

tà. È quindi possibile guardare alla medesima realtà da una molteplicità di punti di vista, in relazione ai quali essa muterà il proprio aspetto. Tali punti di vista formano delle «province finite di significato» (in particolare Schütz pensa al mondo della vita quotidiana e a quello dello sguardo scientifico, ma anche al mondo dei sogni, a quello della fantasia, a quello dell'arte ecc.), ovvero delle realtà coerenti al loro interno, ma incompatibili l'una con l'altra. Sviluppando queste idee, Peter Berger e Thomas Luckmann (*The Social Construction of Reality*, Garden City 1966, tr. it. di M. Sofri Innocenti e A. Sofri Peretti, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna 1969) proporranno poi la tesi che vi sia in definitiva un meccanismo di «costruzione sociale» della realtà, tale per cui ciò che socialmente appare come reale è in verità l'esito di un processo di istituzionalizzazione e legittimazione di talune conoscenze prodottesi nella collettività.

Negli ultimi decenni la trattazione sociologica della conoscenza ha trovato grande impulso soprattutto nella forma di una nuova sociologia della conoscenza scientifica, sviluppatasi in particolar modo a partire dalla pubblicazione di *The Structure of Scientific Revolutions* di Thomas Kuhn (Chicago 1962, tr. it. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1978⁴). Quel libro mostrava infatti come l'attività normale degli scienziati sia fortemente condizionata dal contesto storico-sociale in cui si svolge, poiché può ottenere risultati disciplinarmente accettabili solo nella misura in cui si mantiene conforme al paradigma scientifico di volta in volta vigente: il vincolo del consenso collettivo costituisce di norma una forza di legittimazione maggiore della stessa evidenza di anomalie teoriche o empiriche. Motivati da queste acquisizioni, molti autori, tra cui Barry Barnes, David Bloor, Michael Mulkey, Karin Knorr-Cetina, Michel Callon e Bruno Latour, hanno variamente descritto le dinamiche sociali che di fatto e necessariamente influiscono sulla produzione della conoscenza scientifica.

L. Caiani - P. Volonté

BIBL.: K. MANNHEIM, *Essays on the Sociology of Knowledge*, London 1952, tr. it. di M. Gagliardi e T. Souvan, *Sociologia della conoscenza*, Roma-Bari 2000; W. STARK, *The Sociology of Knowledge*, Glencoe 1958, tr. it. di M. Stratta, *Sociologia della conoscenza*, Milano 1967²; J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968, tr. it. di G.E. Rusconi, *Conoscenza e*

interesse, Roma-Bari 1990; M. HOLLIS - S. LUKES (a cura di), *Rationality and Relativism*, Oxford 1982; P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris 1997, tr. it. di A. Serra, *Meditazioni pascaliane*, Milano 1998; F. CRESPI - F. FORNARI, *Introduzione alla sociologia della conoscenza*, Roma 1998.

► CIRCOSTANZA; ETNOMETODOLOGIA; INTERESSE.

CONOSCENZA, TEORIA DELLA. – Chiamata anche gnoseologia (in Italia) o epistemologia (nei paesi di lingua inglese), la teoria della conoscenza intende rispondere alle seguenti domande: «cos'è la conoscenza?», «è possibile conoscere?», «se sì, attraverso quali fonti o modalità?». Sebbene la sua storia, lunga e collaudata, risalga all'antica Grecia, qui limiteremo la nostra attenzione alla discussione contemporanea.

SOMMARIO: I. Cos'è la conoscenza? - II. È possibile conoscere? - III. Quali sono le fonti conoscitive? - IV. Brevi conclusioni.

I. COS'È LA CONOSCENZA? – Si considerino le seguenti proposizioni: (a) conosco Giovanna; (b) so parlare italiano; (c) so che Parigi è in Francia. (a), (b) e (c) rappresentano esempi di tre tipi diversi di conoscenza. (a) comporta l'essere stati a contatto con qualcuno, o qualcosa, e ci fornisce un'istanza della cosiddetta conoscenza diretta o personale (*knowledge by acquaintance*): si tratta di una conoscenza che è in gioco ogniqualvolta diciamo di conoscere persone, luoghi, animali, e via di seguito. (b) è rappresentativo della conoscenza legata al saper fare certe cose (*knowing how*): si tratta di un fare che può essere sia acquisito – per esempio, nel caso del saper guidare un'auto – sia istintuale – per esempio, nel caso del saper respirare. (c) esemplifica la cosiddetta conoscenza proposizionale, ovvero il sapere che una certa proposizione è vera (*knowing that*): si tratta di una conoscenza il cui chiarimento è particolarmente importante, perché il «sapere che» è facilmente trasmissibile agli altri attraverso il linguaggio e condivisibile con gli altri, al fine di progredire sul piano epistemico. Sebbene l'essere umano condivida con gli animali non umani due tipi di conoscenza, il sapere fare e la conoscenza diretta, egli spicca per aver sviluppato in modo specifico la conoscenza proposizionale: a questa conoscenza si dovrebbe allora dedicare un'attenzione speciale. Nella prima parte del XX secolo si sono impegnate, invece, molte risorse per comprendere la conoscenza diretta, nella convinzione

