

Mario Alai

KNOWING THE WORLD "IN ITSELF":
CRITICISMS OF METAPHYSICAL ANTIREALISM

Abstract

A number of contemporary philosophers hold – as Kant did in his days – that we cannot know the world “in itself”, and I argue that this claim is unwarranted. I grant that we cannot know the world without thereby entering in relation with it, and that knowledge differs from the world in important ways (such as in being *conceptual*). But I deny that these peculiarities prevent knowledge of the world in itself, understood as a meaningful correspondence of some sort between our beliefs or descriptions and the way the world is independently of us. Accordingly, I examine and criticize a number of arguments purportedly establishing this conclusion: I argue that it doesn't follow from the impossibility of independently comparing our descriptions with the world in itself, nor from the alleged fact that we know through representations, nor from the “*a priori*” nature of the concepts involved in our knowing processes. In particular, I reject the idea that either perception or representation or conceptualization constitute a “veil” between the knowing subject and the world; that criticisms of the “myth of the given” show that no information concerning independent reality is available to us; and that since we cannot think or talk but in conceptual terms, we cannot describe a world which is not in itself conceptual. In the last part I discuss Goodman's and Putnam's claim that the impossibility of knowing the world in itself may be inferred from the existence of alternative but equivalent descriptions, often encountered in contemporary science and philosophy.

Mario Alai

CONOSCERE IL MONDO “IN SÉ”:
UNA CRITICA DELL'ANTIREALISMO METAFISICO

1. REALISMO E ANTIREALISMO METAFISICO

Nella *Critica della ragion pura* Kant giunge alla conclusione che il mondo “in sé” non si può conoscere. Egli non nega che una realtà indipendente dalla conoscenza esista, né che essa stia in qualche modo alla base della conoscenza (come potrebbe essere, ad esempio, se le sensazioni sono il prodotto di un'azione della realtà sulla mente). Ma secondo Kant i nostri giudizi, anche se veri, non descrivono affatto la realtà indipendente, non corrispondono cioè nemmeno parzialmente a come essa è in se stessa. Non può essere altrimenti, dal suo punto di vista, perché per formulare tali giudizi noi impieghiamo necessariamente “forme” e concetti *a priori*, ossia connaturati alla mente e senza alcun rapporto con la realtà indipendente. Se da un lato ciò conferisce ai giudizi empirici universalità e necessità, dall'altro tuttavia impedisce loro di dirci come sia il mondo “in sé”. Ciò che essi descrivono è un puro mondo “fenomenico”, consistente di “semplici rappresentazioni”¹. Kant chiama questa tesi “idealismo trascendentale”², contrapponendola al “realismo trascendentale”, secondo cui invece l'oggetto dei nostri giudizi veri è il mondo in sé nella sua indipendenza dal soggetto.

Nell'originale versione kantiana l'idealismo trascendentale si è dimostrato insostenibile, smentito tra l'altro dai progressi della

scienza contemporanea, implicanti la struttura non euclidea dello spazio fisico e la natura non causale della realtà microfisica. Ma l'idea che il mondo in sé sia inconoscibile è stata spesso riproposta anche in seguito, specialmente quando si è voluto sottolineare il ruolo dei fattori soggettivi o intersoggettivi nella conoscenza. Oggi questa tesi gode poi di particolare popolarità essendo stata sostenuta da filosofi assai noti, come Goodman, Rorty o Putnam, che hanno offerto nuovi e sofisticati argomenti in suo favore.

Molti addirittura sembrano dare questa dottrina per scontata, forse assimilandola all'altra tesi kantiana dell'impossibilità della metafisica, intesa come conoscenza che trascenda l'esperienza sensibile razionalmente elaborata. La convinzione che il mondo in sé sia conoscibile è stata infatti chiamata da Putnam "realismo metafisico", mentre l'idealismo trascendentale, ribattezzato "prospettiva internista", viene presentato come una rinuncia alla metafisica³.

Ma anche ammettendo l'inconoscibilità di ciò che trascende le nostre facoltà empiriche e logiche, resta da dimostrare che il mondo in sé sia tale. L'idealismo trascendentale comporta ben altro che una semplice presa di posizione antimetafisica. Come Carnap⁴, ritengo anzi che la questione se la realtà da noi conosciuta sia o meno quella "in sé" non si possa conclusivamente risolvere con mezzi empirici e logici, e dunque sia anch'essa, in questo senso, metafisica. Più che una rinuncia alla metafisica, l'idealismo trascendentale è quindi, come dice Ruth Millikan, un "antirealismo metafisico"⁵.

