

Studi

Le culture epistemiche. A proposito di status e funzione di un concetto epistemologico

Hans Jörg Sandkühler

Ricevuto il 4 aprile 2013; accettato il 7 settembre 2013

Riassunto In questo articolo si illustrerà il concetto di *culture epistemiche*, termine con il quale nel lessico dell'epistemologia, della filosofia della cultura e della sociologia della conoscenza si indica il carattere contestuale, relazionale, culturalmente e storicamente condizionato dei processi conoscitivi umani. Questo concetto si riferisce in primo luogo alla genesi della conoscenza, ma anche ai processi di sviluppo e di giustificazione della stessa. Ampio spazio sarà dedicato a una descrizione delle caratteristiche strutturali di questa nozione e alla descrizione delle fonti che hanno consentito di introdurla nell'ambito dell'epistemologia. Si discuterà inoltre come l'idea di *culture epistemiche* dia vita a una concezione intrinsecamente relazionale e contestuale della conoscenza umana.

PAROLE CHIAVE: Culture epistemiche; Pluralismo; Contestualismo; Struttura della rappresentazione; Ludvik Fleck.

Abstract *Cultures of Knowledge. On Status and Function of an Epistemological Concept* – This article illustrates the concept of “cultures of knowledge”. This is used in the fields of epistemology, philosophy of culture and of sociology of knowledge to indicate the contextual and the relational character of human knowledge, which is always determined by cultural and social factors. The expression “cultures of knowledge” is related mainly to the processes through which knowledge is developed and justified. This work will be focused primarily on the description of the structural characteristics of this notion and of the sources through which this has been developed in the literature. Furthermore, the paper will show that the idea of “cultures of knowledge” produces an intrinsically relational and contextual view of human knowledge.

KEYWORDS: Cultures of Knowledge; Pluralism; Contextualism; Structure of Representation; Ludvik Fleck.



Il concetto

IL CONCETTO DI “CULTURA EPISTEMICA” appartiene al campo dell'epistemologia e della teoria della cultura. Si tratta di un concetto ancora quasi del tutto assente nella riflessione filosofica, con cui si designa il fatto che le opera-

zioni cognitive e il sapere sono inseriti in contesti, costituiti da complesse reti che constano di fattori culturali di carattere epistemico e pratico-sociale.¹ In alternativa, si parla anche di “ordini epistemicici” o di “costellazioni epistemiche”. Questo concetto viene impiegato principalmente in ambiti quali la storia della scienza o

H. J. Sandkühler - Institut für Philosophie - Universität Bremen - FB 9 - Enrique-Schmidt Straße 7 - 28359 - Bremen (D) (✉)
E-mail: hsandk@uni-bremen.de

Traduzione dal tedesco di Sara Dellantonio e Luigi Pastore



la sociologia della conoscenza e verte in primo luogo sulla *genes* del sapere, ma abbraccia anche i risvolti relativi alla *validità* del sapere stesso. Il termine “cultura epistemica” appartiene al lessico del *contestualismo*,² quella concezione secondo cui

(i) Gli *standard di giustificazione* che determinano cosa debba essere considerato come buona evidenza o come ragione a sostegno di un’opinione sono *contesto-dipendenti*, cioè differiscono in relazione a condizioni storiche, culturali [...] o scientifiche. (ii) In particolare, anche ciò che di volta in volta funge da *fondamento del sapere* è *contesto-dipendente*: non c’è un fondamento universale del sapere. (iii) Sapere “che p” non richiede l’esclusione di *tutte* le possibilità in cui si dà invece “non-p”; ad essere escluse devono essere solo le possibilità *rilevanti*. E tuttavia queste le possibilità *rilevanti* possono essere escluse al limite in via effettiva; *e tuttavia, quelle che sono le possibilità rilevanti o non rilevanti, è un fattore contesto-dipendente*.³

Un’epistemologia che voglia prendere sistematicamente in considerazione le culture epistemiche non s’interroga sul modo in cui il nostro sapere riproduce una “realtà” intesa in senso sostanzialistico e regolata a “misura delle cose”. Essa s’interroga piuttosto sul modo in cui, all’interno degli ordini del sapere e delle costellazioni epistemiche, ossia all’interno delle “culture epistemiche”, la realtà fenomenica si forma in quanto realtà “a misura d’uomo”.

Non esiste un’unica cultura epistemica, ma è necessario parlare al plurale di *culture epistemiche*. Per un verso, *de facto*, abbiamo diversi modi di guardare al mondo, sorti all’interno di culture eterogenee. L’uso del plurale corrisponde all’abbandono delle pretese egemoniche proprie di una singola cultura epistemica. Considerato da un’ottica europea, questo concetto si fa portatore dell’effettiva differenza e dell’asimmetria che sussiste tra le culture, supportando le ragioni di una “decolonizzazione del pensiero”.⁴ Per altro verso, bisogna parlare

di culture epistemiche al plurale anche perché, durante la modernità, non soltanto nell’Europa in cui si è diffuso il progresso scientifico, le culture epistemiche si sono formate in maniera autonoma, ognuna con il proprio modo di guardare al mondo, con i propri sistemi di segni, con le proprie semantiche e con le proprie verità, per effetto della divisione del lavoro, della specializzazione, dell’autonomizzazione dei sistemi funzionali, delle profonde differenziazioni sociali e culturali interne alle diverse società.

Le culture epistemiche sono complessi di contesti epistemologici e pratici, costituiti da rappresentazioni distinguibili sulla base delle loro peculiarità, dotati di sistematicità e ricostruibili in maniera olistica. Esse esercitano la loro influenza sulla nascita del sapere e sulle sue dinamiche. È nelle cornici tracciate dalle culture epistemiche che si articolano le pretese di validità e gli standard di giustificazione del sapere. Al loro interno sono presenti specifici *habitus* epistemiche, particolari evidenze e prospettive, presupposti dipendenti da particolari immagini del mondo, determinate credenze e convenzioni di tipo linguistico, semiotico e semantico, particolari concezioni relative alle possibili finalità della conoscenza (per esempio, entro quali limiti possiamo conoscere qualcosa), la determinazione di quali sono gli interrogativi sensati o insensati e le rispettive soluzioni, sia di tipo tecnico che pratico, legate a specifici contesti culturali, come anche le regole, le norme e i valori riconosciuti come validi in questi stessi contesti.

