

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

**DOTTORATO DI RICERCA IN
MENTE, LOGICA E LINGUAGGIO**

Ciclo XXIII

Settori scientifico-disciplinari di afferenza: m-fil/05 e m-fil/01

**La testimonianza
come fonte di conoscenza irriducibile**

Presentata da: Sara Neva

Coordinatore: Roberto Nicoletti

Relatore:

Tutore: Paolo Leonardi

Pascal Engel

Esame finale anno 2011

*A chi mi offre solo
testimonianze veritiere.*

*Alla mia famiglia,
che non smette di
testimoniarmi affetto.*

*A mia madre,
Marisa,
per il dialogo che continua
a costruire con me.*

*Ai miei nonni,
Amalia,
per le testimonianze che non dimenticherò,
Giuseppe,
per tutto quello che potrai insegnarmi ancora.*

Indice:

Introduzione	5
1. Riduzionismo e Testimonianza – sulla parità epistemica di testimonianza e percezione	9
<u>1.1 Una definizione di testimonianza</u>	10
<u>1.2 Dipendenza da altre fonti epistemiche e dalla competenza semantica</u>	16
<u>1.3 Dipendenza da altri soggetti epistemic</u>	23
<u>1.4 Possesso di informazioni di <i>background</i></u>	24
2. Giustificazione e Testimonianza	29
<u>2.1 Che cos'è la giustificazione?</u>	30
<u>2.2 Il ruolo delle abilità in epistemologia</u>	43
<u>2.3 Risposta ad alcuni controesempi a un resoconto affidabilista ed esternista della giustificazione</u>	49
<u>2.4 Problemi dell'affidabilismo</u>	60
3. Asserzione e Testimonianza	68
<u>3.1 L'asserzione</u>	68
<u>3.2 In difesa della norma della conoscenza per l'asserzione</u>	81
<u>3.3 Responsabilità del testimone</u>	86
<u>3.4 Responsabilità del fruitore della testimonianza</u>	91

4. La testimonianza in un'ottica sociale	101
<u>4.1 Il ruolo della testimonianza nella formazione di abilità epistemiche e nella generazione di conoscenza.</u>	102
<u>4.2 Influenza della testimonianza sulla percezione</u>	105
<u>4.3 Dipendenza epistemica dagli altri e standard di giustificazione</u>	108
<u>4.4 Testimonianza e implicature conversazionali</u>	111
Bibliografia	116

Introduzione

La testimonianza è riconosciuta in epistemologia come un'importante fonte di conoscenza. Meno consenso c'è riguardo lo status epistemico della testimonianza: la testimonianza fornisce di per sé le ragioni per affidarsi, o l'affidabilità di una testimonianza va ricondotta a quella della percezione, della memoria e del ragionamento di chi la fornisce? Cioè, la testimonianza è una fonte primaria di conoscenza, o un importante strumento per trasmettere conoscenza acquisita in altro modo? I termini del dibattito attuale hanno origine con Locke, Hume, Descartes e Reid. Locke e Hume diffidavano della testimonianza come fonte primaria, privilegiando i sensi, mentre Descartes la screditava conformemente al suo programma di fondazione della conoscenza a partire dal ragionamento e dall'introspezione. L'idea che la testimonianza sia una fonte di conoscenza primaria nella comunità umana era invece sostenuta da Thomas Reid. Da allora sulla testimonianza, e sulla sua giustificazione, si sono contrapposte queste due linee di pensiero, una riduzionista e una anti-riduzionista.

Secondo gli antiriduzionisti la testimonianza è una fonte di base di giustificazione, alla pari di percezione, memoria e ragionamento, e chi riceve testimonianza è giustificato a fidarsene in assenza di *defeaters* rilevanti.

I riduzionisti sostengono al contrario che non sia sufficiente l'assenza di *defeaters* rilevanti: per credere giustificatamente a una testimonianza chi la riceve deve possedere ragioni non-testimoniali. Normalmente, tali ragioni sono fornite da un'induzione a partire dalla memoria dell'osservazione di una generale conformità tra i fatti e le testimonianze ricevute. I riduzionisti ritengono inoltre che il promuovere la testimonianza a fonte primaria significhi autorizzare la credulità e l'irresponsabilità epistemica¹.

¹ V. Fricker 1994, Lackey 2006, Faulkner 2000a.

In questo lavoro intendo sostenere una posizione antiriduzionista, e mostrare che la conoscenza per testimonianza non è riducibile ad alcun tipo di inferenza e può essere giustificata in termini di norme costitutive e di *commitment*.

Sosterrò una tesi antiriduzionista basata su un resoconto affidabilista della giustificazione che si spiega nei termini dell'esercizio di abilità acquisite in un ambiente dove determinate pratiche epistemiche sono radicate. Un resoconto dell'asserzione nei termini delle norme costitutive che la istituiscono indicherà che la testimonianza è giustificata in virtù della conoscenza presupposta dall'asserire, che è la forma paradigmatica della testimonianza.

Nel primo capitolo affronto i principali argomenti avanzati per sostenere la subalternità epistemica della testimonianza rispetto alla percezione, facendo vedere come per ogni argomento che mira a indebolire l'autonomia o il ruolo epistemico della testimonianza si possa produrre un argomento analogo contro l'indipendenza e l'immediatezza della percezione. Nego che la conoscenza testimoniale richieda il verificarsi di più fattori (dipendenza dai sensi, competenza semantica) di quanti ne necessiti la conoscenza percettiva, e con ciò nego che l'una produca conoscenza in modo più mediato o indiretto dell'altra. Sostengo poi come l'interazione con altri soggetti eventualmente intenzionati a depistarci non costituisca un pericolo unicamente per la conoscenza testimoniale, e come il requisito del possesso di informazioni di *background* per un resoconto inferenziale della conoscenza sia altrettanto plausibile in ambito percettivo che in ambito testimoniale. Nel quarto capitolo cerco di cancellare ulteriori asimmetrie, mostrando come in molti casi la registrazione della correttezza della percezione avvenga via testimonianza, e come certe facoltà percettive possano essere acquisite solo a partire dalla testimonianza altrui: in molti degli ambiti in cui è richiesto un affinamento percettivo altamente specializzato possiamo dire di imparare a percepire guidati da quello che gli altri ci dicono. Tutto ciò, insieme ad alcune considerazioni sulla capacità della testimonianza di produrre *nuova*

conoscenza – considerazioni basate sull’ammettere la possibilità di testimonianza prodotta meccanicamente, e sull’analisi delle procedure della ricerca scientifica moderna – mi porta a riconoscere una parità epistemica alle due fonti.

Dal momento che l’epistemologia della testimonianza si occupa della conoscenza prodotta da un insieme di procedure più ampio di quello delle asserzioni verbali², ho ritenuto più adatta una definizione di testimonianza focalizzata sul rapporto fra la testimonianza e chi la riceve che su quello tra il testimone e la testimonianza stessa. Emerge nel secondo e nel terzo capitolo come quest’ultima relazione possa essere meglio spiegata entro un quadro che, mettendo in luce le norme e le funzioni della pratica, ne illumina i *commitment*. Risultano valorizzati in tale resoconto la figura di chi riceve la testimonianza e la descrizione del processo che lo conduce alla conoscenza. Considero testimonianza ogni atto comunicativo di tipo assertivo, quindi ogni istanza di trasmissione di contenuto informativo presentato come vero.

Chi riceve testimonianza, in assenza di *defeaters* rilevanti, è giustificato a crederla. Tale giustificazione origina da due condizioni, una legata all’eziologia della fonte e una legata all’attività del soggetto. La prima condizione è ciò che rende la testimonianza una fonte epistemica fondamentale, e cioè la sua generale affidabilità. Tale affidabilità dipende dal suo basarsi su un processo – l’asserzione – che ha la funzione di trasmettere conoscenza, in obbedienza alla norma costitutiva per cui si asserisce ciò che si sa. La seconda condizione prevede che il soggetto che acquisisce conoscenza attraverso la testimonianza sia in possesso di abilità cognitivo-epistemiche che gli permettono di riconoscere un contenuto informativo presentato come vero. La conoscenza che è presupposta dall’asserzione giustifica il soggetto che crede alla testimonianza quando egli eserciti responsabilmente la propria abilità rilevante in un ambiente normale.

² Cfr. Graham 2010, Lackey 2010, Neta 2010.

Mi ripropongo in tal modo di confutare la tradizionale equazione che connette l'antiriduzionismo a una concezione *a priori* della giustificazione. Le posizioni *aprioristiche* sostengono, in generale, che la giustificazione preceda e sia indipendente dall'esperienza. Ritengo invece che l'affidabilità della testimonianza sia qualcosa che si apprende nella comunità in cui si cresce e che ha origine da un elemento etologico generale, e da uno proprio delle comunità umane. L'elemento generale è la rilevanza dei conspecifici che sono per molti animali e per tutti i primati un'importante fonte di informazione. Ciò che interessa un conspecifico è qualcosa che interessa ogni animale di quella specie, così come ciò che preoccupa un conspecifico preoccupa ogni animale di quella specie. L'elemento proprio è che gli umani sono animali cooperativi, un tratto ritenuto da molti all'origine della comunicazione umana. La giustificazione testimoniale si spiega quindi nella specificità della comunità umana e nel percorso di apprendimento del singolo in quella comunità.

Un errore dei riduzionisti - sia empiristi che razionalisti radicali - è sempre stato quello di sottovalutare la natura sociale dell'impresa conoscitiva umana: in questa, in ultima analisi, si trova la spiegazione del ruolo primario della testimonianza.

1. Riduzionismo e Testimonianza – sulla parità epistemica di testimonianza e percezione

In epistemologia, il riduzionismo mira a ridurre le fonti di conoscenza e la giustificazione della loro affidabilità a qualcosa di più fondamentale. Il riduzionismo sulla testimonianza nella sua versione iniziale (posizione comunemente attribuita a David Hume) sostiene che la conoscenza acquisita tramite testimonianza sia riducibile alla conoscenza sostenuta da altre fonti (percezione e inferenza), e quindi nega che la testimonianza sia una fonte epistemica autonoma.

Più recentemente il dibattito riduzionista si è occupato di individuare nella testimonianza diverse forme di dipendenza rispetto alle fonti di base, arrivando a sostenere che la testimonianza debba appoggiarsi alla percezione (che è indiscutibilmente fonte fondamentale e primaria) anche al solo scopo di generare credenza.

In questo primo capitolo intendo mostrare come i principali argomenti avanzati a sostegno della tesi che la testimonianza sia una fonte di conoscenza secondaria e derivata dalla percezione, possano essere utilizzati per sostenere che la stessa percezione sia una fonte di conoscenza secondaria e derivata. Emergerà nel corso della trattazione che le considerazioni avanzate dai riduzionisti a scapito della testimonianza come fonte indipendente di conoscenza sono basate su assunzioni che se esaminate risultano spesso non sufficientemente giustificate o dubbie, se non addirittura false.

Tali problematiche a cui andrebbe in contro la posizione riduzionista suggeriscono l'abbandono di tale posizione filosofica in favore di una prospettiva che ammetta una parità epistemica tra le due fonti.

1.1 Una definizione di testimonianza

Testimony is the assertion of a declarative sentence by a speaker to a hearer or to an audience³.

Paradigmaticamente, la testimonianza ha la forma dell'asserzione, che, come di regola, è *presentata come vera*.⁴

Ram Neta osserva che una testimonianza non dev'essere necessariamente verbale, e non necessariamente un enunciato verbale assertivo costituisce testimonianza:

If, while performing in a musical, I utter the declarative sentence “the rain in Spain falls mainly on the plain”, I have not thereby offered any testimony. If, while telling a joke, I begin by saying “A man walks into a bar”, once again I have not thereby offered any testimony. But if you ask me how many endowed chairs are in my department, and I say nothing but hold up five fingers, then, although I have uttered no words, I have (at least if my intentions and circumstances are otherwise normal) offered testimony: I have presented it as true that there are five endowed chairs in my department.

Non solo, ma, prosegue Neta:

If you ask me whether Jones has finally decided to pay his debts, then, even though you have asserted nothing in asking this question, you have nonetheless offered testimony: you have presented it as true that Jones has debts. While assertion is perhaps the most typical way to offer one's testimony, it is not the only way⁵.

³ Adler 2008.

⁴ Cfr. Dummett 1981: 298.

⁵ Neta 2010. Parlerò più diffusamente di implicature conversazionali nell'ultima parte del quarto capitolo.

Ciò che gli esempi, che vengono considerati da Neta istanze di testimonianza, sembrano avere in comune è la caratteristica di presentare un contenuto come vero a un soggetto la cui ricezione sigla l'evento testimoniale. Questo resoconto si concentra più sul processo causale di produzione di conoscenza che sulla figura di un testimone che comunica intenzionalmente informazioni. Questo aspetto sarà mantenuto e risulterà cruciale nel mio resoconto del ruolo epistemico della testimonianza.

Una definizione in linea con gli esempi sopra proposti, e di cui mi impegnerò a sostenere la sufficienza, è la seguente:

(DEF) costituisce testimonianza la trasmissione di un contenuto informativo, linguisticamente (o attraverso segni convenzionali) espresso, presentato (in modo da essere recepito) come vero all'ascoltatore (o al lettore) in circostanze normali.

È essenziale affinché un enunciato dichiarativo costituisca un'asserzione e possa valere come *testimonianza* che sia presentato come vero in circostanze normali (ed escludere quindi lo scherzo, l'ironia e tutti gli usi eziologici – come le recite, siano queste in qualche modo “formali”, in un teatro, o occasionali, come accade nel raccontare storie e in altre occasioni).

Sono testimonianze cose abbastanza diverse come le indicazioni stradali che ci fornisce uno sconosciuto (un testimone sulla cui attendibilità non disponiamo di alcuna informazione, e di cui ci fidiamo – a meno che non ci paia esitante o addirittura confuso), ciò che leggiamo sulle riviste scientifiche, le notizie riportate sul sito dell'Ansa, i referti medici, la voce che ci informa che il nostro credito telefonico è esaurito e i resoconti bancari che ci vengono recapitati per posta.

Tutti gli esempi che ho appena elencato soddisfano DEF, e sono perciò ragionevolmente ritenuti esempi genuini di testimonianza.

Tra i miei esempi ci sono alcuni casi in cui la testimonianza è generata da soggetti non intenzionali, precisamente da macchine capaci di produrre e divulgare

informazioni in automatico, sulla base di dati che raccolgono, leggono e traducono in modo affidabile. Christopher R. Green sostiene che anche l'informazione trasmessa da soggetti privi di coscienza come zombi o macchine possa essere considerata testimonialmente prodotta⁶, e la letteratura in epistemologia presenta concezioni della testimonianza abbastanza ampie da poter comprendere casi di testimonianza meccanicamente prodotta (cfr. Graham: "If a subject S (*seemingly*) comprehends a (*seeming*) presentation-as-true by a (*seeming*) speaker that [p]"⁷). Questi casi si pongono in contrasto con un modello della conoscenza testimoniale largamente sostenuto in epistemologia secondo il quale la testimonianza, in quanto fonte meramente trasmissiva di conoscenza, può generare conoscenza in colui che la riceve in virtù del fatto che il testimone si presume in possesso di conoscenza circa il contenuto della propria asserzione⁸. Una macchina non può considerarsi un soggetto conoscente.

In questa sezione cercherò di difendere una concezione di testimonianza che comprenda i casi di trasmissione di informazioni ad opera di macchine, terminali e ripetitori in grado di produrre e trasmettere conoscenza in modo automatico. Con ciò mi impegno a sostenere che l'agentività del testimone non sia necessaria perché ci sia testimonianza: il testimone può non essere un agente, ma qualunque entità che sia supposta portare un'informazione codificata in un linguaggio e diretta a informare qualche soggetto. La deviazione rispetto a ciò che il linguaggio ordinario è normalmente disposto a riconoscere come "testimonianza" è dovuta alla volontà di individuare la fonte di tutto ciò che ricade entro la definizione di *conoscenza testimoniale*, che è un ambito ben più ampio della mera classe delle dichiarazioni in giudizio o delle esposizioni verbali⁹.

Una prima considerazione circa la conoscenza divulgata dalle macchine è che le informazioni veicolate, in forma verbale o scritta, potrebbero in linea di principio

⁶ Green 2006: 27.

⁷ Graham 2006: 95.

⁸ Cfr. Adler 1996, Audi 1997.

⁹ Su questo tornerò nella prima sezione del terzo capitolo.

essere fenomenologicamente indistinguibili da testimonianze prodotte da soggetti in carne ed ossa. Rispondo al telefono e una voce suadente mi dice “Gentile cliente, la chiamo per informarla che il suo credito è esaurito”, poi cade la linea. Era un messaggio preregistrato o la voce di un’operatrice telefonica che sta svolgendo un pesante lavoro da *call center*? Molte volte veniamo chiamati da centralinisti che ripetono la loro cantilena centinaia di volte al giorno e per i primi secondi di conversazione è probabile che scambiamo quello che ci dicono per una registrazione. In quei pochi secondi però qualcosa viene detto: “Gentile Cliente, dal 1° luglio una nuova azienda prende il posto di ENIA e di IRIDE, le società di servizi di Parma e Torino. Dalla fusione delle due aziende nasce IREN S.p.A, che sarà il mittente delle prossime fatture relative alle utenze a Lei intestate”. In quindici secondi ho saputo che dal primo di luglio pagherò le mie bollette ad un’altra società, e quanto sono venuta a sapere deriva da una fonte che non posso che classificare come testimoniale. Era la voce di una persona o di un computer? Non sapremmo dirlo; però sappiamo che IREN ha preso il posto di ENIA e lo sappiamo perché ci è stato comunicato in un modo intelligibile e chiaro. Il messaggio dev’essere stato noto a molti altri prima di me, ai dirigenti delle aziende, ai protagonisti della fusione, alle persone più vicine a questi eventi. In quanti aspetti una comunicazione di questo tipo si differenzia dalla prima che ho proposto, quella, cioè, in cui una voce mi dice che il mio credito telefonico è esaurito? Giungo a conoscenza di una situazione concernente il mio credito, ancora una volta da una voce di cui non saprei dire l’origine. Plausibilmente in questo secondo caso la voce appartiene all’apparecchio automatico di una compagnia telefonica che tiene traccia del credito residuo e avvisa i clienti nel momento in cui quello risulti esaurito. In tal caso nessuno prima dell’apparecchio che lo rileva e me lo comunica attraverso la telefonata è a conoscenza della situazione del mio credito, e io sarei il primo (soggetto razionale, cosciente e intenzionale) a conoscerla, e, a quanto pare, proprio grazie a una testimonianza. Questa circostanza sembra costituire uno degli insoliti casi in cui il contenuto della testimonianza è (o può essere) generato automaticamente, e dove quindi il

primo soggetto epistemico informato del contenuto della testimonianza è colui che la riceve, e non, come generalmente si ritiene, il testimone stesso. (Riprenderò questa questione in 1.2 per sostenere che la testimonianza può essere considerata fonte generativa di credenza.)

Questi esempi e una riflessione sul fatto che sempre più spesso, in una società che ha la tendenza a moltiplicare i servizi, la raccolta, l'elaborazione e la divulgazione di certe informazioni può essere affidata alle macchine, ci costringono a confrontarci con una realtà epistemica in movimento, le cui fonti sono soggette alle trasformazioni che il progresso tecnologico imprime all'ambiente. In questo panorama, la testimonianza, tradizionalmente concepita come la fonte preposta alla mera trasmissione della conoscenza, diventa fonte *generatrice* di conoscenza¹⁰ (sosterrò ancora la funzione generatrice della testimonianza nel quarto capitolo a partire da riflessioni sulla ricerca scientifica moderna).

Nei casi dei messaggi generati da macchine, terminali, ripetitori, è la macchina ad assolvere il ruolo di testimone trasmettendo messaggi che contengono informazioni generalmente non note a nessuno prima che al ricevente del messaggio. Molti epistemologi non accetterebbero di buon grado l'attribuzione di un ruolo epistemico come quello del testimone a una macchina. Ma possiamo facilmente immaginare che una ricerca che punti anche all'estetica del servizio realizzi ripetitori e macchine scriventi che sappiano imitare perfettamente la voce e la grafia o la modalità di scrittura degli umani, rendendo con ciò impossibile ai destinatari dei messaggi distinguere la natura dell'emittente della comunicazione. Ogni qualvolta il computer si guasti, inoltre, sarà un incaricato umano ad assolvere a tutte le funzioni normalmente svolte dalla macchina. Dovremmo allora ritenere che venga acquisita conoscenza testimoniale solo nelle circostanze in cui il computer rotto viene sostituito dall'addetto allo stesso servizio (che ottempera al suo compito con le stesse modalità del computer e genera conoscenza nei

¹⁰ Intendo con ciò che la testimonianza può generare *nuova* conoscenza all'interno della comunità epistemica, e non solo trasmetterla da un membro a un altro (caratteristica che rimane comunque sua funzione prevalente).

destinatari della comunicazione con una procedura indistinguibile da quella della macchina)?

Anche l'estratto conto che mi viene recapitato a casa mi informa di questioni attinenti al mio conto che nessun altro soggetto epistemico ha conosciuto prima di me. Un elaboratore elettronico scrive i dati e una macchina li imbusta senza che terzi conoscano il contenuto scritto. Non di meno quel che leggo mi fornisce conoscenza sui movimenti e sul saldo delle mie finanze, e la fonte di tali credenze è, di nuovo, testimoniale. La stessa lettera, contenente le stesse informazioni potrebbe, all'occorrenza, essere stata scritta manualmente da un dipendente della banca, e il risultato sarebbe, di nuovo, fenomenologicamente indistinguibile.

Sosterrò nel secondo capitolo che la conoscenza è il risultato dell'esercizio di un'abilità cognitiva specifica (per la percezione si tratta di abilità di riconoscimento visivo/uditivo/ecc., mentre per la testimonianza di capacità di riconoscimento di un contenuto presentato come vero), e sembra intuitivo riconoscere che due credenze che siano prodotte dall'esercizio della medesima abilità cognitiva debbano considerarsi basate sulla stessa fonte. O devo forse pensare che solo alcune delle lettere che ho ricevuto e che conservo con cura costituiscano istanze di testimonianza, mentre le altre no? Potrei riuscire a individuarle svolgendo un'indagine presso la banca che mi permetta di risalire alle date nelle quali i computer sono stati bloccati per un tempo sufficientemente lungo da costringere qualcuno del personale a svolgere il lavoro. Così saprei quale parte delle comunicazioni inviatemi è stata scritta da un soggetto epistemico che è venuto a conoscenza prima di me del dettaglio della mia situazione economica. In che modo questo potrebbe essere rilevante perché io acquisisca conoscenza dalla lettera che riporta il mio estratto conto? Un'intuizione plausibile qui è che questo sia scarsamente se non per nulla significativo. Se dunque consideriamo, assieme a questa intuizione: 1) un principio di economia per le fonti epistemiche, 2) l'indistinguibilità fenomenologica e 3) il fatto che in questo caso la modalità di produzione di conoscenza è condivisa (si tratta di conoscenza acquisita attraverso l'esercizio della medesima abilità cognitiva), possiamo concludere che le

asserzioni informative prodotte da parlanti in carne e ossa e quelle prodotte da apparecchi meccanici altamente affidabili appartengono a una stessa tipologia epistemica.

1.2 Dipendenza da altre fonti epistemiche e dalla competenza semantica

Uno dei fattori che renderebbero la testimonianza un “cittadino di seconda classe della repubblica epistemica”¹¹ sarebbe il suo non essere una fonte indipendente di credenza.

John McDowell, partendo dall’idea sellarsiana di conoscenza come di uno “standing in the space of reasons”, sostiene che lo “standing” acquisito tramite testimonianza non può certamente essere considerato diretto al pari di quello che ci viene invece fornito dalla percezione.

Now if a standing in the space of reasons with respect to a fact is acquired in hearing and understanding a remark, the standing is surely a mediated one. It is not as if the fact directly forces itself on the hearer: his rational standing with respect to it surely depends on (at least) his hearing and understanding what his informant says, and the dependence is rational, not merely causal¹².

McDowell sostiene che la conoscenza acquisita per testimonianza sia mediata perché presuppone il verificarsi di condizioni aggiuntive, tra cui il sentire e il comprendere ciò che il parlante dice, ed eventualmente di ulteriori “ancillary premisses”¹³ tra le quali il sapere che il parlante è competente e affidabile.

Emergono qui tre differenti problemi che è opportuno trattare separatamente:

(a) la dipendenza “operazionale” della testimonianza dagli organi di senso;

¹¹ Plantinga 1993: 87.

¹² McDowell 1993: 197.

¹³ McDowell Ibid.: 198.

(b) la competenza semantica che il soggetto deve possedere per poter comprendere la proposizione espressa dalla testimonianza;

(c) i problemi generati dall'influenza che l'interazione con altri soggetti ha sulla produzione di giustificazione a partire dalla fonte epistemica.

Gli ultimi problemi verranno trattati nella prossima sezione.

Audi evidenzia la dipendenza operativa che la testimonianza sembra avere rispetto alla percezione:

[T]he success of testimony depends on the operation of another source of knowledge, namely perception, broadly conceived. [...] In order to receive your testimony about the time, I must hear you or otherwise perceive – in some perhaps very broad sense of ‘perceive’ – what you say¹⁴.

Si tratta di una dipendenza banalmente operativa, epistemicamente poco significativa, che inoltre, come spiego più avanti, ha un corrispettivo in ambito percettivo.

La questione sarebbe epistemicamente significativa se si mostrasse che è necessario avere giustificazione per la credenza percettiva (“sento che p”) per avere giustificazione per la credenza testimoniale (“p”). Ciò darebbe ragione a McDowell che considera mediata la conoscenza generata dalle parole d'altri. Se così fosse la percezione giocherebbe in questo processo un ruolo di fonte epistemica e genererebbe credenza proposizionale, specificamente quella di percepire una testimonianza. È dubbio però che tale credenza si formi mai nell'udire o nel leggere un messaggio, e se fosse richiesta nell'ambito delle credenze testimoniali, dovrebbe esserlo anche per la percezione, rispetto alla quale il soggetto epistemico dovrebbe credere o avere una giustificazione per credere di “vedere che p” prima di credere che “p”.

¹⁴ Audi 2006: 31.

Così come nella percezione *che p* è il contenuto della percezione che fornisce direttamente giustificazione per *p*, allo stesso modo nella testimonianza *che p* è il contenuto della testimonianza che fornisce direttamente giustificazione per *p*. Infatti, se un dubbio sul corretto funzionamento del nostro apparato sensoriale compromette la nostra giustificazione testimoniale (“Credo mi abbia detto che *P...* in effetti non ci sento molto bene”), similmente lo stesso genere di dubbio priva di una giustificazione percettiva per credere a ciò che ci sembra di percepire (“Hanno suonato alla porta? Purtroppo non ci sento molto bene”). Il corretto funzionamento degli organi di senso è richiesto tanto dalla percezione quanto dalla testimonianza, e non c’è ragione di ritenere che le sensazioni percettive predoxastiche che ci permettono di interagire con l’ambiente abbiano una relazione privilegiata con le credenze percettive. Le credenze percettive sono dipendenti dalle sensazioni tanto quanto le credenze testimoniali, e se la giustificazione per credere le une è mediata, allo stesso modo lo è la giustificazione per credere le altre.

Ritornando alla questione sollevata da McDowell sulla competenza semantica richiesta per comprendere il contenuto della testimonianza, riporto un passaggio di Audi:

A [further] point of contrast between testimony and the standard basic sources [...] concerns the need for grounds for the semantic construal of what is said on the basis of which it is taken to be *that p*. [...] In Reidian terms, we might say that testimony-based knowledge and justification must go *through convention*, since they depend on our understanding an “artificial” language; knowledge and justification grounded in the standard basic sources need only go *through nature*.