Ciò che mi propongo qui è di sostenere la prima parte di questa tesi, ossia che contrariamente a quanto molti ritengono non vi sono argomenti conclusivi contro la conoscibilità del mondo in sé. Quanto alla seconda parte, cioè che non ve ne sono nemmeno in favore, ritengo sufficientemente convincenti le argomentazioni scettiche presentate dall'antichità ad oggi, efficacemente illustrate da ipotesi come quella del demone cartesiano o dei cervelli in vaschetta⁶.

Nei prossimi paragrafi esaminerò e criticherò dunque tre gruppi di argomenti tra quelli che è dato di incontrare nella letteratura filosofica contemporanea, specialmente di tradizione analitica,

contro la conoscibilità del mondo in sé. Si tratta rispettivamente di argomenti basati sulla natura della conoscenza in generale, sul ruolo della concettualizzazione nella conoscenza, e infine sull'esistenza di "descrizioni equivalenti" della realtà⁷.

2. ARGOMENTI DALLA NATURA DELLA CONOSCENZA IN GENERALE

Preliminarmente si potrebbe esser tentati di concludere che il mondo in sé non si può conoscere semplicemente perché conoscere è porre in relazione a se stessi, ed una volta conosciuto il mondo non è più "in sé", ma "per noi". Tale conclusione si fonderebbe tuttavia su un equivoco: la locuzione "mondo in sé" può infatti indicare o il mondo in quanto privo di qualunque relazione con noi (ed in tal senso la conclusione seguirebbe); o il modo in cui il mondo è veramente, in quanto opposto al semplice modo in cui ci appare. In quest'ultimo senso, però, che è quello rilevante, la conclusione non segue più: sarebbe come dire, infatti, che non si può scoprire un'isola sconosciuta (perché una volta scoperta non è più sconosciuta), o che non si può sposare una donna nubile.

Un argomento riecheggiato abbastanza spesso è che da un lato i nostri procedimenti conoscitivi sono fallibili, e dall'altro non ci è concesso di trascenderli per confrontare direttamente le nostre convinzioni col mondo in sé⁸. Da ciò non segue tuttavia che le nostre convinzioni non sono vere del mondo in sé ma semplicemente che non *sappiamo* se lo siano; non segue cioè che non conosciamo la realtà in sé ma che non sappiamo se la conosciamo⁹.

Si potrebbe forse sostenere che non si conosce alcunché se contemporaneamente non si sa di conoscerlo. Ma questa tesi (la cosiddetta "tesi K-K") non è affatto scontata. Non pochi epistemologi, infatti, hanno osservato che per quanto generalmente il sapere comporti anche il saper di sapere, ciò non accade invariabilmente¹⁰.

Si potrebbe anche argomentare che l'impossibilità di un controllo indipendente non ci permette di esser *certi* della verità delle nostre opinioni, mentre tale certezza sarebbe una condizione ne-

cessaria della conoscenza. Ma l'impossibilità del confronto di per sé non costituisce un positivo e determinato motivo di dubbio sulle nostre opinioni, non intacca alcuna delle specifiche basi su cui si fondano le nostre convinzioni. Il suo ruolo è quello puramente negativo di impedirci una certezza assoluta (impedendoci, ad esempio, di eliminare tutti i dubbi di tipo scettico). Ma si può sostenere, con Rescher, che per conoscere è sufficiente una certezza *ragionevole*, senza che ne sia necessaria una assoluta¹¹, e quindi che l'impossibilità di un confronto indipendente non pregiudica la possibilità della conoscenza.

Un terzo tipo di argomento si basa sull'idea, comunissima in tutta la storia del pensiero occidentale, che la realtà non sia conosciuta direttamente, ma solo tramite *rappresentazioni* (idee, immagini mentali o simili). Tali rappresentazioni sarebbero infatti l'unico oggetto possibile per "l'occhio della mente", e quindi l'unica realtà da noi propriamente conosciuta. Esse si frapporterebbero così come una sorta di impenetrabile "velo dell'apparenza" o "della percezione"¹² tra noi e la realtà in sé impedendocene la conoscenza.