Bisogna esser cauti nel porre un determinato sapere in rapporto a una cultura epistemica. Se, per esempio, si mettesse in correlazione la filosofia aristotelica con *la* cultura epistemica della grecità classica, non avremmo guadagnato granché ai fini di un’analisi di questa filosofia. Quel che è necessario fare è piuttosto porre in relazione un determinato sapere, una determinata teoria, con una cultura epistemica che sia stata debitamente cartografata, individuando quindi un effettivo luogo comune proprio di un determinato sapere e di un determinato elemento culturale.

Tenere in debita considerazione i contesti delle culture epistemiche è altamente significa-

tivo rispetto al nostro modo di intendere il sapere in quanto rappresentazione:

► La tesi comune secondo cui il sapere è una credenza vera giustificata risulta troppo limitata. Ciò che si presenta alla stregua di una definizione in realtà è l'indice di un problema; cosa che Ludwig Wittgenstein nel suo *Della certezza* ha formulato in questo modo: «la verità di certe proposizioni empiriche appartiene al nostro sistema di riferimento».⁵ Il sapere è una credenza vera giustificata *all'interno di contesti*.

► L'assunto secondo cui la rappresentazione può essere intesa come una relazione binaria del tipo *b rappresenta a*, non è più sostenibile. Una rappresentazione è da intendersi come una relazione a più posti: *b rappresenta a* nelle condizioni determinate dalla cultura epistemica *c*, *d*, *e* e via dicendo; una relazione di rappresentazione deve cioè essere espressa come *a_c* o *a_d* o ancora *a_e* etc.

Il concetto di “culture epistemiche” può essere attribuito a diversi campi epistemici, per esempio quello della ricerca sperimentale nelle scienze naturali, caratterizzata da propri particolari presupposti (empiristici, positivistici, naturalistici), ma anche a quello di discipline come la scienza giuridica o la filosofia. In questi campi le culture epistemiche operano come *fondamenti* per la costruzione di teorie e come insiemi di asserzioni. E tuttavia non si tratta di *cause*, ossia di determinanti che operano in senso causale.

Una determinata cultura epistemica è «un insieme di regole epistemologiche e metodologiche», che vengono seguite da un gruppo «sulla base di credenze condivise circa l'essenza, la funzione e gli scopi del sapere», in maniera tale che il seguire queste regole (a) «venga insegnato, imparato, tramandato e in certi casi istituzionalizzato»; (b) che «porti a uno specifico status epistemico e che (c) produca un atteggiamento epistemico o scientifico come impegno rivolto all'acquisizione del sapere, il quale, a sua volta, possa produrre credenze e teorie. Le culture epistemiche e gli stati epistemici che vengono a prodursi nella cornice delle culture epistemiche possono essere individuati solo in rapporto alle condizioni del-

l'acquisizione del sapere [...] Le culture epistemiche sono quelle unità epistemiche che intessono i rapporti più diretti con il mondo sociale».⁶

E tuttavia il concetto di culture epistemiche non è privo di problemi. Per un verso, su di esso pesa l'uso inflazionato del termine cultura. Lo spettro che il concetto di cultura dovrebbe coprire si è rivelato troppo ampio: esso

spazia dai fondamenti simbolici dell'agire (Parsons) alla totalità degli artefatti umani. Va dai macchinari elettronici alle pratiche dei corpi tatuati, dalla cosiddetta “alta cultura” alla cultura di senso comune, dagli arcaismi di ogni sorta alle credenze delle società moderne. Se poi si aggiunge il concetto di cultura inteso in senso biologico – che designa ogni comportamento acquisito e che, passando attraverso la sociobiologia, la teoria dell'evoluzione e il problema della trasmissione non genetica, inizia a influenzare la sociologia – l'ambito del sociale non può più essere parcellizzato.⁷

La generale culturalizzazione di ogni cosa⁸ e i tentativi di spiegare ogni possibile fenomeno in termini culturali e in quanto prodotto della cultura risultano fuorvianti. Inoltre, anche quando usato al plurale, il concetto di cultura suggerisce l'esistenza di chiare linee di separazione, che invece, sottoforma di linee di demarcazione rigide, non sussistono neppure nel caso delle culture epistemiche. Le culture epistemiche sono caratterizzate da sconfinamenti transculturali. Nelle culture epistemiche l'omogeneità non è la regola, ma l'eccezione. Le culture epistemiche sono da intendersi come *relazioni* interne ed esterne tra culture e forme di sapere già di per sé ibride. Come si evince dal concetto stesso di pluralismo epistemico, la pluralità delle culture epistemiche è una pluralità complessa, sia a livello *interculturale* sia a livello *intra-culturale*. I soggetti epistemici operano in condizioni caratterizzate dalla *differenza* tra una cultura e un'altra, ma anche dalla differenza che sussiste all'interno di una medesima cultura; essi operano all'interno di reti e luoghi di passaggio aperti e in continua trasformazione. Al

contempo, i soggetti epistemici operano sempre in condizioni segnate dalla *de-differenziazione*, operano cioè secondo modalità relativamente indipendenti da contesti culturali che possono apparire determinanti, come per esempio i contesti nazionali, religiosi, culturali, le diverse visioni del mondo, etc. Le culture epistemiche contengono forme simboliche, paradigmi, attitudini e credenze condivise a livello transculturale; esse abbracciano anche metodologie per la riunificazione degli standard di razionalità (per esempio, nelle procedure matematiche delle scienze naturali; negli esperimenti o nelle fondazioni di specifiche norme giuridiche).

