI DUE MONDI

Gli uomini hanno da sempre una strana idea, ovvero, che la realtà sia composta da due livelli distinti e in dialogo. Il primo livello è quello del mondo esterno, oggettivo, eterno, il secondo livello è quello interno, soggettivo e mortale.

La nostra esperienza sembra confermarcelo ad ogni istante ma non potrebbe essere diversamente giacché è proprio su questo modello che l'esperienza è stata conformata.

Se tale modello funziona da sempre deve essere corretto! L'obiezione più spontanea è questa, sono il primo a dirlo. Ma che un modello funzioni non significa necessariamente che esso corrisponda ad una realtà oggettiva, assoluta, trascendente l'esperienza e quindi svincolata da un particolare rapporto. Due esempi: il modello Tolomaico è complesso ma funzionerebbe ancora perfettamente per regolare il nostro orientamento sulla terra. I calcoli della teoria gravitazionale di Newton valgono ancora oggi per lanciare un satellite artificiale intorno alla terra o un missile nello spazio.

Un modello che funziona vale per le cose messe in rapporto o per situazioni analoghe ma questo non implica una corrispondenza al mondo in senso generale, assoluto.

Recentemente ho trovato un libretto scritto da un certo Giulio Cesare Giacobbe, dal titolo divertente "Come smettere di farsi le seghe mentali e godersi la vita", ricorda un poco i titoli provocatori dei film di Lina Wertmuller!

Nel capitolo "I due mondi" l'autore espone una teoria che qui cercherò di criticare.

La forza di questa teoria sta in un pregiudizio cui ci siamo assuefatti. Tale pregiudizio non lo notiamo quasi per niente, come non percepiamo l'aria che respiriamo. Anzi peggio, giacché l'aria talvolta ci appare profumata o maleodorante e la notiamo benissimo, mentre il pregiudizio dei due mondi non ha odori, o per meglio dire, non manifesta il suo fetore finché non lo si riesce ad individuare.

La sua contraddittorietà diventò evidente già nell'antichità, almeno con Socrate, ma fu fatto di tutto per occultarla.

La realtà oggettiva, secondo questa teoria, è divisa in due livelli: quella esterna oggettiva ed eterna; quella interna soggettiva ed effimera.

Anche la realtà oggettiva è divisa in due livelli: quella cosciente che elabora valori e significati; quella inconscia in cui risiedono i ricordi delle esperienze passate con cui confrontiamo le nostre esperienze presenti.

Secondo questo schema gli oggetti e gli eventi vengono percepiti e quindi appartengono al mondo esterno ed oggettivo. Anche il nostro comportamento, in quanto risposta personale all'esperienza vissuta e in quanto oggetto della percezione per gli altri, appartiene al mondo esterno, oggettivo.

Alla mente appartiene, sempre in questo schema, la memoria degli oggetti e degli eventi conosciuti grazie all'esperienza ed i valori e significati che a queste cose sono da noi stessi attribuiti.

A determinare il nostro comportamento, in questo schema, non sono tanto le cose oggettive, oggetti ed eventi, quanto i significati e valori a queste cose assegnati.

L'idea di fondo, che sembra lapalissiana, è che noi possediamo una **rappresentazione soggettiva** di una **realtà oggettiva**. Tale rappresentazione è sempre condizionata dalle nostre esperienze passate memorizzate.

L'autore del libretto ricorda che nella tradizione dello Yoga si parla della "legge del Karma", ovvero del condizionamento delle esperienze passate, memorizzate, nei comportamenti presenti. Freud secondo l'autore avrebbe occidentalizzato questa stessa idea.

Banalizzando, l'autore afferma: "il mondo della realtà è reale, il mondo della mente non è reale".

Il punto cruciale della sua trattazione è il seguente:

"Per vedere la realtà com'è, noi dovremmo smettere di pensare, e cioè smettere di farci condizionare dalla nostra memoria"

e poco più avanti:

“La cosa tragica è infatti che noi viviamo normalmente nel mondo della nostra mente e non nel mondo della realtà, tanto più quanto più soffriamo di nevrosi.”

ASSURDITA'

Io ritengo che queste siano sciocchezze ed il motivo è presto detto.

L'autore pone alla base del suo libro il presupposto filosofico che Ceccato identifica come l'errore dei filosofi: il presupposto dell'indebito raddoppio del percepito.

L'autore sostiene che oggetti ed eventi appartengono alla realtà oggettiva e sono percepiti. Secondo tale punto di vista la percezione altro non sarebbe che una copia interna più o meno riuscita di quanto è fuori, già belle e fatto.