(dovuta a Bertrand Russell) che la conoscenza proposizionale sia conoscenza per descrizioni, basata in modo inferenziale sulla conoscenza diretta dei dati di senso, e che i dati di senso siano oggetti fenomenici di cui siamo immediatamente consapevoli e certi in ogni esperienza percettiva. Questa idea è stata criticata da più parti (da Karl R. Popper, da John L. Austin, da Roderick M. Chisholm) col risultato che, a partire dagli anni sessanta, l'interesse si è definitivamente spostato sulla conoscenza proposizionale.

Alfred J. Ayer e Clarence I. Lewis concordavano sul fatto che la conoscenza proposizionale è credenza vera e giustificata. Questa definizione, che trova un largo consenso e può essere fatta risalire al Platone del *Menone* e del *Teeteto*, è in termini espliciti la seguente: un qualunque soggetto cognitivo sa che una proposizione è vera se e solo se la proposizione in questione è vera, il soggetto in questione crede che quella proposizione sia vera, e la credenza del soggetto nella proposizione è sorretta da una qualche indicazione, ragione o evidenza adeguata della verità della proposizione. Nella definizione compaiono, quindi, tre condizioni che sono state giudicate sia necessarie, sia sufficienti.

La necessità che la proposizione sia vera – chiamata «la condizione oggettiva della conoscenza» – è piuttosto ovvia. Non siamo infatti disposti ad affermare (per esempio) che gli antichi sapevano che la terra è al centro dell'universo: la proposizione «la terra è al centro dell'universo» è falsa, cosicché diciamo che gli antichi pensavano di sapere che la Terra fosse al centro dell'universo, ma non lo sapevano affatto. La necessità che la proposizione sia creduta vera – chiamata «la condizione soggettiva della conoscenza» – è ugualmente palese e, difatti, non siamo disposti a considerare sincero, o emotivamente stabile, un soggetto cognitivo che sostiene di conoscere che una proposizione è vera, ma di non credere alla sua verità: penseremmo che ci vuole ingannare, o che, per problemi emotivi, non è in grado di accettare la credenza nella proposizione. Infine, la necessità che la credenza sia giustificata si deve al fatto che le credenze giustificate presentano maggiori probabilità di risultare vere rispetto alle credenze ingiustificate e, dato che in un'impresa conoscitiva, miriamo a conseguire la verità, occorre preferire le prime alle seconde.

Se sulla necessità delle tre condizioni sono in pochi a nutrire dubbi, molti, invece, sostengono che esse non risultano sufficienti. Per esempio, si considerino i seguenti due scenari che si devono rispettivamente ad A. Meinong e a B. Russell. Nel primo, un soggetto privo dell'udito, ma capace di avere allucinazioni uditive, ha l'allucinazione che uno strumento stia suonando nel preciso momento in cui uno strumento sta suonando. Sebbene la proposizione p = «uno strumento sta suonando» sia vera, il soggetto la creda vera e sia giustificato a crederla tale, non affermeremmo che egli sa che p . Nel secondo scenario, un soggetto osserva il suo orologio che, a sua insaputa, non funziona, e lo osserva proprio nell'istante in cui l'orologio segna l'ora esatta, diciamo le 10. Supponiamo che egli abbia buone ragioni per credere che il suo orologio funzioni. Per quanto la proposizione p = «sono le 10» sia vera, il soggetto la creda vera e sia giustificato a crederla tale, anche in questo caso non affermeremmo che egli sa che p . In entrambi i casi ci troviamo di fronte a una credenza vera e giustificata che non è conoscenza. Pur disponendo degli elementi per farlo, Meinong e Russell sono stati incapaci di concludere che le tre condizioni della definizione di conoscenza non sono sufficienti. A trarre la conclusione è, invece, Edmund L. Gettier, utilizzando però un esempio che rischia di apparire come un ingegnoso sofisma. Si supponga che un soggetto cognitivo creda in modo giustificato la proposizione q , benché essa sia falsa, e che da q inferisca in modo logicamente valido la proposizione p che risulta vera per un caso fortuito. Il soggetto presenta quindi una credenza vera e giustificata, eppure non diremmo che egli sa che p è vera. Come risolvere questo problema, passato poi alla storia come «il problema di Gettier»? Si può proporre di integrare la definizione di conoscenza con la seguente quarta condizione: una credenza vera non deve derivare per inferenza da una credenza falsa. L'integrazione però non funziona perché si possono costruire esempi in cui, sebbene il soggetto cognitivo soddisfi anche questa condizione, non siamo disposti ad attribuirgli conoscenza. Un esempio è il seguente: il soggetto crede con giustificazione che vi sia una candela di fronte a lui; in effetti c'è una candela, ma quello che il soggetto vede è solo un perfetto ologramma di una candela. Diremmo senz'altro che il soggetto non sa che c'è una candela di fronte a lui,