L'introduzione del concetto di "culture epistemiche" nel campo dell'epistemologia si iscrive in senso lato nella storia della metacritica linguistica derivante dalla *Critica della Ragion Pura* di Kant (Hamann, Herder e Humboldt). Qui viene enfatizzata la storicità della cultura, grazie all'idea di una ragione unica e unitaria, rintracciabile in diverse lingue e prospettive culturali, che assume forme che si modificano nel corso della storia. Considerato da un punto di vista strutturale, il concetto di culture epistemiche segue il modello della filosofia delle forme simboliche elaborato da Ernst Cassirer nel corso degli anni '20 del secolo scorso:⁹ corrisponde cioè alla spiegazione fornita da Cassirer della metamorfosi grazie a cui «il fenomeno, da semplice dato della coscienza, diventa un contenuto della realtà, del "mondo esterno"».¹⁰

Tra i presupposti che hanno portato all'introduzione di questo concetto figura la crescente influenza, a partire dagli anni '60 del secolo passato, delle prospettive storico-culturali e sociologico-culturali. Da allora le certezze circa lo *status* della conoscenza e l'assunzione di una progressività lineare del sapere e delle scienze hanno cominciato a vacillare. Il carattere prospettico, contestuale, pluralista e relativista delle credenze ha permeato le pratiche conoscitive, anche in ambito scientifico. Anche la maggiore familiarità con le culture e le tradizioni non europee ha contribuito a formare una consapevolezza generalizzata del fatto che, all'interno di culture diverse, differen-

ti credenze e attitudini portano a verità diverse.

Nelle varianti orientate in senso storicista o contestualista si impone l'idea secondo cui tanto la conoscenza quanto il sapere poggiano su un "terreno" dotato di proprie specificità culturali:¹¹ le tradizioni epistemiche, gli stili di pensiero, gli stili argomentativi, le modalità con cui vengono rappresentate le cose, le immagini di ciò che è proprio e di ciò che estraneo caratteristiche di ogni cultura – tra cui anche quelle relative alle specificità di *genere*¹² – costituiscono le basi per la formazione delle identità epistemiche. Di conseguenza, si è preso atto – non senza turbamento – che il ritenere-vero qualcosa e il credere qualcosa non possono essere semplicemente ricondotti a un sapere empiricamente giustificato. L'ancoramento della conoscenza alle culture epistemiche include anche il coinvolgimento del sapere implicito,¹³ una forma di *knowing how*, mentre le pretese di verità spesso sono legate a pregiudizi o al non sapere.

L'ancoramento della nostra conoscenza e del nostro sapere alle culture epistemiche non è qualcosa che sia proprio della consapevolezza del senso comune, il quale è portatore di un atteggiamento realista. Se il senso comune ne avesse contezza, ne subodorerebbe anche le conseguenze relativiste – e questo metterebbe in pericolo le sue pretese di verità. Che cosa intendiamo quando diciamo di conoscere qualcosa e di saperlo? In cosa consiste la qualità della nostra certezza? Come possiamo ancora parlare sensatamente di certezza e verità, se non possiamo più fare affidamento sull'assunto di una concordanza garantita dalla realtà stessa tra un oggetto e un'asserzione?

La critica moderna delle condizioni di possibilità del sapere ha portato a comprendere chiaramente che le nostre asserzioni non sono copie degli oggetti della conoscenza. Esse sono piuttosto *artefatti* carichi di presupposti: carichi di presupposti determinati da culture epistemiche e da fattori pratico-sociali, di bisogni e interessi epistemici e pratici così come di atteggiamenti proposizionali che esprimono intenzioni, credenze, persuasioni, desideri e timori. Non va inoltre trascurata quella forma di non-sapere,¹⁴ nel cui cono d'ombra di solito noi di-

ciamo: “io so”. Questo non-sapere si sottrae al sapere filosofico e scientifico, secondo quella dinamica descritta da Michel Foucault in *Le parole e le cose*, che ha luogo tra “tematiche inarticolate” e “ostacoli invisibili” che costituiscono il “lato negativo della scienza” e sono il “compiuto” di una “archeologia”.

Per poter tradurre un’asserto del tipo “io credo che p” in un asserto del tipo “io so che p”, ho bisogno di giustificare la mia credenza in quanto sapere. E tuttavia si tratta di qualcosa che è più facile a dirsi che a farsi, poiché la *giustificazione* non dipende da un diktat che viene dalle cose stesse, ma da un’opzione di fondo delle culture epistemiche. Il soggetto conoscente viene a trovarsi di fronte a quella scelta che già Gaston Bachelard nel suo *La filosofia del no* (la sua psicologia dello spirito scientifico) aveva descritto come “profilo epistemologico”:¹⁵ il soggetto può voler essere un realista, un idealista, un naturalista, etc. Ogni scelta comporta delle conseguenze in merito alla giustificazione delle credenze. Scegliere una cultura epistemica non è un atto incondizionatamente libero. Questa scelta affonda le proprie radici in contesti fatti di tradizioni, dinamiche di socializzazione, condizioni di vita, specialismi che derivano dalla divisione del lavoro, da interessi, opportunità e convinzioni, etc.

L’opzione per una cultura epistemica non è libera e incondizionata, ma dipende da contesti quali le tradizioni, la socializzazione, le condizioni di vita, le specializzazioni nella divisione del lavoro, gli interessi, le opportunità, le credenze etc. La partecipazione alle culture epistemiche dipende dal grado di partecipazione o di esclusione dal sapere (per esempio, condizioni di esclusione possono esser determinate da eventi come l’inquisizione, l’indice dei libri proibiti, la censura¹⁶ o, in tempi più recenti, dalle impari opportunità a livello formativo). Questa opzione può essere dettata tuttavia anche dalla comprensione o dall’incomprensione dei segni, il cui significato non è immediatamente accessibile a tutti, ma viene alla luce solo attraverso la conoscenza di una cultura epistemica. Estrapolati dai propri contesti di significato, i segni in quanto tali restano muti. I soggetti frui-

tori di segni sono inseriti in più ampie costellazioni segniche e simboliche. In queste costellazioni le cose *oggetto di conoscenza* ricevono i loro significati. Abbiamo la possibilità di scegliere poiché il mondo delle cose non ci impone alcuna forma di sapere. Non c’è un messaggio già *pregno di significato* da parte di un mittente che risponde al nome di “realtà”, che giunge a noi in quanto destinatari. Noi stessi siamo gli autori dei libri con cui noi attribuiamo significato alla realtà dei nostri rispettivi “mondi-della-vita”.