Citando un celebre passaggio di Reid, Audi sembra suggerire che una tesi sulla mediatezza della conoscenza testimoniale, di contro all’immediatezza della

conoscenza percettiva, sia sostenuta anche da una riflessione sul fatto che la comprensione di un linguaggio (“artificiale”!!!) sia indispensabile alla prima quanto inessenziale alla seconda.

Dal momento che l’interesse prevalente dell’epistemologo è la conoscenza proposizionale, tale asimmetria non ha, trovo, un reale fondamento. Se infatti il linguaggio la cui comprensione è indispensabile per raggiungere conoscenza testimoniale è “artificiale”, allora saranno artificiali anche i concetti appresi attraverso il linguaggio, gli schemi cognitivi acquisiti grazie all’esposizione a quel linguaggio, e ogni conoscenza, competenza, abilità discriminatoria maturata grazie ad un addestramento in cui giochi un ruolo la lingua. Probabilmente il nostro intero bagaglio doxastico, se acquisito anche solo in minima parte grazie alla testimonianza, risulterebbe, in definitiva, artificiale. Ma se gli stessi concetti essenziali per conseguire conoscenza proposizionale da fonte percettiva, sono anch’essi artificiali, allora probabilmente la conoscenza percettiva sarà basata sulla “convenzione” quanto quella testimoniale¹⁵. Non è infatti “convenzionale” (tanto quanto la nostra lingua) il modo in cui classifichiamo gli oggetti, li riconosciamo e li isoliamo, il modo in cui esercitiamo le nostre capacità di riconoscimento visivo, uditivo, ecc.?

O pensiamo veramente che il ragazzino cresciuto dai lupi trovandosi di fronte a un piatto di lasagne o a una pizza margherita nella foresta senta il profumino di specialità gastronomiche italiane, le riconosca come cibo e giunga alla conoscenza proposizionale di trovarsi di fronte a prelibatezze fumanti da consumare prima che si freddino? O che l’alieno che non ha mai avuto a che fare con percezione, testimonianza né nessuna altra fonte epistemica, improvvisamente dotato di queste facoltà, ma completamente privo di esperienza¹⁶, capirebbe che deve spostarsi dal

¹⁵ Per un sostegno alla tesi che il contenuto della percezione sia concettuale e che il nostro sistema concettuale sia strutturato linguisticamente vedi McDowell 1994 e Brewer 1999 e 2011.

¹⁶ Dal mio punto di vista non ha alcun senso dire che si possano possedere facoltà in assenza di esperienza, e quindi facoltà o abilità che non sono mai state esercitate (su

bel mezzo dell'autostrada vedendo una macchina avanzare a tutte velocità nella sua direzione?

Delle competenze concettuali sono essenziali alla conoscenza percettiva come le competenze semantiche lo sono a quella testimoniale, e dal mio punto di vista l'apprendimento delle prime è tutt'altro che indipendente dal possesso delle seconde.

Un altro senso in cui la testimonianza è da considerarsi dipendente da altre fonti è presentato da Plantinga:

Testimony is ordinarily parasitic on other sources of belief so far as warrant goes. [...]

I may be entirely justified in believing as I do, on the basis of testimony, and in some cases [...] when I believe what I read in science textbooks I know what I come thus to believe. But I wouldn't have this knowledge if there weren't others in the neighborhood (that is, in the cognitive chain) who had nontestimonial evidence for the fact in question. As Wykstra says, if no one has nontestimonial evidence for the claim in question, then the whole epistemic community is in "big doxastic trouble"¹⁷.

e da Audi:

[W]hat is known through testimony must apparently be not only known by the attester but, in addition, known (by the attester or someone else in the testimonial chain) at least in part on the basis of another source, such as perception or reflection¹⁸.

questo tornerò diffusamente più avanti), ma propongo l'esempio per amore dell'argomento dal momento che molti trovano sensate ipotesi di questo tipo.

¹⁷ Plantinga 1993: 87.

¹⁸ Audi 2006: 31.

Perciò, sostiene Audi, la testimonianza come fonte di conoscenza è epistemicamente dipendente da almeno una fonte non testimoniale di conoscenza. In questo senso la dipendenza è ontogenetica: se nessuno avesse in altro modo (da fonte non testimoniale) acquisito la conoscenza della proposizione rilevante, non potrebbe avere luogo una testimonianza con quel contenuto.

Questo argomento considera l'intero processo di generazione e produzione di testimonianza, e poggia sulla premessa cruciale che la testimonianza deve essere prodotta da un soggetto epistemico. Se, come ho sostenuto nella sezione 1.1, la testimonianza è prodotta anche da macchine, tale dipendenza cade immediatamente. Il soggetto epistemico può ottenere conoscenza proposizionale a partire dalla voce o dal messaggio scritto di una macchina abilitata a produrre informazioni, ognuna delle quali ignota a altri soggetti epistemici prima della sua specifica formulazione. Come ho già messo in evidenza la testimonianza prodotta da una macchina può risultare fenomenologicamente indistinguibile da quella umana, assolve alle stesse funzioni (è informativa, costituisce un punto di partenza per la formazione di credenze e offre un sostegno epistemico) ed è recepita dal soggetto epistemico attraverso l'esercizio delle stesse facoltà cognitive. Questo tipo di testimonianza fornisce un controesempio alla tesi che ogni conoscenza testimoniale deve essere sostenuta da un passato epistemico non meramente testimoniale.

Ma è solo la conoscenza testimoniale generata dalle macchine a sfuggire alla regola che vede la giustificazione fornita dalla testimonianza come costitutivamente dipendente da altre giustificazioni di tipo percettivo? Sembra proprio di no: pensiamo ai casi in cui determinate indagini vengono condotte da un'*équipe* di persone, come nell'ambito della ricerca scientifica moderna: la conoscenza generata da gruppi molto numerosi di scienziati ha l'aspetto di un dialogo di diverse specializzazioni cooperanti che si sostengono reciprocamente, e tale "discorso", che costituisce nuova conoscenza solo nella sua interezza, è reso

possibile dal contributo individuale di soggetti testimonianti in un ambito di fiducia reciproca¹⁹.

Sembrano dunque essere molti i casi in cui la testimonianza genera conoscenza non riducibile a conoscenza basata su altre fonti più primitive.

Esiste poi anche il caso in cui la testimonianza consista nel riportare una conoscenza diversamente acquisita, e in tale circostanza può avere un senso cercare una dipendenza della giustificazione testimoniale rispetto alla prima giustificazione del primo soggetto epistemico conoscitore. Allo stesso modo è importante non sottovalutare la dipendenza che tante conoscenze percettive hanno rispetto a certe conoscenze testimoniali, che sono indispensabili al raggiungimento delle prime. Pensiamo, per esempio, a tutti i casi in cui è richiesta una competenza specifica e un affinamento percettivo per interpretare determinati dati di senso. Pensiamo al medico che legge un'ecografia, e ci dice "Vede?", e per quanto ci sforziamo non vediamo niente. La fonte grazie alla quale il medico ha acquisito la conoscenza di cosa indica una certa sfumatura di luce è stata certamente testimoniale, e ciò che sa in base alla presente ecografia dipende crucialmente dalla solidità della conoscenza testimoniale precedentemente acquisita. Tale conoscenza testimoniale permette alla percezione di generare a sua volta una conoscenza che non sarebbe possibile altrimenti, e la qualità epistemica della credenza percettiva dipende dalla qualità epistemica dell'informazione ottenuta per testimonianza.

La dipendenza epistemica non sembra quindi sussistere in modo univoco a svantaggio della testimonianza. Una relativa interdipendenza tra fonti parimenti fondamentali è quanto può meglio rendere conto della nostra vita epistemica, che raramente privilegia una sola fonte a dispetto delle altre (il costo sarebbe una enorme perdita di conoscenza), e molto spesso consolida la conoscenza prodotta da una fonte o da una procedura sulla base di evidenza proveniente da altre fonti che ne confermano il buon funzionamento.

¹⁹ Di questo parlerò più diffusamente nel quarto capitolo.

1.3 Dipendenza da altri soggetti epistemici

Una delle questioni più problematiche concernenti la testimonianza riguarda il libero arbitrio degli agenti coinvolti nell'azione epistemica. Il testimone può ingannare di proposito l'ascoltatore, può depistare, può offrire falsa testimonianza. Molti epistemologi sono sicuri che nessun problema connesso con il libero arbitrio altrui sorga nel caso della percezione:

No matter how reliable testimony in fact is in either respect, the acquisition of knowledge or even of justified belief on the basis of testimony depends [...] on the agency of another person. [...] By contrast, our response to the deliverances of the basic sources are not normally mediated by anyone else's action²⁰.

Etichettato da Adler come il “problema della vulnerabilità”, questo aspetto sembra rendere la testimonianza estremamente debole rispetto alle altre fonti di conoscenza. Nell'accettare il contenuto di una testimonianza ci affidiamo alla sincerità del prossimo, agente epistemico di cui raramente abbiamo i mezzi per valutare l'affidabilità.

Jennifer Lackey scrive:

[T]estimonial beliefs are acquired from *persons*. Persons, unlike other sources of belief, have all sorts of different intentions, desires, goals, motives, and so on. Some of these desires and goals make it advantageous to lie, to exaggerate, to mislead, and to otherwise deceive²¹.

²⁰ Audi 2006: 44.

²¹ Lackey 2005: 24.

Più avanti scrive che nessun'altra fonte di conoscenza porta con sé un rischio di fallimento analogo a quello comportato dalla testimonianza, e che tale rischio è più imprevedibile nella testimonianza che in ogni altro contesto epistemico.

Anche Paul Faulkner ritiene che ci sia una relazione con altri soggetti epistemici solo in ambito testimoniale:

The fact that what is presented-as-true does come from another person is a distinguishing feature of testimony. ... [T]his feature renders testimony epistemologically distinctive²².

Dal momento che il testimone può scegliere se essere onesto o se non esserlo, e dal momento che questo tipo di considerazioni non ha un parallelo negli ambiti di memoria e percezione, secondo Faulkner, viene marcata una sostanziale disparità tra la testimonianza e le altre fonti: “It is the relevance of the intentions of others that renders testimony distinct from perception and memory.”²³

L'imprevedibilità e la dipendenza dall'azione intenzionale degli altri soggetti, se colgono davvero caratteristiche della fonte testimoniale, come gli esempi che propongo di seguito vogliono dimostrare, sono applicabili alla percezione.

Nutro molti dubbi che sia davvero imprevedibile l'inganno che proviene dalla testimonianza altrui: la nostra vita epistemica, nel momento in cui ci fornisce le abilità e gli strumenti per imparare a perseguire la conoscenza, ci istruisce al contempo su quali situazioni devono portarci a dubitare. Rientro a casa nel primo pomeriggio e i miei figli sono pronti per uscire con gli amici: “Abbiamo già finito i compiti!”. Pochi minuti dopo rientra mio marito che vuole parlare e inizia così un discorso: “Sai bene che non ti mentirei mai...”. Accendo la tv e inciampo in una televendita: “Occasione imperdibile! Meraviglioso collier d'oro e diamanti – a casa vostra per soli 130 euro”. Queste situazioni non devono portarci a dubitare che la testimonianza sia fonte generalmente affidabile di conoscenza, allo stesso

²² Faulkner 2000a: 588.

²³ Faulkner 2000b: 129-30.

modo in cui non dobbiamo ritenere la percezione fonte ingannevole solo perché su un set teatrale ognuno degli oggetti che vediamo è un duplicato finto, un'imitazione solo apparente di quel che siamo portati a credere di avere di fronte vedendolo.

Impariamo molto presto a diffidare dei venditori e dei parenti stretti in determinate circostanze, così come impariamo a distinguere gli ambienti che possono contenere una certa quantità di oggetti finti.

Ovviamente può capitare che in un ambiente epistemicamente (apparentemente) favorevole, un soggetto fidato ci offra falsa testimonianza, così come può capitare di imbatteci, a nostra insaputa, in una serie di oggetti finti, al di fuori di ogni ragionevole contesto²⁴.

Così come si porta avanti un'epistemologia pretestuosa insinuando che ad ogni angolo potrebbe attenderci l'insidia di un oggetto finto appostato lì al mero scopo di ingannarci, allo stesso modo l'idea che ogni testimone potrebbe avere una bugia da offrirci a ogni passo si colloca nettamente al di fuori della nostra pratica epistemica, e dell'atteggiamento di ogni soggetto razionale socialmente inserito.

Dunque come la testimonianza può offrirci un resoconto falso, così la percezione può indurci a credere che un oggetto abbia una caratteristica che sembra avere, e la disparità tra le due fonti evidenziata da Faulkner, Audi e Lackey non sembra avere alcun fondamento.

1.4 Possesso di informazioni di *background*

Una delle principali tesi riduzioniste sulla testimonianza sostiene che l'acquisizione di conoscenza attraverso tale fonte avvenga in modo inferenziale.

²⁴ L'idea qui è che le situazioni di inganno o epistemicamente pericolose sono certamente possibili dal punto di vista logico e metafisico, ma dal punto di vista della nostra esperienza sono molto meno probabili e abbiamo imparato a metterle tra parentesi. Più specificamente, un soggetto in generale si fida della percezione, o delle parole di un testimone, a meno che non abbia ragioni positive per dubitare che una situazione di inganno sia in atto (vedi Pryor 2004).

Il procedimento avverrebbe attraverso alcuni passaggi del tipo:

1. T mi sta dicendo che p
2. T è sempre stato affidabile
3. In questa circostanza T non avrebbe ragione di mentire
4. Ho ragione di credere che T sia competente riguardo all'argomento
5. p è coerente con il resto delle mie credenze
6. La testimonianza è generalmente affidabile
7. ecc...
8. So che p sulla base delle testimonianze di T.

Le proposizioni 2-7 esemplificano alcune delle ragioni che concorrerebbero a giustificare l'acquisizione di conoscenza su base testimoniale. In un'ottica inferenzialista forte si tratterebbe di proposizioni che devono essere giustificatamente credute al fine di poter giungere giustificatamente a 8. Come mostrerò tra qualche riga, la nostra vita epistemica sembra smentire che la testimonianza sottostia a vincoli di tale portata. In un resoconto più blando del processo inferenziale, i passaggi da 2 a 7 sono *mere* credenze, o stati doxastici disposizionali, o mere propensioni psicologiche. Credo che Faulkner abbia in mente atteggiamenti di quest'ultimo tipo quando parla delle credenze di *background* che devono sostenere l'atteggiamento di affidarsi responsabilmente alla testimonianza:

It is doxastically irresponsible to accept testimony without some background belief in the testimony's credibility or truth. In the case of perception and memory rational acceptance only requires the absence of defeating background beliefs. In the case of testimony, rational acceptance requires the presence of supporting background beliefs²⁵.

²⁵ Faulkner 2000a: 590.

One may put the *background* role of these beliefs this way. If an audience were to lack a dispositional belief in either the credibility of a given testimony or the truth of the proposition it asserted, the audience would not accept the testimony²⁶.

Ciò che possiamo osservare, a partire da qualsiasi scambio conversazionale, è che l'essere disposti a credere a una proposizione (non impossibile) presentata come vera da un testimone (non subnormale) sia la posizione di *default*. Questo suggerisce che la mancanza di tale disposizione debba avere un'origine o una ragione che plausibilmente coinciderà con il possesso di controevidenza rilevante. "Mi scusi, che ore sono? No, lasci stare, non sarei comunque disposto a crederle". Dobbiamo molta conoscenza in nostro possesso alle parole di testimoni di cui non sappiamo nulla, dobbiamo forse ritenere come conseguenza di avere anteriormente avuto ragioni a favore della loro attendibilità? O dovremmo considerarci epistemicamente irresponsabili per avere accettato le loro parole quando non sapevamo se era il caso di fidarci? O come potremmo, sempre in risposta a Faulkner, avere ragioni a favore della verità di una proposizione che ancora non conosciamo e con la quale veniamo in contatto solo grazie alla testimonianza? Queste riflessioni sembrano confermare ciò che suggerivo all'inizio, e cioè che debba infine trattarsi di mere inclinazioni psicologiche. Ma se le credenze disposizionali di cui parla Faulkner non sono tali da dover essere basate su ragioni, o da richiedere una giustificazione, e se possono dunque essere ritenute entità meramente *psicologiche* (e non *epistemiche*!) si tratta di condizioni così deboli da poter non solo essere compatibili con un resoconto antiriduzionista e diretto della giustificazione epistemica per la conoscenza testimoniale, ma da trovare una collocazione sensata anche entro un resoconto debolmente inferenzialista dell'acquisizione di credenza percettiva.

1. Vedo che *p*

²⁶ Faulkner 2000a: nota a piè di pagina n.13.

2. I miei occhi sono sempre stati affidabili
3. Le condizioni di luce mi permettono una visione chiara e distinta
4. Sono in uno stato psicofisico non alterato da droghe o alcool che potrebbero compromettere le mie funzioni visive
5. p è coerente con il resto delle mie credenze
6. La percezione è generalmente affidabile
7. ecc...
8. So che p su base percettiva.

Se dunque ammettiamo una struttura inferenzialista della conoscenza testimoniale, non sembra esserci ragione per non riconoscere similmente strutturata anche la conoscenza percettivamente acquisita.

Sembrano tuttavia esserci buone ragioni per sostenere, come suggerirò in modo più approfondito nei prossimi capitoli, che il punto sia *non* che dobbiamo intrattenere credenze o avere ragioni per fidarci inizialmente degli altri soggetti o dei nostri sensi, ma che ci vogliono delle ragioni per non essere disposti ad accordare a questi la nostra fiducia. Una mancata disposizione 'gratuita' a credere a ciò che vediamo o a ciò che ci viene detto è un'azione epistemica sconsiderata e irrazionale. "Mi sembra che ci sia... ma non voglio credere ai miei occhi". Perché? Deve esserci una ragione per non fidarsi.

Immaginiamo un soggetto che intrattenga una credenza falsa per non aver creduto allo sconosciuto che lo ha avvisato che una conferenza è stata anticipata di un'ora: "Sì, qualcuno me l'aveva detto, ma non avevo nessuna ragione per ritenere di potermi fidare e dunque arrivo con un'ora di ritardo", e confrontiamolo con quello che giunge ad una credenza falsa per aver creduto alle parole di uno sconosciuto "Sono arrivato con un'ora di ritardo perché qualcuno mi ha detto che l'orario era cambiato". Quale dei due ci risulta più biasimevole da un punto di vista epistemico?

Ricapitolando: se la testimonianza può, in alcuni casi, essere fonte generatrice di conoscenza allora vengono a cadere sia la tradizionale disparità di ruolo tra percezione come fonte generativa e testimonianza come fonte meramente trasmissiva di conoscenza, sia la dipendenza ontogenetica della conoscenza testimoniale da quella percettiva. Se, inoltre, la presunta dipendenza della testimonianza dalle altre fonti epistemiche e dalla competenza semantica trova, come ho suggerito in 1.2, un corrispettivo in ambito percettivo, dobbiamo concludere che l'autonomia delle fonti epistemiche primarie non dipenda dalla totale assenza di competenze di *background* né dall'inutilità del confronto con le altre fonti. Queste, unitamente ad ulteriori considerazioni sul fatto che l'inevitabile relazionarsi con altri soggetti nel nostro ambiente epistemico non costituisce per la conoscenza per testimonianza un *defeater* maggiore di quanto non lo sia per la stessa percezione, insieme con l'osservazione che le stesse ragioni che possono farci propendere per una struttura inferenziale della giustificazione testimoniale possono sostenere un resoconto inferenziale della giustificazione percettiva, mi portano a concludere che sia ragionevole sostenere una parità epistemica tra testimonianza e percezione.

2. Giustificazione e Testimonianza

Nell'ambito del dibattito epistemologico sulla testimonianza sono emersi problemi di varia natura, che hanno in comune il tentativo di sottolineare analogie o di marcare differenze tra la testimonianza e le fonti di base.

I due filoni principali si concentrano sulla giustificazione che la testimonianza produce e si interrogano circa il suo essere riducibile/irriducibile e a priori/a posteriori.

Il dibattito circa la prima di queste questioni è stato etichettato da Coady (1973) *riduzionismo/antiriduzionismo*. I riduzionisti sostengono che la giustificazione fornita dalla testimonianza poggi sulle fonti primarie e sia quindi riducibile alla somma delle giustificazioni fornite da tali fonti, a partire dalle quali la giustificazione testimoniale sarebbe quindi costruita inferenzialmente. Per esempio, ricevere una testimonianza non giustifica che se ne creda il contenuto. Per arrivare a crederlo bisogna considerare vari elementi: l'udire correttamente la testimonianza, afferrarne il contenuto, sapere che il testimone è affidabile, ecc. Il darsi di questi elementi nel loro complesso, secondo il riduzionista, costituisce la giustificazione richiesta per affidarsi alle parole altrui. Al contrario, gli antiriduzionisti sostengono che la testimonianza fornisce giustificazione autonomamente, al pari di memoria e percezione, in assenza di controevidenza rilevante.

Le posizioni *a prioristiche* sulla testimonianza fanno capo a Burge e utilizzano come argomenti, tra gli altri, il "principio di carità"(1984) di Davidson e il "Principio di Cooperazione" di Grice (1989) per sostenere che la testimonianza fornisce un *entitlement*²⁷ a priori alla credenza.

²⁷ L'*entitlement*, secondo Burge e Crispin Wright è una sorta di giustificazione non evidenziale.

In molti casi la tesi *a posterioristica* per la giustificazione testimoniale viene identificata con la posizione riduzionista, e argomenti a favore dell'*a priorismo* della giustificazione testimoniale vengono utilizzati a sostegno dell'antiriduzionismo.

Anche la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* fa delle due questioni un unico problema.

The view that our ordinary acceptance of testimony is justified only *a posteriori* has been referred to as the “reductionist thesis” for implying that testimony, unlike perception, is not a fundamental source of warrant²⁸.

Ma non ritengo che rispetto alla testimonianza il riduzionismo e la giustificazione a posteriori siano due modi di esprimere la stessa posizione. Anzi, il mio obiettivo in questo capitolo è mostrare che la strategia a priori non è l'unica risposta possibile al riduzionismo e offrire una soluzione nuova non riduzionista e a posteriori.

2.1 Che cos'è la giustificazione?

Considero la giustificazione lo stato epistemico positivo di un soggetto rispetto ad una proposizione che intrattenga come credenza. Uno stato è epistemicamente positivo quando è il frutto di un'attività cognitiva il cui obiettivo è acquisire conoscenza, producendo credenze vere ed evitando l'errore. Per generare uno stato epistemico positivo il processo deve saper produrre credenze vere in modo affidabile (deve essere *truth-conducive*). L'affidabilità della fonte di conoscenza (nel “massimizzare il vero e minimizzare il falso”²⁹) è nel mio resoconto il più

²⁸ Adler 2008.

²⁹ Alston 1985: 83-84.

importante e fondamentale requisito di una pratica di formazione di credenze, ed è ciò da cui dipende, in prima istanza, la giustificazione.

La maggior parte della letteratura filosofica che si occupa del problema della giustificazione si preoccupa di rispondere alle sfide scettiche e si concentra principalmente sulla giustificazione fornita dalle fonti percettive. Emergono da tale dibattito due posizioni principali e contrapposte relativamente alla struttura logica della giustificazione: il dogmatismo (sostenuto, tra gli altri, da Pryor) e il conservativismo (che fa capo principalmente a Wright). Mostrerò di seguito come entrambe le posizioni possano essere facilmente riproposte, opportunamente riadattate, per il caso della testimonianza. A seguire presenterò la mia posizione, che si discosta da entrambe.

I due schieramenti ripropongono lo schema della prova dell'esistenza del mondo esterno fornita da Moore (che in questa sede modifico leggermente) per derivarne conseguenze divergenti.

1. Vedo una mano
2. C'è una mano
3. La percezione è fonte affidabile di credenza³⁰

Il conservatore ritiene che l'esperienza 1 fornisca al soggetto epistemico giustificazione *prima facie* per credere 2 solo se tale soggetto è anteriormente in possesso di giustificazione per la credenza 3.

³⁰ La tradizionale conclusione dell'argomento è "C'è un mondo esterno", ma ritengo che la proposizione sull'affidabilità della percezione possa considerarsi sullo stesso piano, almeno per quanto riguarda la letteratura epistemologica facente capo a Wright e Pryor. Per Moore, che ha formulato la sua prova in risposta all'idealismo e non allo scetticismo, questa sostituzione non sarebbe invece accettabile. È inoltre da notare che se nella prova di Moore 2 implicava 3, nel caso che presento io il legame inferenziale tra 2 e 3 non è più deduttivo.

The status of Moore's experience as a warrant for the proposition that he is perceiving a hand is not unconditional but depends on certain ancillary information [...] ³¹.

La giustificazione per intrattenere 2 non può sostenere 3 perché la giustificazione di 3 è già richiesta per credere giustificatamente 2 («Moore would need independent information that experience of the kind he is having is unlikely to occur unless [perception is a reliable source of knowledge]»³²), e il fallimento della trasmissione³³ di giustificazione da 2 a 3 determina l'insuccesso della prova. In altre parole, nessuno potrebbe arrivare a credere che 3 è vero semplicemente acquisendo l'evidenza 1 per 2 e inferendo 3 da 2³⁴.

Viceversa il dogmatista ritiene che anche se la negazione di 3 costituirebbe una *undermining hypothesis* alla credenza 2 sulla base dell'esperienza 1, in assenza di ragioni per dubitare di 3 il soggetto epistemico è legittimato e giustificato a credere 2. Questa giustificazione, secondo Pryor, deriverebbe dalla stessa fenomenologia della percezione:

our perceptual experiences have the epistemic powers the dogmatist says they have because of what the phenomenology of perception is like. [...] Having the phenomenology of seeming to ascertain [that a

³¹ Wright 2002: 337.

³² *Ibid.* 337

³³ Wright: «A warrant is transmissible when we may envisage a logically non-omniscient but otherwise perfectly rational subject coming to believe a proposition for the first time in a way which depends on their recognising *both* the validity of the inference in question *and* that they possess a warrant for its premises». Come già detto, assumo che il legame inferenziale tra 2 e 3 non è deduttivo.

³⁴ La soluzione elaborata da Wright coinvolge ciò che egli definisce *entitlement*: un tipo di giustificazione razionale il cui possesso è indipendente dall'evidenza disponibile al soggetto. Per Wright, così come anche per Burge, gli *entitlement* stanno alla base dell'architettura epistemica delle nostre credenze e consentono un resoconto *fondazionale* della conoscenza. La visione *olistica* che proporrò rifiuta e si pone in contrasto a ogni sorta di fondazionalismo.

given proposition is true] is what makes us have prima facie justification to believe [that proposition]³⁵.

Secondo il dogmatista siamo tenuti ad accettare razionalmente ciò di cui non abbiamo ragione di dubitare: un dubbio che trattenga dall'affidarsi alla persuasività di un argomento o di procedure razionali e collaudate di acquisizione di conoscenza, se non è generato o sostenuto da alcuna ragione porta discredito al soggetto, e non all'argomento o alla procedura epistemica stessa. L'errore sta nell'intrattenere dubbi che non si abbia ragione d'avere.

Entrambe le prospettive sono applicabili al caso della testimonianza.

La posizione riduzionista sulla testimonianza, che è la posizione largamente maggioritaria, si avvicina al conservativismo nel sostenere che dobbiamo essere *anteriamente* giustificati a ritenere il testimone affidabile, sincero e competente, per credere giustificatamente ciò che asserisce.