anche se la sua credenza vera e giustificata non è derivata per inferenza da una credenza falsa – situazioni simili, del resto, sono già presenti negli scenari immaginati da Meinong e da Russell. L'idea di supplire le tre condizioni con una quarta condizione non è tuttavia andata perduta e ha visto molti tentativi che hanno prodotto soluzioni raffinate ed eleganti. Tutti questi tentativi prestano il fianco a obiezioni, cosicché i filosofi della conoscenza continuano a cercare di affinarli, o a produrne di nuovi.

Per quanto importante, il problema di Gettier non è a ogni modo l'unico che riguarda la definizione di conoscenza. Per essere trasparente, essa rimane in attesa di una risposta circa la natura della verità – problema discusso in filosofia della logica e in metafisica – e circa la natura della credenza – problema che spetta alla filosofia della mente. Infatti, non ci troviamo di fronte a una definizione chiara della conoscenza fintantoché non viene presentata una soluzione a questi due problemi, soluzione ancora lungi dall'essere definitiva, dato che le varie proposte risultano tutte suscettibili di critiche. Infine, sussiste l'esigenza, peculiarmente epistemologica, di chiarire e di definire la nozione di giustificazione: sono state avanzate diverse teorie (le più note sono fondazionalismo, coerentismo, fonducoerentismo, evidenzialismo, affidabilismo, funzionalismo proprio, contestualismo), ma non si è ancora giunti a un accordo soddisfacente su quale di esse sia la preferibile.

II. È POSSIBILE CONOSCERE? – Consideriamo ora il problema dello scetticismo, presente già nell'antichità grazie ai pirroniani e agli accademici, e che, a partire da Cartesio, ha motivato nella sua forma globale («non è possibile conoscere quasi nulla») larga parte della teoria moderna e contemporanea della conoscenza. Le ipotesi cartesiane del sogno e del demone maligno sono note e si sono recentemente tradotte nell'ipotesi del cervello in una vasca: vengo rapita a mia insaputa e il mio cervello viene espantato e immerso in una vasca piena di liquidi nutritivi, dove è completamente gestito, tramite un computer, da uno scienziato; quest'ultimo produce in me le medesime esperienze che avrei se non fossi un cervello in una vasca. Dal momento che non abbiamo la possibilità di acquisire consapevolezza del fatto che non ci sta accadendo di essere cervelli in una vasca – dal momento, cioè, che non ab-

biamo la possibilità di discriminare tra un'esperienza veridica e un'esperienza che veridica non è – dobbiamo rassegnarci allo scetticismo?