Di fronte alla molteplicità delle possibilità di scelta il relativismo va considerato inevitabile? Data la molteplicità delle scelte possibili, si tratta di un’opzione obbligata? Il relativismo è implicito al concetto stesso di cultura epistemologica?

La dimensione *relazionale* propria di ogni asserzione che comincia con “io so che p” non si può evitare. E tuttavia, nella filosofia e nella scienza, possiamo seguire delle regole, non solo quelle della logica. Alle regole che propongo appartiene, nell’interesse della trasparenza e dell’affidabilità dell’argomentazione, il fatto di scoprire le carte con cui si gioca: è opportuno datare gli argomenti per i quali si avanzano pretese di validità e siglarli con la propria firma – una firma che sancisce l’opzione per una determinata cultura epistemica.

Lo status e la funzione delle culture epistemiche

La teoria della conoscenza di stampo tradizionale – caratterizzata dal realismo ontologico, dall’assunzione del riferimento diretto e da un concetto di verità di tipo corrispondentista – non ha tenuto in debita considerazione, all’interno del proprio programma epistemologico, la complessità che segna le “culture epistemiche”. In particolare non si è mai interessata ai fattori propriamente *culturali* che intervengono nella costituzione della dimensione epistemica; ossia non si è mai interessata agli “ordini epistemicici” e alle “costellazioni epistemiche” considerate nella loro origine storica e, al contempo, nella loro dinamica di cooperazione sincronica nella costituzione del sapere.

Il concetto di “culture epistemiche” ha inol-

tre il merito di estendere quel concetto razionalistico di sapere divenuto oramai troppo stretto. La definizione del sapere come *credenza vera giustificata* è e resta problematica finché i contesti di credenze, la giustificazione delle credenze e la nozione stessa di verità ne rimangono esclusi. Nella costituzione del sapere entrano in gioco fattori che formano complessi relazionali con livelli che affondano le proprie radici nelle profondità del pre-razionale. È in questi complessi di relazioni che hanno origine le conoscenze – con la mediazione di emozioni, attitudini e credenze; e questi stessi complessi di relazioni permeano la costituzione di ogni sapere, compreso quello scientifico.

Si tratta del «(i) sapere degli istinti; (ii) del sapere della sensibilità e delle emozioni, tra cui (a) la capacità di comprendere gli elementi situazionali e (b) quella di comprendere gli aspetti legati alla comunicazione gestuale; (iii) il sapere che deriva dall'esperienza delle diverse pratiche, con i suoi fondamenti e con i legami con la magia; (iv) il sapere intellettuale e scientifico, le cognizioni; (v) il sapere transrazionale, ossia il sapere che affonda le proprie radici in modalità modificate di coscienza come il sogno, la predizione, la profezia, la visione, l'ossessione, la meditazione».¹⁷

Le culture epistemiche sono *possibili condizioni di possibilità* dei processi cognitivi e dei risultati epistemiche. Esse sono ragioni che motivano a percepire gli stati di cose, a valutarli in quanto fatti, a cogliere selettivamente la realtà nelle cognizioni, ad accettare norme e regole, a comprendere, interpretare, spiegare e descrivere le cose in un certo modo, a ritenere idonei o non idonei certi strumenti per l'acquisizione del sapere (si pensi, per esempio, al periodo precedente e successivo all'invenzione del telescopio e del microscopio), ma anche a porre in essere veri e propri sistemi per l'osservazione e la sperimentazione.¹⁸ Nell'ambito delle culture epistemiche ricade anche l'uso degli strumenti di informazione e comunicazione, la costituzione delle istituzioni deputate a valutare l'acquisizione e l'estensione della conoscenza,¹⁹ il sapere degli esperti come pure le forme di polarizzazione del sapere stesso.²⁰

Alla concezione contestualista delle culture epistemiche si lega il riconoscimento – e il timore che ne deriva – che il possesso di credenze o il ritenere-vero qualcosa sono dimensioni che non hanno sempre una giustificazione *empirica*: il nostro sapere è empiricamente sottodeterminato. Conseguenza ulteriore è quella perdita, oramai ampiamente accettata, della posizione privilegiata delle scienze naturali quali scienze che – stando quantomeno all'immagine di sé che queste si erano create – sarebbero esatte, oggettive e dotate di un quadro nomologico empiricamente giustificato. Anche all'interno delle scienze della natura “il mondo” si dà in un quadro di possibili “versioni” del mondo (Nelson Goodman). Nicholas Rescher ha ben messo in evidenza questo aspetto:

la scienza *così come noi la conosciamo*, è semplicemente la *nostra* scienza – essa proietta sulla schermo della mente un'immagine del mondo progettata con le categorie intellettive proprie della mente umana. Il mondo è sufficientemente reale per essere indipendente dalle idee che di esso ce ne facciamo; e tuttavia il mondo, come noi lo vediamo sulla base delle nostre indagini – quell'unico mondo con cui abbiamo una interazione *cognitiva* anziché *causale* – è una nostra costruzione e correla rispetto al nostro posto (peculiarmente umano) nel cosmo.²¹

Anche quello strumento conoscitivo chiamato “sperimento” che la cultura epistemiche delle scienze della natura considera tanto certo e foriero di risultati pone annosi problemi poiché necessita che si faccia uso di strumenti di osservazione, che si fissino criteri di misurazione e che si utilizzino strumenti per la misurazione.