Un dogmatista sulla testimonianza potrebbe invece sostenere che è la stessa fenomenologia della testimonianza a giustificarci almeno *prima facie* ad accettarne il contenuto: la comprensione di un contenuto presentato come vero da una fonte razionale giustifica la sua accettazione. Questa sarebbe una giustificazione *a priori*, come quella articolata da Burge. Ecco cosa scrive Burge:

We are a priori entitled to accept something that is prima facie intelligible and presented as true. For prima facie intelligible propositional contents prima facie presented as true bear an a priori prima facie conceptual relation to a rational source of true presentations-as-true: Intelligible propositional expressions presuppose rational abilities and entitlement; so intelligible presentations-as-true come prima facie backed by a rational source or resource of reason; and both the content of intelligible propositional presentations-as-true and the prima facie rationality of their source indicate a prima facie source of truth. Intelligible affirmation is the face of reason; reason is a guide to truth. We are a priori prima facie

³⁵ Pryor 2004: 356-7.

entitled to take intelligible affirmation at face value. (Burge 1993: 472–473)

Burge considera *a priori* la giustificazione che non deriva la sua forza da esperienze sensoriali o credenze percettive intrattenute: l'*entitlement* testimoniale è *a priori* perché viene prima di (o indipendentemente da) ogni evidenza per credere che la fonte sia affidabile. Il mio intento è quello di trovare una ragione che fornisca una giustificazione *prima facie* per le credenze originate dalla testimonianza che non poggia su nessun tipo di *a priori*.

Vorrei chiarire innanzi tutto che cosa intendo per giustificazione *prima facie*. Per farlo mi servirò di un passo di Pryor:

Of course, since justification comes in degrees, all these varieties of defeating evidence will come in degrees too. And they may themselves be defeated or undermined by further considerations.

Since justification to believe P can be defeated in these ways, we need to distinguish prima facie justification from all things considered justification. By “prima facie justification” to believe P, I don’t mean merely that at first glance, it seems like you have justification to believe P. You really must have a body of justification for P. That justification can at the same time be defeated or undermined by further evidence you possess; but in the absence of such further evidence—and when the further evidence itself gets defeated—your prima facie justification to believe P must constitute some degree of all things considered justification to believe P. That’s what I mean by “prima facie justification” to believe P.³⁶

³⁶ Pryor 2004: 353.

La giustificazione *prima facie* è tipicamente *defeasible*: l'acquisizione e la valutazione di ulteriore evidenza può indebolire la prima giustificazione, o può rafforzarla.

Una giustificazione *prima facie* è la giustificazione che si ha in un primo momento, ed è ciò che legittima un soggetto a credere, e può diventare, in assenza di *defeaters*, giustificazione *tutto considerato*.

Sempre Pryor fa un'interessante distinzione nell'ambito delle giustificazioni, distinzione che risulterà importante nel mio resoconto:

[J]ustification is a quality that hypotheses can possess for you: they can be hypotheses you have justification to believe. It doesn't matter whether you do believe them. This is sometimes called "propositional justification."³⁷

La giustificazione proposizionale è la giustificazione che il soggetto ha per credere una proposizione, indipendentemente dal fatto che la creda o no e che sappia o meno di avere giustificazione a crederla³⁸. Ritengo che, in generale, la giustificazione per una proposizione sussista indipendentemente dal fatto che il soggetto che la possiede ne sia consapevole, e indipendentemente dal fatto che il soggetto vi fondi le proprie credenze.

L'intrattenere o meno credenze può infatti dipendere da una scelta cosciente (si può rimanere agnostici o decidere di non credere a dispetto di tutta l'evidenza), oppure, il soggetto pur in possesso di evidenza può non riconoscerla, e magari credere per ragioni sbagliate. C'è infatti una grossa differenza tra l'aver buone ragioni per credere che il Real Madrid vincerà la Coppa dei Campioni³⁹ e l'ancorare la propria credenza a tali ragioni. Florentino Pérez può avere ottime ragioni per credere che il Real Madrid vincerà: è una squadra competitiva in tutti i settori, ed è guidata da uno dei migliori allenatori degli ultimi anni. Ciononostante

³⁷ Pryor 2004: 352.

³⁸ Cfr. Pryor: «Neither does having justification to believe P require you to have some argument you could present for P. Justification need not be that sophisticated and reflective.» (*Ibid.*: 352.)

³⁹ Questo passaggio è stato scritto nel settembre del 2010.

Pérez potrebbe credere che il Real Madrid vincerà sulla base di *wishful thinking*. In questo caso è opportuno fare una distinzione che, mettendo in luce in che modo si dà la giustificazione, permetta di fare valutare la credenza di Pérez. La credenza di Pérez è giustificata perché ha buone ragioni per intrattenerla, anche se lui di fatto la intrattiene per una cattiva ragione, in qualche modo quindi ingiustificatamente, il suo è *wishful thinking*. Questo esempio vuole marcare la distinzione tra giustificazione doxastica e proposizionale, e mostrare che la giustificazione proposizionale sussiste indipendentemente dal suo essere riconosciuta o utilizzata come fondamento di credenza⁴⁰.

Non si richiede che il soggetto che acquisisce conoscenza in base alle proprie capacità sia in grado di individuare la fonte della propria conoscenza e di articolare le ragioni che giustificano ciò che crede, anche se, per conoscere, è necessario che la credenza sia ancorata a quelle ragioni.

Che la percezione sia una fonte affidabile è una presupposizione del credere in modo sistematico che ci sia l'oggetto sulla base dell'esperienza percettiva dell'oggetto, così come l'esistenza di un mondo esterno è presupposta da ogni proposizione sugli oggetti materiali, e più in generale ogni proposizione presuppone tutte le *implicazioni pesanti*⁴¹ che comporta. Ciò non significa che il soggetto formuli o abbia coscienza della presupposizione rilevante. Il rapporto di presupposizione intercorre tra proposizioni oltre che tra soggetti e proposizioni:

⁴⁰ Nota Becker (K., *Reliabilism*, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 11 Agosto 2009, URL = <http://www.iep.utm.edu/reliabil/>) che l'esistenza di giustificazione proposizionale per un soggetto non implica che il soggetto sia doxasticamente giustificato a credere la proposizione rilevante. La credenza deve essere sostenuta dalla ragione appropriata, da un processo affidabile di formazione di credenza. Per tornare al mio esempio, il fatto che Pérez sia a rigor di logica proposizionalmente giustificato nei confronti della probabile vittoria della sua squadra alla Coppa dei Campioni, la sua credenza al riguardo può essere intrattenuta per le ragioni sbagliate. In un caso simile non potremmo dire che Pérez ha conoscenza: la conoscenza richiede giustificazione doxastica.

⁴¹ Intendo qui le *cornerstone propositions* (es. "non sono ingannato da un demone maligno", "non sono un cervello in una vasca", ...) che sono individuate da Wright (1985, 2004) come quelle proposizioni che a differenza delle altre non sono raggiunte a partire dall'evidenza, ma costituiscono le condizioni a partire dalle quali possiamo acquisire evidenza, e per questa ragione, devono essere prese per vere e date per scontate/presupposte.

Now as linguists use the term, it is *sentences* that have presuppositions. Although according to the notion I have sketched it is persons, and not sentences, that have presuppositions in the primary sense, we may say that a sentence has a presupposition in a derivative sense just in case the use of that sentence would *for some reason* normally be inappropriate unless the speaker presupposed a particular proposition. In such a case, I will say that a sentence *requires* a presupposition. This notion of presupposition *requirement* will be the explication of the linguists' notion of presupposition.

It should be noted that if, in a normal context, a speaker uses a sentence which requires a presupposition in this sense, then by that very act, he does make the required presupposition. Whatever his actual beliefs and assumptions, he does act as if he takes the truth of the proposition for granted, and as if he assumes that his audience recognizes that he is doing so⁴².

Il soggetto che accetta una testimonianza e la crede senza altra evidenza agisce come se desse per scontata la verità della proposizione che sostiene la generale affidabilità della testimonianza, e in questo senso la presuppone. Pryor chiama *rational commitment* il legame tra il soggetto e questo genere di presupposizioni (da egli definito anche «a hypothetical relation between your beliefs»):

I think we can understand rational commitments like this. Take a belief the subject happens to have, e.g., his belief in P. Consider what would be the epistemic effects of his having (decisive) justification for that belief. (It will be important what other parts of the subject's evidence we also suppose changed; but I won't try to sort that out here.) If one of the effects is that the subject has decisive justification to believe Q, then his belief in P

⁴² Stalnaker 1973: 240-251

counts as rationally committing him to the belief in Q—regardless of whether he really does have any justification to believe P⁴³.

A differenza di Pryor difenderò però in questa sede un resoconto esternista della giustificazione.

Una linea di pensiero preponderante in epistemologia dai tempi di Cartesio fino ai primi anni Settanta concepiva la giustificazione in senso internista: la credenza di un soggetto è giustificata solo se egli è in grado di produrre ragioni o evidenza a sostegno della propria credenza. La giustificazione, quindi, sarebbe più l'atto di dare ragioni che la condizione d'essere in possesso di ragioni. Il dibattito più recente ha riconosciuto diritto di cittadinanza anche alla giustificazione che per qualunque ragione non può essere articolata, compresa o riconosciuta da chi la possiede. I sostenitori di quest'altra linea di pensiero sono chiamati *esternisti*.

La nozione di giustificazione che uso è più vicina all'esternismo perché si basa sull'uso di procedure e metodi che conducono in modo affidabile alla verità piuttosto che sull'individuazione di ragioni introspettivamente riconosciute come buone da chi riceve la testimonianza. Si tratta di un esternismo che non prescinde però né dalla struttura cognitiva del soggetto né dalle caratteristiche dei suoi stati mentali, né dal suo bagaglio doxastico⁴⁴. Esternismo non significa dunque che la giustificazione debba poggiarsi su elementi esterni alla struttura cognitiva del soggetto, ma che il darsi della giustificazione sia indipendente dalle ragioni introspettivamente note o accessibili al soggetto. Non si richiede che per essere giustificato il soggetto debba essere in grado di riconoscere o fornire spiegazioni sulla propria situazione cognitivo-epistemica, anche se certamente può alle volte essere in grado di fornirle.

Nel mio resoconto l'esternismo è strettamente connesso a una concezione affidabilista della giustificazione, e l'affidabilismo è spiegato nei termini

⁴³ Pryor 2004: 364.

⁴⁴ Una versione simile viene spesso chiamata anche *internismo debole*, cioè senza il requisito dell'accessibilità.

dell'esercizio fruttuoso di abilità cognitivo-epistemiche che dipendono in larga misura dalla storia epistemica in cui i soggetti sono immersi (parlerò nella prossima sezione delle abilità epistemiche in modo più approfondito). L'apprendimento delle abilità di riconoscimento necessarie all'acquisizione di conoscenza deve avvenire in un ambiente epistemicamente favorevole, entro il quale le specifiche pratiche epistemiche sono radicate in virtù di una storia che ne ha consolidato l'uso.

Una concezione affidabilista della giustificazione così formulata esclude la possibilità di qualsiasi resoconto aprioristico della giustificazione, laddove con giustificazione *a priori* si intenda una giustificazione indipendente dall'esperienza.

La giustificazione dipende infatti da una serie di condizioni, le quali sussistono in maniera abbastanza stabile all'interno e intorno al soggetto, ed è una giustificazione oggettiva. Se tali condizioni non sono presenti alla coscienza degli individui sono nondimeno condivise ampiamente dalla comunità epistemica. (Su questo si veda anche la sezione 2.3).

Che la giustificazione sussista indipendentemente dal fatto che il soggetto che la possiede ne sia consapevole non significa che ciò che giustifica il soggetto a credere una determinata proposizione sia indipendente dai suoi stati mentali o capacità cognitive. Ciò che costituisce una giustificazione dipende in parte dall'evidenza disponibile al soggetto, dalla prospettiva epistemica in cui si trova e dalla capacità che il soggetto ha di riconoscere tale evidenza, quindi dalla sua esperienza precedente, dalla sua teoria su come funziona il mondo esterno, dalle pratiche epistemiche nelle quali è immerso (o, per dirla in termini Bayesiani, *one's prior probability distribution*), dalla gamma delle ipotesi alternative compatibili con l'evidenza data di cui il soggetto è consapevole e quindi dalle sue credenze di *background*.

Giustificare non è qualcosa che una fonte possa fare indipendentemente dal soggetto o dal contesto epistemico in cui questi agisce – la giustificazione è radicata nella storia della pratica epistemica.

Immaginiamo una comunità i cui membri raggiungono i propri obiettivi solo quando si affidano alle credenze che hanno origine dei loro sogni e falliscono sistematicamente quando si affidano invece alla percezione o alla memoria. In un caso del genere i soggetti non sarebbero giustificati ad affidarsi al sogno? La memoria e la percezione sarebbero comunque “per natura” fonti affidabili e portatrici di verità? Sarebbe come se qualcuno parlando della nostra comunità epistemica affermasse che né la percezione, né la memoria, né la testimonianza sono le fonti che ci portano alla verità, ma la Rivelazione, e che solo questa fonte fornisce autentica giustificazione “per natura”, o perché si connette direttamente alla spiritualità umana. Perché invece la Rivelazione, che, per i fedeli, è la più autentica fonte di Verità, non è affatto considerata in epistemologia? La risposta è che nella nostra società tale pratica di giustificazione non è generalmente riconosciuta⁴⁵ – solo gruppi assai limitati l’ accettano.

Siamo costantemente immersi in pratiche che generano credenze sulle quali basiamo tutto. Come mostrare che tali pratiche sono affidabili, come trovare garanzie del fatto che il successo delle credenze basate sulle nostre fonti non è accidentale? L’affidabilità delle procedure fondamentali non è però valutabile prescindendo dal loro stesso utilizzo. Sembra che giriamo in un circolo e che non troviamo alcun appiglio per un resoconto fondazionale della conoscenza.

La tradizionale alternativa coerentista ha il difetto di non essere in grado di fornire, di per sé, ragioni per preferire un sistema (il nostro) di fronte all’ipotesi astratta di una molteplicità di sistemi incompatibili ugualmente coerenti. D’altra parte, saremmo disposti a concedere che un’ipotetica comunità radicalmente diversa dalla nostra (per capacità cognitive, interessi e abitudini) possa avere sistemi doxastici e procedure epistemiche radicalmente diverse dalle nostre. Temo però che sia futile interrogarsi in astratto circa la preferibilità, per noi, del loro

⁴⁵ Mostrerò nel quarto capitolo come la conferma dei nostri stati doxastici sia essenziale al corretto funzionamento delle nostre procedure di acquisizione di conoscenza percettiva, e come la confutazione testimoniale altrui delle nostre impressioni percettive eserciti un’influenza rispetto al nostro affidarci alla percezione.

sistema sul nostro. Se ci confrontassimo in concreto con una comunità del genere cercheremmo di render conto della differenza: i membri di questa comunità, ci chiederemmo, hanno i nostri stessi organi di senso, o organi differenti? In ogni modo, produrremmo una *nostra* teoria sul loro sistema di formazione della credenza. Solo se trovassimo il loro sistema di formazione della credenza più affidabile del nostro, andremmo in crisi, e ancor più se non fossimo in grado di adottare il loro sistema.

William P. Alston ritiene che siamo impegnati alle pratiche doxastiche dalle quali non possiamo uscire:

[T]he reliability of our familiar basic doxastic practices is just a rock-bottom commitment from which there is no appeal. It is impossible to find anything more basic on the basis of which this commitment could be evaluated⁴⁶.

La maggior parte delle credenze originate da e sostenute su base testimoniale, non può essere verificata se non ricorrendo, almeno in parte, a ulteriori testimonianze, così come le nostre credenze percettive sono sostenute e confermate da evidenza percettiva. L'affidabilità delle fonti di base non può essere dimostrata se non ricorrendo a una dimostrazione almeno parzialmente circolare. Riflettendoci sopra questo è inevitabile e sensato. Non potremmo far di meglio.

Le pratiche epistemiche così descritte assomigliano ai giochi linguistici che Wittgenstein ritiene sia inutile sottoporre a critica e sulla giustificatezza delle cui presupposizioni dice insensato interrogarsi.

A differenza di Wittgenstein, ritengo che un'analisi delle nostre pratiche epistemiche sia sensata e fruttuosa, e che si possa offrire una risposta convincente alla richiesta di evidenza a favore dell'affidabilità delle fonti epistemiche di base. L'analisi della giustificazione che proporrò nelle prossime sezioni vuole suggerire che il risalto dato alla storia di una pratica condivisa e l'accento posto sul legame

⁴⁶ Alston 1993: 123-4.

tra giustificazione e processo consolidato e affidabile di produzione di conoscenza, se è vero che esclude la possibilità di un resoconto a priori della giustificazione, non riduce questa a elementi esterni alla fonte di volta in volta esaminata.

Sosterrò un quadro olistico della giustificazione dove le diverse fonti primarie si sostengono a vicenda ed entro il quale la giustificazione testimoniale non dipende dalla verifica percettiva più di quanto la stessa giustificazione percettiva non necessiti il conforto della conferma testimoniale.

2.2 Il ruolo delle abilità in epistemologia

Ho parlato della giustificazione come dello stato epistemico positivo di un soggetto che giunge a conoscere attraverso l'esercizio di capacità specifiche. Se consideriamo la conoscenza l'obiettivo cui ogni soggetto epistemico tende, possiamo concepirne il comportamento come la messa in atto di strategie opportune per arrivare a credenze vere.

Le abilità che ha acquisito e maturato nella propria vita in un ambiente favorevole offrono al soggetto la possibilità di perseguire conoscenza. Il possesso di tali abilità accresce la frequenza con cui, esercitandole, il soggetto consegue credenze vere.

Questo è in linea con la posizione di Millar secondo cui il possesso delle abilità cognitive è individuato esternisticamente e dipende dall'esistenza di una connessione «between the subject and environments with respect to which one has it»⁴⁷. Nel caso della percezione questo significa che, per riconoscere le cose in base alla loro apparenza, dobbiamo avere imparato che relazione sussiste tra il manifestare un'apparenza e il possedere determinate proprietà o l'appartenere a un determinato genere. Il possesso di questa competenza equivale alla giustificazione

⁴⁷ Millar 2011.

delle credenze vere del soggetto che giunge a conoscenza grazie all'esercizio delle abilità opportune.

Anche la conoscenza testimoniale dipende in modo cruciale dal possesso e dall'esercizio di abilità acquisite in un ambiente favorevole in cui si sia imparato a riconoscere come veri contenuti presentati come veri da altri soggetti. Possedere tale competenza ci permette di acquisire conoscenza testimoniale quando questa venga esercitata in un ambiente normale.

Dissentito da Millar sull'idea che l'esercizio di un'abilità comporti necessariamente il raggiungimento della verità. Una tale concezione di capacità cognitiva non rende conto della fallibilità del soggetto epistemico nelle situazioni in cui l'ambiente risulti a sua insaputa sfavorevole. Allo stesso modo in cui anche Sosa ritiene di dover inserire nella definizione di competenza completa l'elemento della situazione favorevole⁴⁸, Millar ritiene che in nessun caso un giudizio sbagliato possa manifestare il possesso di abilità, e questa condizione è centrale nel suo quadro epistemico perché gli permette di tracciare un'asimmetria tra ciò che succede quando arriviamo alla verità in un ambiente normale, al contrario di quando ci inganniamo in situazioni apparentemente simili.

Il mio resoconto di conoscenza testimoniale vuole invece tenere conto della possibilità dei soggetti di sbagliare, anche quando tutte le procedure che normalmente conducono alla conoscenza vengano compiute. Il soggetto che riceve testimonianza e prende come vero il contenuto presentatogli come vero è giustificato a credere a ciò che riconosce come contenuto veicolato attraverso l'asserzione anche se, per il fatto di trovarsi in un ambiente a sua insaputa sfavorevole, arrivasse con ciò a intrattenere una credenza falsa. Il fatto che si raggiunge conoscenza solo quando la credenza intrattenuta sulla base di valide ragioni risulta vera non comporta la richiesta di infallibilità dei nostri metodi per poterci dire almeno giustificati, e la giustificazione che in effetti intratteniamo

⁴⁸ Cfr. Sosa (forthcoming).

dipende anche dal fatto che nella stragrande maggioranza dei casi, attraverso quelle stesse procedure si raggiunge la verità.

Millar sostiene che è necessario per esercitare la propria abilità di riconoscimento che manifestare una determinata apparenza sia un indicatore univoco che le cose sono così e così.

A necessary condition of having an ability to recognize things as being of some kind or as possessing some property is, to a first approximation, that things of that kind or possessing that property should have an appearance that is distinctive of being of that kind or having that property⁴⁹.

Lo stesso Millar nota che chi ha un gemello, potrebbe non avere un' apparenza che lo distingua. Allo stesso modo un oggetto finto fa sì che l'apparenza dell'oggetto imitato non sia più distintiva.

Al di là di questi casi specifici l'eventualità che l'apparenza ci inganni è, lo *sappiamo*, un'eventualità tutt'altro che remota. Questo vale tanto per la percezione quanto per la testimonianza: gli oggetti finti presentano un'apparenza in assenza dell'oggetto come la menzogna presenta il resoconto di un fatto in assenza del fatto. Le modalità di presentazione non si distinguono: abbiamo l'esperienza in un caso dell'apparenza visiva di un oggetto che riconosciamo come tale, e nell'altro di un contenuto presentato come vero che riconosciamo come tale, esperienze sulla cui base formuliamo un giudizio, che ammonterà a conoscenza nel caso buono e sarà una credenza falsa nel caso cattivo. Millar vorrebbe tracciare un'asimmetria tra i due casi che dipenda dall'esercizio dell'abilità di riconoscimento in un caso e dal mancato esercizio nell'altro, per poter rispondere a uno scettico che veda nell'indistinguibilità delle due situazioni una ragione per sostenere l'impossibilità della conoscenza anche nel caso buono.

⁴⁹ Millar 2009: 225.

Se nello scenario di un esperimento psicologico, come quello che presenta Sosa nel suo articolo del 2007⁵⁰, l'ambiente risulta innaturale al punto da arrivare a sospettare, come osserva Millar, che le abilità richieste da tale circostanza siano le abilità-rilevanti-rispetto-allo-scenario-dell'esperimento, il mondo reale è tale da impedirci di sentirci al sicuro da possibili inganni, anche quando ci affidiamo a procedure epistemiche affidabili che ci hanno portato alla verità nella maggioranza dei casi, ed eventualmente (seguendo le medesime procedure) all'errore in una minoranza dei casi. Non ritengo ragionevole sostenere che non stiamo esercitando le nostre abilità ogni volta in cui non evitiamo l'errore, soprattutto perché potremmo non arrivare mai a renderci conto di non averle esercitate. Potremmo non accorgerci mai di avere formulato un giudizio sbagliato o arrivare a capirlo solo molto tempo dopo. In ciò sembra manifestarsi una profonda asimmetria tra il fallimento nell'esercizio delle abilità di riconoscimento e il fallimento nell'esercizio di tutto ciò che normalmente viene considerato abilità: secondo una concezione comune delle abilità, queste sono tali da permettere a colui che le possiede di controllare, verificare, monitorare la propria resa nei casi specifici. Siamo normalmente in grado non solo di riconoscere un fallimento nel tentativo di esercitare un'abilità ma addirittura di prevedere la possibilità di successo di una *performance* rispetto all'ambiente in cui dobbiamo esercitarla. Andare in bicicletta è un'abilità che nemmeno un campione nel settore sarebbe in grado di esercitare se dovesse farlo su una superficie saponata o nelle sabbie mobili. Non riesco a immaginare come il ciclista in questione potrebbe non rendersi conto di non avere esercitato la propria abilità in un caso come questo. Quando sono stata chiamata a suonare su un pianoforte che aveva metà dei martelli rotti e le rimanenti corde scordate, non sono riuscita a esercitare un'abilità che possiedo, e questo è stato immediatamente evidente a me come all'intero

⁵⁰ Lo scenario è quello di un soggetto che deve riconoscere il colore di superfici in un ambiente in cui un imbroglione riesca a manipolare sia le condizioni di luce dell'ambiente, sia quali superfici siano di volta in volta visibili. Osserva Millar che si tratta di uno scenario in cui il colore apparente delle superfici non è un indicatore affidabile del loro colore.

pubblico presente. Quando le cause del fallimento dell'esercizio di un'abilità dipendono da caratteristiche sfavorevoli insite nell'ambiente sembra difficile sostenere che il soggetto possa rimanere dell'idea di avere effettivamente esercitato la propria abilità (intrattenere una credenza falsa presuppone dal mio punto di vista questa idea), che è però esattamente ciò che accade in molti degli scenari scettici in cui un soggetto, che non ha alcun indizio che possa portarlo a sospettare di poter cadere in errore, aspira, come sostiene Millar, a esercitare un'abilità, non esercitandola.

Pensiamo poi alla questione dell'acquisizione di competenza/abilità. Nei diversi anni in cui ho insegnato a ragazzi di diverse fasce d'età ho potuto osservare che ai diversi stadi di progresso nel lavoro che assegnavo corrispondevano differenti e specifici errori che loro potevano essere commessi. Diverse volte mi è capitato di dire: “Molto bene. L'errore che hai commesso mostra che stai lavorando molto e nella direzione giusta”.

Un concetto analogo – “compiere l'errore più giusto” – trova una collocazione in diversi altri ambiti, in cui sono stati raggiunti elevati livelli di competenza e specializzazione. Pensiamo al caso di un medico di fama internazionale, che, esaminata la cartella clinica di un paziente, dopo averlo visitato, considerati vari esami, formulò anni fa la propria diagnosi. Cinque anni dopo, con l'ausilio di nuove tecnologie non disponibili in precedenza, si scopre un nuovo morbo, che rende meglio conto della situazione clinica del paziente di cui sopra. La vecchia diagnosi insomma risulta errata, e la terapia a cui il paziente è stato sottoposto per cinque anni inadeguata. Ciononostante il medico meritava i complimenti dei suoi colleghi che gli rendono merito di avere escluso una terza malattia quasi indistinguibile dal morbo da cui il paziente era affetto, e la cui terapia sarebbe risultata, con la conoscenza raggiunta a posteriori, altamente lesiva. Anche in un caso come questo ci risulta difficile sostenere che nello stilare la sua prima diagnosi il primo chirurgo non abbia esercitato la propria abilità. Questo sembra costituire un controesempio alla tesi di Millar per cui il possesso di abilità non potrebbe mai essere manifestato da un giudizio sbagliato.

Altri controesempi possono essere l'attività dei falsari e dei contraffattori che realizzano copie il più simili possibile agli originali e la cui massima gratificazione sarebbe ingannare un esperto. Non ci sarebbe gratificazione se l'errore dell'esperto che prende la copia per l'originale dipendesse dal non avere esercitato la propria abilità nell'esaminare l'opera.

Consideriamo ora le professioni che consistono nell'esercizio di capacità di riconoscimento, come i controlli qualità, le ispezioni sanitarie, ecc. Addetti al riconoscimento di anomalie e irregolarità sono pagati per esercitare la propria abilità di riconoscimento per otto ore al giorno: sarebbe certamente percepito come ingiusto se il loro stipendio venisse decurtato per ogni errore commesso, con la motivazione che il mancato riconoscimento comporta il mancato esercizio dell'abilità, e non aver esercitato significa non aver lavorato.

A livelli diversi, a secondo della nostra specializzazione, siamo per lo più in grado di riconoscere e di discriminare oggetti veri da oggetti finti, così come siamo in grado di distinguere un'asserzione seria da una ironica, una testimonianza veritiera da una menzogna.

Molte volte un giudizio sbagliato, come la sospensione del giudizio, manifesta competenza: un micologo che preferisca non esprimersi su un fungo che a qualunque non esperto sembra essere senza ombra di dubbio un porcino, manifesta la capacità di vedere elementi che i non esperti non sono in grado di cogliere.

Se vedendo il figlio di genitori cinesi, nato in Italia, dico: «Quello è un bambino cinese», o, sentendo l'accento del figlio di genitori calabresi (di Castrovillari) residenti a Bologna dalla loro infanzia, dico: «Sei di Castrovillari?», manifesto abilità di riconoscimento, pur avendo espresso entrambe le volte un giudizio sbagliato.