Lo scetticismo è stato contrastato da molti filosofi della conoscenza, e in diversi modi. Un famoso tentativo anti-scettico si deve a George E. Moore e parte dalla convinzione che la visione del mondo dovuta al senso comune presenti alcune proposizioni indubbiamente vere, quali «qui c'è una mano e qui ce ne è un'altra». Il tentativo non è però felice, in quanto Moore non è in grado di fornirci una prova epistemica del fatto che «qui c'è una mano e qui ce ne è un'altra». Giustamente Wittgenstein critica Moore: proposizioni del tipo «qui c'è una mano e qui ce ne è un'altra» non sono casi paradigmatici di conoscenza, ma si limitano a descrivere la nostra situazione concettuale e fanno parte della nostra immagine del mondo, un'immagine che ci consente di distinguere tra verità e falsità. Non ci può essere allora un dubbio che dubita di tutto e, dato che anche il dubbio scettico deve riposare su qualcosa che è fuori di dubbio, esso non può essere globale. Questa strategia sottovaluta però il fatto che lo scetticismo non contesta il nostro possesso di proposizioni e concetti, ma contesta che questi trovino una corrispondenza fuori della nostra mente: riuscire a dimostrare che dobbiamo possedere proposizioni e concetti per poter dubitare è largamente insufficiente per dimostrare che esistono fatti e oggetti nel mondo esterno che possiamo conoscere. È peraltro importante rilevare che la strategia verte su un argomento di tipo trascendentale: vengono infatti chiarite le condizioni alle quali qualcosa è possibile e, in particolare, ne risulta che il dubbio e le nostre affermazioni conoscitive risultano possibili solo a partire da un'immagine del mondo, di un sistema fatto di credenze, azioni e giochi linguistici che sono basilari e che impediscono di conseguenza il sorgere del dubbio globale. La strategia di Wittgenstein è solo una delle molte che ricorre a un argomento trascendentale; oggi vi sono molti argomenti trascendentali che vengono avanzati contro lo scetticismo: oltre ad essere importanti sotto il profilo strettamente storico, questi argomenti sono giudicati tra i più potenti ed efficaci al fine di riuscire a dimettere il dubbio globale.

Recentemente si è però anche vagliata la possibilità di riconoscere allo scettico le sue ra-

gioni, ammettendo al contempo quelle del nostro senso comune: abbiamo, infatti, da una parte la forte intuizione che non possiamo sapere di non essere cervelli in una vasca, e dall'altra la forte intuizione che conosciamo molte proposizioni relative al mondo esterno. Come rendere compatibili queste intuizioni? Un tentativo molto apprezzato si deve a Robert Nozick che – semplificando – propone quanto segue: per conoscere occorre soddisfare il condizionale «se la proposizione fosse falsa, il soggetto cognitivo non crederebbe che la proposizione è vera». Il condizionale impedisce di sapere che non siamo cervelli in una vasca, perché continueremo a credere che non siamo cervelli in una vasca, anche se fossimo effettivamente cervelli in una vasca, ma al contempo ci concede di conoscere molte proposizioni relative al mondo esterno, per esempio che c'è una strada di fronte a noi (nel caso ci sia effettivamente una strada di fronte a noi): sembra infatti plausibile che, in condizioni normali, se non ci fosse una strada di fronte a noi, non crederemmo che ci sia una strada di fronte a noi. Il contestualismo rappresenta un altro tentativo di ammettere la validità sia delle intuizioni scettiche, sia delle intuizioni del senso comune. A partire dalla convinzione che sussiste un contesto filosofico, o scettico, e un contesto quotidiano, si sostiene che è nel primo contesto che le ipotesi scettiche risultano credibili, mentre nel secondo esse risultano delegittimate. Lo scettico non fa altro che manipolare gli standard epistemici che valgono nel contesto quotidiano e li innalza, menzionando un'ipotesi scettica e conferendo ad essa rilevanza, al fine di creare un contesto in cui risulta impossibile attribuire conoscenza a noi stessi e agli altri: in questo contesto siamo costretti a riconoscere tutta la nostra fragilità epistemica. Possiamo tuttavia tornare a contesti quotidiani, in cui vigono standard epistemici più rilassati e in cui le ipotesi scettiche, se non menzionate, non assumono alcuna rilevanza: in questi contesti possiamo attribuire conoscenza a noi stessi e agli altri. Dato che nei contesti di tipo scettico e di tipo quotidiano valgono standard differenti, la negazione scettica della conoscenza risulta compatibile, senza alcuna contraddizione, con l'attribuzione quotidiana della conoscenza.

Sebbene possa apparire una tesi negativa, lo scetticismo presenta diverse connotazioni positive. In primo luogo, come ha ben rilevato

Barry Stroud, esso impone di considerare il problema della conoscenza e di apprendere la lezione importante che ci viene dalla comprensione del problema in se stesso. In secondo luogo, esso costituisce una sfida filosofica capace di stimolare l'indagine su noi esseri umani, le nostre capacità e i nostri limiti, mostrandoci la necessità di conoscere unita alla possibilità che quasi ogni proposizione sia dubitabile. In terzo luogo, rappresenta un monito per coloro, filosofi o non filosofi, che non esercitano la capacità di dubitare delle proprie convinzioni, giudicandole sempre ben salde e non passibili d'errore e, in particolare, ricorda al filosofo che ogni sua tesi deve poter essere messa in dubbio; rappresenta, in altre parole, un costante e felice avvertimento contro i dogmatici.