La prassi e i sistemi sperimentali non possono evitare di porsi quantomeno le seguenti questioni: c'è un'influenza dei contesti storici dell'esperienza e del sapere sulla sperimentazione? Ciò che viene osservato è dipendente dall'osservatore e dalle sue scelte di profilo epistemologico? Si cerca e si vede solo ciò che si sa? La formazione di ipotesi, la pianificazione degli

esperimenti e l'ordine nel quale li si esegue sono influenzati da problemi che dipendono da conoscenze pregresse, da forme di sapere implicito e da convenzioni legate alla cornice teorica prescelta? Le finalità e le pratiche sperimentali sono influenzate da ipotesi formulate sulla base di teorie relative agli oggetti d'indagine e ai sistemi di misurazione? La dimensione empirica della conoscenza e l'esperimento sono cariche di teorie? Nella prassi sperimentale è "la realtà stessa" a fornire le risposte, oppure essa produce artefatti (*oggetti conoscitivi, fatti epistemologici*) attraverso la selezione di ipotesi, le regole sperimentali, i metodi di misurazione, i riaggiustamenti matematici di risultati parziali di disturbo e attraverso interpretazioni,²² che "si adattano" alle culture epistemiche? La valutazione della validità dei risultati conseguiti è indipendente dai risultati auspicati e dunque anche attesi nel contesto delle credenze dominanti?

A questi e simili interrogativi aveva già risposto nel 1910 Ernst Cassirer in *Sostanza e funzione* sulla scorta della posizione di Pierre Duhem:

infatti, l'esperimento scientifico non ha mai come suo vero oggetto il materiale grezzo della percezione sensoriale, ma pone in luogo di questo tutto un complesso di condizioni che esso ha *costruito* e a cui ha prescritto i suoi limiti. L'esperimento, pertanto, non riguarda mai, a rigor di termini, il caso reale come si presenta qui ed ora in tutta l'abbondanza delle sue determinazioni particolari, bensì un caso *ideale che noi gli sostituiamo*.²³

Le culture epistemiche in quanto contesti in cui hanno luogo le strategie conoscitive e di comprensione non sorgono e non si modificano solo per ragioni epistemologiche, ma la loro genesi ha anche delle radici sociali. Alle culture epistemiche appartiene intrinsecamente una dimensione *transculturale* che non è sempre consapevole. La transculturalità non dev'essere intesa come una situazione in cui ha luogo un attraversamento intenzionale di confini dati, ma è una forma normale dell'esistenza indivi-

duale e socio-epistemica. Le culture epistemiche sono degli *ibridi*, profondamente inseriti in e intessuti da modi di pensare, di porsi e di comportarsi, dalle abitudini, dalle credenze, dalle opzioni e norme valoriali, che sorgono nelle dimensioni complessive della cultura e seguono i mutamenti delle culture stesse.

Per quanto concerne i modi di pensare, comportarsi e agire degli individui e la loro integrazione in reti sociali ed epistemiche, a svolgere una funzione essenziale sono soprattutto queste dimensioni: (i) le verità di fede, le costruzioni di senso di carattere metafisico e le attese escatologiche: su questo piano ha luogo l'integrazione degli individui all'interno di comunità di credenze; (ii) le attitudini epistemiche fondamentali, i profili epistemologici, le credenze e le preferenze, nelle cui prospettive sorgono le versioni del mondo: su questo piano ha luogo l'integrazione degli individui nei diversi tipi di paradigmi, per esempio quello realista, quello idealista, quello scettico, ma anche altre come per esempio quello pragmatista o estetico etc.; (iii) gli stili percettivi, di pensiero e di vita segnati dalla cultura di senso comune, che sono legati a costumi, attitudini morali, abitudini, rituali, modi di fare, etc.: su questo piano ha luogo l'integrazione degli individui nei *milieu* socioculturali; (iv) i valori fondamentali sociali e politici: su questo piano ha luogo l'integrazione degli individui in ordinamenti sociali e nei sistemi normativi.²⁴

Questa alla dinamica con cui si costituisce l'identità individuale all'interno dei contesti socio-culturali, l'individualizzazione presuppone la partecipazione a tradizioni simboliche che si fanno garanti di «una base comune di atteggiamenti fondamentali»; le pratiche che si sviluppano a partire da queste attitudini

operano da parte loro nuovamente come conferma sul piano pratico delle tradizioni simboliche, in maniera tale che si possa parlare effettivamente di un'*identità collettiva*, propriamente di un *intreccio relazionale in cui si trovano conferma reciproca quelle tradizioni simboliche, quelle pratiche e quelle attitudini condivise, che sussistono in una società*.²⁵

Le culture epistemiche possono essere intese come complessi relazionali in cui trovano posto queste conferme, le quali formano le cornici in cui ha luogo l'autocomprensione della conoscenza, oltre che delle pratiche, delle possibilità e dei limiti dell'accesso cognitivo al mondo. Queste cornici possiedono estensioni differenti. Cornici relativamente ristrette – per esempio, terminologie, schemi concettuali e teorie – sono intimamente legate a cornici più ampie – per esempio, al complesso del sapere di senso comune, ai paradigmi e alle discipline scientifiche – e queste ultime sono collegate a orizzonti ancora più ampi, come le religioni e altre immagini del mondo. Anche i principi teorici, le norme e le regole che governano l'empiria, le strategie descrittive ed esplicative, la formulazione delle ipotesi e le procedure di verifica come anche le modalità di revisione delle convinzioni epistemologiche rientrano nelle cornici dalle culture epistemiche. In esse si collocano anche forme e modalità con cui ha luogo la giustificazione del sapere, per esempio in comunità ispirate da sistemi di pensiero condivisi, o in comunità ispirate da credenze religiose condivise o in gruppi di esperti.²⁶

Negli anni '30 Ludwik Fleck²⁷ ha arricchito con una nuova prospettiva il modo di guardare da un punto di vista teorico alla nascita e alla stabilizzazione del sapere. Fleck ha preso in considerazione la dimensione sociale e culturale della prassi e della conoscenza scientifica, ossia quella dimensione legata alla storia delle mentalità scientifica.

