



FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO: prospettive di ricerca

Numero Quarto – Febbraio 2008

RECENSIONE

Roberta Lanfredini

Filosofia della conoscenza

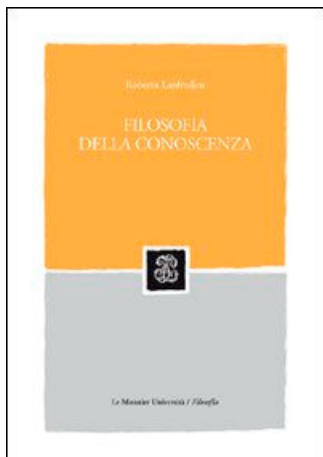
(Le Monnier, Firenze 2007)

Recensione di Guido Caniglia

<http://www.humana-mente.it>

RECENSIONE

Roberta Lanfredini - **Filosofia della conoscenza** - Le Monnier, 2007



L'ultimo lavoro di Roberta Lanfredini è, nel senso etimologico del termine, un'introduzione alla filosofia della conoscenza. Il suo obiettivo è infatti quello di «far entrare» il lettore in contatto con i problemi che contraddistinguono la filosofia della conoscenza e questo in un duplice senso. Innanzitutto, nel senso in cui si tratta di un testo che invita a sondare quali sono temi e problemi che caratterizzano la riflessione gnoseologica: «Che cosa significa conoscere?»

(Parte I); «Come conosciamo?» (Parte II); «Che cosa conosciamo?» (Parte III). Ma anche, in secondo luogo, nel senso in cui il volume si prefigge di mostrare le potenzialità esplicative di un metodo – quello teoretico-filosofico – e dei suoi strumenti concettuali. La peculiarità del testo sta infatti nell'esemplarità – non solo metodologica, ma anche argomentativa ed espositiva – che distingue *Filosofia della conoscenza* da un manuale di tipo tradizionale. Per rendersi conto della differenza di approccio tra i due generi di introduzione, basta guardare, ad esempio, al trattamento riservato ai testi classici della storia della filosofia, i quali, nel lavoro di Roberta Lanfredini, sono presi in considerazione in quanto *exempla* metodologici cui viene affidato il compito di mostrare in che modo un certo problema è stato e può essere affrontato.

Il testo è diviso in tre parti. La prima, di stampo metodologico e definitorio, è dedicata al problema riguardante *che cosa significa conoscere*. A partire dalla sfida lanciata dallo scetticismo, vengono qui prese in esame le principali definizioni di conoscenza fornite dai pensatori dell'età moderna (Cap. 1). Il razionalismo cartesiano, l'empirismo riduzionistico humeano, l'immaterialismo di Berkeley, ma anche la fenomenologia husserliana e la nuova filosofia della scienza, vengono rilette attraverso la distinzione tra «conoscenza come immagine delle cose» (Cap.