La capacità di riconoscimento è una condizione della conoscenza, e non comporta l'infallibilità. Come ho già detto la giustificazione è *defeasible*, e le abilità cognitive possono giustificare un giudizio senza implicare conoscenza. Una capacità di giudizio più sviluppata potrebbe modificare il giudizio e quindi

mostrare che quanto si riteneva giustificato, non è vero, e quindi non esprime conoscenza. Il concetto di competenza è centrale in ogni indagine epistemologica, e un resoconto di conoscenza nei termini dell'esercizio fruttuoso di abilità, mettendo in primo piano la situazione del soggetto immerso in un ambiente epistemico, ci fornisce il migliore punto di partenza per rendere conto del legame tra credenza e verità costituito dalla giustificazione come del ruolo della responsabilità epistemica e dell'interazione con altri soggetti.

2.3 Risposta ad alcuni controesempi a un resoconto affidabilista ed esternista della giustificazione

Dal momento che il mio resoconto della giustificazione fa esplicito riferimento alle posizioni affidabiliste, intendo replicare ad alcune delle obiezioni mosse a queste teorie.

Goldman, il padre dell'affidabilismo, cerca di ancorare lo status di giustificazione per le credenze a ciò che le causa, e ritiene che l'affidabilità sia la caratteristica che hanno in comune le fonti che generano per lo più credenze vere:

The justificational status of a belief is a function of the reliability of the process or processes that cause it, where (as a first approximation) reliability consists in the tendency of a process to produce beliefs that are true rather than false⁵¹.

In quello che segue cerco di evidenziare le debolezze di alcuni controesempi che vorrebbero mostrare l'inadeguatezza della proposta di Goldman, e suggerisco che un resoconto più adeguato della giustificazione sia quello che, fondandosi sul requisito dell'affidabilità per la fonte epistemica, tenga conto dell'attività

⁵¹ Goldman 1976; in Kim e Sosa, a cura di, 2000: 345.

epistemica del soggetto nei termini del possesso e dell'esercizio di abilità cognitive specifiche.

1. Immaginiamo un uomo che, cieco dalla nascita, grazie a un intervento chirurgico di ultimissima generazione, recuperi totalmente la vista, fino a dodici decimi. Non appena gli vengono tolte le bende vede dinnanzi a sé un soprammobile a forma di serpente cobra, perfettamente riprodotto, di forme e dimensioni identiche all'originale. Sopraffatto dalla paura (poiché forma la credenza di trovarsi di fronte a un vero serpente cobra), ha un arresto cardiaco e muore. Un esempio di questo tipo viene da alcuni filosofi considerato una seria sfida alla teoria affidabilista: dobbiamo forse concludere che la sua vista sia inaffidabile perché ha generato solo credenze false? La situazione proposta sembra appartenere a quell'insieme di mondi possibili sufficientemente vicini da dover essere ritenuti i controfattuali rilevanti in cui l'affidabilità delle nostre fonti dovrebbe conservarsi invariata.

L'obiezione non tiene conto di importanti caratteristiche del nostro sistema sensoriale, e quindi non costituisce un controesempio fisicamente possibile.

Mostrerò però che anche se l'esempio fosse accettabile da un punto di vista meramente fisiologico, il suo ignorare e porsi in contrasto con caratteristiche fondamentali del nostro sistema cognitivo ed epistemico lo porterebbe a non costituire in ogni caso un problema per l'affidabilismo.

Innanzitutto, trovo dubbio che una persona cieca appena acquisti la vista sia in grado di riconoscere serpenti, cosa per cui forse è plausibile ritenere sia necessario un tempo di addestramento – mi sembra strano anzi già che sia semplicemente in grado di isolare gli oggetti dallo sfondo, riconoscerne i contorni, coglierne la continuità nello spazio a dispetto di colori, luci e ombre. Assumendo senza concederle che questo problema sia irrilevante, non direi che la vista dell'uomo sia inaffidabile (infatti gli è stata restituita funzionante fino a dodici decimi) ma che vedere non sia, per lui, ancora un processo affidabile di formazione di credenza. Come ogni abilità, la capacità di riconoscimento attraverso la vista, si raggiunge dopo averla esercitata per un certo tempo. L'uomo cieco dalla nascita

avrà affinato, per compensazione, le capacità discriminatorie degli altri organi di senso, i quali saranno diventati per lui fonti altamente affidabili di acquisizione di credenza. Se pure chi acquistasse la vista fosse immediatamente in grado di mettere a fuoco distinguere e riconoscere, nel suo sistema cognitivo sviluppato la vista dovrebbe guadagnarsi il proprio posto come mezzo con cui raccogliere informazioni affidabili su cui basare le proprie credenze⁵².

La vista è certo generalmente una fonte altamente affidabile, ma questo giudizio è espresso in riferimento a soggetti che non costituiscono casi *borderline*, come quelli che hanno accesso per una prima volta a questa fonte di conoscenza.

Se la formulazione dell'affidabilismo avanzata da Goldman può risultare passibile di critica per controesempi di questo tipo, ritengo che una specificazione del processo menzionato nei termini dell'esercizio di abilità come quello che ho fornito nella sezione precedente possa rendere conto di una casistica più variegata.

Parlando di valori, giustificazione e affidabilità si pensa a persone che condividono storia, cultura e abitudini. Come la vista non è immediatamente una fonte affidabile di conoscenza per chi è nato cieco e improvvisamente arriva a vedere, così non lo è immediatamente la testimonianza per chi abbia abitato sempre isolato dentro una stanza chiusa. Per gli altri, invece sì. L'interazione fruttuosa con l'ambiente attraverso l'acquisizione delle varie capacità di riconoscimento è, infatti, una capacità che si acquisisce crescendo ed essendo formati all'interno della comunità che fornisce al soggetto gli strumenti per esercitare quella capacità.

2. Un secondo controesempio all'affidabilismo è quello del mondo dominato da un demone benigno che sistema le cose in modo tale che tutte le credenze

⁵² Si noti, che secondo la mia concezione della giustificazione, il soggetto non sarebbe giustificato nemmeno se vedendo il soprammobile credesse di trovarsi di fronte a un soprammobile. Il riconoscimento può avvenire solo a seguito di un apprendimento specifico, ed è per questa ragione che l'eventuale errore da parte del cieco non è assimilabile all'inganno percettivo di chi è abituato a servirsi della vista come strumento di conoscenza.

sostenute da *wishful thinking* risultino vere. Per il non-affidabilista in un caso del genere l'*wishful thinking* conduce alla verità, giudizio in tensione con l'intuizione che tali credenze non siano giustificate. Questa intuizione è, però, tutt'altro che chiara: in quella circostanza davvero le credenze sostenute da *wishful thinking* non sarebbero giustificate? Imporre a un mondo dove le cose funzionano diversamente dal nostro i nostri criteri di valutazione epistemica mi sembra un modo di procedere dubbio. Naturalmente, le fonti che consideriamo fondamentali sono quelle che, in circostanze normali producono per lo più credenze vere in modo affidabile. Di fronte a controesempi fantastici (controesempi che i filosofi spesso amano) bisognerebbe tener conto che essi propongono situazioni sulle quali non abbiamo intuizioni chiare e non sappiamo davvero cosa dire. Cercare un criterio per una pratica epistemica al di fuori del tempo e della storia contraddice la natura stessa di quella che si è consolidata come una *pratica* appunto. Lo stesso Goldman, il padre dell'affidabilismo, evidenzia come la sua teoria sia una teoria 'storica' o 'genetica':

[A] belief is justified if and only if it is “*well-formed*,” i.e., it has an ancestry of reliable and/or conditionally reliable cognitive operations.

[An Historical theory] contrasts with the dominant approach to justified belief, an approach that generates what we may call [...] “*Current Time-Slice*” theories. A Current Time-Slice theory makes the justificational status of a belief wholly a function of what is true of the cognizer at the time of belief. An Historical theory makes the justificational status of a belief depend on its prior history⁵³.

Non sono convinta che si possa parlare di una reale opposizione tra le due teorie: infatti, mentre l'approccio esternista rifiuta i requisiti pretesi da una Current Time-Slice theory, l'approccio internista non sembra dover necessariamente rinunciare a

⁵³ Goldman 1976; in Kim e Sosa, a cura di, 2000: 347.

un resoconto almeno parzialmente storico dello stato attuale del soggetto epistemico. L'internismo, da questo punto di vista, si sovrappone a, più che porsi in contrasto con, un resoconto causale dei processi che generano credenza giustificata⁵⁴.

La distinzione evidenziata da Goldman ha però il merito di aiutarci comprendere perchè l'esternismo sia la posizione che meglio si abbina a una teoria affidabilista: le tradizionali teorie interniste richiedono che il soggetto epistemico sappia fornire ragioni *sul momento* per ogni credenza intrattenuta che voglia considerarsi giustificata. L'esternismo al contrario riconosce giustificazione a ogni credenza che sia sostenuta da un processo (storico) affidabile, indipendentemente dalla capacità del soggetto di recuperare e fornire ragioni a sostegno di essa. L'esternismo sembra essere la posizione più adeguata a rendere conto delle nostre intuizioni sulla conoscenza: molti di noi acquisiscono conoscenza attraverso le fonti più affidabili come la testimonianza di persone competenti, libri e riviste specializzate, l'esperienza percettiva, l'esercizio dell'attenzione. Di molte delle conoscenze così acquisite dimentichiamo la fonte, pur trattenendo l'informazione e considerandola certa. Intuitivamente non possiamo dire che la nostra credenza non è più giustificata, diciamo piuttosto "Lo so, non ricordo dove l'ho letto o se me l'abbiano detto, o se l'ho visto in prima persona, ma lo so". L'esternismo, a differenza dell'internismo, e in virtù del suo fondare la giustificazione sulla storia causale del processo di formazione di una credenza può spiegare perché una situazione di questo tipo ci mette di fronte non solo a una credenza vera, ma a una

⁵⁴ Primo: l'internismo *non contraddice* una generazione causale dei processi che generano credenza giustificata. Possiamo immaginare che le giustificazioni interniste siano innate, aggiungendo che sono un frutto evolutivo. Cioè chi si serve di quelle giustificazioni è risultato più adatto nella lotta per la vita. Secondo: essendo l'internismo tipicamente incentrato sugli stati interni e sulla coscienza del soggetto, e quindi poco interessato a fornire un resoconto in termini storici delle ragioni che hanno portato determinate fonti ad avere un ruolo primario nella nostra impresa epistemica, mancano nella letteratura tentativi di pensare ad un resoconto affidabilista nell'ambito di una teoria internista della giustificazione. Tali tentativi incontrerebbero difficoltà nell'imporre al soggetto epistemico consapevolezza storica di quali processi (e per quali ragioni) costituiscono gli strumenti privilegiati di cui avvalersi nel proprio percorso epistemico

credenza che è giustificata e che assurge a conoscenza. L'internismo non è invece in grado di spiegare come possiamo ritenere oggetto di conoscenza tutte quelle proposizioni che abbiamo acquisito e fanno solidamente parte del nostro bagaglio doxastico ma delle quali non siamo (più) in grado di indicare le fonti.

Ancorando la giustificazione alla storia causale di una credenza, e a nessun tipo di introspezione o consapevolezza, l'affidabilismo viene considerato una versione paradigmatica dell'esternismo epistemico, che è la tesi che non tutti gli aspetti di quel legame che connette la credenza alla verità e che è costitutivo della conoscenza debbano essere cognitivamente accessibili al soggetto. Per l'affidabilista le condizioni essenziali al darsi della conoscenza (e quindi della giustificazione) si verificano, in virtù dell'obbedienza a processi storici affidabili, indipendentemente dalla capacità del soggetto di arrivare a comprenderle e riconoscerle riflessivamente.

3. Un terzo controesempio interessante (proposto dallo stesso Goldman) è quello in cui a un soggetto venga detto da un'autorità da lui stesso riconosciuta che un'intera classe dei suoi ricordi è falsa. Viene indotto, falsamente, a credere che le sue credenze sui suoi ricordi di un determinato periodo sono state create dal suo cervello successivamente a un'amnesia che non ha lasciato traccia dei ricordi reali. Nonostante creda ciecamente a chi ha inventato questa terribile storia (per esempio, i suoi genitori), persiste nel credere anche ai suoi ricordi di quel periodo. Possiamo dire che queste credenze (peraltro vere) non sono giustificate? Goldman risponde che l'affidabilismo è tenuto a dire che sono giustificate (nonostante abbiamo un'intuizione contraria), poiché sono prodotte da memoria e percezione, che sono due processi indubitabilmente affidabili. Goldman cerca di capire se una riformulazione della sua teoria possa risolvere questo conflitto. La formulazione originale del principio base per le credenze giustificate di Goldman è:

(JB) If S's believing p at t results from a reliable cognitive belief-forming process (or set of processes), then S's belief in p at t is justified⁵⁵.

Penso che una minima aggiunta possa aiutare a illuminare il controesempio:

(JB)* If S's believing p at t results from a reliable cognitive belief-forming process (or set of processes), then, in the absence of relevant defeaters, S's belief in p at t is justified.

I *defeaters* rilevanti possono essere forniti principalmente da due tipi di evidenza: *opposing evidence* e *undermining evidence*. Un *defeater* che *si oppone* è rappresentato da evidenza per non- p ⁵⁶ (che fornisce quindi un grado di giustificazione per non- p), mentre un *defeater* che *mina* la giustificazione per una credenza, abbassa il grado di giustificazione per p , ma senza escludere che tale credenza possa risultare per coincidenza vera. Faccio riferimento alla distinzione evidenziata da Pryor in *Problems for Credulism* tra evidenza che si pone in contrasto con la stessa proposizione creduta ed evidenza che distrugge la giustificazione sulla quale si basa la credenza della proposizione. Rispetto a una determinata credenza intrattenuta dal soggetto con presunti problemi di memoria riguardo a un determinato periodo della sua vita, un *opposing defeater* sarebbe costituito, per esempio, da una testimonianza autorevole che quella determinata credenza da lui intrattenuta è falsa (per esempio dalla testimonianza di uno dei suoi insegnanti dalla memoria infallibile che in quell'anno non è stato rimandato in nessuna materia mentre lui ricorda di esserlo stato. La mera testimonianza dei suoi genitori che la sua memoria non è affidabile su quel periodo, pur abbattendo la sua unica ragione per intrattenere la credenza, non si pone direttamente in contrasto con la proposizione che è oggetto della sua credenza – che è stato rimandato. Non esclude quindi che, a dispetto del suo non avere buone ragioni per

⁵⁵ *Ibid.*: 346.

⁵⁶ Sia p nel nostro esempio un singolo ricordo risalente al periodo che si presume sia stato cancellato dall'amnesia.

crederla, quella credenza potrebbe nondimeno essere vera). Un *undermining defeater* è invece costituito da evidenza del tipo presentato dai genitori del ragazzo, e potrebbe agire a diversi gradi a seconda della sua incidenza rispetto alla giustificazione precedentemente posseduta: una testimonianza del tipo “l’amnesia ha cancellato gran parte dei tuoi ricordi e li ha sostituiti con falsi ricordi”, in assenza di ulteriore evidenza specifica a favore o a sfavore dei singoli episodi ricordati, abbassa di un certo grado la giustificazione per intrattenere ognuna delle credenze originate dalla memoria e relative al periodo compromesso dalla malattia. L’evidenza fornita dalla testimonianza dei genitori nell’esempio presentato inizialmente (“l’amnesia ha cancellato l’intera classe dei tuoi ricordi dell’epoca”) costituisce invece un *underminer completo*, che distrugge la giustificazione inizialmente fornita dalla memoria per tutte le credenze del periodo compromesso dall’amnesia.

La mia tesi è che se il soggetto epistemico al momento di ricevere evidenza proveniente da una fonte affidabile (nel mio esempio la memoria) a sostegno di una determinata proposizione, è anteriormente in possesso di evidenza (di almeno pari grado a quella fornita da quella fonte) che si oppone alla proposizione o che mina la sua fiducia nei confronti della fonte, allora non è giustificato a credere la proposizione sostenuta da essa. In altre parole (JB)*. Questo principio evita i problemi che originano dall’imporre al soggetto di avere ragioni antecedenti per credere che determinate fonti siano affidabili e quindi portatrici di giustificazione, quindi evita i caratteristici problemi delle posizioni interniste, ma senza esonerarlo dall’essere sensibile alle situazioni che si pongono in contrasto con il suo obiettivo di giungere a credenze vere, evitando l’errore. Immaginiamo un ragazzino, Tobia, che nell’entrare a scuola incontra il suo più caro compagno di classe, il quale gli confida, per amicizia, che lo scherzo del giorno è dire a Tobia solo cose false. Si tratta di un gioco abbastanza frequente nella loro classe, che seleziona di volta in volta una vittima diversa, e i ragazzi sono generalmente bravissimi a rimanere fedeli alla parte per l’intera mattinata. Tobia non ha mai riflettuto su quali siano le fonti epistemiche di base né sull’eventualità che la testimonianza sia fonte

affidabile di conoscenza. Ciononostante capisce al volo la situazione, ringrazia il compagno, e per tutta la mattina, da ragazzino sveglio qual è, s'impegna a non prendere per vera nessuna delle asserzioni dei compagni. Se non facesse così, le credenze generate dalle asserzioni dei compagni a dispetto della testimonianza dell'amico (che lo stesso Tobia considera evidenza epistemica più forte) non sarebbero giustificate. Può essere che per errore, alcuni dei compagni nel corso della mattina, si dimentichino del gioco e gli dicano la verità anziché mentire, o che addirittura lo scherzo sia stato quello del migliore amico, e che dunque Tobia *erroneamente* non creda a nulla di quello che gli viene detto. Ma non cambierebbe nulla rispetto all'attribuzione di giustificazione alle credenze di Tobia.

Se le nostre intuizioni non sono chiare rispetto a queste situazioni ritengo dipenda in gran parte dal fatto che nella complessità della vita reale non siamo quasi mai in possesso di un solo tipo di evidenza a favore, né soprattutto di un solo tipo di evidenza contraria a una proposizione il cui status ci interessi veramente⁵⁷. La naturale inclinazione di un soggetto reale è quella di andare a fondo nell'indagine di questioni importanti, o quantomeno, quella di vagliare un più vasto insieme di elementi.

La riflessione filosofica, per ovvie esigenze di semplificazione, congela il momento in cui il soggetto è in possesso di pochissimi elementi, e si interroga sulla situazione di un individuo⁵⁸ che nella vita reale forse sospenderebbe il

⁵⁷ Spesso un'evidenza che mina la nostra giustificazione è rafforzata da vari episodi di evidenza che si oppone alle nostre singole credenze: pensiamo al caso di un daltonico. Mi risulta difficile pensare che la persona a cui viene diagnosticato il daltonismo non abbia sospettato niente fino a quel momento, a meno che questo non venga diagnosticato in molto tenera età. In questo secondo caso ritengo possibile che sebbene per un primo periodo la pressione (N.B. psicologica!) esercitata dall'esperienza sensoriale possa indurre il soggetto a credere alla propria percezione dei colori, una serie di riscontri negativi successivi, nel breve tempo debbano indurre il soggetto a credere ad essa con forza minore nelle situazioni a rischio, affinché possa essere ritenuto responsabile da un punto di vista epistemico.

⁵⁸ Considero qui per amore dell'argomento un soggetto epistemico razionale, responsabile e possibilmente epistemologicamente informato. Molti soggetti si accontentano per credere di molto meno che valide ragioni, e, in tal senso la credenza può considerarsi soggetta a processi causali molto più psicologici che epistemici.

giudizio, o, più probabilmente riflettere per arrivare a scegliere fra l'una e l'altra possibilità. Nella situazione in cui un soggetto che intrattenesse una credenza sulla base di una fonte generalmente affidabile, entrasse in possesso di evidenza altrettanto affidabile contraria o in grado di mettere in dubbio l'affidabilità della sua prima fonte, *ceteris paribus*, dovrebbe rinunciare alla giustificazione che la prima fonte gli sembrava fornirgli.

Ho introdotto la distinzione fra i due tipi di *defeater* per isolare il tipo di contro-evidenza che si pone in contrasto con la fonte di conoscenza, e che quindi mette in discussione tutte le credenze (o una classe delle credenze) che tale fonte genera e sostiene. Si può obiettare che una contro-evidenza testimoniale altrui non sarà mai abbastanza forte da surclassare la solidità della 'testimonianza' dei propri sensi o della propria memoria. Non credo, e gli esempi che ho presentato sono del tipo che più si avvicina ai casi reali di persone vere che hanno imparato (grazie alla testimonianza altrui) che in certi casi o rispetto a determinati scopi, le fonti che per tutti gli altri sono le più affidabili sono per loro quelle che più facilmente conducono all'errore. Il daltonico che, dopo avere ispezionato un quadro dice: "vedo tutte le sfumature del blu, ma non ti so dire se ci sia qualche particolare sul rosso in mezzo", e anche dopo che gli indico il punto in cui compare una pennellata arancione risponde "io vedo tutto blu, ma c'è un altro colore, vero?", mi dà l'impressione di avere reputato una o un'insieme di testimonianze più affidabili della sua percezione. Allo stesso modo (non ho conosciuto persone con problemi di memoria certificati, ma) posso immaginare un soggetto che dica "non ricordo di essere mai stato in questo posto, ma mi sbaglio, vero?". A me capita costantemente. Personalmente so di non impegnarmi a trattenere nella memoria dettagli che considero di poco conto (tra questi, persone, luoghi, eventi anche di una certa durata), e quindi ho imparato a fidarmi riguardo a molti fatti della mia vita più della testimonianza altrui che di quella della mia memoria. Se mi fosse attestato un problema medico che coinvolgesse la mia memoria, mi affiderei alla testimonianza altrui ancora di più per ricostruire il maggior numero possibile di

ricordi veri. Non vedo perchè debba sussistere una gran differenza di atteggiamento tra il daltonico e chi ha un danno di memoria, dopo che l'uno e l'altro abbiano avuto buone ragioni per dubitare seriamente delle rispettive fonti. Se il daltonico, dopo il colloquio con l'oculista, chiederà aiuto al prossimo nel momento in cui sia chiamato a discernere colori circa i quali ha imparato di non poter contare sulla propria capacità di riconoscimento visiva, immagino che chi ha danni di memoria chiederà risposte ai possibili testimoni, se vuole informazioni sul periodo della propria vita a cui non ritiene di avere accesso affidandosi ai propri ricordi.

Ricapitolando: il soggetto epistemico è, in assenza di *defeaters*, giustificato a intrattenere una credenza che sia causata e sostenuta da un processo storicamente affidabile. Ci si può chiedere se il processo debba essere *oggettivamente* o *riconosciutamente* affidabile.

Un'indagine epistemologica fruttuosa non può prescindere, ritengo, dagli strumenti e dalla storia delle pratiche concrete che hanno condotto finora alla conoscenza. Se ci siano strumenti e procedure oggettivamente affidabili attualmente ignoti alla comunità epistemica, resta che fino a quando tali procedure non diventino largamente note e riconosciutamente affidabili, una credenza prodotta per mezzo loro non sarà giustificata. Quali siano le procedure affidabili è manifesto dalle pratiche di una comunità epistemica che mostri di essere in grado di cooperare proficuamente avanzando nella ricerca e nella diffusione di conoscenza. Se ci fosse una sfera di cristallo in grado di generare solo autentica conoscenza, ma nessuno lo sapesse, nessuna delle credenze originate da essa e intrattenute dai primi soggetti che ne facciano uso sarebbe giustificata. Se un'adeguata storia epistemica, seppur breve, ne spiegasse e certificasse pubblicamente l'affidabilità, allora avremmo trovato un'ulteriore fonte primaria di conoscenza. *Da quel momento in poi* le credenze generate da essa sarebbero giustificate. Non ci sarebbe però neppure allora una giustificazione retroattiva dei primi soggetti che vi ci fossero affidati (il loro atteggiamento continuerebbe a

somigliare più a una scommessa che a una credenza *ben formata*⁵⁹). Se dunque una proposizione fosse creduta seguendo una procedura affidabile ma non riconosciuta, nessuno sarebbe giustificato a crederla, e potrebbe non arrivare a esserlo mai, nel caso in cui l'affidabilità della procedura non fosse mai riconosciuta.

Per concludere, una credenza riceve una prima giustificazione dall'essere causata e sostenuta da un processo storicamente e riconosciutamente affidabile. Il soggetto deve essere sensibile ai *defeaters* che possono costituire evidenza contraria alla credenza o minare la giustificazione per la credenza (di più su questo punto nella sezione 3.4).

2.4 Problemi dell'affidabilismo

Un processo di formazione di credenze è affidabile se generalmente produce credenze vere. Nel corso del dibattito epistemologico sull'affidabilismo è emerso come problema centrale il fatto che sembra non esserci alcun modo di mostrare l'affidabilità di una fonte senza ricorrere a premesse che sono a loro volta almeno in parte basate sull'affidabilità della fonte che si vuole testare.

L'argomento induttivo del tipo

A t_1 S_1 ha acquisito la credenza testimoniale che p_1 , e p_1 è vero.

A t_2 S_2 ha acquisito la credenza testimoniale che p_2 , e p_2 è vero.

...

...

...

A t_n S_n ha acquisito la credenza testimoniale che p_n , e p_n è vero.

⁵⁹ Faccio qui nuovamente riferimento alla terminologia di Goldman, 2000.

Quindi la testimonianza è fonte generalmente affidabile di credenza.

sembra manifestare una forma di circolarità epistemica. Infatti in tutti i casi in cui la verità di p_1, p_2, \dots, p_n può essere accertata e stabilita solo a partire da evidenza a sua volta (almeno parzialmente) testimoniale, la conclusione dell'argomento è già implicitamente assunta in ognuna delle sue premesse. Alcuni epistemologi (cfr. Vogel, J., *Reliabilism Leveled*⁶⁰, e Fumerton, R., *Metaepistemology and Skepticism*⁶¹) ritengono che non si possa raggiungere conoscenza né giustificazione attraverso ragionamenti circolari. Un celebre esempio di Vogel presenta un'automobilista che crede implicitamente a tutte le indicazioni dell'indicatore del livello della benzina della propria macchina, senza sapere che il misuratore è affidabile. Nel momento in cui voglia verificare l'affidabilità dell'indicatore di livello della benzina, l'automobilista in questione intraprende la seguente procedura: guarda abbastanza spesso l'indicatore e si forma a partire da quell'evidenza sia la credenza che la benzina sia al livello indicato, sia la credenza che l'indicatore segni il livello indicato. L'automobilista combina le due credenze nel modo seguente: "In questo momento l'indicatore segna la benzina al livello n e la benzina è al livello n ". Dal momento che l'indicatore di livello è veramente affidabile, il soggetto forma entrambe le credenze attraverso procedure affidabili⁶². Ripete la procedura un numero opportuno di volte, fino a giungere induttivamente alla dubbia conclusione "L'indicatore di livello della benzina è affidabile".

⁶⁰ Vogel 2000: 602-603.

⁶¹ Fumerton 1995: cap. 6.

⁶² Si può replicare che il fatto che l'indicatore di livello sia veramente affidabile implica che il soggetto disponga di ragioni supplementari per affidarvisi: per molti viaggi non ha avuto problemi, la lancetta si sposta proporzionalmente ai rifornimenti e alla strada percorsa, ecc. Questo è esattamente il punto in cui si spezza la circolarità: come sosterrò più avanti, è la possibilità di effettuare controlli incrociati e di disporre delle informazioni da essi derivate, a legittimare un bootstrapping sulle singole fonti.

Sembra che la conclusione sia stata raggiunta attraverso una procedura affidabile (l'induzione a partire da premesse giustificate), ma qualcosa in questo argomento non ci soddisfa. Vogel ritiene che la tensione originata da questo argomento sia un difetto intrinseco dell'epistemologia affidabilista/esternista, che, a suo parere, concede ad un argomento di questo tipo (un *bootstrapping argument*) di assurgere a procedura legittima di acquisizione di conoscenza.