In un saggio del 1935 intitolato *Über die wissenschaftliche Beobachtung und die Wahrnehmung im allgemeinen* sottolineava, per un verso, la «dipendenza delle percezioni e delle osservazioni dalle epoche storiche [...] senza questa dipendenza non è possibile uno sviluppo della conoscenza». Per altro verso Fleck assunse un orientamento sociologico – compatibile con gli intenti con cui Gaston Bachelard guardò ai profili epistemologici – e portò l'attenzione sugli stili di pensiero, offrendo in questa maniera un contributo essenziale alla comprensione delle culture epistemiche.

C'è una comunità di uomini che condivide un comune stile di pensiero. Questo stile di pensiero si sviluppa e, in ogni tappa, resta connesso con la sua storia. Esso dà vita ad una certa predisposizione che viene infusa nei membri della comunità attraverso canali sociologici e detta cosa i membri di questa comunità vedono e come. [La sociologia] che compara stili di pensiero diversi stabilisce che la conoscenza passa attraverso tre tappe fondamentali: una singola scoperta appare prima di tutto come un debole annuncio di resistenza che ostacola le costellazioni di pensiero che si alternano all'interno del caos creatore dei pensieri. A partire da questo avviso, nel corso del circolo sociale stilizzato dei pensieri, un pensiero si staglia come dimostrabile – come riconducibile al sistema stilistico. L'ulteriore elaborazione lo trasforma in un pensiero ovvio (nell'ambito di quello stile); lo trasforma in una forma specifica, immediatamente riconoscibile; lo trasforma in un "oggetto" che i membri del collettivo devono trattare alla stregua di un fatto che esiste nel mondo esterno e che è indipendente da loro. Questo è il modo in cui si presenta l'evoluzione di ciò che noi chiamiamo "reale".²⁸

Il sapere sorge nell'orizzonte del mondo sociale; per questa ragione la tesi centrale della cosiddetta epistemologia sociale²⁹ afferma che il sapere e l'accettazione o il rifiuto delle pretese del sapere non si inscrivono nell'ordine del mondo naturale, bensì in quello sociale.³⁰ Idealmente vicina a questo programma socio-epistemologico, ma con accenti tutti propri, Karin Knorr Cetina ha presentato i risultati di una sua ricerca empirica relativa a differenti tipi di prassi sperimentali adottate nelle scienze naturali.

Dal suo punto di vista il concetto di cultura viene assimilato a una sorta di «sensibilità per simboli e significati». ³¹ L'interesse dell'autrice si rivolge ai processi epistemologici al cui interno «anche i soggetti che sviluppano la conoscenza [possono essere] intesi alla stregua di componenti e prodotti di meccanismi»,³² descrivendo

le forme di comprensione dell'esperienza date nei vari casi, i modi di realizzazione delle relazioni oggettuali, la costruzione e la forma di accomodamenti sociali. L'espressione "epistemico" fa riferimento alla conoscenza; essa discute pertanto anche quelle strategie e quei principi tesi alla produzione di verità o di analoghi scopi conoscitivi.³³

Knorr Cetina caratterizza le culture epistemiche alla stregua di pratiche, meccanismi e principi «che – legati fra loro da parentela, necessità e coincidenza storica – all'interno di un ambito di sapere determinano ciò che sappiamo e come lo sappiamo».³⁴

Il sapere è creato, valutato e stabilizzato secondo diverse modalità all'interno delle culture epistemiche con specifiche forme di rappresentazione (per esempio, secondo riti religiosi o secondo strategie conoscitive specifiche delle varie discipline) e con tecniche di rappresentazione altrettanto specifiche (per esempio di tipo empirico o filosofico). A ragione delle convinzioni operative dei soggetti epistemici che ne fanno parte le culture epistemiche sono fra loro in parte inconciliabili (incommensurabili): per esempio, chi è convinto della naturalizzabilità dell'intenzionalità, ritiene che sia insensata la convinzione opposta, per la quale la mente non è riducibile a qualcosa di fisico. All'interno della cultura epistemica propria delle neuroscienze le assunzioni circa la naturalizzabilità della mente possiedono il carattere qualitativo dell'evidenza.

L'evidenza deve caratterizzare ogni genere di sapere le cui ragioni siano più forti di quelle che contrassegnano la mera opinione; possiamo ritenere queste ragioni più forti quando sono accreditate dalla "realtà" e quando vengono espresse in modo tale da avere una *validità indipendente dalla soggettività*. Tuttavia, le pretese di evidenza sono *invocazioni di evidenza*: ci si richiama a ciò che è "pubblico", a ciò che "è chiaro in virtù di se stesso" (*lumen naturale*).

Il fatto che le convinzioni, le evidenze e il sapere siano sempre giustificati nell'ambito di una cultura epistemica comporta una critica del concetto di evidenza: l'evidenza non può più

essere intesa come qualcosa che non è toccato dai problemi della relatività e dell'incertezza del sapere. Quello di "evidenza" è un concetto frutto di spaccineria: che qualcosa sia evidente, è evidente. La certezza sottostante non è tuttavia garantita né dalla "realtà stessa" né dalla sperimentazione e dall'empiria, né tantomeno dai "fatti" e dalla "scienza". Anche l'evidenza empirica è una forma di certezza *oggetto di fede*, un sapere della cui verità si è *convinti*.