Chi soffre di nevrosi non è in contatto con la realtà oggettiva, la sua mente non riproduce fedelmente la realtà delle cose ed è quindi preda delle illusioni create dalla mente.

L'esperienza sembra dirci che questa idea sia giusta, ma lo è veramente? (nota bene: in questo mio “veramente” potrebbe insidiarsi una contraddizione, se considerassi tale espressione in senso filosofico, ma così non è. In senso operativo la verità è una categoria di valore che risulta dall'aver trovato uguali i risultati di due operare consecutivi.)

L'idea che esista una realtà oggettiva, assoluta, indiscutibile, fa supporre che vi sia un confronto ultimo che accerti la realtà delle cose. La nevrosi nasce proprio dal ripetere in modo ossessivo delle operazioni di controllo. Le nevrosi scaturiscono proprio dall'idea che vi sia una realtà ultima, certa in senso assoluto, raggiungibile.

Giorgio Gaber ha messo in scena, in modo memorabile ed irresistibile, l'assurdo comportamento di chi, per controllare fino all'inverosimile d'aver chiuso il gas, finisce per addormentarsi sulla stufa col rubinetto del gas aperto. È chiaramente insensato credere di poter conseguire una verità certa ripetendo un numero infinito di verifiche.

Altro paradosso che svela i meccanismi con cui si generano le nevrosi è quello del mago che dopo aver dato la pozione al cliente gli ricorda: “La pozione funzionerà soltanto se ti ricorderai di non pensare ad un orso bianco”.

Il meccanismo della nevrosi scaturisce qui proprio dalla contraddittorietà dell'imperativo del mago che impone al cliente di dover dimenticare qualcosa e nello stesso tempo di doverlo richiamare alla memoria.

Giacobbe ci ricorda che la realtà è scissa in due: mondo reale e mondo mentale, poi ci raccomanda di controllare la mente per superare il condizionamento dai nostri stessi pensieri, smettendo di pensare. Ma questa scissione è un fatto? Com'è possibile smettere di pensare per vedere la realtà così com'è? Quel che vediamo è ciò che pensiamo e diciamo di vedere. Cosa distingue un “altare” da un “tavolo”, un “libro” da un “manuale”, una “madonna col bambino” da una “madre col figlio” se non i pensieri che arricchiscono quanto osserviamo? Sarebbe impossibile considerare tutte queste distinzioni senza l'elaborazione categoriale, senza organizzare pensieri! Ed è altrettanto importante riuscire a mantenere viva una qualche consapevolezza circa le operazioni mentali che svolgiamo in ogni momento.

Chi ha mai potuto verificare la presunta netta scissione, distinzione, tra realtà oggettiva e realtà soggettiva? Chi è mai uscito da se stesso per verificare questa tesi? E quali strumenti di verifica potrebbe adottare chi uscisse da se stesso?

La categoria di “oggettivo” si costituisce quando riconduciamo i valori ottenuti dal rapporto alla categoria dell’“oggetto”, della “cosa”, ovvero escludendo la categoria dell’“Io”, del “soggetto”, dai costrutti categoriali con cui descriviamo quel dato rapporto, come quando diciamo: “la parete è bianca”.

Se diciamo: “la parete appare bianca”, con questa espressione si riconduce il valore, la “bianchezza”, sempre alla cosa ma considerata in quanto oggetto d'osservazione del soggetto, di qui il pensiero espresso come soggettivo.

Nel cinema una “soggettiva” ha caratteristiche diverse da una “oggettiva”, infatti, anche se si tratta sempre di riprese fatte con una telecamera, nel primo caso sono accettate vibrazioni e disturbi dovuti ai movimenti del soggetto, mentre nel secondo caso le riprese devono essere perfette.

La contraddizione dei due mondi era stata notata nell’antichità dallo stesso Socrate e, secondo Ceccato, non è da escludere che sia questa la ragione più profonda della sua condanna a morte. L’accusa di corrompere i giovani, di non credere agli dei, il suo continuo richiamare alla mente la propria ignoranza, sono alcuni indizi che avvalorano questa tesi molto dura da digerire. Socrate non ha scritto nulla che possa confermare la tesi di Ceccato ma resta un fatto: Platone ed Aristotele tentarono in tutti i modi di risolvere il problema stigmatizzato da Socrate, utilizzando in modo originale la parola “conoscenza”. Il primo ha elaborato la teoria della Reminiscenza, per la quale le nostre conoscenze derivano dal riconoscere le cose dell’esperienza (imperfette) confrontandole con le tracce mnemoniche delle idee (perfette), conosciute dall’anima nell’Iperuranio; il secondo ha stabilito le regole del pensiero logico, del pensiero scientifico, fondando il cosiddetto “linguaggio apofantico”, basato sulla convinzione che la struttura del linguaggio riflette quella del mondo. Nel linguaggio apofantico ha senso solo ciò che può essere giudicato vero o falso.