Ritengo che il quadro che ho cercato di delineare in questo lavoro possa fornire una risposta a questa obiezione, evidenziando l'importanza di una storia epistemica, e di una fruttuosa cooperazione delle fonti fondamentali di credenza.

L'esempio di Vogel porta effettivamente ad una conclusione non soddisfacente, perché la procedura intrapresa dal soggetto che vuole raggiungere conoscenza non sembra appropriata. Nessun soggetto che voglia verificare l'affidabilità di un apparecchio si limiterebbe infatti a credere combinatamente che l'apparecchio misura n e che n è vero. Nel caso dell'indicatore di livello di benzina, potremmo fare controlli ragionati in una serie di rifornimenti, verificare se la lancetta si sposta proporzionalmente ai litri di volta in volta introdotti, arrivare a portarla fino al limite della riserva, o recarci addirittura da un meccanico per un controllo definitivamente attendibile e certificabile.

Allo stesso modo se vogliamo verificare l'attendibilità della testimonianza non andremo a cercare esclusivamente conferme testimoniali delle credenze testimonialmente acquisite, ma valuteremo le evidenze incrociate di carattere testimoniale, sì, ma anche percettive e mnemoniche che l'esperienza ci offre in gran quantità. Non è infatti un'induzione a partire da una sequenza di affermazioni del tipo "T_{1,2,...,n} a t_{1,2,...,n} mi ha detto che p_{1,2,...,n}, e p_{1,2,...,n} è vero (e so che è vero solo su base testimoniale)", a decretare o a conferire giustificazione per l'affidabilità di una fonte, ma una storia complessa che, se per determinate credenze si è affidata all'evidenza di una sola fonte, nel momento in cui si voglia verificare l'attendibilità di una fonte, cerca di reperire evidenza di diversa provenienza appellandosi a diverse fonti fondamentali e non.

È in parte il fatto che la mia percezione all'occorrenza è stata condivisa e confermata da altri che mi giustifica a ritenere la mia percezione affidabile, così come è in parte il fatto che le occasionali verifiche percettive alle credenze testimonialmente acquisite abbiano dato in una rilevante maggioranza di casi esito positivo a giustificarmi a credere alla testimonianza. Abbiamo esperienza della coerenza e della convergenza di fonti indipendenti e di diverso tipo. Tutto questo, senza ridurre la giustificazione a qualcosa di esterno all'attività della specifica fonte, arricchisce quel bagaglio doxastico che è essenziale al soggetto per portare avanti in modo competente la propria impresa conoscitiva.

La soluzione dell'imporre al soggetto di possedere conoscenza anteriore e indipendente dell'affidabilità della fonte perché la fonte giustifichi il soggetto, non è accettabile per diverse ragioni, non ultimo il fatto che la maggior parte dei soggetti raggiunge conoscenza in modo giustificato senza avere mai riflettuto criticamente sull'affidabilità delle proprie fonti, o senza addirittura essere in possesso degli strumenti concettuali per un ragionamento epistemologico. Per esemplificare i problemi di un tale requisito per la giustificazione utilizzerò di nuovo l'esempio di Vogel. Salgo in macchina, non ricordo quando ho fatto rifornimento l'ultima volta, ma la lancetta indica più di mezzo serbatoio pieno, e ritengo di poter viaggiare serena. Si può forse dire che non sono giustificata a ritenere di poter contare su una quantità di carburante sufficiente, perché non sono in possesso di giustificazione indipendente circa l'affidabilità dell'indicatore di livello? Dirlo non sembra plausibile.

Il misuratore potrebbe certo essersi improvvisamente rotto, così come un testimone potrebbe risultare inaspettatamente inaffidabile. Ma contiamo sulla nostra esperienza passata che per lo più ci consente di riconoscere gli eventuali segnali di malfunzionamento. In assenza di segnali del genere sembra pedante richiedere al soggetto di possedere una giustificazione anteriore dell'affidabilità delle proprie fonti.

Insomma, prima cosa, il soggetto agisce in conformità a un'attribuzione implicita di affidabilità alle proprie fonti finché non ha ragioni in contrario.

Inoltre, seconda cosa, il soggetto immerso nella comunità, in virtù dell'aver preso parte alle pratiche epistemiche consolidate al suo interno, anche senza saperlo, è già in possesso di numerose ragioni a sostegno dell'affidabilità delle proprie fonti.

Ricapitolando: il *bootstrapping* non è una procedura appropriata per conoscere l'affidabilità delle nostre fonti perché in generale è preferibile un controllo incrociato, ossia una conferma che si richiami a credenze e giustificazioni provenienti da altre fonti. D'altra parte però non abbiamo nessun sistema di controllo senza *bootstrapping*. Dobbiamo cioè fidarci di certe parti del sistema per controllare tutto il resto⁶³: controlliamo una testimonianza ricorrendo a ciò che vediamo, a ricordi e ragionamenti. E controlliamo ciò che vediamo ricorrendo a testimonianze, ricordi e ragionamenti. E così via. Questa fitta rete di controlli trasversali avviene di continuo – siamo presenti all'accaduto, ascoltiamo diverse testimonianze, ragioniamo su ciascuna affermazione e sulla posizione che ciascun occupava durante l'evento, ricordiamo casi simili, e altre testimonianze, vere e false. Si tratta di controlli incrociati condotti in parte automaticamente, che hanno affinato la nostra naturale inclinazione a essere sempre in guardia, se qualcosa non torna. Tutto questo rende la conferma una questione *olistica*.

Siamo *evidenzialmente* giustificati circa l'affidabilità delle nostre stesse fonti di base.

Normalmente non abbiamo ragioni per ritenere quelle fonti inaffidabili, ma se ne avessimo (vedi i casi clinici descritti nel capitolo precedente), allora non ci fideremo della fonte del cui malfunzionamento abbiamo prove, e di conseguenza non crederemo a ciò che essa ci suggerisce.

Una fonte di base è affidabile costitutivamente, cioè è basata su un processo che ha la funzione costitutiva di produrre informazioni corrette e indurre credenze

⁶³ Anche l'indagine sull'eventuale malfunzionamento di certe procedure coinvolge spesso l'impiego degli stessi metodi che si vogliono testare, pensiamo per esempio agli inganni dei sensi: qualunque controllo richiede, tra l'altro, di guardare, ascoltare, ecc., e le stesse precauzioni che si possono prendere per evitare di cadere in errore sono messe in atto a partire da ciò che viene percepito.

vere. L'affidabilismo cerca di individuare tali fonti, eventualmente precisando le condizioni in cui esse non funzionano adeguatamente e i loro margini di errore. Così facendo, l'affidabilismo offre una giustificazione ai soggetti che si servano di tali fonti, e gliela offre indipendentemente dalla loro capacità di formularla e fornirla a loro volta.

Per giungere a credenze giustificate attraverso tale processo il soggetto deve essere esposto a una quantità rilevante di episodi che provino l'affidabilità della fonte e il suo corretto funzionamento nel proprio sistema cognitivo.

Non è necessario che il singolo soggetto produca il ragionamento che conclude all'affidabilità del processo attraverso il quale raccoglie informazioni e si forma credenze. In qualche misura la registrazione del suo sistema individuale è automatica e la giustificazione del suo affidarsene è avanzata da altri – scienziati e filosofi.

L'evidenza per l'affidabilità della fonte non è dunque a priori - intesa come indipendente dall'esperienza, come ad esempio in Burge (1993) - ma è data dall'esperienza del soggetto e della comunità epistemica, che è a posteriori. Inoltre la relazione che il soggetto intrattiene con i contenuti di questa esperienza epistemica non è di credenza esplicita ma si traduce in competenze e *know-how*. Per questa ragione possiamo dire che la giustificazione dell'affidabilità delle fonti primarie non è derivata inferenzialmente: il più delle volte non esiste una credenza esplicita che possa fungere da premessa. E anche nei casi in cui la credenza esplicita esiste - il caso dell'epistemologo esperto - la relazione fra questa credenza riflessiva e la credenza eventualmente generata non è di conseguenza logica: piuttosto la prima è presupposizione dell'altra, essendo quest'ultima costitutivamente affidabile.

La credenza eventualmente generata per *default*, e sostenuta dalle fonti epistemiche di base è quindi intrattenuta giustificatamente indipendentemente da qualsiasi atteggiamento introspettivo o da qualsiasi riflessione critica del soggetto sulle proprie fonti.

Solo della controevidenza rilevante legittima il dubbio epistemico sulle fonti fondamentali e impone un atteggiamento critico di valutazione ponderata circa l'opportunità di intrattenere o meno le credenze da esse sostenute.

Per concludere: ho fin qui sostenuto che soltanto una teoria che si fondi su una storia di come il soggetto apprende come raccogliere informazioni e formare credenze conferisce una giustificazione proposizionale all'affidabilità delle fonti.

Ho anche sostenuto che nel corso di un'intera vita epistemica non è necessario che tale giustificazione si traduca in una giustificazione doxastica (cioè che si arrivi a intrattenere alcuna credenza circa l'affidabilità delle fonti di base), per poter credere giustificatamente a ciò che le fonti di base sostengono.

Tuttavia quella giustificazione proposizionale posseduta da ogni soggetto di una comunità epistemica che condivide le medesime procedure di acquisizione di conoscenza con gli altri membri, e le esercita sistematicamente in modo fruttuoso, rende il soggetto doxasticamente giustificato a intrattenere ogni credenza generata e sostenuta dalle fonti fondamentali.

Ho chiarito nelle sezioni precedenti la differenza tra giustificazione proposizionale e giustificazione doxastica attraverso alcuni esempi che mostrano come sia possibile credere qualcosa per futili motivi a dispetto di una giustificazione proposizionale effettivamente posseduta: posso credere qualcosa per cui sono proposizionalmente giustificato per le ragioni sbagliate – in un caso del genere non avrò giustificazione doxastica (solo se ancora la mia credenza alla fonte che la sostiene sono doxasticamente giustificato), e questo tipo di credenza non ammonterà mai a conoscenza: la conoscenza richiede il possesso di buone ragioni e il credere sulla base di quelle ragioni.

Si ha conoscenza quando la giustificazione proposizionale coincide con quella doxastica per una credenza vera. Il fondare le nostre credenze su buone ragioni è qualcosa che compiamo abitualmente ed equivale all'esercizio di un'abilità effettiva. Allo stesso modo in cui affideremmo al caso la riuscita di un compito che siamo invece in grado di controllare e realizzare utilizzando le capacità in

nostro possesso, potremmo decidere di ancorare una nostra credenza a speranze, superstizioni o scommesse, anche quando fossimo in possesso di tutta l'evidenza necessaria a sostenerla in modo razionale.

Ho sostenuto che i soggetti sono doxasticamente giustificati a credere al contenuto della testimonianza anche quando siano in mancanza di giustificazione doxastica per l'affidabilità della fonte, perché la giustificazione doxastica è condizionale ad assunzioni che sono proposizionalmente giustificate

Quello che ho fin qui suggerito è che la giustificazione testimoniale non è riducibile alla giustificazione fornita da nessuna delle altre fonti primarie, e che l'epistemologia della testimonianza ha delle caratteristiche peculiari come il fondarsi sul possesso di abilità specifiche legate alla capacità di riconoscimento di un contenuto presentato come vero.

Sosterrò nel prossimo capitolo l'irriducibilità della conoscenza testimoniale appellandomi a un'analisi delle connessioni tra testimonianza e asserzione – un'analisi che metta in luce il legame della pratica epistemica con la verità, e mostri che la conoscenza e quindi la giustificazione che si trasmette con la testimonianza è regolata da una normatività distintiva e dipende dalla giustificazione che è presupposta dall'asserzione.

3. Asserzione e Testimonianza

In questo capitolo tratterò dei legami della testimonianza con l'asserzione e sosterrò che l'analisi della connessione tra la pratica dell'asserzione e la conoscenza fornisce una delle più forti motivazioni per accettare una concezione antiriduzionista della testimonianza. Mostrerò che la conoscenza che si trasmette con la testimonianza dipende dalla conoscenza che è presupposta dall'asserzione. Un'analisi dell'asserzione nei termini delle rispettive responsabilità di testimone e fruitore della testimonianza mi aiuterà a gettare luce sulle aspettative e quindi sulle presupposizioni soggiacenti alla pratica, e mostrerà come la conoscenza testimoniale, fondandosi su principi e norme intrinseci alla pratica, non è riducibile ad alcuna inferenza a partire dall'epistemologia di fonti di diversa natura.

3.1 L'asserzione

La testimonianza può presentarsi sotto varie forme e comprendere diverse tipologie di comunicazione scritta e verbale, tra cui lettere, giornali, enciclopedie, registrazioni. La caratteristica che accomuna questi fenomeni sta nella diffusione di conoscenza attraverso l'uso di una lingua condivisa secondo alcuni criteri e determinate modalità di presentazione. In particolare, in quanto segue mi servirò di questa caratterizzazione:

costituisce testimonianza la trasmissione di un contenuto informativo, linguisticamente (o attraverso segni convenzionali) espresso, presentato (in modo da essere recepito) come vero all'ascoltatore (o al lettore) in circostanze normali.

La forma paradigmatica della testimonianza è la dichiarazione assertoria — che consiste nel proferimento di un enunciato dichiarativo *presentato come vero*⁶⁴.

Ci sono molti modi in cui un soggetto epistemico può trasmettere informazioni, e l'asserzione è una modalità distintiva e paradigmatica del trasmettere conoscenza attraverso l'uso della lingua. Come osserva Owens:

[There is] a distinctive way in which language users transmit information: they assert things. To accept testimony is to take someone else's word for it. Thus any epistemology of testimony presupposes some account of assertion and of the role that it plays in testimony⁶⁵.

Molti epistemologi tendono a identificare testimonianza e asserzione per il loro apparente servire al medesimo scopo (trasmettere conoscenza/comunicare informazioni⁶⁶):

Testimony is the assertion of a declarative sentence by a speaker to a hearer or to an audience⁶⁷.

Ciò che interessa all'epistemologia della testimonianza è un ambito di atti, linguistici e non, ben più ampio di ciò che nel linguaggio ordinario viene considerato testimonianza: memorie del passato e dichiarazioni presentate sotto giuramento in un'aula di tribunale⁶⁸ sono solo una piccola parte di ciò che viene considerato conoscenza testimonialmente acquisita:

⁶⁴ Cfr. Dummett 1981: 298.

⁶⁵ Owens 2006: 105-129.

⁶⁶ Anche J. J. Thomson ha recentemente presentato una caratterizzazione dell'asserzione che ne enfatizza la dimensione comunicativa: 'the purpose or function of asserting is to convey or communicate information' (Thomson 2008)

⁶⁷ Adler 2008.

⁶⁸ Sottolinea Graham che "It is important not to focus on the connotations of 'testimony' from legal contexts when analysing the everyday practice of spreading knowledge through communication" (Graham 1997: 232).

Virtually everything we know depends in some way or other on the testimony of others—what we eat, how things work, where we go, even who we are.

The central focus in the epistemology of testimony is not on the nature of testimony itself, but instead on how justified belief or knowledge is acquired on the basis of what other people tell us. Because of this, those interested in the epistemology of testimony often embrace a very broad notion of what it is to testify⁶⁹.

Sembra importante sottolineare che non solo attraverso la comunicazione verbale è possibile veicolare intelligibilmente informazioni: come osserva Ram Neta⁷⁰, posso rispondere a una domanda esibendo un numero con le dita, o attraverso un cenno del capo, o posso sottintendere o implicare conversazionalmente contenuti non detti in modo esplicito (parlerò in difesa di una normatività delle implicature conversazionali nel quarto capitolo), e in tal modo veicolare informazioni e trasmettere conoscenza. Se è vero che l'asserzione è la modalità paradigmatica del presentare come vero un contenuto, altre modalità di trasmissione di conoscenza sono nondimeno efficaci, e sembrano dover essere annoverate fra quelle testimoniali. Jennifer Lackey pare essere dello stesso avviso quando afferma che

A more precise account of the nature of testimony, then, should be formulated as a speaker's making an act of communication—which includes statements, nods, pointing, and so on—that is intended to convey the information that p or is taken as conveying the information that p⁷¹.

Pur concedendo all'epistemologia della testimonianza un ambito di interesse che ricopre le più disparate modalità di comunicazione, la letteratura epistemica è

⁶⁹ Lackey 2010: 1.

⁷⁰ Neta 2010: 194.

⁷¹ Lackey 2010: 3.

concorde nel riconoscere un legame privilegiato tra la testimonianza e l'asserzione, essendo l'epistemologia della testimonianza interessata all'acquisizione di conoscenza attraverso l'interazione con gli altri, ed essendo l'asserzione lo strumento privilegiato per la trasmissione di informazioni.

Il riconoscimento della connessione tra testimonianza e asserzione, e l'analisi del legame che connette pratica dell'asserzione e conoscenza forniscono, ritengo, una delle più forti motivazioni per accettare una concezione antiriduzionista della testimonianza.

La letteratura filosofica è abbastanza concorde nel riconoscere che l'atto linguistico dell'asserzione è reso possibile e riconoscibile dall'essere costituito da una serie di convenzioni almeno implicitamente note a chi compie quell'atto.

Che un'asserzione compiuta in assenza di conoscenza da parte dell'assertore renda quest'ultimo passibile di biasimo ha indotto a pensare che il requisito della conoscenza costituisca una norma dell'asserzione⁷². Gli epistemologi, che in gran parte concordano nel ritenere che l'asserzione appartenga a quell'insieme di pratiche che sono regolate da norme, dissentono però su quale sia la norma adeguata. La mia idea è che l'asserzione sia regolata dalla norma della conoscenza (così com'è stata formulata da Williamson), che rende conto pienamente della fenomenologia, delle aspettative e della responsabilità che tutti riconosciamo il compimento di un'asserzione comporti. Tornerò su questo in seguito.

Dummett per esempio riconosce così il legame dell'asserzione con la verità:

The utterance of a sentence serves not only to express a thought, and to refer to a truth-value, but also to assert something, namely that the thought expressed is true, or that the truth-value referred to is truth⁷³.

⁷² Cfr. Williamson 2000, Engel 2008, DeRose 2002, Hawthorne 2004.

⁷³ Dummett 1981: 298.

Per un parlante P, asserire che *p* (dove *p* è un enunciato dichiarativo) equivale a presentare *p* come vero al proprio uditorio. Scrive Wright: «To assert is to present as true»⁷⁴. L'idea qui suggerita è che nel proferire un enunciato si presenta una proposizione, e nel proferirlo con forza assertoria si sostiene che abbia la proprietà di esser vero. (cfr. Wright: «Asserting a proposition is claiming that it is true.»⁷⁵) Si può cercare di dire qualcosa di vero nel formulare una congettura, ma l'asserzione è giustificata solo se è effettivamente orientata alla verità. Chi asserisce deve essere in possesso di prove, di evidenza adeguata a sostegno di ciò che asserisce⁷⁶. Scrive Williamson a questo proposito:

Assertion obviously has some kind of evidential norm. It is somehow better to make an assertion on the basis of adequate evidence than to make it without such a basis. Now assume the truth account, for an eventual *reductio ad absurdum*. Then the evidential norm is derivative from the truth rule. One ought to have evidence for one's assertions *because* they ought to be true.

The proposed derivation is simple. Its core is an inference from the conclusion that one must assert something only if it is true to the conclusion that one should assert it only if one has evidence that it is true. Since evidence that an assertion is true just is evidence for that assertion, the truth account implies that one should not make an assertion for which one lacks evidence⁷⁷.

Chi esprimesse assertivamente una congettura o una mera credenza sarebbe criticabile dal proprio uditorio anche se ciò che dice risultasse veridico. Chi asserisce si mostra autorevole su ciò di cui parla, e l'aspettativa è che tale autorevolezza sia sostenuta da ragioni, in mancanza delle quali l'uditorio può a

⁷⁴ Wright 1992: 34.

⁷⁵ *Ibid.*: 23-24.

⁷⁶ Chi mente deve dare l'impressione di mirare alla verità e di essere in possesso di evidenza.

⁷⁷ Williamson 2000: 245.

buon diritto sentirsi imbrogliato, ritenere che si tratti di un abuso. Anche Elizabeth Fricker pone l'accento sul requisito del possesso di adeguata evidenza:

[A] speech act which purports to be, and is reasonably taken to be, an assertion, is expected to be made from knowledge; and is properly criticisable by its intended audience, if the speaker makes assertions for which she has evidence inadequate for knowledge – which are only conjectures, or guesses, or are deceptive in intent⁷⁸.

Questo non comporta che ogni qual volta si compie un'asserzione, si debba al contempo essere pronti o disponibili a fornire le ragioni che sostengono la credenza del contenuto asserito. Mi basta che chi asserisce sia legittimamente interrogabile dai propri ascoltatori circa quelle ragioni.

Williamson sostiene che i *pattern* conversazionali confermano la norma della conoscenza:

Consider a standard response to an assertion, the question 'How do you know?'. The question presupposes that it has an answer, that somehow you do know. If not only knowledge warrants assertion, what makes that presupposition legitimate? [...] The hypothesis that only knowledge warrants assertion makes good sense of the phenomenon⁷⁹.

La presupposizione della domanda "Come lo sai?" mostra che l'aspettativa condivisa è che la conoscenza sia la base dell'asserire. Una risposta del tipo "Non lo so, ma lo spero", se è accettabile in determinate situazioni conversazionali, costituisce chiaramente una violazione esplicita della norma, e un'eccezione che non può assurgere a regola. Altrimenti risulterebbero asserzioni corrette esternazioni del tipo "Questo è il biglietto vincente" prima dell'estrazione della

⁷⁸ Fricker 2006b: 594.

⁷⁹ Williamson 2000: 252-253.

lotteria, “Sono promossa” prima di aver sostenuto l’esame, “Mi sono perfettamente rimessa” prima dell’esito delle analisi cliniche. Se la norma dell’asserzione consentisse a buon diritto enunciazioni di questo genere, allora l’asserzione non avrebbe per noi il valore che ha, e la domanda spontanea a seguito di una qualsiasi asserzione potrebbe alternativamente essere “Che cosa te lo fa sperare?”, “Sulla base di che cosa immagini che le cose stiano così?”, ecc. La formulazione più completa e che meglio descrive la norma dell’asserzione è stata offerta, penso, da Williamson, ed è questa:

(The knowledge rule) One must: assert p only if one knows p ⁸⁰.

La norma della verità, quella della credenza e quella del possesso di adeguata evidenza diventano corollari a questa regola, che meglio di ognuno di essi descrive la pratica ordinaria dell’asserzione. Come ho già sottolineato, la norma della verità, presa da sola, legittima un insieme di atti linguistici ben più ampio di quello delle asserzioni, mentre il solo possesso di evidenza da parte del parlante non sembra sufficiente a conferirgli l’autorità per compiere l’asserzione. A meno che l’evidenza a disposizione del soggetto ammonti di fatto a quello che il soggetto sa: per dirla con le parole di Williamson «one’s evidence is just what one knows»⁸¹. Infine, nemmeno la mera credenza può essere sufficiente a legittimare l’asserzione. Se pensiamo al modo ordinario in cui trattiamo il contenuto di un’asserzione ci accorgiamo che non lo consideriamo la semplice espressione di una credenza. Di fronte a una testimonianza di T, ci sentiremo di credere e di dire p e non solo che T ha detto che p , che T crede che p o che T crede di sapere che p (a meno che non abbiamo ragioni per dubitare di quanto ha asserito). Se la norma dell’asserzione fosse la credenza e ciò che ci aspettiamo dagli altri e da noi stessi nel compiere asserzioni fosse l’espressione di giudizi sostenuti da qualsivoglia evidenza o, all’occasione, da nessuna evidenza, la nostra reazione di fronte a una

⁸⁰ *Ibid.*: 243.

⁸¹ *Ibid.*: 251.

testimonianza sarebbe ben diversa da quella che riscontriamo e sarebbe ben diverso anche il nostro atteggiamento quando cerchiamo informazioni: non è dalle credenze variamente fondate degli altri che aspiriamo a giungere a conoscenza di ciò che ci preme sapere. Se la credenza fosse la norma dell'asserzione, necessiteremmo di un'altra pratica per arrivare alla conoscenza.

“Questa è la mia tesi di dottorato”.

“Va bene, ora invece mi dica quello che sa”.

Uno scambio conversazionale di questo tipo non sembra sensato, ma è ciò che facilmente dovrebbe avvenire se la norma dell'asserzione non fosse la conoscenza. Certamente chi parla può esplicitare la qualità epistemica della propria asserzione, affermando, per esempio, allo sportello della segreteria di dottorato: “So che questa è la mia tesi di dottorato”. La responsabile risulterà a mio avviso perplessa da una simile affermazione, e risponderà, se è spiritosa, con un'esclamazione umoristica. Immaginatoci poi quale reazione susciterebbe un'asserzione del tipo: “Credo che questa sia la mia tesi di dottorato”, o “Ho ottime ragioni per ritenere che questa sia la mia tesi di dottorato”. Ci si può chiedere “Perché dire *so che p* se il semplice *p* presuppone conoscenza?”. La ragione è, a mio avviso, che con “*p*” e con “*so che p*” vengono comunicati due contenuti diversi. Una coincidenza di questi avviene probabilmente nell'ambito dell'interrogazione a scuola. Che la norma dell'asserzione sia la conoscenza non significa che ciò che viene comunicato con l'asserzione è che siamo a conoscenza di quello che diciamo, ma è la condizione che ci permette di veicolare un contenuto come vero. L'esplicitazione della qualità epistemica di ciò che sappiamo ci serve eventualmente a veicolare un'informazione circa il nostro stato doxastico, e, solo come conseguenza, la verità della proposizione da noi conosciuta.

In questa sede non indagherò su quali siano le condizioni necessarie e sufficienti per compiere un'asserzione, ma cercherò di individuare che regole soggiacciono alla pratica dell'asserire.

Come nota Pascal Engel⁸², è necessario distinguere tra il tentativo di offrire una definizione di asserzione che espliciti le condizioni necessarie e sufficienti al compimento dell'atto, e l'indagare le norme per la correttezza dell'asserzione.

Nel primo caso né la norma della conoscenza, né quella della credenza né quella della verità potrebbero infatti ritenersi adeguate se solo pensiamo ai casi di menzogne, che sono unanimemente riconosciuti come appartenenti alla classe delle asserzioni.

Una concezione di normatività che tenga conto della dimensione teleologica dell'asserzione nei termini di una pratica diretta a uno scopo e quindi avente una precisa funzione⁸³, può illuminare la distinzione evidenziata da Engel. Come sottolinea Fassio: «that a knife has the function of cutting doesn't imply that agents will use the knife to cut. One can use a knife for different purposes, for example as a paperweight. And it doesn't cease to be a knife even if used improperly.» Allo stesso modo, se, come sostiene Thomson, la funzione dell'asserzione è quella di comunicare informazioni⁸⁴, e se la comunicazione di informazioni dipende crucialmente dal possesso di conoscenza da parte dell'assertore, la funzione dell'asserzione sarà la trasmissione della conoscenza da un parlante a un ascoltatore, e l'asserzione non cesserà di essere tale, anche quando venga utilizzata in modo improprio. Come sottolinea giustamente Engel «If the objective of asserting that P were not to aim at one's audience recognising the truth of P [...] assertions would be pointless, even for the liar.» La norma della conoscenza rende l'asserzione uno strumento efficace anche per chi voglia servirsene in contravvenzione a ciò che da tale pratica è implicitamente prescritto.

⁸² Cfr. Engel 2008: 99-113.

⁸³ In *A New account of the Knowledge-Directedness of Assertion*, Davide Fassio sostiene che un resoconto dell'asserzione in termini strumentali possa rendere meglio conto delle nostre intuizioni linguistiche rispetto al resoconto normativo williamsoniano.