III. QUALI SONO LE FONTI CONOSCITIVE? – Nell'ipotesi che la conoscenza sia possibile, domandiamoci ora quali sono le nostre fonti conoscitive primarie. Normalmente ne vengono identificate quattro: la percezione, la memoria, la testimonianza, la ragione. La riflessione su di esse ha prodotto teorie ricercate e sollevato problemi su cui è bene soffermarsi brevemente.

Lo studio della percezione è volto a comprendere come essa possa produrre conoscenza; a tal fine, occorre tra l'altro stabilire come i sensi funzionano di fatto, il che conduce l'epistemologia a collaborare in modo fertile con la psicologia della percezione e, più in generale, con le scienze cognitive. Sussistono comunque difficoltà che non possono essere risolte grazie agli apporti delle scienze. Una difficoltà è rappresentata da una domanda scettica: se i nostri sensi ci rivelano solo come le cose appaiono, possiamo sperare di conoscere come le cose sono in realtà? Di fronte al problema della dicotomia apparenza/realtà, la teoria della conoscenza ha reagito con diverse proposte: realismo diretto o indiretto, fenomenismo, idealismo. Sotto il profilo ontologico, il realismo afferma che le cose che percepiamo sono in grado di esistere, e spesso di fatto esistono, di per se stesse, indipendentemente dalle percezioni e dalla consapevolezza che ne abbiamo. Sotto il profilo epistemologico, distinguiamo tra realismo diretto e realismo indiretto: per il primo, percepiamo gli oggetti senza che si dia l'esigenza di un intermediario mentale; per il secondo, percepiamo tramite un intermediario, che può essere l'idea di que-

gli oggetti. Secondo il fenomenismo, possiamo invece percepire solo quanto si manifesta o appare, e non le cose in sé, sebbene ontologicamente non venga esclusa l'esistenza di tali cose. Infine l'idealismo, specie nelle sue forme più estreme, nega l'esistenza di un mondo che giaccia oltre la percezione: a meno di non appellarsi a Dio – come per esempio ha fatto George Berkeley – le idee sono le sole cose esistenti e noi le conosciamo senza alcun intermediario. Sebbene il nostro senso comune ci conduca ad abbracciare spontaneamente il realismo diretto, non possiamo concluderne che questa sia la tesi filosofica più corretta: la realtà non sempre coincide con le percezioni che abbiamo di essa – basti pensare alle illusioni, alle allucinazioni, ai miraggi.

A proposito della memoria, esistono problemi che riguardano la catalogazione di diversi tipi di ricordo, la distinzione tra ricordo e immagine, la definizione di «ricordare». Circa i diversi tipi di ricordo, possiamo per esempio ricordare: come si fa ad andare in bicicletta, o di aver bevuto un caffè questa mattina, o ancora che $2^2 = 4$. Ricordare come si fa ad andare in bicicletta consiste nel ricordo di una capacità che abbiamo acquisito; ricordare di aver bevuto un caffè questa mattina comporta il ricordo di uno specifico evento concreto che non è necessario e poteva anche attuarsi diversamente (avremmo potuto bere qualcos'altro); ricordare che $2^2 = 4$ è dato invece dal ricordo di un fatto astratto e necessario che non può essere diversamente. Circa la distinzione tra ricordo e immagine, occorre chiedersi se è indispensabile un'immagine per ricordare: se infatti non possiamo ricordare esperienze senza che compaia nella nostra mente un'immagine di queste esperienze, come distinguere tra ricordi veridici e mere immaginazioni? Si può rispondere che, a differenza di un'immaginazione, un ricordo veridico impone che venga richiamata alla memoria, in modo chiaro e distinto, una proposizione vera. Affinché il ricordo che una certa proposizione è vera si trasformi in conoscenza non possiamo però accontentarci che esso sia veridico – potrebbe, infatti, risultare tale per un mero caso fortuito – cosicché le definizioni di «ricordare» devono presentare, tra le loro condizioni, la necessità che sia giustificata la credenza, ottenuta tramite la memoria, che una certa proposizione è vera.