Le convinzioni individuali condividono le proprie evidenze per la gran parte con il *sensu comune* dominante in determinati gruppi. Il *sensu comune* è un modo di presentazione della realtà che pretende di essere quello corretto. Il *sensu comune* presenta le cose che dal suo punto di vista hanno valore come se il loro modo di essere dipendesse dalla natura delle cose.³⁵ Per chi *nutre* credenze che sono ormai frutto di abitudine, dal momento che queste sono costrutti credenziali in sé conclusi, queste stesse sono ritenute esenti da problemi: "è così e non può essere altrimenti". Il possesso di credenze ed evidenze rende immuni allo scetticismo e alla critica. Per questa ragione Gaston Bachelard ha sostenuto la necessità di una "psicoanalisi della conoscenza oggettiva", tesa porre al vaglio dell'analisi e della critica l'idea stessa di *possedere* qualcosa come l'oggettività, la verità e la "gioia" per l'acquisizione della conoscenza e delle "certezze oggettive".³⁶

Nei confronti del concetto di cultura epistemica possono essere avanzate due obiezioni. La prima concerne la relativizzazione della dimensione qualitativa della verità del sapere, legata all'assunzione di un'ottica contestualista. La seconda riguarda il problema dell'operationalizzabilità: se si tiene conto dei molteplici fattori impliciti alle culture epistemiche, come può essere ancora possibile ricostruire e giustificare le pretese di verità proprie della rappresentazione del vero sapere?

La risposta sta nell'abbandonare sia l'assunzione per cui il sapere sarebbe qualcosa di non relativo sia il comodo atteggiamento epistemologico, legato alla non relatività del sapere, secondo cui la una rappresentazione sarebbe una relazione di tipo binario, ossia *b rap-*

presenta a. L'esigenza di tener conto del massimo numero di fattori possibili nella spiegazione dell'origine del sapere non è una richiesta massimalista. Quel che nell'ambito dell'ermeneutica è da tempo una regola riconosciuta, è ragionevole che trovi posto anche all'interno dell'epistemologia.

Note

¹ Sul concetto di culture epistemiche si veda J. FRIED, TH. KAILER (Hrsg.), *Wissenskulturen. Beiträge zu einem forschungsstrategischen Konzept*, Akademie Verlag, Berlin 2003, in particolare il contributo di W. DETEL, *Wissenskulturen und epistemische Praktiken* (ivi, pp. 119-132); M. ARNOLD, G. DRESSEL, *Wissenskulturen – Experimentalkulturen – Gelehrtenkulturen*, Turia & Kant, Wien 2004; H.J. SANDKÜHLER, *Nature et cultures épistémiques*, traduit par G. WARLAND, Kimé, Paris 2003; H.J. SANDKÜHLER (Hrsg.), *Repräsentation und Wissenskulturen*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2007; H.J. SANDKÜHLER, *Kritik der Repräsentation. Einführung in die Theorie der Überzeugungen, der Wissenskulturen und des Wissens*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009. Per un'interpretazione in senso sociologico di questo concetto si veda P. WEINGART, *Wissenschaftssoziologie*, Transcript, Bielefeld 2003.

² In merito si veda W. DETEL, *Epistemological Contextualism and Cultures of Knowledge*, in: «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», vol. V, n. 1, 2014, pp. 43-57; N. KOMPA, *Knowledge in Context*, in: «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», vol. V, n. 1, 2014, pp. 58-71.

³ W. DETEL, *Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, Reclam, Stuttgart 2007, p. 72.

⁴ Cfr. K. WIREDU, *The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy*, in: H. KIMMERLE, F.M. WIMMER (Hrsg.), *Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective / Philosophie et démocratie en perspective interculturelle*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta (GA) 2007, pp. 11-22, in particolare p. 11.

⁵ L. WITTGENSTEIN, *On Certainty*, edited by G.E.M. ANSCOMBE, G.H. VON WRIGHT, translated by D. PAUL, G.E.M. ANSCOMBE, Basil Blackwell, Oxford 1969, p. 84 (trad. it. *Della certezza*, traduzione di M. TRINCHERO, Einaudi, Torino 1976, p. 17).

⁶ Cfr. A. BECKER, W. DETEL, *Conference Report:*

Ideal and Culture of Knowledge in Plato, disponibile online all'URL: http://www.nd.edu/~plato/becker_detel.htm. In merito cfr. anche W. DETEL, *Knowledge and Context*, in: «Philosophical Inquiries», vol. XXIII, n. 3-4, 2001, pp. 1-25.

⁷ N. LUHMANN, *Das Recht der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993, p. 31.

⁸ In merito si veda B. KLEEBERG, A. LANGENOHL, *Kulturalisierung/Dekulturalisierung*, in: «Zeitschrift für Kulturphilosophie», vol. V, n. 2, 2011, pp. 281-302: «“culturalizzazione” può voler intendere (i) da un punto di vista metodologico e ontologico una riprospettivizzazione degli interrogativi scientifici e la nascita di nuovi oggetti; può anche riferirsi (ii) da un punto di vista epistemologico all'idea di una costruzione culturale della realtà; può inoltre tendere (iii) a una decostruzione critica delle ontologie dominanti o degli universali scientifici; forse può anche (iii) caratterizzare una essenzializzazione in senso affermativo della cultura» (ivi, p. 285).

⁹ Cfr. H.J. SANDKÜHLER, D. PÄTZOLD (Hrsg.), *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, Metzler Verlag, Stuttgart 2003.

¹⁰ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. III, *Phänomenologie der Erkenntnis* (1923), in: E. CASSIRER, *Gesammelte Werke*, Bd. XIII, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, p. 141 (trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, *Fenomenologia della conoscenza*, traduzione di E. ARNAUD, La Nuova Italia, Firenze 1989, p. 167).

¹¹ Cfr. M. ARNOLD, G. DRESSEL, *Wissenskulturen – Experimentalkulturen – Gelehrtenkulturen*, cit.

¹² Cfr. C. VON BRAUN, I. STEPHAN, *Gender & Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien*, UTB, Stuttgart 2009, II ed.; S. FREUDENBERGER, *Erkenntniswelten. Semiotik, analytische Philosophie, feministische Erkenntnistheorie*, Mentis, Paderborn 2004, pp. 139-193.

¹³ Cfr. TH. BARTELBORTH, *Begründungsstrategien. Ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie*, Akademie Verlag, Berlin 1996, p. 68 e segg.