2) e «conoscenza come costituzione» (Cap. 3). Nella seconda parte è il problema epistemologico riguardante come conosciamo a divenire oggetto di analisi. Innanzitutto, a partire dalla questione del ruolo che l'intuizione gioca nella conoscenza, è il rapporto tra forma e contenuto che viene analizzato seguendo un'argomentazione che vede nelle critiche alle teorie dell'astrazione il suo centro nevralgico. È poi sulla proposta husserliana di una fenomenologia come scienza del dato e della singolarità che si sofferma l'attenzione dell'autrice (Cap. 4). Se l'intento è quello di descrivere come conosciamo, di centrale importanza è comprendere che tipo di relazione lega la realtà sia alle nostre conoscenze sia al linguaggio. Il primo problema viene affrontato attraverso un'analisi convergente delle nozioni di asserzione protocollare (Carnap), constatazione (Schlick) ed espressione occasionale (Husserl). Il secondo, invece, è trattato concentrando l'attenzione sulle cosiddette teorie del riferimento (soprattutto Putnam e Searle). Particolare attenzione è qui dedicata ai problemi dello sfondo e del contenuto non concettuale (con particolare riferimento a Sellars e Mc Dowell)(Cap. 6). Infine, la terza parte rappresenta il controcanto ontologico della prima. In essa sono i problemi riguardanti l'individuazione dell'oggetto del conoscere e la definizione del termine realtà ad essere affrontati. Le prospettive che consentono di farlo sono, non solo quella che fa riferimento all'impostazione critico-trascendentale di stampo kantiano – l'oggetto è un misto di passività e spontaneità – e quella proposta dalla fenomenologia husserliana nelle analisi dedicate all'enigma della trascendenza, ma anche il realismo interno di Putnam e Searle. Il testo si conclude mostrando come il problema del rapporto mente-mondo può essere affrontato parallelamente e simmetricamente a quello riguardante il legame che intrattengono mente e cervello, nell'ambito del dibattito sul *mind-body problem* (Cap. 7). Nonostante la quantità e l'eterogeneità dei temi trattati da Roberta Lanfredini in *Filosofia della conoscenza* ne rendano difficile una sintesi esaustiva, è possibile individuare gli elementi portanti su cui si regge la struttura espositiva e concettuale del testo in una serie di tesi strettamente connesse le une con le altre.

Iniziamo dalla nozione centrale e fondamentale di giustificazione epistemica. Se ci si attiene alla definizione di conoscenza come credenza vera e giustificata da cui

muove l'intero testo, al centro del lavoro di chi si occupa teoreticamente del problema della conoscenza sta il tentativo di rendere conto degli strumenti metodologici, concettuali e argomentativi attraverso i quali è possibile giustificare le nostre credenze. La tesi da cui muove l'intero lavoro sembra essere quella secondo cui lo strumento metodologico attraverso il quale giustifico le mie credenze e seleziono le mie conoscenze pregiudica (1) la definizione di che cosa significa conoscere (Parte I) e (2) l'individuazione di che cosa siamo in grado di conoscere (Parte III). Esempi di tali strumenti di giustificazione e di selezione delle credenze sono il dubbio scettico e l'*Epochè* fenomenologica. Le pagine del lavoro di Roberta Lanfredini sono organizzate facendo perno su queste due alternative. La tesi che regge l'intero percorso tracciato nel testo può quindi essere riformulata in questo modo: se decido di avviare una teoria della conoscenza attraverso il dubbio scettico, o se decido di utilizzare il complesso strumentario metodologico dell'*Epochè*, sono portato ad elaborare risposte sostanzialmente differenti ai problemi (1) di che cosa significa conoscere e (2) di che cosa sono in grado di conoscere. Se si decide, come fa Cartesio, di fare uso dello strumento del dubbio scettico, ovvero se si inizia mettendo in dubbio l'esistenza del mondo – nel pieno delle sue caratteristiche sensibili e intelligibili –, allora si arriva a negare il mondo e, così facendo, si rimane intrappolati nella sfera della pura coscienza. Evidente è solo l'immanenza assoluta, ovvero il cogito. È in questo modo, attraverso l'uso del dubbio, che si arriva a duplicare il mondo in un interno affidabile e in un esterno per essenza inattuabile. Conoscere il mondo significa duplicarlo. Una tale definizione di che cosa significa conoscere può essere criticata da una duplice prospettiva (1) epistemologica – critica al valore conoscitivo delle immagini – e (2) ontologica – critica alla nozione di realtà che ne deriva – . (1) Da un punto di vista epistemologico l'uso del dubbio scettico ha forti ripercussioni anche su posizioni filosofiche estremamente eterogenee rispetto a quella cartesiana. È ciò che avviene ad esempio nel caso del riduzionismo humeano, stando al quale la conoscenza non è rivolta al mondo, ai suoi oggetti o ai suoi stati di cose, bensì alle sole idee, intese come contenuti di coscienza; ma anche in quello dell'immaterialismo di Berkeley, per il quale la relazione di

immagine può valere solo tra idea e idea e non tra idea e cosa – *esse est percipi*, è impossibile separare l'essere di una cosa dal suo essere percepita –. L'immaterialismo sembra essere la conseguenza naturale e coerente dell'uso del dubbio scettico e di tutte le filosofie che intendono la conoscenza come duplicazione.