La conoscenza non proviene solo dalla percezione e dalla memoria, ma anche dalla testi-

monianza. Chi oggi sa (per esempio) che Napoleone Bonaparte è nato in Corsica, non lo sa perché era presente al momento della nascita di Napoleone, ma perché lo ha letto su un libro di storia che testimonia il fatto. Benché la testimonianza sia naturalmente connessa alla percezione e alla memoria (al fine di sapere che Napoleone è nato in Corsica, occorre leggere – percepire – bene e ricordare bene quanto si è letto), essa presenta suoi problemi peculiari. Tra i principali, spicca la seguente domanda: in virtù di cosa siamo giustificati ad accettare una testimonianza? Possiamo rispondere che la testimonianza delle persone o degli organi informativi con cui ci siamo finora confrontati è risultata corretta e deve quindi essere corretta anche la testimonianza in questione. Questa risposta si erge su un ragionamento induttivo la cui validità è opinabile: infatti, anche se N testimonianze sono risultate corrette, non possiamo escludere che la testimonianza $N + 1$ risulti scorretta. A ogni modo, diviene epistemicamente consigliabile accrescere il nostro bagaglio informativo: per esempio, nel caso della nostra credenza relativa al luogo di nascita di Napoleone, è auspicabile che la si confermi consultando più testi di storia. Anche se, in questo modo, siamo evidentemente costretti ad appellarci ad altre testimonianze concernenti Napoleone, la nostra credenza ha maggiori probabilità di risultare vera, e quindi giustificata, perché corroborata da più evidenze di quanto ne abbia se basata su una singola testimonianza.

L'induzione, cui abbiamo accennato poco sopra, ci conduce a trattare dell'ultima fonte conoscitiva, la ragione, la quale si esplicita principalmente nel ragionamento deduttivo e nel ragionamento induttivo. Un semplice caso del primo è il classico sillogismo «tutti gli uomini sono mortali, Socrate è un uomo, perciò Socrate è mortale», o il procedere per *modus ponens* come nel caso di «se i pomodori sono rossi, sono appetibili; i pomodori sono rossi; pertanto sono appetibili», o il procedere per *modus tollens* come nel caso di «se Alessandra si recherà a Marsiglia allora andrà a nuotare; Alessandra non andrà a nuotare; perciò non si recherà a Marsiglia». Dato che ci troviamo di fronte a inferenze deduttivamente valide, in cui non è possibile che le premesse siano vere e la conclusione sia falsa, occorre chiedersi come è possibile che queste inferenze producano nuova conoscenza. Pare che non possano:

infatti la conclusione deve essere già in qualche modo contenuta nelle premesse.

Un consueto caso di ragionamento induttivo semplice è «il cigno₁ è bianco, il cigno₂ è bianco, il cigno₃ è bianco, ..., il cigno_n è bianco, perciò tutti i cigni sono bianchi». A differenza di quello deduttivo, il ragionamento induttivo non è logicamente valido: le sue premesse possono essere vere e la sua conclusione falsa. La teoria della conoscenza contemporanea ha però fatto sua un'ottica fallibilista che ammette l'induzione tra i procedimenti utili al fine di acquisire conoscenza. Se si pone un qualche problema, esso viene sollevato a causa delle limitazioni pratiche e mentali degli esseri umani: per esempio, quanti diversi esemplari di cigni bianchi dobbiamo osservare per concludere in modo non avventato che tutti i cigni sono bianchi? Dobbiamo forse andare a Londra, a Regent's Park, per rilevare che esistono cigni non solo bianchi, ma anche neri? Anche le teorie riguardanti il ragionamento deduttivo devono considerare le limitazioni di cui si è appena detto: sarebbe insensato chiedere che, al fine di acquisire conoscenza tramite deduzione (sempre che questo sia possibile), il soggetto cognitivo sia un logico onnisciente, o sia disponibile a portare a termine deduzioni che richiedono un grande dispendio di tempo e di energia.

L'attività della ragione non si esplica solo in pratiche inferenziali, ma anche nella scoperta di nuove verità. Una verità scopribile solo grazie alla ragione viene detta «verità a priori» e la sua conoscenza è una conoscenza a priori. Una delle questioni più dibattute concerne la possibilità e l'estensione di questa conoscenza. Viene spesso affermato che di alcune proposizioni – le cosiddette proposizioni analitiche, vere solo in virtù del loro significato – possiamo avere conoscenza solo tramite la ragione: si deve però ammettere che, se queste proposizioni esistono (Willard V.O. Quine lo ha messo in dubbio), esse sono triviali e non offrono alcuna conoscenza sostanziale. Ci troviamo di fronte a un problema che diviene particolarmente serio quando ci confrontiamo con la conoscenza matematica: non la otteniamo forse attraverso la ragione e le sue proposizioni non sono forse analitiche? Dobbiamo allora concluderne che la conoscenza matematica non è sostanziale? Questo problema, già caro a Immanuel Kant, continua a essere dibattuto oggi.