⁸⁴ Thomson 2008: 103. In Fassio *ibid.*

Le critiche più immediate alla norma della conoscenza per l'asserzione dipendono da un tentativo di sovrapposizione tra la regola e le condizioni necessarie (e sufficienti) al compimento dell'atto⁸⁵. Tra le conseguenze non accettabili del prendere la norma della conoscenza come costitutiva dell'asserzione in senso "ontico", si avrebbe, tra l'altro, che tutti i casi in cui un soggetto asserisce sinceramente e in buona fede un contenuto che per ragioni imprevedibili arrivi a risultare falso, non potrebbero essere considerati a buon diritto asserzioni. Secondo la definizione offerta da Searle, le norme costitutive sono quelle che non sono trasgredibili a meno di fallire nel compiere l'atto che è da esse governato.

Amedeo Conte definisce le norme costitutive così caratterizzate "ontiche" (=relativo all'esistenza concreta, attuale, empirica) a differenza di quelle "deontiche" (= che determinano che cosa è obbligatorio, che cosa è vietato, che cosa è permesso).

L'esempio che Searle dà di regola costitutiva è "C'è scacco matto se e solo se...", ma questo non è ciò che cerchiamo di individuare quando pensiamo alle norme che governano una pratica che si è consolidata nel tempo, e non è nemmeno il modo in cui intendiamo la maggior parte delle regole dei giochi (la cui assimilazione alle pratiche umane è utile nell'indagine sulla normatività).

La normatività di cui tratta la più recente letteratura epistemica è intesa nei termini dei doveri a cui gli agenti sono sottoposti come di qualcosa che implica la possibilità di compiere ciò che le norme prescrivono, ma che implica anche la possibilità di trasgredirle:

[L]es normes doivent être telles qu'on puisse s'y conformer – c'est le principe *devoir* implique *pouvoir* – mais aussi les transgresser, ce qui

⁸⁵ Cappellen (2010) arriva a sostenere che non c'è una pratica dell'asserzione che possa essere distinta dalle diverse pratiche del "dire" attraverso l'individuazione di norme che la contraddistinguono.

équivalent au principe *devoir implique pouvoir ne pas*⁸⁶. [In nota] Dans le même esprit, Peter Railton affirme que le domaine de la normativité est celui d'une certaine forme de contrainte mais aussi de liberté.

Our notion of normativity appears to combine, in a way difficult to understand but seemingly familiar from experience, elements of force and freedom. On the one hand, a normative claim is thought to have a kind of compelling authority; on the other hand, if our respecting it is to be an appropriate species of respect, it must not be coerced, automatic, or trivially guaranteed by definition⁸⁷.

Una simile concezione di normatività ci spiega le ragioni per cui contano come asserzioni tutti i casi in cui il soggetto non sa, e, in buona o in mala fede, comunica al proprio interlocutore un'informazione sbagliata.

Se la credenza è inadeguata a rendere conto dell'asserzione da un punto di vista normativo, anche il possesso di buone ragioni non sembra legittimare il soggetto epistemico ad asserire quando in difetto di conoscenza. Williamson propone un esempio che ci aiuta a capire perchè. Immaginiamo il caso di una lotteria nazionale che sorteggerà un solo vincitore. Il giorno dell'estrazione del biglietto vincente Tom, calcolando la probabilità bassissima della vittoria del biglietto di Hans, asserisce all'amico: "il tuo biglietto non ha vinto", senza rivelargli la base sulla quale ha compiuto l'asserzione. Intuitivamente Hans sarà deluso nello scoprire che l'asserzione dell'amico si fondava su un mero calcolo probabilistico. Eppure, l'asserzione di Tom è sincera, basata su ragionevole evidenza, e per giunta risulta veridica. Perché? La spiegazione che Williamson offre, e che credo convincente, è la seguente: Tom ha simulato il possesso di un'evidenza che di fatto non aveva. Nel momento in cui ascoltiamo un'asserzione abbiamo ragione di ritenere che colui che asserisce posseda maggiore evidenza di quella a

⁸⁶ Ogien e Tappolet, *forthcoming*: 42.

⁸⁷ Railton 1999.

disposizione di tutti, e un'evidenza probabilistica sostiene e legittima solo un'asserzione in termini di probabilità. Si può forse obiettare, che, nel caso in cui Tom conoscesse la teoria della probabilità molto meglio di Hans, la testimonianza di Tom sarebbe basata su un'evidenza maggiore di quella posseduta dall'amico. Ma anche in quel caso sarebbe illegittima un'asserzione da parte di Tom che non venisse formulata in termini percentuali, statistici, o probabilistici. Il caso della lotteria è poi una di quelle situazioni in cui ogni giocatore, qualsiasi siano le sue competenze matematiche, sa di avere una bassissima probabilità di vincita.

La norma della conoscenza distingue l'asserzione dalla molteplicità di atti linguistici che possiamo compiere senza impegnarci alla responsabilità che questa specifica pratica comporta. Dissento in ciò con la Fricker⁸⁸ che sostiene che i *tellings* meglio delle *assertions* descrivono l'evento testimoniale, e concordo invece almeno parzialmente con Graham⁸⁹ quando dice che l'epistemologia della testimonianza «è l'epistemologia delle credenze basate sulla nostra capacità di comprendere atti linguistici assertori». In questo senso Graham ha ragione di sostenere che ciò che interessa all'epistemologia della testimonianza è una categoria di atti linguistici ben più ampia di quella dell'asserzione o della testimonianza in senso stretto, e cioè quella di tutti gli atti linguistici che coinvolgano la comprensione, e che vengano espressi o intesi come la presentazione assertiva di una proposizione.

[T]estifying (taken narrowly) is just one of many ways a speaker can assertively present a proposition (Alston 2000, Bach and Harnish 1979); testifying is a particular way of assertively presenting a proposition, involving additional intentions on the part of the speaker (Graham 1997). So there are plenty of comprehension-based beliefs that are not “based” on a speaker’s testimony. Furthermore, beliefs based on miscomprehending a speech act are still comprehension-based. A speaker

⁸⁸ Fricker 2006b: 592-597.

⁸⁹ Graham 2010: 151.

may question whether P, but the hearer miscomprehends the force, and takes the question to be an assertion, and comes to believe that P. Or a speaker may assert Q, but the hearer miscomprehends the content, and comes to believe that P. Since both beliefs are exercises of the hearer's general capacity to comprehend speech, they are both comprehension-based beliefs. The category of comprehension-based beliefs is thus larger than the category of testimony-based beliefs, and larger than the category of assertion-based beliefs. The epistemology of "testimony" literature is, for the most part, interested in this broader category. "Testimonial entitlement" is thus entitlement for beliefs based on comprehension⁹⁰.

Anche se condivido il punto di vista di Graham ritengo che un'analisi dell'evento testimoniale nei casi normali ci aiuti, almeno inizialmente, a focalizzare alcune delle caratteristiche peculiari della pratica dell'asserzione, la cui sistematicità spiega il meccanismo che rende comprensibili e giustificate anche le situazioni presentate da Graham. Se è infatti vero che i casi di fraintendimento, di comprensione errata, di percezione illusoria di una testimonianza che di fatto non c'è, producono nel soggetto che ascolta il medesimo atteggiamento, è anche vero che tale effetto viene esercitato solo assumendo che i casi in cui viene fraintesa e quelli in cui si assiste effettivamente a una testimonianza siano fenomenologicamente indistinguibili. Dunque possiamo dire che i casi complessi di cui parla Graham sono parassitari rispetto ai casi di testimonianza in senso stretto, e sarà quindi sufficiente analizzare i casi base (quelli di asserzione e comprensione corretta del contenuto veicolato).

3.2 In difesa della norma della conoscenza per l'asserzione

Vediamo ora più in dettaglio alcune questioni aperte riguardo alla norma

⁹⁰ *Ibid.*: nota 4 p.151.

dell'asserzione.

Jennifer Lackey ritiene che una revisione della norma dell'asserzione nei termini di credenza ragionevole circa la propria conoscenza del tipo:

(The *Reasonable Belief Norm of Assertion* or the RBNA:)

One should assert that p only if one reasonably believes that one knows that p⁹¹.

possa rendere meglio conto dei casi di asserzioni disinteressate in cui il soggetto che asserisce riconosce di non riuscire a credere a un contenuto (che poi risulta vero e) che è sostenuto dalla evidenza più valida, per pregiudizi o motivazioni futili riconosciuti come tali. Se in un resoconto dell'asserzione regolato dalla norma della conoscenza il parlante che offre una testimonianza non creduta fino in fondo, il cui contenuto non può dunque dirsi gli sia effettivamente noto, risulta biasimevole, nella soluzione elaborata da Lackey i soggetti che sono così responsabili da risparmiare a terzi l'inganno delle proprie irragionevoli propensioni doxastiche risultano essere assertori corretti.

For there is simply no reasonable sense in which a subject who recognizes that she is an unreliable believer relative to a given proposition and, so as to make it more likely that her hearer will form a belief that is best supported by the available evidence, asserts what she fails to believe herself, is subject to criticism qua asserter.

Le asserzioni disinteressate (*selfless assertions*) sarebbero un esempio di atti linguistici meglio caratterizzati dalla norma della ragionevolezza della credenza che da quella della conoscenza:

⁹¹ Lackey 2008: 108.

[I]n cases of selfless assertion [...] the asserter in question positively intends to not deceive or mislead her hearer and, as a result, asserts what she herself does not believe [and hence does not know].

Due degli esempi proposti da Lackey sono quello classico dell'insegnante credente che nel corso della lezione sostiene la teoria evoluzionista, e il caso di un medico esperto nello studio dell'autismo e a conoscenza di tutta l'evidenza scientifica che esclude l'esistenza di un legame tra vaccini e autismo, che vede la sua bimba manifestare i primi segni di autismo proprio poco dopo essere stata vaccinata. Interrogato, nonostante i dubbi derivanti dal recente *shock*, il medico, secondo Lackey, risponderà che non sussiste nessun legame tra vaccini e autismo. L'intuizione di Lackey di fronte a questi esempi è la seguente: nessuno di loro, nonostante asseriscano ciò che non credono fino in fondo, e dunque ciò che non conoscono (dal momento che la credenza è condizione necessaria della conoscenza), sostiene Lackey, è criticabile *qua asserter*, e dunque nessuno di loro ha trasgredito a una norma dell'asserzione.

Muoverò a Lackey due critiche: innanzi tutto mostrerò che nessuno di questi esempi soddisfa la norma della credenza ragionevole che con essi Lackey vorrebbe sostenere, e in secondo luogo suggerirò che ognuno dei soggetti presentati da Lackey agisce in obbedienza a norme diverse da quelle dell'asserzione, e se non risulta criticabile da un punto di vista didattico, professionale, ecc., *in quanto assertore* non sembra corretto.

Se consideriamo il primo degli esempi di Lackey, in cui l'insegnante credente parla di evoluzionismo in conformità all'orientamento laico della scuola, ritengo non possiamo non chiederci in che senso si può dire che l'insegnante cattolica creda ragionevolmente di sapere che l'*Homo sapiens* sia un'evoluzione dell'*Homo erectus*? Un credente che non sia in stato confusionale o che non sia un entusiasta irrazionale, crede nella verità della Parola, crede che sia stata scritta da uomini nel pieno possesso delle proprie facoltà e capacità per volontà di Dio, e crede ragionevolmente di sapere (se la conosce) ciò che in essa viene riportato. Se poi

consideriamo che molti teologi sostengono che la verità interpretata della Parola è compatibile con le più recenti teorie scientifiche ed evolucionistiche, tutta la tensione che l'esempio di Lackey vorrebbe suscitare viene immediatamente dissolta.

Immaginiamoci poi di trovare la nostra insegnante di scienze a un incontro di catechesi cristiana sulle origini dell'uomo, nel corso della quale prende la parola diverse volte sostenendo la letteralità del resoconto delle Sacre Scritture. In tale circostanza potremmo plausibilmente sentirci in diritto di dire "Perché ha asserito tutte quelle panzane sull'evoluzione dall'*Homo erectus*, quando anche lei, come noi, la pensa diversamente? Non avrebbe potuto dire "Secondo la versione di un determinato filone di indagine scientifica l'*Homo sapiens*...ecc ecc"? Perché non l'ha almeno contestualizzato ma l'ha proposto come qualcosa di vero quando lei stessa non lo crede?". Potrebbe allora rispondermi che l'orientamento fortemente laico della scuola le ha imposto di comportarsi così, non consentendole alcun margine di azione, e ogni deroga a tale regolamento sarebbe stata passibile di provvedimenti disciplinari a suo carico. In tal caso dovremmo riconoscere che in quanto lavoratrice dipendente di tale istituto, non avrebbe potuto comportarsi in modo più confacente alle regole. Questo sembra suggerire più che la società in certi ambiti impone norme che surclassano quelle dell'asserzione, che non la necessità di una revisione della norma della conoscenza.

Simile a questo è l'esempio del medico sconvolto per la manifestazione dei primi sintomi di autismo da parte della propria figlia che è stata appena vaccinata. Innanzi tutto dobbiamo considerare che questo esempio di Lackey afferisce a un ambito della conoscenza entro il quale c'è discreto accordo sull'idea che le teorie sono vere fino a prova contraria. Se è vero che una concomitanza di fattori non stabilisce alcun legame causale di per sé, è altrettanto vero che non si può escludere che ulteriore ricerca non porti a risultati inaspettati. Alla luce anche di questo la spiegazione del comportamento del medico risiede nel fatto che egli, esperto e consapevole, ritiene di dover parlare ai suoi pazienti riferendosi

esclusivamente a ciò che è accreditato dalla più recente letteratura scientifica, omettendo le proprie perplessità e i propri apparentemente irragionevoli dubbi, anche in assenza di convinzione personale. Immaginatoci un informatore scientifico del farmaco che al termine dell'esposizione delle proprietà di un preparato si lasci andare a esternazioni personali: "Guardi, però io l'ho provato e secondo me non funziona". Il luogo di lavoro impone regole che si impongono sulle norme dell'asserzione. È plausibile ritenere che, confrontandosi con un collega, il medico non asserirebbe in modo non-condizionale l'assenza di legami tra vaccini e autismo. Con i propri pazienti il medico si dimostra un professionista corretto, e per farlo deve essere un assertore scorretto, come è richiesto dal fatto che non in tutti gli ambiti, e non indipendentemente dal ruolo che rivestiamo nella società, è opportuno esplicitare le nostre autentiche credenze quando queste dipendano da sospetti poco fondati. Anche in questo caso il medico sembra obbedire più a una norma di deontologia professionale che a una norma dell'asserzione su ciò che ritiene ragionevolmente di sapere, soprattutto perché non è chiaro in che senso si possa dire che chi nutre dubbi su una determinata questione crede ragionevolmente di sapere.

Come osserva Williamson:

Such cases do not show that the knowledge rule is not the rule of assertion. They merely show that it can be overridden by other norms not specific to assertion. The other norms do not give me warrant to assert p, for to have such warrant is to satisfy the rule of assertion⁹².

A seconda del contesto in cui ci troviamo altre norme che si sovrappongono possono portarci ad asserire cose che vengano ritenute più opportune per la circostanza. Ogni insegnante lo sa: "L'anno scorso vi ho detto che le cose stanno così e così, e ve l'ho insegnato perché poteste apprendere gli strumenti del lavoro.

⁹² Williamson 2000: 256.

In realtà l'una e l'altra cosa sono false (e lo so ora come lo sapevo allora) e adesso vi mostro perché". Da studenti gli abbiamo creduto e abbiamo imparato un contenuto sbagliato che però ci ha portato diversi benefici e ci è stato proposto con il preciso intento di agevolarci nel nostro percorso didattico. Questa può essere considerata un'asserzione disinteressata al pari di quelle di cui parla Lackey. Secondo il resoconto di Lackey non potremmo nemmeno caratterizzare l'asserzione dell'insegnante come una menzogna dal momento che sembrano essere autentiche menzogne solo quelle attraverso le quali si mira a ingannare o a raggirare l'interlocutore⁹³.

Ma anche da studenti non ci sentiamo un po' presi in giro quando il nostro insegnante ci rivela di averci fatto credere una falsità per un intero anno, pure se a scopo didattico? Forse il professore non è *didatticamente* biasimevole, così come il dottore non è *professionalmente* biasimevole. Ma *come assertori*, possiamo davvero dire che non siano biasimevoli?

"Professore, so da mio fratello maggiore che ha frequentato questa sezione due anni fa che quello che ci sta dicendo è falso e che ci rivelerà di sapere che non è vero solo fra un anno". La ragione per cui l'insegnante non potrebbe rispondere "Che cosa conta se so che non è vero? Così ho detto" è che questo equivarrebbe alla negazione di una norma dell'asserzione la cui violazione è stata percepita chiaramente. Dirà invece: "E' vero, non avresti dovuto anticiparlo, ma per il momento vi è utile prendere quello che ho detto come se fosse vero". Un episodio o una serie di episodi di questo tipo non costituiscono a mio parere una ragione sufficiente a cambiare la norma dell'asserzione in qualcosa del tipo: "Asserisci ciò che ai tuoi interlocutori è più utile credere", così come l'episodio del medico in crisi o dell'insegnante cattolica sono esempi di situazioni che non possono essere ritenute paradigmatiche della pratica.

Non è perché gli altri ci dicono quello che credono ragionevolmente di sapere quando asseriscono che crediamo di norma al contenuto di un'asserzione, ma

⁹³ Lackey 2008: 115-116.

perché quello che ci dicono normalmente è vero, e se è vero e sostenuto da buona evidenza allora di norma è creduto da chi lo asserisce, dal momento che è tanto nel mio interesse quanto in quello del mio interlocutore intrattenere credenze vere che siano sostenute da valide ragioni. Quindi è il fatto che normalmente chi testimonia dice quello di cui è a conoscenza che mi persuade a credere ogni volta alle asserzioni altrui. Se l'asserzione fosse governata dal principio della credenza ragionevole su ciò che si conosce, la pratica non fornirebbe ragioni epistemiche sufficienti al soggetto che si affidi alle parole d'altri.

Può accadere che eventi particolarmente stressanti cambino la propria visione delle cose al punto da portare un soggetto a dubitare delle proprie più solide conoscenze, e in virtù della consapevolezza di stare vivendo una tale tensione può capitare che dica quello che non crede o si trattenga dal dire quello che crede soprattutto in contesti in cui sono fissati determinati standard di professionalità e di rigore, o in cui un certo allineamento di visione del mondo è richiesto, o in cui l'essere in posizione di responsabilità rispetto a un determinato uditorio impone di privilegiare certa evidenza tralasciandone altra. Tali circostanze non possono e non devono fissare la regola di una pratica che in virtù della propria portata epistemica si è consolidata e che da un punto di vista dell'epistemologia della testimonianza trasmette la giustificazione che presuppone. La riformulazione di Lackey della norma dell'asserzione non sembra dunque rendere conto della pratica dell'asserzione nella nostra vita epistemica come del resto neanche di quel che ha luogo nei suoi stessi esempi.

3.3 Responsabilità del testimone

Ho fin qui sostenuto che la forma paradigmatica della testimonianza è la dichiarazione assertoria, e che la conoscenza è la norma dell'asserzione.

Se i prerequisiti dell'asserzione sono il mirare alla verità, l'essere in possesso di adeguata evidenza e il credere in ciò che si proferisce, il parlante che è competente circa la pratica dell'asserzione e ne fa uso, rappresenta se stesso come in possesso

di una giustificazione per il contenuto che presenta come vero, e trasmette, attraverso la pratica condivisa, questa giustificazione al fruitore della sua asserzione nell'evento testimoniale.

[I]n speaking in such a way as to commit oneself to the truth of what one says, one entitles one's audience to repeat what one says with an authority derivative from one's own, so that if the audience repeats it and is challenged, he has the right to refer the challenge to the original speaker⁹⁴. Claims of that sort make it fully intelligible [...] how, if the authority of the original speaker was that of a knower, that same status can be inherited by a comprehending audience⁹⁵.

Il testimone che rappresenta se stesso come in possesso di conoscenza, è dunque responsabile di ciò che dice e del fatto che colui o coloro a cui trasmette la propria conoscenza per mezzo di un'asserzione possano comportarsi di conseguenza alle sue parole, e deve sapere di poter essere eventualmente chiamato in causa qualora il contenuto della sua asserzione si rivelasse falso.

Questa responsabilità è massimamente evidente in tutti i casi in cui è richiesto di porre una firma in fondo a una dichiarazione, o in cui si è chiamati a testimoniare in un tribunale, casi in cui la falsa testimonianza viene punita a norma di legge. Non che al di fuori dell'ambito giuridico il mentire sia privo di conseguenze: un parlante che abbia fama di mentitore abituale non potrà mantenere a lungo i rapporti con uno stesso uditorio, e sarà facilmente screditato presso altri possibili uditori.

Chi asserisce in conformità alla norma della conoscenza adempie alla propria responsabilità epistemica per il contenuto veicolato. Per dirla con le parole di Williamson:

⁹⁴ Vedi Brandom 1983.

⁹⁵ Mc Dowell 1993: 438.

To make an assertion is to confer a responsibility (on oneself) for the truth of its content; to satisfy the rule of assertion, by having the requisite knowledge, is to discharge that responsibility, by epistemically ensuring the truth of the content⁹⁶.

La Fricker concorda con questa idea:

When a speaker S asserts that P to an audience or hearer H [...] she thereby vouches for the truth of P to H. She presents P as being so, in an act whose import is that H can form belief that P on her say-so – H's eventual belief that P will be justified by reliance on S's word. The 'bottom line' of this import of S's act, is that H can complain to S if P turns out to be false⁹⁷.

Anche John MacFarlane⁹⁸ sostiene che nel compiere un'asserzione il parlante si impegna alla verità, e individua tre aspetti di tale impegno.

Un parlante che compie un'asserzione è impegnato:

- 1) A ritirare l'asserzione qualora ne venga mostrata la falsità.
- 2) A giustificare l'asserzione (fornendo argomenti a sostegno della sua verità) qualora venisse opportunamente messa in discussione.
- 3) A essere ritenuto responsabile nel caso altri agiscano o ragionino a partire da ciò che si è asserito, e nel caso in cui questo risulti falso.

Negare che ci sia un impegno rispetto al primo punto significherebbe continuare a ritenere attendibile qualcuno che dica, per esempio, "Concedo che ciò che ho detto è falso ma rimango di quell'idea". MacFarlane sostiene che non potremmo

⁹⁶ Williamson 2000: 268-9.

⁹⁷ Fricker 2006b: 594.

⁹⁸ In MacFarlane 2010.

continuare a ritenere asserzioni i proferimenti di qualcuno che non mostri di essere impegnato al punto 1), poiché i suoi proferimenti, ancorché sincere espressioni di credenza, non mirerebbero alla verità.

L'impegno al secondo punto invece, come lo stesso MacFarlane riconosce, non è indispensabile al fine di produrre autentiche asserzioni. Come ho infatti sostenuto nel secondo capitolo, anche in difesa di una concezione esternista e affidabilista della giustificazione, parlanti che non abbiano le risorse dialettiche per difendere contro argomenti altrui le proprie credenze, possono nondimeno possedere ragioni, anche se ad un livello non cosciente.

Il terzo *commitment* è quello sul quale vorrei concentrarmi in questa sezione. Scrive MacFarlane:

Asserting is a bit like *giving one's word* that something is so, and our reactions to assertions that turn out to have been untrue can resemble our reactions to broken promises. We feel a legitimate sense of grievance, especially if we have acted on what we were told. Suppose someone tells you that there will be a talk by an interesting celebrity at a nearby university. You cancel some appointments and spend considerable time and energy getting there—but there is no talk. You expect that when you confront your informant, she will apologize profusely. Even if she has an excuse (perhaps there was a typo in the schedule), she will accept some measure of responsibility. You will be shocked if she says: 'You actually acted on my assertion? Well, that's not my problem. It's up to you to sort out what's worth taking seriously.' But why does this response sound so wrong? After all, it is up to us whether to believe what we are told, and we don't expect our informants to be infallible.

Prosegue:

A plausible answer (though not the only one) is that part of what it is to make an assertion is to accept partial responsibility for the accuracy of what one says.

Vorrei ora cercare di far luce sull'idea qui accennata di responsabilità parziale che ha luogo in un evento testimoniale. La situazione sopra descritta mette bene in luce quali sono i presupposti dell'atto di compiere un'asserzione. Il parlante che si deresponsabilizzi completamente per le naturali (secondo la nostra pratica) conseguenze delle proprie asserzioni sembra chiamarsi fuori dalla pratica epistemica condivisa, venendo con ciò meno alle naturali aspettative dei propri conspecifici. Pensiamo a casi in cui si asserisca in buona fede e con competenza un contenuto che successivamente e per fatti che in precedenza non avrebbero potuto essere noti a nessuno nella comunità epistemica risulti falso. Anche allora, il soggetto epistemico che si trovi a interagire nuovamente con chi in passato suo malgrado ha veicolato un'informazione sbagliata, potrebbe sensatamente rivolgersi al proprio interlocutore ricordando il contenuto condiviso attraverso lo scambio e offrire la nuova evidenza in suo possesso per correggere l'errore. Pensando a esempi più comuni, che tengano conto della fallibilità dei soggetti, possiamo immaginare qualcuno che con le migliori intenzioni veicola un contenuto sbagliato, per ignoranza o disattenzione. Dico a memoria alla vicina di casa che il treno per Bologna parte da Parma alla mezza di ogni ora, lo so perché da tre anni vado a Bologna almeno tutte le settimane, quindi può andare sicura che anche alle 12.30 sicuramente passa un treno. In realtà mezzogiorno è l'unica fascia oraria della giornata in cui non parte il treno per Bologna, non lo sapevo, ma la mia vicina, che è una persona molto scrupolosa, per sicurezza si reca alla stazione con almeno un'ora di anticipo, e riesce ad arrivare in tempo al suo appuntamento. Capisce la ragione del mio errore e non appena ne ha l'occasione mi avverte (poiché prende la mia asserzione per essere quantomeno l'espressione di una mia credenza, e oltretutto sostenuta da valide ragioni – induzione su tutti gli altri orari a me noti) affinché non capiti anche a me di contare su un treno che

non c'è. Questo esempio mostra che viene mantenuto un legame con le proprie asserzioni, anche molto tempo dopo averle proferite, anche quando al nostro interlocutore non servano più, e anche, o soprattutto, quando si rivelino errate. Ritengo infatti che il legame riguardi non solo l'assertore e la propria asserzione, ma anche l'interlocutore, che non solo acquisisce il contenuto dell'asserzione fatta, ma condivide parte della responsabilità per la pratica a cui prende parte. Tanto è vero che parrebbe del tutto comprensibile il mio disappunto nel trovarmi in stazione, alle 12.25 di fronte a un tabellone degli orari di partenza inesorabilmente attestante che il treno delle 12.30 non era altro che una mia immaginazione, settimane dopo che la mia vicina deve avere scoperto che intrattenevo una credenza falsa – non può non essersene accorta, perché non me ne ha parlato? Se qualcuno condivide con noi attraverso l'asserzione una credenza falsa, sembra essere opportuno all'occasione correggerlo. Il sentimento di delusione che accompagna il mancato adempimento di questa e simili aspettative può stimolare una riflessione ulteriore sugli impegni epistemici che l'atto dell'asserzione comporta sia per l'assertore che per il destinatario dell'asserzione.

3.4 Responsabilità del fruitore della testimonianza

Ho parlato all'inizio di quelle che ritengo siano le condizioni necessarie al darsi della giustificazione.