(2) Dal punto di vista ontologico, la nozione di realtà fatta propria dalle gnoseologie che fanno uso del dubbio scettico è una nozione metafisica e assoluta. La realtà diventa un esterno che, una volta separato dall'interno, non può che essere irraggiungibile. Le immagini che stanno nella coscienza e che riteniamo essere l'unica certezza, non ne forniscono infatti se non una copia sbiadita, di cui non è possibile valutare l'affidabilità. Chi prende le mosse da un atteggiamento di tipo scettico non può che approdare a soluzioni altrettanto scettiche. Un esempio di inizio alternativo è rappresentato dal meccanismo fenomenologico delle riduzioni. Si tratta di un meccanismo che, se applicato, anziché negare il mondo, lo mantiene, partendo dal presupposto che esso si dà alla coscienza secondo determinate modalità. L'obiettivo che si impone all'analisi filosofica diventa quindi la descrizione di come la coscienza stessa riesca a dare forma agli oggetti, come possa costituirli. In sintesi il verbo conoscere non è più sinonimo di duplicare, ma di costituire. L'ambito della trascendenza non deve essere inteso come esistenza effettiva ed assoluta, ma come presenza intenzionale, ossia relazionale e costitutiva. La teoria dell'intenzionalità ha infatti l'obiettivo di fornire “una trattazione articolata di esperienza, che distingua tra processo soggettivo dell'esperire e oggetto esperito, sentire e sentito, fra percezione e percepito” (pag. 60). In questo modo, (1) se guardiamo ai prodotti dell'attività conoscitiva, se assumiamo cioè un punto di vista epistemologico, le nostre conoscenze non sono più immagini, esse non sono una copia della realtà, mentre, (2) se assumiamo un punto di vista ontologico, la realtà stessa non è più un qualcosa d'irraggiungibile, ma è per noi in quanto possibile oggetto di esperienza che si costituisce nella coscienza. Quella delineata fino a questo punto sembra essere l'ossatura argomentativa dell'intero lavoro di Roberta Lanfredini. Se si volesse metterne in discussione l'impianto generale, ovvero se si volesse pensare

un'introduzione alternativa alla filosofia della conoscenza, bisognerebbe ripartire dal modo in cui nel testo viene considerato il processo di giustificazione epistemica e, quindi, dalla scelta dei dispositivi metodologici che utilizziamo per portarlo a termine. Altra possibilità potrebbe consistere nel suggerimento, ancora tutto da mettere alla prova, di spostare l'accento delle elaborazioni gnoseologiche da una logica che fa capo a meccanismi di giustificazione a una incentrata su quelli di scoperta. Suggerimenti interessanti a riguardo si trovano, ad esempio, nei lavori di Hanson, Peirce, Newell, Simon e Schaffner. Entro l'ampio quadro prospettico di riferimento in cui si muove *Filosofia della conoscenza*, è possibile individuare un atteggiamento attento all'importanza del punto di vista soggettivo, in campo gnoseologico, in antitesi nei confronti di tendenze obiettivistiche, fisicalistiche, ma anche spiritualistiche di vario genere e grado. L'atteggiamento di pensiero che pervade il testo si ispira a motivi di tipo essenzialmente antiriduzionistico, nell'accezione stando alla quale può dirsi antiriduzionista un atteggiamento che nutre un certo rispetto – ontologico ed epistemologico al contempo – per la complessità del reale e per i diversi modi che possediamo di dirlo e conoscerlo. Il testo mostra infine come, facendo uso di astrazioni doverose ma caute, tale complessità possa essere adeguatamente affrontata.

Guido Caniglia