Di recente, tuttavia, il pragmatismo e gli sviluppi delle scienze cognitive ci hanno suggerito che la conoscenza non andrebbe concepita come una collezione di rappresentazioni, ma come una serie di stati mentali o di disposizioni ad interagire con la realtà¹³. E come hanno mostrato Wittgenstein e Wilfrid Sellars, il pensiero non può in alcun caso essere identificato con la produzione o l'intrattenimento di rappresentazioni mentali¹⁴.

Si può forse ammettere che sebbene la conoscenza non *consista* in una serie di rappresentazioni, tuttavia almeno in certi casi essa richiede la formazione o l'utilizzazione di rappresentazioni¹⁵. Ma come in generale il complemento di mezzo non coincide col complemento oggetto, così anche il fatto che si conosca per mezzo di rappresentazioni non significa che si possano conoscere solo tali rappresentazioni e nient'altro. Noi vediamo, ad esempio, per mezzo di onde luminose ed immagini retiniche; ma a nessuno verrebbe in mente di concludere che per tanto noi vediamo (esclusivamente) onde luminose o immagini retiniche¹⁶.

3. GLI ARGOMENTI DAL RUOLO DELLA CONCETTUALIZZAZIONE

Un secondo gruppo di argomenti utilizzato contro la conoscibilità del mondo in sé ricalca più dappresso quelli originali kantiani, fondandosi sulla necessità di un elemento soggettivo e *a priori* nella conoscenza. Certo, oggi non si crede più ad un *a priori* rigidamente fissato in due forme dell'intuizione e dodici categorie, identico per ogni uomo ed immutabile nel tempo. Ma la psicologia, l'antropologia culturale e la filosofia della scienza contemporanee mostrano come l'intero nostro apparato concettuale – variabile a seconda dei tempi, delle civiltà, delle concezioni scientifiche e finanche dei singoli individui – costituisca una sorta di *a priori*, qualcosa che inevitabilmente forma e qualifica ogni conoscenza. Di qui il passo è breve a fare della concettualizzazione un nuovo "velo", analogo a quello della rappresentazione: "gli uomini non possono sfuggire ai propri concetti per afferrare direttamente la realtà"¹⁷.

Da un lato, la stessa relatività dei sistemi concettuali sembra indicare che essi non rispecchiano tanto la realtà oggettiva quanto le nostre attitudini soggettive od intersoggettive; dall'altro, questo elemento soggettivo sembra permeare completamente ed inevitabilmente la nostra esperienza.

Dal punto di vista psicologico le ricerche contemporanee, specialmente quelle connesse alla teoria della *Gestalt*, hanno dimostrato che i contenuti di coscienza non sono mai dei puri stimoli sensoriali, ma sempre stimoli *già concettualizzati*. Eccetto forse che in speciali situazioni di laboratorio, non ci accade cioè di percepire particolari macchie di colore, e *poi* di interpretarle come, ad esempio, un fiore o una mela. Ciò che percepiamo è da subito un fiore o una mela, che solo in seguito, e comunque senza mai liberarci del tutto dalla struttura concettuale, possiamo analizzare in una serie di proprietà cromatiche o d'altro genere.

Parallelamente, dal punto di vista epistemologico, non vi sono contenuti di conoscenza, nemmeno al livello più iniziale o basilare, che non siano già permeati di concetti. Conoscere è giudicare, riconnettere un'esperienza a certe altre, riconoscere qualcosa come oggetto o proprietà di un certo tipo: in altri termini, è applicare dei

concetti.

Con argomenti che non si discostano molto, nella sostanza, da quelli kantiani, autori contemporanei come Wittgenstein, Sellars, Quine, Goodman e altri¹⁸, hanno criticato il "mito del dato", l'idea che il conoscere si fondi su "dati" o elementi informativi indipendenti dalla concettualizzazione, che noi riceveremmo passivamente dalla realtà. Nulla di ciò che riceviamo passivamente dalla realtà (stimoli sensoriali o, più radicalmente, impulsi elettromagnetici sui nostri organi di senso) di per sé costituisce un contenuto epistemico: non è cioè una conoscenza, non può fungere da premessa di un'inferenza, né confermare o smentire alcun giudizio.