IV. BREVI CONCLUSIONI. – Per i diversi problemi filosofici concernenti la conoscenza, che sono stati qui trattati, si trova raramente una risposta definitiva. Questo non deve indurre a credere che la teoria della conoscenza si occupi di problemi irrisolvibili, semmai solo di problemi complessi. La complessità non deve però intimorire, almeno fintantoché noi, in quanto soggetti epistemici, continuiamo ad aspirare alla conoscenza – così come Aristotele ha affermato che è nella nostra natura – e a riconoscere nella conoscenza un valore positivo della nostra esistenza.

N. Vassallo

BIBL.: CARTESIO, *Meditationes de Prima Philosophia*, Paris 1641, tr. it. di A. Tilgher, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere filosofiche*, vol. II, Roma-Bari 1986; A. MEINONG, *Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens*, Berlin 1906, ora in *Gesamtausgabe*, vol. V, Graz 1973; B. RUSSELL, *Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 11 (1911), rist. in *The Problems of Philosophy*, London 1912, tr. it. di E. Spagnol, *I problemi della filosofia*, Milano 1959; G.E. MOORE, *A Defence of Common Sense*, in J.H. MUIRHEAD (a cura di), *Contemporary British Philosophy*, London 1925, pp. 193-223; G.E. MOORE, *Proof of an External World*, in «Proceedings of the British Academy», 25 (1939), pp. 273-300; B. RUSSELL, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, New York 1948, tr. it. di C. Pellizzi, *La conoscenza umana: le sue possibilità e i suoi limiti*, Milano 1951; W.V.O. QUINE, *From a Logical Point of View*, Cambridge (Massachusetts) 1953, tr. it. di E. Mistretta, *Il problema del significato*, Roma 1966; E.L. GETTIER, *Is Justified True Belief Knowledge?*, in «Analysis», 23 (1963), pp. 121-123, tr. it. *La credenza vera giustificata è conoscenza?*, in A. BOTANI – C. PENCO (a cura di), *Significato e teorie del linguaggio*, Milano 1991, pp. 268-291; L. WITTGENSTEIN, *On Certainty*, Oxford 1969, tr. it. di M. Trinchero, *Della certezza*, Torino 1978; R. NOZICK, *Philosophical Explanations*, Cambridge (Massachusetts) 1981, tr. it. di G. Rigamonti, *Spiegazioni filosofiche*, Milano 1987; B. STROUD, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford 1984; J. DANCY – E. SOSA (a cura di), *A Companion to Epistemology*, Oxford 1992; A. MUSGRAVE, *Common Sense, Science and Scepticism*, Cambridge 1993, tr. it. di P.D. Napolitani, *Senso comune, scienza e scetticismo*, Milano 1995; A. PAGNINI, *Teoria della conoscenza*, Milano 1995; P. PARRINI, *Conoscenza e realtà*, Roma-Bari 1995; P. BOGHOSIAN – C. PEACOCKE (a cura di), *New Essays on the A Priori*, Oxford 2000; R. STERN, *Transcendental Arguments and Scepticism*, Oxford 2000; P.K. MOSER (a cura di), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford 2002; N. VASSALLO, *Teoria della conoscenza*, Roma-Bari 2003;

R. SCHWARTZ (a cura di), *Perception*, Oxford 2004; N. VASSALLO (a cura di), *Filosofia delle conoscenze*, Torino 2006.

► GIUSTIFICAZIONE, TEORIA DELLA.

CONOSCENZA A PRIORI (*fondazione a priori*): V. GIUSTIFICAZIONE, TEORIA DELLA.

CONOSCENZA INTEGRALE (in russo: *cel' noe znanie o cel' noe poznavanie*). – Il primo filosofo slavofilo, I.V. Kireevskij (1806-56), cercò di abbozzare, in opposizione alla filosofia occidentale, razionalistica ed astratta (e tale gli pareva anzitutto quella di Hegel), una filosofia russa e cristiana, non astratta, ma concreta, non parziale, ma totale, viva (cfr. *Opere*, vol. I, Moskva 1911). Egli cercò «l'integralità (*cel'nost'*) dell'essere interno ed esterno, sociale e privato, speculativo e terreno, artistico e morale» (p. 218), una sintesi fra scienza e fede attuata con tutte le facoltà e con l'equilibrio di tutte le forze dell'uomo: intelletto, volontà, cuore e sentimento.