Anche Berkeley, pur con i suoi limiti, ha notato la stessa contraddizione, sottolineando l’assurdità di voler due volte (la cosa in sé e la sua percezione), ciò che invece possiamo avere una volta sola (la cosa come la conosciamo attraverso la percezione). Ceccato fa notare tuttavia, nell’importante pensiero di Berkeley, una subdola trappola che riconduce al conoscitivismo, ovvero, “l’esse est percipi” induce a credere di poter conseguire l’“Essere”, cioè la categoria della “Esistenza”, dalla percezione, quindi il categoriale dall’osservativo.

Ma torniamo al libro di Giacobbe.

Se come sostiene Giacobbe vi è una *realtà in sé* da *vedere* così com’è, quel vedere è assurdo, perché se la visione comune è una traduzione soggettiva della *realtà in sé*, il vedere questa realtà richiederebbe una contraddittoria “vista oggettiva”, una vista senza soggetto.

Le parole “verità” e “realtà” non sono il corrispettivo verbale di enti trascendenti di cui si ha o non si ha conoscenza, sono costrutti verbali posti in rapporto a costrutti categoriali, sono quindi il risultato di operazioni mentali.

Il supporre che le nostre parole rappresentino qualcosa di trascendente è molto forte e questa tendenza ossessiva predispone inevitabilmente alle nevrosi.

Le riflessioni di Giacobbe quindi rinforzano i meccanismi che portano alle “seghe mentali” più di quanto non aiutino a superarli.

Nel capitolo quinto, Giacobbe afferma:

“...le seghe mentali non sono altro, come abbiamo visto, che la riproduzione iterata e automatica di pensieri portatori di una qualche tensione, cioè di sofferenza, generata da uno stato di paura, ossia di allarme nei confronti di qualcosa, che il nostro cervello ritiene pericoloso per la nostra incolumità, il più delle volte non reale ma simbolica.”

Queste parole sembrano giuste ed è questo che le rende perniciose. Io ritengo che l’analisi proposta da Giacobbe circa il meccanismo che sta all’origine delle “seghe mentali” non sia corretta, inoltre, penso che la terapia da lui consigliata sia inefficace. La prima, l’analisi, è basata sul presupposto filosofico della trascendenza, da cui deriva l’eterno dubbio se siamo mai nel giusto oppure no; la seconda, la terapia, non può essere perseguita perché richiede la sospensione del pensiero, come proponevano gli Scettici, quindi qualcosa di negativo che blocca l’azione, un’azione per giunta ineludibile, e non può quindi essere di aiuto.

Stefano Gambini

Notizie

- * L'Assemblea Ordinaria della Società di Cultura Metodologico-Operativa è convocata venerdì 28 marzo 2008, alle ore 21.15, presso la libreria "Odradek", via Principe Eugenio 28, Milano, con il seguente o.d.g.: 1) relazione del Tesoriere e del Presidente; 2) rinnovo delle cariche sociali; 3) varie ed eventuali. Per partecipare all'assemblea è necessario essere in regola con la quota del 2007/2008.
L'importo di € 150 va pagato preferibilmente mediante bonifico bancario sul C.C. 12467.50 presso il Monte dei Paschi di Siena ag. 4 di Milano, Via Canova 35, (CAB 16048 ABI 1030) intestato a Società di Cultura Metodologico-Operativa, oppure mediante assegno bancario non trasferibile (intestato alla SCMO) da inviare direttamente al tesoriere Carlo Oliva Via Melzi d'Eril, 25 - 20154 Milano.

- * Si ricorda a chi non ha ancora rinnovato l'abbonamento ai Working Papers per l'anno 2008 che la quota di €20 va inviata o in francobolli (da €1,50) o tramite assegno non trasferibile a Nello Costanzo Via Lazzaro Palazzi, 19 - 20124 Milano.

- * A cura di Elio Franzini e Marcello La Matina, è stato pubblicato dalle edizioni Quodlibet di Macerata, **Nelson Goodman, la filosofia e i linguaggi**. Contiene saggi di Elio Franzini, Simona Chiodo, Luciano Handjaras, Wolfgang Heydrich, Marcello La Matina, Paolo Valore, Andrea Garbuglia, Emanuela Iacono e Sara Marilungo.

E' in funzione il sito Internet della *Società di Cultura Metodologico-Operativa* all'indirizzo:
<http://www.methodologia.it>