L'idea di un "velo della concettualizzazione" che ci impedisca la conoscenza del mondo in sé si può sviluppare almeno in tre modi differenti. Il primo è di sostenere che non è possibile un confronto tra la nostra immagine della realtà intimamente concettuale, ed una realtà che in sé resta preconconcettuale o aconcettuale¹⁹. Come si è già detto, tuttavia, questa impossibilità di un confronto può comportare al massimo il rischio teorico che non si conosca il mondo in sé, ma non l'impossibilità di conoscerlo.

Un secondo modo di argomentare è che il nostro sapere non concerne la realtà indipendente perché non si basa su alcun dato che la riguardi: come si diceva, infatti, i "fondamenti" della conoscenza (enunciati osservativi, o protocolli, o come altro li si voglia caratterizzare) descrivono sempre un mondo già concettualizzato. È così che "il realista non ha alcun accesso diretto al suo mondo"²⁰. "Non abbiamo alcuna informazione che non sia ottenuta da un qualche punto di vista [concettuale]"²¹.

Simili conclusioni appaiono tuttavia affrettate. È vero infatti che nessun dato preconconcettuale (nessuno stimolo sensoriale o impulso elettromagnetico) costituisce di per sé un contenuto epistemico; ma è anche vero che essi contribuiscono in maniera determinante alla costituzione dei contenuti epistemici. Non si può dunque concludere che alla base della conoscenza non esista nulla che ci sia dato dalla realtà in sé.

Una teoria scientifica, ad esempio, può avere tra i suoi fondamenti la convinzione che determinate particelle decadano in certe condizioni, e tale convinzione può fondarsi a sua volta sull'osser-

vazione del comportamento dei nostri strumenti in particolari situazioni sperimentali (o più radicalmente ancora, sulla percezione di punti luminosi su uno schermo in dati istanti). È vero che tutti questi contenuti epistemici, incluso l'ultimo e più basilare, sono permeati di concetti. Ma è anche vero che se una certa radiazione luminosa non avesse colpito la retina dello scienziato in un certo istante, egli non avrebbe avuto la percezione di un punto luminoso; quindi non si sarebbe convinto di aver osservato il decadimento di una particella, e quindi sarebbe forse giunto a dubitare anche dell'intera teoria.

È vero che se colpite dalla stessa radiazione luminosa persone di un'altra cultura o con un altro retroterra scientifico avrebbero potuto avere percezioni diverse, formarsi convinzioni diverse e formulare anche teorie diverse. Ma è altrettanto vero che – dato qualunque sistema di concetti o di credenze – il formarsi o meno di una convinzione empirica dipende esclusivamente dal fatto che certi impulsi elettromagnetici colpiscano o meno gli organi di senso del soggetto. I dati provenienti dal mondo in sé governano dunque effettivamente il formarsi delle nostre credenze e conoscenze, per quanto non giungano a determinarne completamente la forma²².

Un terzo argomento con cui si nega la conoscibilità del mondo in sé a partire dal ruolo della concettualizzazione nella conoscenza è questo: anche ammettendo che effettivamente le nostre conoscenze si basino su un *input* preconconcettuale, resta il fatto che non possiamo percepire, descrivere o pensare alcunché se non in termini concettuali. Ma allora non potremo mai rispondere alla domanda di come sia fatto il mondo *in sé*, ossia a prescindere dai nostri concetti; qualunque inizio di risposta dovrebbe infatti impiegare già dei concetti:

Si deve ammettere l'intrinseca contraddittorietà del tentativo di dire in termini che presuppongono il nostro apparato mentale come sia, a prescindere dalla mente stessa, la "realtà" strettamente oggettiva e indipendente dalla mente²³.

Questo argomento si basa più o meno implicitamente sull'idea della conoscenza come *copia*, ossia come un oggetto che riproduca esattamente l'oggetto conosciuto, che possenga tutti e solo i suoi

caratteri. Poiché infatti le nostre rappresentazioni mancano di almeno uno dei caratteri del mondo in sé (la non concettualità), o ne posseggono almeno uno che esso non possiede (la concettualità), segue da questo presupposto che non è possibile conoscerlo.