Il soggetto epistemico che si trovi alla presenza di un parlante non è un'entità priva di *background* doxastico. In quanto membro di una comunità epistemica condivide pratiche, abitudini, scopi, credenze e linguaggio con gli altri membri con cui ha interagito in passato e con cui avrà l'opportunità di interagire in futuro. Nel corso della sua storia di agente epistemico ha avuto esperienza della fallibilità di ognuna delle fonti di credenza alle quali normalmente si affida, anche di quelle più consolidate. Ha imparato altresì a riconoscere quali sono le situazioni in cui determinate fonti rischiano più probabilmente di fallire, e ad assumere, di conseguenza, un atteggiamento critico e attento, all'occorrere della circostanza

rilevante. Per esempio, non crede a ciò che percepisce quando è sotto l'effetto di allucinogeni o quando si trova di fronte ad uno specchio deformante, e non crede a ciò che gli viene detto quando a parlare è un noto mentitore. Se non facesse così, sarebbe doxasticamente irresponsabile. La responsabilità epistemica richiede che il soggetto valuti attentamente l'opportunità di intrattenere una credenza sulla base di una determinata evidenza in tutti i casi in cui la situazione entro la quale tale evidenza è data potrebbe costituire un probabile *defeater*.

L'insensibilità al presentarsi di contro-evidenza rilevante può pregiudicare il successo doxastico dell'agente epistemico.

Questo non significa, come alcuni autori riduzionisti vorrebbero sostenere, che in assenza di una riflessione o un giudizio antecedente sul testimone o sulla circostanza conversazionale, non saremmo giustificati ad affidarci alla testimonianza. Riflessioni del tipo "Ho sentito dire che P a M, e sono sicuro che a lui non avrebbe mai mentito" oppure "Mi ha detto che ho vinto il concorso, e so che non l'avrebbe fatto se non ne fosse stato certo", hanno luogo solo in presenza di ragioni antecedenti per dubitare. Un sostegno a questa tesi può essere dato dall'immaginarsi quale sarebbe la reazione spontanea di un qualsiasi uditorio a queste parole: il minimo che si possa ragionevolmente chiedere è "perché ritieni che P sia falso?" e "perché pensavi di averlo perso?".

Elizabeth Fricker, tra le più eminenti riduzioniste per la testimonianza, ritiene che la credenza testimoniale dipenda dal possesso di una credenza antecedente sull'affidabilità del testimone:

[P]icking up the information purportedly offered, believing what one is told, depends on believing the teller trustworthy and so trusting her act really to be what it purports to be, a broadcasting of knowledge. Moreover [...] this belief in the teller trustworthiness needs to be

empirically grounded. There is no general epistemic entitlement to trust any teller, just so long as one lacks evidence of her untrustworthiness⁹⁹.

La nostra esperienza quotidiana di agenti epistemici sembra però contraddire la tesi della Fricker: difficilmente indaghiamo sull'onestà e sulla competenza di chi ci offre informazioni, in alcuni casi esse ci provengono da fonti notoriamente autorevoli, ma per la maggior parte non abbiamo idea né sapremmo come procurarci informazioni sull'affidabilità dei nostri testimoni. Da ciò che sostiene la Fricker sembra seguire che saremmo doxasticamente irresponsabili ogni qualvolta ci fidassimo delle parole di uno sconosciuto, e che non saremmo legittimati se non alla sospensione del giudizio fino al reperimento di garanzie per l'affidabilità del testimone. Ciò che la Fricker ritiene che un agente epistemico dovrebbe considerare all'atto del ricevere una testimonianza («T is such that not easily would she assert that P, vouch for the truth of P, unless she knew that P»¹⁰⁰) è, a mio parere, qualcosa che sarebbe ragionevole valutare solo alla comparsa di buone ragioni per dubitare. In assenza di queste l'interrogarsi sistematico circa l'opportunità di credere a ciò che ci viene detto passerebbe come un atteggiamento sospettoso, diffidente e al limite del vivere sociale. Ritengo una forzatura anche l'idea che la credenza dell'onestà e affidabilità del testimone debba essere almeno disposizionalmente presente per fondare la conoscenza acquisita per testimonianza¹⁰¹. È possibile interpretare almeno in due modi il requisito avanzato dalla Fricker: la credenza disposizionale può riguardare 1) l'onestà generale del testimone; 2) l'onestà del testimone nella circostanza rilevante. Intuitivamente la credenza nella prima delle due possibilità in rari casi sarà ad un livello più alto della credenza nella testimonianza ricevuta. La seconda delle due sembra invece a prima vista un prerequisito essenziale all'intrattenere giustificatamente una credenza originata dalle parole di un determinato testimone.

⁹⁹ Fricker 2006: 599.

¹⁰⁰ *Ibid.*: 600.

¹⁰¹ *Ibid.*: 601.

Ritengo che non sia così: come ho già sostenuto in precedenza ciò che conferisce (una prima) giustificazione nel caso delle fonti di base non è la valutazione sistematica del contesto nelle singole circostanze, ma la generale affidabilità di una fonte che si è consolidata in una determinata storia epistemica. Un esempio può forse aiutare a comprendere la plausibilità del mio dissenso con la Fricker. Un soggetto S entra in un negozio alle 12.25 chiedendo se stanno per chiudere, e la commessa risponde “No, facciamo l’orario continuato”. Sollevato S esce per legare meglio la sua bicicletta e viene fermato e interrogato da un secondo soggetto V, che gli chiede se il negozio abbia già chiuso. S risponde immediatamente e senza esitazione “No, fanno l’orario continuato”. V, che in realtà sta conducendo un’indagine per un centro di ricerca in epistemologia, chiede a S “Guarda quella commessa. Credi che sia una persona onesta?”. S, un po’ sorpreso, risponderà probabilmente di non saperlo. V incalza: “Ho visto che vi siete parlati, credi che ti abbia detto la verità?” Qualsiasi risposta sia quella di S, avrebbe meno ragioni di credere quello che rispondesse di quante ne aveva di credere all’informazione della commessa. Questo esempio presenta una situazione in cui normalmente ci fidiamo di *default*, in assenza di qualsiasi riflessione circa l’affidabilità del nostro informatore. Si potrebbe replicare che il considerare giustificato chi si affida all’informazione ricevuta in una situazione di questo tipo, in assenza di presupposizioni circa la qualità dell’informatore, può condurre in pochi passaggi, reiterando la stessa situazione, alla dimostrazione induttiva dell’affidabilità della commessa: se il soggetto fa la stessa domanda alla commessa in diversi giorni e le crede ogni volta di *default* senza controllare mai direttamente se fanno orario continuato – inferendo con ciò ogni volta, con qualche grado di giustificazione, che lei è affidabile – alla fine sarà in possesso di una fortissima giustificazione per la sua affidabilità senza avere mai effettuato nessun controllo diretto. Una situazione di questo tipo mostra che una base induttiva sufficientemente ampia sembra poter portare, da sola, a un risultato in termini di giustificazione che non saremmo però disposti a condividere. D’altra parte non possiamo non riconoscere l’estrema artificiosità di una situazione che è

molto distante dalle nostre modalità di acquisizione e di utilizzo delle informazioni. Difficilmente interroghiamo una commessa circa l'orario di apertura di un negozio se non siamo interessati a entrarci, e difficilmente quando ci interessa conduciamo un interrogatorio serrato e accertiamo la generale attendibilità della commessa stessa. La circolarità epistemica si spezza nel punto in cui abbiamo la possibilità di effettuare controlli incrociati tra le diverse fonti (e questa possibilità non è affatto remota nella vita epistemica di un soggetto normale), e di mettere alla prova e sottoporre a verifica ciò che una di esse ci suggerisce alla luce delle altre¹⁰².

Naturalmente il *background* epistemico di chi riceve un'informazione gli permette di discriminare il tipo di situazione in cui è opportuno valutare più attentamente se affidarsi alle parole altrui, e questo è ciò che intende McDowell quando parla della sensibilità a *defeating reasons*.

In *Knowledge by Hearsay* John McDowell propone, per esemplificare la responsabilità epistemica in ambito testimoniale, il caso del ragazzino che grida troppo spesso "Al lupo! Al lupo!". Coloro che conoscono il ragazzo non saranno giustificati a credere alle sue parole nemmeno nella circostanza in cui ci sia effettivamente il pericolo, mentre sembra ragionevole ritenere che lo straniero che, nell'unica circostanza in cui il ragazzo dice la verità, sia giustificato a credere di trovarsi in pericolo, e nel caso in questione, acquisisca un'informazione corretta a partire dalla testimonianza di un soggetto che nella maggior parte dei casi è altamente inaffidabile.

Il caso dello straniero è simile, per prospettiva epistemica, a quello del turista che chiede al passante indicazioni stradali. Questo caso classico non rende però giustizia dell'incidenza che il fidarsi di ciò che gli altri ci dicono ha effettivamente nella nostra vita. Sono casi in cui non abbiamo altra possibilità se non l'affidarci alle parole altrui anche quelli in cui chiediamo al banco del pesce se un

¹⁰² Cfr § 2.3.

determinato trancio è buono da mangiare crudo (dev'essere di giornata), quelli in cui ritiriamo l'automobile dal collaudo e ci viene garantito che tutto funziona alla perfezione, quelli in cui, ospiti a cena, chiediamo conferma che un preparato non contenga tracce di una sostanza a cui siamo allergici, e tanti altri in cui in gioco c'è ben più della scelta del percorso più breve per arrivare al Duomo.

Ci possiamo fidare degli altri solo nei casi in cui c'è in gioco la vita, mentre in tutti gli altri non siamo legittimati a farlo? Questo non sembra plausibile. La stessa convivenza civile non sarebbe possibile in assenza di fiducia negli altri. Se non dessimo per scontato che gli altri soggetti credono in larga parte le stesse cose che crediamo noi, e che sono interessati alla cooperazione fruttuosa (anche attraverso la pratica del diffondere per lo più credenze vere), la maggior parte delle attività in cui siamo quotidianamente impegnati ci sarebbe preclusa. Se proviamo a riflettere su quali sono le situazioni in cui più facilmente ci si può imbattere in un'informazione falsa ci accorgiamo che nella maggior parte dei casi sono eventi tutt'altro che imprevedibili, che probabilmente si danno quando sono in gioco delle forti aspettative e sono prodotte da agenti tutt'altro che estranei al destinatario o ai destinatari dell'asserzione. Quello che è importante osservare è che poche volte serve dare un'informazione falsa, e normalmente si tende a non abbracciare tale opportunità a meno di possedere ragioni che vengano ritenute sufficientemente valide per farlo. Tali ragioni sono riconoscibili da tutti i partecipanti alla pratica dell'asserzione, e allo stesso modo in cui sono generalmente riconoscibili i moventi, lo sono spesso anche gli atteggiamenti che preludono a una menzogna. Siamo in grado di riconoscere anche tanti elementi che sono indicativi delle situazioni di ignoranza che, seppure in buona fede, possono portare ad asserire il falso.

Questa nostra capacità di riconoscere i casi di rischio non comporta che ogni volta che riceviamo una testimonianza dobbiamo chiederci se tutti i requisiti (di situazione-non-a-rischio-di-menzogna, di apparente competenza e attendibilità di chi parla, ma anche di compatibilità con il corpo di credenze precedenti, di

allineamento con ciò che riteniamo ragionevole credere, ecc.) siano soddisfatti.

Scrive Mc Dowell:

[A]lthough it is obviously doxastically irresponsible to believe someone about whom one has positive reasons to believe he is not trustworthy, or not likely to be informed about the subject matter of the conversation, doxastic responsibility need not require positive reasons to believe that an apparent informant is informed and speaking his mind¹⁰³.

L'idea è che siamo giustificati a credere a un'asserzione in tutti i casi in cui non si manifestino *defeaters*. Mc Dowell sottolinea che «[a]cquiring knowledge by testimony is not a mindless reception of something that has nothing to do with rationality: it yields a standing in the space of reasons». Lo *standing* qui menzionato si riferisce al possesso di informazioni che ci permettono di discriminare le situazioni in cui è rischioso affidarsi alle parole altrui da quelle in cui siamo giustificati a credere immediatamente. Solo nel primo caso la responsabilità epistemica richiede che le informazioni di *background* vengano utilizzate in un ragionamento di valutazione della possibilità di abbracciare una determinata credenza. Ma la sensibilità a *defeating reasons* non comporta una capacità né un impegno a produrre argomenti a favore dell'affidabilità nei casi in cui non c'è ragione di dubitare¹⁰⁴. Dello stesso parere è Peter Graham quando parla di *filtering* e di *sensitivity to counter-considerations*. 'Filtering'¹⁰⁵, nella sua terminologia, è ciò che facciamo quando, per es. esposti ad una testimonianza,

¹⁰³ McDowell 1993: 435.

¹⁰⁴ McDowell insiste sul fatto che il possesso delle informazioni di *background* che consentono al soggetto un'azione epistemica responsabile non rende mediata la conoscenza acquisita da altri, poiché nei casi normali non è attraverso la formulazione di argomenti che si giunge a questo genere di conoscenza. Sembra ragionevole abbandonare l'idea che l'immediatezza di un traguardo epistemico richieda l'assenza assoluta di punti di partenza e che le relazioni inferenziali che esistono tra proposizioni rendano inferenzialmente derivata ogni nuova credenza di un soggetto responsabile.

¹⁰⁵ Peter Lipton definisce efficacemente *evaluative mood* questo stato in cui il soggetto «pauses to consider whether he should believe what he has been told» (Lipton 2007: 241).

siamo antecedentemente in possesso di ragioni per dubitare: siamo già in possesso della credenza del contrario, oppure il contenuto ci è presentato in modalità non sufficientemente sicura, oppure conosciamo in anticipo l'inattendibilità del testimone... In assenza del verificarsi situazioni di questo tipo «credulity is the default»¹⁰⁶.

[F]iltering involves sensitivity to counter-considerations: were there counter-considerations of a certain sort, acceptance would be less likely. Different filters involve different sensitivities. We obviously do not believe whatever we are told; credulity as default does not imply unalterable gullibility. We're no fools¹⁰⁷.

Mc Dowell e Graham sembrano concordare sul fatto che il possesso delle informazioni di *background* che consentono un'azione epistemica responsabile non rende mediata la conoscenza acquisita da altri, poiché nei casi normali non è attraverso la formulazione di argomenti che si giunge alla conoscenza per mezzo di terzi.

Filtering need not involve explicit awareness – belief or judgement – that counter-considerations are absent. Filtering need not involve reasons and reasoning¹⁰⁸.

Sembra ragionevole abbandonare l'idea che l'immediatezza di un traguardo epistemico richieda l'assenza assoluta di punti di partenza e che le relazioni inferenziali che esistono tra proposizioni rendano inferenzialmente derivata la giustificazione di ogni nuova credenza di un soggetto responsabile.

La proposta che alcuni epistemologi potrebbero avanzare di dubitare *sempre* delle asserzioni altrui (proposta facilmente applicabile a ogni fonte epistemica, a patto

¹⁰⁶ Graham 2010: 152.

¹⁰⁷ *Ibid.*: 153.

¹⁰⁸ *Ibid.*: 153.

di accettare di ragionare a partire da premesse irragionevoli) conduce immediatamente allo scetticismo, e non è minimamente suffragata dall'osservazione dello svolgimento delle nostre pratiche. Ritengo sia preferibile non tentare di ancorare a un principio a priori la correttezza di una modalità di interazione epistemica con l'ambiente (anche per mantenere un'apertura intellettuale all'eventuale possibilità di esistenza di modalità e civiltà radicalmente diverse dalle nostre), ma che possa essere una riflessione sulla storia e sulle capacità cognitive dei membri della società in cui determinate pratiche, contro altre, si sono consolidate, a spiegare quali fonti e per quali ragioni offrono giustificazione e in aggiunta, se vogliamo gratificarci adottando un etnocentrismo moderato, l'idea che l'evoluzione abbia selezionato, tra le altre, le procedure più vantaggiose.

Ricapitolando: sia da un punto di vista teleologico-funzionale che secondo una prospettiva normativa, l'asserzione presuppone conoscenza. L'asserzione è lo strumento privilegiato per comunicare informazioni e realizza il suo fine quando l'assertore dice quello che sa. Da un punto di vista normativo l'assertore, in quanto assertore, è degno di biasimo ogni qual volta non obbedisce alla norma della conoscenza. Entrambe queste letture sono compatibili con un panorama in cui le norme vengono all'occorrenza violate e gli strumenti aventi una funzione specifica utilizzati per usi impropri.

Chi riceve testimonianza acquisisce conoscenza se il contenuto dell'asserzione è vero, e in ogni caso acquisisce giustificazione per credere se, da soggetto epistemico responsabile, non rileva controevidenza rilevante. La giustificazione testimoniale deriva dalla condivisione di una pratica avente regole e funzioni, e non dalle intenzioni variabili dei singoli assertori che di volta in volta possono risultare ignoranti o malevoli. Per questa ragione chi asserisce è soggetto a dei *commitment* e può essere chiamato in causa se la sua asserzione risulta falsa.

La testimonianza trasmette giustificazione per credere a ciò che comunica in virtù del suo presentarsi in modalità assertoria, che è la modalità della trasmissione di

conoscenza. La conoscenza così acquisita deve la propria giustificazione alle proprietà dell'atto costitutivo della testimonianza ed è indipendente da ogni considerazione sulla sincerità del testimone, e da ogni valutazione della sua affidabilità o competenza nel caso specifico. La giustificazione fornita dalla testimonianza dipende dunque non dall'osservazione della generale conformità tra fatti e testimonianze, ma dalle garanzie offerte dall'atto del presentare come vero un contenuto. La giustificazione testimoniale è così riconducibile a una normatività distintiva e irriducibile.

4. La testimonianza in un'ottica sociale

In questo capitolo mi concentrerò sugli aspetti più peculiarmente sociali della testimonianza. L'osservazione della pratica scientifica contemporanea ci fornisce un buon argomento per ritenere la testimonianza una *fonte generatrice* di conoscenza: molti esperimenti richiedono l'intervento coordinato di molteplici competenze (sia per l'impostazione teorica, sia per la parte strettamente sperimentale sia per l'analisi dei risultati sia per il valore statistico di questi). Cioè, le *équipes* scientifiche oggi si basano sulle informazioni che ciascuno fornisce per quanto gli compete e, come dire, di principio non si tratta di conoscenza che un individuo potrebbe pensare di perseguire da solo – la “testimonianza” altrui e la fiducia reciproca sono ineliminabili.

Contemporaneamente cercherò di superare un'altra delle asimmetrie tradizionalmente tracciate tra testimonianza e percezione, osservando come solo a partire dalla testimonianza altrui certe facoltà percettive – visive o uditive – siano calibrate e talora addirittura acquisite. Metterò anche in evidenza come la fiducia nelle nostre capacità percettive dipenda largamente dal ricevere il conforto altrui. Se la registrazione della correttezza della percezione è fatta per lo più tramite testimonianza, se parti importanti della conoscenza non sono producibili senza testimonianza, e se, come alcuni esperimenti sembrano dimostrare, la testimonianza altrui è in grado di modificare la nostra percezione del mondo, allora l'idea che il ruolo della testimonianza sia meramente trasmissivo ed epistemicamente dipendente dalla percezione sembra perdere molta forza.

Nella terza parte del capitolo sottolineerò come nella vita quotidiana, e non solo, ci serviamo di testimonianze che né possiamo né sappiamo controllare, e mostrerò come anche in un'ottica epistemica che contempi diversi standard di giustificazione, la giustificazione testimoniale non risulta più sensibile al contesto di quanto lo risulti quella percettiva. Soggetti responsabili e competenti, non offriremmo con la testimonianza ragioni per credere qualora le nostre ragioni non

fossero adeguate allo standard condiviso (se fossimo noi per primi testimoni sistematicamente inaffidabili, ci porremmo con questo al di fuori della pratica e dei valori condivisi con gli altri soggetti, e se poi ritenessimo di poter facilmente ricevere lo stesso trattamento da chiunque altro ogni nostra giustificazione per credere alla testimonianza altrui sarebbe compromessa). Come la variazione contestuale degli standard di giustificazione non rende la percezione fonte meno diretta di giustificazione, variazioni simili non inficiano la testimonianza.

Nell'ultima sezione suggerirò che un'epistemologia della testimonianza che voglia essere in grado di spiegare le pratiche quotidiane di acquisizione di conoscenza attraverso le parole altrui debba tenere conto del fenomeno della comunicazione nella sua globalità e complessità.

4.1 Il ruolo della testimonianza nella formazione di abilità epistemiche e nella generazione di conoscenza.

Un'indagine sulla genesi della conoscenza non può trascurare nulla di ciò che è ritenuto conoscenza, né di quanto è considerato un progresso di questa. La nostra conoscenza ha un debito nei confronti dei nostri predecessori come dei nostri contemporanei. Grazie ai primi non siamo fermi a uno stadio primitivo – scrive Nicla Vassallo che “ci troveremmo [probabilmente] ancora sull'orlo dell'età della pietra”¹⁰⁹ – e se non interagissimo con i secondi non saremmo in grado di sviluppare le conoscenze più sofisticate che contraddistinguono la modernità.

Molti esperimenti sembrano confermare che i nostri apparati sensoriali e le nostre capacità mnemoniche sono vicini a quelle di certe specie animali, mentre il possesso di una lingua, la capacità di creare e trasmettere conoscenza attraverso di essa, e la capacità di possedere e manipolare conoscenza *proposizionale* sono elementi che ci contraddistinguono dagli altri animali. Lo sviluppo stesso di mezzi

¹⁰⁹ Vassallo 2011: 9.

sempre più sofisticati e veloci per divulgare informazioni è esso stesso un effetto e una forma di quella diversità.

Alla testimonianza dobbiamo tutte le nostre conoscenze storiche, tutte le notizie su luoghi, cose e persone che non abbiamo incontrato in prima persona, insomma gran parte di ciò che è considerato cultura, e infine, e di non inferiore importanza, la conoscenza del nostro stesso nome.

Ma le conoscenze acquisite tramite testimonianza sono anche quelle che ci permettono di ampliare il corpo delle nostre conoscenze percettive, grazie alla testimonianza altrui possiamo affinare il nostro stesso sistema percettivo e acquisire più sofisticate capacità discriminatorie. Grazie alla testimonianza accresciamo quindi non solo il corpo delle nostre conoscenze – l’istruzione e l’insegnamento, a qualsiasi livello, sono basati principalmente sulla testimonianza¹¹⁰ – ma la nostra stessa capacità di acquisire nuove conoscenze. Sono in grado di leggere una lastra solo dopo che qualcuno mi ha detto come si legge, imparo a riconoscere diversi tipi di piante o sono capace di riconoscere oggetti al microscopio solo grazie alla testimonianza di un altro, sento la differenza tra diversi intervalli musicali, apprezzo qualità, caratteristiche e significati di cose che da sola non sarei in grado di *percepire* nella loro intrezza e profondità, solo dopo aver fruito della testimonianza d’altri. Tutti questo sono esempi in cui la percezione è registrata finemente grazie alla testimonianza, e in cui un dissenso con altri soggetti porta a rivedere e controllare le proprie credenze percettive.

Casi diversi sono quelli in cui un lavoro di ricerca progredisce solo accettando i risultati di altri ricercatori che prima di noi hanno lavorato nel settore. Diamo per scontati tutta una serie di risultati, per perseguirne altri – per esempio, fino a prova contraria, diamo per scontate le teorie che governano gli strumenti di cui ci serviamo. Assumere come valide queste informazioni ci permette di fare un lavoro rivolto in avanti, di progredire. L’eventuale controllo dei risultati

¹¹⁰ Non a caso il termine ‘testimonianza’ viene usato da Martin Kusch nel senso generale di ‘utterances we can learn from’ (Kusch 2002: 63).

precedenti, attraverso la ricerca di nuove evidenze percettive o testimoniali, è limitato generalmente a casi in cui sorgano elementi di dubbio: in certi casi è possibile compiere controlli diretti, laddove si disponga degli strumenti e delle competenze necessarie, in altri casi si incaricano altri studiosi di verificare i dati precedentemente acquisiti. Tendiamo, generalmente e ragionevolmente, a ritenere validi i risultati accettati dalla comunità scientifica, che sappiamo come verificare in pochissime circostanze. Tendiamo inoltre, e sempre giustificatamente, a ritenere vera la testimonianza di ricercatori su risultati recenti, risultati che non verifichiamo anche quando da essi dipende il nostro lavoro: come ho detto, ci sono ricerche a cui collaborano fisici teorici, fisici sperimentali, ingegneri, statistici, ecc, che cooperano per un obiettivo comune. L'anello di collisione del CERN¹¹¹ è stato realizzato grazie al lavoro e al sapere di diversi gruppi di scienziati provenienti da più di 150 centri di ricerca in 37 Paesi, e i suoi esperimenti sono stati condotti da 2900 scienziati che hanno speso anni anche nelle ricerche necessarie alla realizzazione di quello strumento e che ora spenderanno altrettanto tempo all'analisi dei risultati prodotti grazie a esso e marginalmente all'analisi del suo funzionamento. Un simile gruppo di scienziati fonda le stesse ragioni della propria esistenza sulla "testimonianza", sull'informazione fornita da altri. Nessuno dei fisici del CERN sarebbe in grado di produrre e controllare da solo tutta la conoscenza generata dal lavoro del gruppo: in nessun modo la conoscenza prodotta da quelle testimonianze avrebbe potuto essere ottenuta percettivamente o riflessivamente da un individuo. Varie parti del lavoro condotto dagli scienziati del Cern compariranno probabilmente in articoli firmati da una moltitudine di coautori, molti dei quali non saranno in grado di capire le parti che non sono di loro specifica competenza. Ciononostante questi articoli costituiranno un pezzo importante di conoscenza scientifica di questo secolo, la quale, fondandosi in gran parte sulla fiducia nella testimonianza altrui e scaturendo principalmente dal dialogo di soggetti cooperanti tra loro, potrà dirsi

¹¹¹ Il *Conseil européen pour la recherche nucléaire*, con sede a Ginevra: uno dei principali laboratori mondiali di ricerca sulla fisica nucleare e subnucleare.

testimonialmente generata. L'immagine mitologica del genio scientifico solitario, che bene si sposa con la concezione individualista della conoscenza, sembra essere stata superata dalla prassi scientifica contemporanea, da una realtà di lavoro di squadra di esperti con competenze differenziate ciascuno dei quali dà un contributo che è essenziale al raggiungimento dell'obiettivo comune.

4.2 Influenza della testimonianza sulla percezione

La testimonianza è in grado di influenzare i nostri giudizi percettivi, come dimostrano diversi esperimenti condotti per valutare quanto i giudizi percettivi di un individuo si conformino ai giudizi espressi da altri, cioè quanto un individuo creda di più alla testimonianza di altri che a ciò che percepisce lui stesso.

A partire dagli anni Cinquanta lo psicologo sociale Solomon Asch¹¹² ha condotto diversi esperimenti su questo tema. Nei primi esperimenti i soggetti testati erano gruppi di studenti riuniti in una classe che venivano interrogati sulle lunghezze (assolute, reciproche, confrontate con oggetti quotidiani, ...) di alcune linee che venivano loro mostrate. Gli studenti dovevano dare la propria risposta ad alta voce. Tutti i soggetti tranne uno erano "complici" di Ash, e lo studio riguardava le reazioni dell'unico studente che era il vero soggetto testato nell'esperimento. I complici davano la loro risposta sempre prima del soggetto testato, ed era ogni volta una risposta unanime. Dopo alcune risposte giuste, i complici iniziavano a dare unanimemente la risposta sbagliata.

Asch, che si aspettava che la maggioranza dei soggetti non si sarebbe conformata a giudizi palesemente sbagliati, anche se circondati da persone concordi nell'asserire risposte sbagliate, rimase stupefatto dai risultati dell'esperimento. Il 75% dei soggetti ha dato la risposta sbagliata in linea con quella della maggioranza almeno una volta, e il 32% dei soggetti si è conformato al giudizio sbagliato degli altri il 50% delle volte. Asch si è sempre interrogato sui risultati di

¹¹² Asch 1951.

questo esperimento, non riuscendo a determinare se i soggetti che si conformavano al giudizio sbagliato altrui lo facessero sapendo di dichiarare il falso, o se la pressione sociale cambiasse effettivamente la loro percezione.