¹⁴ Sulla nozione di *non-sapere* cfr. W. HOGREBE, *Echo des Nichtwissens*, Akademie Verlag, Berlin 2006; P. WEHLING, *Weshalb weiß die Wissenschaft nicht, was sie nicht weiß? Perspektiven einer Soziologie des wissenschaftlichen Nichtwissens*, in: P. BÖSCHEN, P. WEHLING (Hrsg.), *Wissenschaft zwischen Folgenverantwortung und Nichtwissen. Aktuellen Perspektiven der Wissenschaftsforschung*, VS Verlag, Wiesbaden 2004, pp. 35-106; P. WEH-

LING, *Im Schatten des Wissens? Perspektiven der Soziologie des Nichtwissens*, UVK Verlag, Konstanz 2006.

¹⁵ Cfr. G. BACHELARD, *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, PUF, Paris 1962 (trad. it. *La filosofia del non. Saggio di una filosofia del nuovo spirito scientifico*, a cura di G. QUARTA, Armando, Roma 1998, p. 64 e segg.).

¹⁶ A questo proposito cfr. H. WOLF (Hrsg.), *Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2001.

¹⁷ K. GLOY, *Von der Weisheit zur Wissenschaft. Eine Genealogie und Typologie der Wissensformen*, Alber, Freiburg i.B.-München 2007, p. 24.

¹⁸ Cfr. H.J. RHEINBERGER, *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Wallstein Verlag, Göttingen 2001: «i sistemi sperimentali [...] sono le vere e proprie unità operative della ricerca contemporanea. In esse gli oggetti della conoscenza e le condizioni tecniche per la loro produzione sono indissolubilmente intrecciati. Esse sono al contempo unità locali, individuali, sociali, istituzionali, tecniche, strumentali e soprattutto epistemiche. I sistemi sperimentali sono quindi sempre più dei dispositivi compositi e ibridi; è nei confini di questi costrutti dinamici che gli scienziati sperimentali danno forma alle cose epistemiche di cui si occupano» (ivi, p. 8). Sui sistemi sperimentali considerati come culture epistemiche cfr. anche M. HOFFMANN, *Wissenskulturen, Experimentalkulturen und das Problem der Repräsentation*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2009.

¹⁹ Cfr. C. KRETSCHMANN, H. PAHL, P. SCHOLZ (Hrsg.), *Wissen in der Krise. Institutionen des Wissens im gesellschaftlichen Wandel*, Akademie Verlag, Berlin 2004.

²⁰ Cfr. C. KRETSCHMANN, *Wissenspopularisierung. Konzepte der Wissensverbreitung im Wandel*, Akademie Verlag, Berlin 2003.

²¹ N. RESCHER, *Unsere Naturwissenschaft als genau unsere*, in: N. RESCHER, *Studien zur naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre*, hrsg. von A. WÜSTHUBE, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, pp. 107-126, in particolare p. 125.

²² Le interpretazioni costituiscono gli universi epistemiche come mondi di cose, creando quanto Kant aveva definito “oggetti per concetti”. Günter Abel li ha descritti più dettagliatamente come quei processi «in cui noi discriminiamo dal punto di

vista fenomenico qualcosa come qualcosa di determinato, in cui compiamo in anticipo identificazioni e re-identificazioni, in cui applichiamo predicati e segni caratteristici, in cui effettuiamo attribuzioni [...] e in relazione a mondi formati in questa maniera disponiamo quindi di opinioni, di credenze e di un sapere giustificato. I nostri mondi possono essere quindi qualificati come universi interpretativi e pertanto essere trattati come tali» (cfr. G. ABEL, *Interpretationswelten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993, p. 14).

²³ E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), in: E. CASSIRER, *Gesammelte Werke*, Bd. VI, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000, p. 273 (trad. it. *Sostanza e funzione*, traduzione di E. ARNAUD, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 337 – corsivi miei).

²⁴ In merito a quanto indicato ai punti (i), (iii) e (iv) cfr. T. MEYER, *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002, p. 117 e segg.

²⁵ O. SCHWEMMER, *Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung*, W. Fink Verlag, München 2005, p. 259.

²⁶ In proposito cfr. M. ARNOLD, G. DRESSEL, *Wissenskulturen – Experimentalkulturen – Gelehrtenkulturen*, cit.

²⁷ Sull'opera di Ludwig Fleck cfr. H.-J. RHEINBERGER, *Historische Epistemologie. Zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 2007, pp. 47-54.

²⁸ L. FLECK, *Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von L. SCHÄFER, TH. SCHNELLE, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, p. 75 e segg.

²⁹ Cfr. D. BLOOR, *Knowledge and Social Imagery*, Chicago University Press, Chicago 1976; S. FULLER, *Social Epistemology*, Indiana University Press, Bloomington 1988; B. LATOUR, *Pandora's Hope: Essay on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, 2000; O. SCHOLZ, *Das Zeugnis anderer – Prolegomena zu einer sozialen Erkenntnistheorie*, in: T. GRUNDMANN (Hrsg.), *Erkenntnistheorie*, Paderborn, Mentis 2001, pp. 354-375; E.D. MCCARTHY, *Knowledge as Culture. The New Sociology of Knowledge*, Routledge, London-New York 2002.

³⁰ T.J. PINCH, W.E. BIJKER, *The Social Construction of Facts and Artefacts: or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology might Benefit Each Other*, in: «Social Studies of Science», vol. XIV, n. 3, 1984, pp. 339-441, in particolare p. 401.

³¹ K. KNORR CETINA, *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*, New York 1999, p. 10.

Si veda anche K. KNORR CETINA, *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.1984.

³² *Ivi*, p. 11.

³³ *Ivi*, p. 3.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cfr. C. GEERTZ, *Thick Description. Toward an Interpretative Theory of Culture*, in: C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Basic Books, New York 1973, pp. 3-30 (trad. it. *Verso*

una teoria interpretativa della cultura, in: C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, traduzione di E. BONA, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 39-71).

³⁶ Cfr. G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique: contribution a une psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, Paris 1938 (trad. it. *La formazione dello spirito scientifico. Contributo a una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, a cura di E. CASTELLI GATTINARA, Raffaello Cortina, Milano 2005).