A.S. Chomjakov sviluppò i germi della filosofia di Kireevskij (cfr. in *Opere*, vol. I, Moskva 1911⁴, i tre saggi a pp. 197 ss., 261 ss., 317 ss.; importante anche il vol. II, ivi 1907⁵, che contiene le opere teologiche). Per lui la fede «non è solo conoscenza, ma la conoscenza e la vita allo stesso tempo» (*L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne 1872, p. 51). Soprattutto però la conoscenza integrale è legata al nome di V. Solov'ëv e alle sue dissertazioni giovanili: *I principi filosofici della conoscenza integrale*, 1877 (in Radlov, *Storia della filosofia russa*, pp. 64 ss.) e *Critica dei principi astratti* (1877-80; in *Opere*, Sankt Petersburg 1901 ss., vol. I, p. 227, vol. II, p. 7). Tendono a una filosofia integrale o sintesi universale tutti i filosofi dipendenti dagli slavofili o i loro seguaci: i due fratelli S. ed E. Trubeckoj, V. Ern, P. Florenskij, S. Bulgakov, N. Berdjajev, L. Karsavin, N. Losskij, e altri. Si noti che l'insegnamento degli slavofili sulla conoscenza integrale e la fede è apparentato con quello tradizionale nell'Accademia ecclesiastica di Mosca (cfr. Radlov, *op. cit.*, p. 51), indirizzo che risale a Jacobi.

L'idea della conoscenza integrale si rispecchia diversamente nel pensiero dei singoli autori. Secondo S. Trubeckoj ciò che esiste si determina come oggetto non solo del senso e del pensiero, ma anche della fede, la quale ci convince della realtà del mondo esterno, degli og-

getti del sentimento e dell'intelletto (*Opere*, vol. II, Moskva 1908, pp. 209 ss., 218 ss., 229 ss.; artt. filosofici). P. Florenskij nel suo libro più celebre *Colonna e fondamento della verità* (*Stolp i utverdenie Istiny*, Moskva 1914) sostiene che la verità, il bene, e la bellezza non formano tre principi diversi, ma uno solo. Sono la stessa vita spirituale considerata da diversi punti di vista: in quanto è parte dell'io, e ha nell'io il suo centro, è la verità; ricevuta come azione immediata di un altro, è il bene; contemplata, come oggetto, da un terzo, è la bellezza. La verità manifestata è l'amore. L'amore attuato è la bellezza (*ibi*, p. 75). S. Bulgakov nel suo libro fondamentale *Luce senza tramonto* (*Svet nevierijnij*, Moskva 1917), come i suoi amici Florenskij e Berdjajev, spinge oltre l'opposizione tra conoscenza logica e fede, la quale «è una funzione non di un qualsiasi lato separato dello spirito, ma di tutta la personalità umana nella sua integralità, nella indivisibile totalità di tutte le forze dello spirito» (*ibi*, p. 28). N. Berdjajev, il principale rappresentante con L. Šestov dell'esistenzialismo russo (cfr. *Spirito e libertà* [*Duch i real'nost'*, 1937], tr. it., Milano 1947; *Schiavitù e libertà dell'uomo* [1939], tr. it., Milano 1952, specialmente il cap. *Essere e libertà*), afferma che il soggetto contiene in sé la pienezza, è concreto, vivo; l'oggetto è astratto, parziale, diviso, irreal. La pienezza, l'integralità è nella vita e nell'identità dello spirito. N. Losskij (1870-1965.), p. es. nell'opera fondamentale *Intuizione sensitiva, intellettuale e mistica* (*Čuvstvennaja, intellektuainaja i mističeskaja intuicija*, Paris 1938), vuole che l'uomo, con un atto di intuizione immediata, contempi tutti gli oggetti nel loro originale, non in una copia, in un simbolo o in una costruzione (pp. 1-2).

La filosofia integrale slavofila è influenzata dall'idealismo germanico, specialmente da Schelling e Hegel, dal romanticismo, dal fideismo o tradizionalismo, e non in ultimo luogo dalla dottrina dei santi padri greci e in parte siriani, vista però attraverso la tradizione spirituale ed ascetica dell'Oriente separato da Roma.

B. Schultze

BIBL.: B. JAKOVENKO, *Filosofi russi. Saggio di storia della filosofia russa*, Firenze 1925 (Roma 1927); E. RADLOV, *Storia della filosofia russa*, tr. it. di E. Lo Gatto sulla II ed. russa, Roma 1925, pp. 51 ss.; D. STREMOOUKHOFF, V. Soloviev et son oeuvre messianique, Paris 1935-38, pp. 67 ss., specialmente il cap. *La réintégration*, pp. 91 ss.; B. SCHULTZE, *Die Schau der Kirche bei N. Berdiaev*, Roma 1938 (sulla filosofia di Berdjajev, pp.