Un esperimento condotto a partire dalle scoperte di Asch ha cercato di dare una risposta a questo quesito nel 2005. L'esperimento è stato condotto da un'*équipe* guidata dallo psichiatra e neuroscienziato Gregory S. Berns¹¹³, avvalendosi di tecnologie delle quali Asch non poteva disporre. Attraverso un sistema di risonanza magnetica è stato possibile realizzare un esperimento simile a quelli di Asch, monitorando quali zone del cervello del soggetto testato risultassero coinvolte di volta in volta. Il tasso di conformità al giudizio altrui è rimasto invariato rispetto a quello degli esperimenti degli anni Cinquanta, e i rilevatori dell'attività cerebrale hanno mostrato che l'unica area attivata nel momento della conformità al giudizio sbagliato era quella che interessa la percezione. Solo il momento della scelta di esprimere un giudizio contrario a quello del gruppo si manifestava nell'attivazione di aree interessate alle emozioni (questo sembra evidenziare il costo emotivo dell'indipendenza che porta a distanziarsi dal gruppo).

Gli ideatori dell'esperimento hanno ipotizzato che se la conformità sociale fosse il risultato di una scelta deliberata (*a consciuos decision making*), i rilevatori di attività cerebrale avrebbero mostrato delle variazioni nelle aree anteriori del cervello (quelle che hanno a che fare con tutta la sfera del controllo dei contrasti, le pianificazioni ed altre attività di ordine superiore), mentre la conformità sociale è stata fotografata esclusivamente nell'attivazione delle aree più posteriori, che sono le aree cerebrali "addette" alla visione e alla percezione spaziale. Nei momenti in cui i soggetti si conformavano al giudizio del gruppo nel dare la risposta sbagliata non è stata rilevata alcuna attività cerebrale nelle aree che governano le decisioni coscienti. Sembra quindi che il giudizio altrui (gli esperimenti hanno dimostrato che è sufficiente un gruppo di tre persone di

¹¹³ Berns, et al. 2005: 245-253.

giudizio unanime per esercitare l'effetto voluto) possa modificare la nostra percezione del mondo. Contrariamente alla concezione condivisa secondo cui si crede sulla base di ciò che si vede, il risultato di questo esperimento è che in certi casi “vediamo”¹¹⁴ quello che gli altri ci dicono di vedere.

Se in un caso di questo tipo, e nel corso di un esperimento di psicologia, quindi con tutte le attenzioni che ci sentiamo chiamati a investire nel *setting* specifico, la nostra percezione risulta tanto influenzata dalla testimonianza altrui, immaginiamoci che cosa sperimenteremmo se nella vita quotidiana quello che ci sembra di percepire fosse sistematicamente confutato dal giudizio altrui.

In quanto eredi di un approccio epistemologico individualista tendiamo spesso a dimenticare l'importanza che la conferma degli altri ha, non solo per l'apprendimento e l'affinamento di certe capacità discriminatorie, ma per lo stesso controllo quotidiano dei nostri giudizi. “Sbaglio o c'è odore di bruciato?” “Sembra anche a te che questo vino sappia di tappo?” “Hai sentito anche tu una scossa di terremoto?” Queste, e chissà quante altre credenze percettive saremmo disposti ad abbandonare sulla base di una semplice smentita altrui, o a consolidare e promuovere a conoscenze, una volta ricevutane conferma testimoniale da altri. Ci sono moltissime situazioni in cui il giudizio di uno potrebbe scontrarsi con quello dei più, e nella maggior parte di queste il soggetto discordante porrà dubbi sull'affidabilità delle proprie fonti, e non sulle capacità altrui. Immaginiamo una commissione d'esame: normalmente si dà per scontato di avere udito le stesse cose, e di rado ci si sofferma a ripercorrere passo passo lo svolgimento delle singole prove. Ma immaginiamoci un commissario che abbia un parere isolato fondato su argomenti negati da ognuno degli altri nove commissari presenti all'esame. Non è plausibile che arrivi a credere di avere udito male, di non avere prestato la dovuta attenzione, di non avere notato delle cose, di essere stato

¹¹⁴ Se ciò che è alterato sia la percezione o la concettualizzazione della percezione non cambia nella sostanza per la mia tesi: la conoscenza e quindi la credenza ha a che fare con percezioni concettualizzate. Puri dati sensoriali non compresi o non riconosciuti non sono a mio parere significativi per un'indagine sulla conoscenza.

distratto? Se sto cenando con altre persone e tutti tranne me trovano che i salumi siano irranciditi, penserò di essere l'unica a non essersene accorta, ed eviterò di prenderne ancora.

La registrazione della correttezza della nostra percezione è largamente testimoniale: sappiamo che vediamo bene perché tutti o quasi confermano quello che vediamo. Pensiamo al caso dell'ipovedente, o del daltonico, o di chi ha un difetto nella percezione dei sapori, o degli odori. C'è un altro modo in cui si può venire a conoscenza del proprio difetto se non attraverso il confronto con gli altri? La testimonianza di due o tre persone che vedono i colori diversamente da me, o che vedono a distanza cose che non riesco a discriminare, o che hanno percezioni diverse dalle mie costituisce normalmente uno stimolo importante a verificare l'attendibilità delle mie fonti, e a mettere in discussione e cercare di correggere prima il mio apparato sensorio che la mia fiducia nell'affidabilità altrui.

4.3 Dipendenza epistemica dagli altri e standard di giustificazione

Il nostro stato è quello di soggetti che necessitano continuamente di sapere a proposito delle più disparate questioni e che sono estremamente dipendenti dagli altri nel reperimento di ogni tipo di informazione, a partire da quelle più futili fino a quelle di importanza vitale. L'idea che dobbiamo affidarci alle parole altrui con prudenza, se ciò significa, come intende la Fricker¹¹⁵, che dobbiamo prendere per vera la parola solo di coloro che riteniamo degni della nostra fiducia, in un panorama socio-epistemico di questo tipo non è sostenibile. Ci sono un'infinità di informazioni che ci sono essenziali per venire a conoscenza delle quali non possiamo se non affidarci alla testimonianza d'altri. A che ora parte il primo treno

¹¹⁵ Fricker 2006: 242.

per Salisburgo? Che giorno sarà il mio esame di laurea? Ho superato la selezione per un certo lavoro? Qual è il mio nome?¹¹⁶

È poi capitato di sentirsi rispondere alla biglietteria della stazione “Salisburgo non esiste”, o, come alla sottoscritta, di ricevere un’informazione sbagliata riguardo il giorno e l’ora di un esame importante dalla segreteria d’Istituto. Potremmo forse desiderare, data la brutta esperienza, di rivolgerci, in un’occasione simile, ad altra fonte che non sia la testimonianza per ottenere l’informazione desiderata. Ma in quale altro modo potremmo giungere a conoscenza di notizie di questo tipo? Possiamo cambiare testimone, scegliere di confrontare diverse testimonianze, ma in moltissimi casi non possiamo che affidarci agli altri per giungere a conoscenza di ciò che abbiamo necessità di sapere. A che ora parte il treno? Per prendere il treno non possiamo andare in stazione a vedere se parte adesso. Andiamo in stazione adesso se ci hanno detto che parte adesso. In tutti i servizi, come i viaggi in ferrovia, dobbiamo fidarci di quello che ci dicono gli altri che quei servizi offrono, presumendo che sia nel loro interesse darci informazioni corrette.

La possibilità di incontrare soggetti ignoranti che si sentano nondimeno legittimati ad asserire è da preventivarsi quanto quella di prendere un abbaglio nell’esercitare le nostre capacità di riconoscimento visivo in un ambiente a nostra insaputa sfavorevole. Se è vero che in linea di principio tutti i testimoni potrebbero essere a nostra insaputa inaffidabili e tutte le situazioni sfavorevoli, questa consapevolezza difficilmente ci confina all’agnosticismo o alla paralisi epistemica. Valutiamo se intraprendere riflessioni sulla competenza, sull’autorità o sull’onestà di un testimone solo in situazioni particolari, e generalmente sulla base dell’importanza e dell’urgenza della conoscenza che si vuole raggiungere. Anche quando dubitiamo che le testimonianze altrui siano precise, tendiamo spesso a pensare che ci offrano di solito l’informazione migliore possibile – cioè, che noi non sapremmo fare di meglio. L’informazione sulla puntualità di un treno chiesta da

¹¹⁶ Dobbiamo certamente riconoscere che riguardo a determinate questioni a diverse fonti riconosciamo diverse autorità, e che in talune circostanze teniamo conto dei casi in cui non sappiamo che autorità hanno.

un dottorando che deve eventualmente avvisare i propri colleghi del suo possibile ritardo a un seminario, necessita di molte meno garanzie rispetto alla stessa informazione richiesta da un agente dei servizi segreti per l'esecuzione tempestiva di un blitz che ha l'obiettivo di sventare un'offensiva nucleare. Inoltre che il treno non sia puntuale ma viaggi con un ritardo di ventisette secondi sarà un'informazione rilevante per l'agente della CIA e trascurabile per lo studente.

Lo standard di giustificazione che richiediamo per le nostre conoscenze varia in relazione al contesto, e l'attenzione che investiamo nel reperimento delle informazioni di cui abbiamo bisogno è proporzionale all'importanza che queste hanno nella circostanza rilevante.

Se il nostro obiettivo è acquisire conoscenza, l'attenzione impiegata non scenderà probabilmente mai al di sotto di una certa soglia, e, in quanto persone competenti, nel momento in cui ci troveremo ad essere responsabili della divulgazione di informazioni, e quindi della conoscenza altrui, non offriremo ragioni di credere se le nostre stesse ragioni non saranno al di sopra di quella soglia.

Se devo prendere un antinfiammatorio per il raffreddore, basterà a convincermi una singola prescrizione del mio medico curante, mentre se devo sottopormi a una serie di interventi chirurgici ognuno dei quali comporta un rischio per la vita probabilmente non mi basterà il parere del mio medico curante, e probabilmente neppure quello di un solo luminare. Andrò in cerca di ogni tipo di informazione, documentazione, ricerca effettuata su casi simili al mio, e alla fine giungerò a una decisione basata sulla valutazione di molti aspetti eterogenei.

Allo stesso modo, se sono un biologo, e nel corso di un esperimento sembrano emergere risultati che possono rivoluzionare la scienza contemporanea, non mi accontenterò dell'impressione visiva di un singolo evento per credere definitivamente alle possibili implicazioni e conseguenze di un solo episodio apparentemente confermate. Dovrò replicare l'esperimento per rendere i parametri confacenti a standard di correttezza e scientificità riconosciuti e richiesti per un lavoro di livello e importanza internazionale.

Se è vero che gli standard di giustificazione e conoscenza sono contestuali, allora questo vale tanto per la testimonianza quanto per la percezione. Questo non rende la testimonianza fonte meno diretta di conoscenza, esattamente come non rende la percezione fonte di secondo livello.

In quanto soggetti responsabili sappiamo quando l'incontro tra le nostre facoltà e determinate situazioni ambientali può generare conoscenza. "Perdonami sono troppo stanco per ragionare in questo momento", "Non chiedermi di guardarlo ora, con questo buio non lo saprei riconoscere", "Posso risponderti domani? Ora non sono sicura di ricordarlo esattamente", queste e altre esternazioni sono indicative delle capacità critiche che possiamo avere nei confronti delle nostre fonti e del controllo che possiamo quindi esercitare su di esse. Quando siamo chiamati a testimoniare non offriremo il peggio delle nostre capacità, siamo utenti di una lingua, di una pratica epistemica condivisa, e siamo membri di una società in cui la cooperazione fruttuosa è riconosciuta come un valore, e la testimonianza viene a maggior ragione descritta come un processo virtuoso se pensiamo che tra le fonti fondamentali di conoscenza è quella che in modo più evidente connette l'etica all'epistemologia.

4.4 Testimonianza e implicature conversazionali

Ho parlato nel secondo capitolo delle norme dell'asserzione e della giustificazione che il soggetto segue nel riconoscere come vero il contenuto veicolato con la testimonianza, norme che connettono strettamente l'asserzione alla conoscenza. Si pone però un'importante questione circa il contenuto che è veicolato, a volte implicitamente, o che talvolta è solo fatto intendere, attraverso modalità di gestione del discorso riconoscibili e riconosciute da tutti gli utenti della lingua. Infatti, se è vero che l'asserzione mira essenzialmente a comunicare informazioni, è altrettanto vero che gran parte dei contenuti che vengono trasmessi non riguardano solo il significato letterale delle espressioni utilizzate. Dobbiamo dunque ritenere che anche ciò che è comunicato in modo implicito sia soggetto a

norme, e che colui che riceve la testimonianza sia giustificato a credere veri allo stesso modo il contenuto esplicito di un'asserzione e quello sottinteso? In quanto segue cerco di analizzare alcuni aspetti del problema e di fornire una risposta a queste domande.

Nelle sue lezioni su *Logic and Conversation*, tenute a Harvard nel 1967, Paul Grice traccia un'interessante distinzione tra il significato letterale di ciò che si dice e ciò che si fa intendere. Ciò che si fa intendere dipende e si ricava per implicazione da quello che viene detto esplicitamente, e coglierlo è normalmente non solo alla portata di ogni partecipante alla conversazione, ma necessario al fine del successo dell'evento conversazionale.

Il contenuto di un'asserzione risiede sia nel suo significato letterale che nelle implicature che comporta, ma saremmo intuitivamente portati a ritenere che il testimone che asserisce sia impegnato diversamente rispetto all'uno o alle altre.

Ho parlato nel terzo capitolo delle responsabilità del testimone circa le conseguenze delle proprie parole. Il testimone deve essere disposto:

1. a ritirare l'asserzione qualora ne venga mostrata la falsità;
2. a giustificare l'asserzione se messa in discussione;
3. a essere ritenuto responsabile nel caso altri agiscano o ragionino a partire da ciò che si è asserito.

Dobbiamo ritenere che questi *commitment* non possano e non debbano riguardare le implicature? In quello che segue presenterò alcune situazioni conversazionali che mettono in risalto la responsabilità del soggetto che asserisce rispetto a ciò che questi tre *commitment* mettono in evidenza.

Consideriamo il classico esempio della raccomandazione per un posto da ricercatore in filosofia. Il professore Tizio che conosce bene il candidato Sempronio, interrogato sulle caratteristiche del ragazzo, risponde al presidente Caio della commissione giudicante con la seguente raccomandazione: "Si veste elegantemente e scrive in un italiano corretto". Tizio implica in modo abbastanza inequivocabile che non ritiene Sempronio sia la persona più adatta al posto. Sempronio non ottiene il posto, decide di espatriare, e sei mesi dopo pubblica una

monografia filosofica per la Oxford University Press e cinque articoli sulle più importanti riviste internazionali di filosofia. È plausibile che Caio, visti questi risultati, interroghi Tizio: “Perché mi hai lasciato credere che Sempronio non fosse bravo quando te l’ho chiesto?” Tizio, penso, deve sentirsi responsabile di aver dato adito a questa credenza almeno quanto a quelle generate da quanto esplicitamente detto e che debba sentirsi in dovere di fornire una buona spiegazione a questa domanda tanto quanto all’osservazione “Mi hai detto che si veste elegantemente e invece si reca in ufficio tutti i giorni in tuta”.

Nel migliore dei casi Tizio aveva sottovalutato le capacità di Sempronio e si rammaricherà dell’errore commesso (risposta al *commitment* 1), potrà ricercare le ragioni del suo errore nell’atteggiamento timido, chiuso e spesso scorbuto del ragazzo (in risposta al *commitment* 2), e infine si rammaricherà di avere indotto il collega a non selezionare il candidato (in conformità al *commitment* 3). Nel peggiore dei casi Tizio ha intenzionalmente implicato una falsità e, se vorrà uscire allo scoperto, potrà rispondere qualcosa del tipo: “Tu mi hai capito così, ma io ho solo espresso stima per il suo abbigliamento”. Si può mentire e ingannare efficacemente senza mai “dire” esplicitamente una bugia, ma questo atteggiamento non rende meno biasimevole il soggetto né lo esonera da ogni responsabilità per le credenze che genera negli altri. Tizio non è responsabile d’aver suggerito che Sempronio non sia bravo. È responsabile di aver fuorviato Caio circa le capacità filosofiche di Sempronio – questo è il punto delle implicature, che permettono di fuorviare senza dire. Si può evitare di fuorviare esplicitando che *non* si deve trarre nessuna implicature da quanto si dice.

Un gruppo di amici con cui non esco volentieri mi propone di trovarci per un aperitivo e rispondo “stasera c’è il corso di ballo...” che non frequento più da otto mesi, ma in effetti stasera è proprio la sera in cui si tiene la lezione, e con cinque semplici parole ho ottenuto di evitare l’insistenza degli amici senza dover né mentire né mostrare il mio scarso gradimento per la loro compagnia. Casualmente la sera in cui gli stessi amici mi propongono di andare al cinema ci sono le prove del coro con cui non suono più da due anni, ma riesco a svincolarmi un’altra volta

senza fatica e *dicendo la verità*. Decido di prendermi quattro giorni da vacanza a Londra con la mia amica del cuore e mi rendo conto che questo sarà difficilmente digeribile dalla mia famiglia, dal mio fidanzato e dai miei supervisori di tesi di dottorato. Proprio in quei giorni al King's College si terrà un interessante convegno sull'epistemologia della testimonianza. Ho trovato la verità da poter dire a tutti: "Fra due settimane ci sarà un imperdibile convegno di epistemologia a Londra. Starò via solo quattro giorni". Chissà poi se, colta in flagrante, avrò il coraggio di replicare "Ma io non ho mai detto che sarei andata al convegno!", ostentando una coscienza pulita, e dando dei visionari a tutti quelli che avevano capito il contrario. Da parlanti adulti, istruiti e competenti sappiamo bene come utilizzare lo strumento linguistico, e la mia impressione è che in nessuna delle circostanze sopra descritte sia stata detta la verità (anche se è vero che proprio quella sera si tenevano le prove del coro, e che quella seguente era proprio la serata del corso di ballo, ed è vero che proprio nei giorni della mia vacanza si teneva un convegno a Londra). Come si spiegherebbe altrimenti il disappunto degli amici che vengono a sapere che ho interrotto da mesi ognuna delle mie attività serali, o lo sconcerto di familiari e docenti che mi credevano impegnata in un'attività accademica? Di chi è la responsabilità di un simile "frintendimento"? Bugie di questo tipo funzionano proprio perché principi come quello della pertinenza e della cooperazione sono condivisi e dati per scontati da tutti i parlanti, e una violazione non apparente, ma reale di essi equivale a un inganno consapevole. Colui che riceve da un pari una testimonianza che implica in modo inequivocabile contenuti non esplicitati, è giustificato a credere forse più a ciò che viene implicato che al significato letterale di parole che spesso hanno solo la funzione di lasciar trapelare ciò che vuole essere comunicato. Il limite di buon senso alle implicature che è lecito trarre è difficilmente raggiunto o oltrepassato, e quando ci sia un possibile equivoco su questioni rilevanti (sulle quali è opportuno dipanare ogni dubbio) è prassi abbastanza comune esplicitare o chiedere di esplicitare l'implicatura. La giustificazione che viene trasmessa al destinatario di una testimonianza per credere anche (e soprattutto) alle implicature di cui essa è

carica, rende colui che asserisce colpevole di insincerità e reticenza, per aver veicolato intenzionalmente disinformazione, se le implicature sono false.

Se dunque, come ho sostenuto nel terzo capitolo, non solo l'adempimento ma anche l'individuazione delle norme dell'asserzione dipende dalla pratica condivisa e dalle regole della comunità linguistica, non possiamo ignorare l'incidenza che i messaggi sottointesi hanno nei nostri discorsi e l'importanza che il riconoscerli ha per prendere parte con successo alla pratica conversazionale. Se da un punto di vista giuridico un soggetto non è perseguibile per ciò che non ha esplicitamente detto e sottoscritto (anche se di fatto la reticenza è perseguibile pur se meno grave che dire il falso), la prassi dei rapporti umani diretti offre possibilità di interazione più sfaccettate. Ritengo che una mancata presa in considerazione di queste impoverirebbe un'analisi basata sulla comprensione e sulla conoscenza che si può acquisire a partire dalla pratica della comunicazione verbale nella sua interezza. I miei esempi hanno voluto suggerire che le implicazioni delle asserzioni che entro tale pratica sono compiute non possono non essere tenute in considerazione entro un resoconto normativo dell'asserzione in termini di *commitment*, né possono essere ignorate da un resoconto epistemico della testimonianza che voglia spiegare il fenomeno dell'acquisizione di conoscenza dalle parole degli altri nelle situazioni quotidiane. Dal momento che siamo per *default* portati a fidarci degli altri, il principio di cooperazione è il presupposto di qualsiasi comunicazione veicolata in modalità assertoria e per questa ragione quanto viene asserito in un atto testimoniale è da leggersi e considerarsi anche alla luce delle regole della conversazione che sono di uso comune e di comprensione immediata.

Bibliografia:

- Adler, J., 1996, *Transmitting Knowledge*, *Nous* 30: 99–111.
- Adler, J., 2008, "Epistemological Problems of Testimony", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/testimony-episprob/>>.
- Alston, W., 1985, *Concepts of Epistemic Justification*, *Monist* 68: 57-89. Reprinted in Alston 1989, 81-114.
- Alston, W.P., 1993, *The Reliability of Sense Perception*, Cornell University Press.
- Asch, S. E., 1951, *Effects of group pressure upon the modification and distortion of judgment*, In H. Guetzkow (ed.) *Groups, leadership and men*. Pittsburgh, PA: Carnegie Press.
- Asch, S. E., 1955, Opinions and social pressure. *Scientific American*, 193, 31-35.
- Asch, S. E., 1956, Studies of independence and conformity: A minority of one against a unanimous majority. *Psychological Monographs*, 70 (Whole no. 416).
- Audi, R., 1997, *The Place of Testimony in the Fabric of Justification and Knowledge*, *American Philosophical Quarterly*, 34: 405–422.
- Audi, R., 2006, *Testimony, Credulity, and Veracity*, in Lackey e Sosa, a cura di, 2006.
- Berns, S.B., et al., 2005, *Neurobiological Correlates of Social Conformity and Independence During Mental Rotation*, *Biol Psychiatry*: 245-253.
- Brandom, R., 1983, *Asserting*, *Nous* 17 (4): 637-650.
- Brewer, B., 1999, *Perception and Reason*, Oxford: Oxford University Press.
- Brewer, B., 2011, *Perception and its Objects*, Oxford: Oxford University Press.
- Cappelen, H., 2010, *Against Assertion*, In Brown J. e Cappelen, H., a cura di, "Assertion", Oxford, Oxford University Press.

- Dummett, M., 1981, *Frege: The Philosophy of Language*, Second Edition, London: Duckworth.
- Engel, P., 2008, *In What Sense is Knowledge the Norm of Assertion?*, Grazer Philosophische Studien, 77.
- Faulkner, P., 2000a, *The Social Character of Testimonial Knowledge*, 97 Journal of Philosophy, 581-601.
- Faulkner, P., 2000b, *Testimonial Knowledge*, 15 Acta Analytica, , 127-37.
- Fricker, E., 1994, *Against Gullibility*, in Matilal, B.K., e Chakrabarti, A., a cura di, 1994: 125-61.
- Fricker, E., 2006a, *Testimony and Epistemic Autonomy*, in (Lackey e Sosa eds.) *The Epistemology of Testimony*, Oxford University Press.
- Fricker, E., 2006b, *Second-Hand Knowledge, Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXIII, No. 3, November.
- Fumerton, R., 1995, *Metaepistemology and Skepticism*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Goldman, A. I., 1976, *What is Justified Belief?*, in Kim, J. e Sosa, E., a cura di, 2000.
- Goldman, A.I., e Whitcomb, D., a cura di, 2011, *Social Epistemology: Essential Readings*, Oxford: Oxford University Press.
- Graham, P.J., 1997, *What is Testimony?*, The Philosophical Quarterly, Vol.47, No.187.
- Graham, P.J., 2006, *Liberal Fundamentalism and Its Rivals*, in Lackey, J., e Sosa, E., a cura di, 2006.
- Graham, P.J., 2010, *Testimonial Entitlement and the Function of Comprehension*, in Duncan Pritchard, Alan Millar & Adrian Haddock (eds.), *Social Epistemology*. Oxford University Press.
- Green, C.R., 2006. *The Epistemic Parity of Testimony, Memory, and Perception*. Ph.D. dissertation, University of Notre Dame.
- Kim, J. e Sosa, E., a cura di, 2000, *Epistemology: An Anthology*, Oxford: Blackwell.

- Kusch, M., 2002, *Knowledge by Agreement*, Oxford University Press Inc., New York.
- Lackey, J., 2006, *It Takes Two to Tango: Beyond Reductionism and Non-Reductionism in the Epistemology of Testimony*, in Lackey & Sosa (eds.), 2006.
- Lackey, J., 2008, *Learning from Words, Testimony as a Source of Knowledge*, Oxford University Press Inc., New York.
- Lackey, J., 2010, *Testimony: Acquiring Knowledge From Others*, In Goldman, A.I., e Whitcomb, D., a cura di, 2011.
- Lackey, J., & Sosa, E., a cura di, 2006, *The Epistemology of Testimony*, Oxford University Press Inc. New York.
- Lipton, P., 2007, "Alien Abduction", *Episteme* 4: 238-251.
- MacFarlane, J., 2005, "Making Sense of Relative Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society* 105, 321–39. Reprinted in Krausz, M., a cura di, 2010, *Relativism: A Compendium*, New York: Columbia University Press.
- Matilal, B.K., e Chakrabarti, A., a cura di, 1994, *Knowing from Words*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- McDowell, J., 1993, "Knowledge by Hearsay", in Matilal, B.K., e Chakrabarti, A., a cura di, 1994, pp. 195–224.
- McDowell, J., 1994, *Mind and World*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Millar, A., e Haddock, A., a cura di, 2010, *Social Epistemology*, Oxford University Press.
- Millar, A. 2011, "Scepticism and doxastic responsibility", articolo presentato al convegno Scepticism and Justification Conference di Bologna il 17 Dicembre 2010.
- Neta, R., 2010, "Can A Priori Entitlement be Preserved by Testimony?", *Social Epistemology*, pp. 194-216(23).
- Ogien, R. & Tappolet, C., forthcoming, *Repenser les normes et les valeurs*, Paris.
- Owens, D., 2006, "Testimony and Assertion", *Philosophical Studies*, 130.

- Plantinga, A., 1993, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press.
- Pryor, J. 2004. "What's wrong with Moore's argument", *Philosophical Issues* 14, Epistemology (349-378).
- Railton, P., 1999, "Normative Force and Normative Freedom: Hume and Kant, but not Hume versus Kant", Blackwell Publishers Ltd., *Ratio (new series)*XII.
- Sosa, E., *How Competent Matters in Epistemology (and Elsewhere)*, Philosophical Papers, forthcoming.
- Stalnaker, R., 1973, "Presuppositions". *Journal of Philosophical Logic* 2: 447-457. Trad. it. "Presupposizioni" in *Gli atti linguistici* a cura di M. Sbisà, Milano Feltrinelli 1978.
- Thomson, J. J., 2008, *Normativity*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Vassallo, N., 2011, *Per sentito dire. Conoscenza e testimonianza*, Milano, Feltrinelli.
- Vogel, J., 2000, "Reliabilism Leveled", in *The Journal of Philosophy* 97 .
- Williamson, T., 2000, *Knowledge and Its Limits*, Oxford University Press.
- Wright, C., 1992, *Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wright, C., 2002. "(Anti)-Sceptics Simple and Subtle: Moore and McDowell", *Philosophy and Phenomenological Research*, 65: 330-48.