Si tratta tuttavia di un presupposto errato. In primo luogo, infatti, si è visto che la conoscenza non è una rappresentazione, ossia un oggetto, e forse nemmeno ne richiede. In secondo luogo, anche una rappresentazione non deve necessariamente (ed in effetti non può) essere una copia. Una rappresentazione non riproduce mai tutti i caratteri del suo oggetto, né tutti i suoi caratteri sono intesi come riproduzione di caratteri dell'oggetto. In un quadro, ad esempio, i colori e le forme sono generalmente intesi come riproduzione di colori e forme dell'originale, mentre lo spessore o il materiale non lo sono. In una statua, invece, lo spessore può essere inteso come riproduzione dello spessore dell'oggetto, mentre il colore di solito non lo è. Quando poi si ricorre a rappresentazioni di tipo simbolico, come il linguaggio, l'oggetto rappresentato e quello rappresentante non hanno in comune alcuna proprietà concreta, ma semplicemente talune proprietà strutturali, quella forma astratta che Wittgenstein chiama nel *Tractatus* la "forma logica". Una partita di calcio e la sua radiocronaca, ad esempio, non hanno in comune colore, né materiale, dimensioni, ecc., ma semplicemente il fatto che a certe relazioni fisiche tra i giocatori e il pallone corrispondono regolarmente certe relazioni semantiche e sintattiche tra i termini usati dal cronista.

In generale, dunque, perché una rappresentazione ci permetta di conoscere un oggetto è sufficiente che condivida con esso solo taluni caratteri, che sono intesi nella rappresentazione come riproduzione di analoghi caratteri dell'oggetto. Lo stesso vale per la conoscenza concepita come stato, attività o pratica. Autori come C.I. Lewis, Sellars, Fisk, Hesse, Oeser, pur muovendo da prospettive diverse (dagli influssi neokantiani, al neopositivismo, al marxismo, al realismo scientifico, all'epistemologia evoluzionistica), concordano nel ritenere che la conoscenza non consista in una replica o in una riproduzione, ma in un rapporto "proiettivo", in una "corrispondenza funzionale" tra la struttura del reale da un lato e gli stati mentali, le reazioni dell'organismo o le attività pra-

tiche dall'altro²⁴. Né le cose potrebbero stare altrimenti, perché in tal caso, come aveva già compreso Berkeley, la radicale eterogeneità della realtà materiale rispetto alla coscienza la renderebbe del tutto inconoscibile:

Nella misura in cui i processi e gli eventi non cognitivi e quelli cognitivi differiscono, la nostra coscienza del mondo intorno a noi differisce dal mondo, e ne differisce categorialmente. Tra i due avviene una traduzione: la natura stessa della coscienza è traduttiva, specialmente in relazione ad eventi fisici²⁵.

Né il carattere concettuale, dunque, né alcun altro carattere che differenzi la conoscenza dalla realtà indipendente implicano di per sé l'inconoscibilità di quest'ultima. Noi concepiamo e descriviamo concettualmente senza con ciò attribuire la concettualità al mondo. Ad esempio, posso parlare di un terreno di cinque ettari senza per questo implicare che tale terreno sia in sé suddiviso in cinque o in qualunque altro numero di parti. Viceversa, posso comprendere ed illustrare in termini concettuali, come sto facendo, il fatto che la realtà non sia in sé concettualizzata.

4. UNA OBIEZIONE: IN CHE SENSO STIAMO PARLANDO DI INCONOSCIBILITÀ DEL MONDO IN SÉ?

A questo punto si potrebbe forse obiettare che ho già concesso ai miei avversari praticamente tutto quanto essi desiderano affermare. Essi non intenderebbero cioè negare letteralmente che si possa conoscere il mondo in sé quanto che lo si possa conoscere a *prescindere dal nostro apparato concettuale*. La tesi che io ho criticato è quella che:

(A) non possiamo sapere come il mondo è veramente. Il nostro modo concettuale di rappresentarcelo ne falsa o nasconde la vera natura, che è non concettuale.

Chi sostiene l'inconoscibilità del mondo in sé intenderebbe invece che:

(B) per quanto sia possibile conoscere il mondo come è veramente in sé, la conoscenza non può avvenire con le stesse modalità non concettuali che caratterizzano l'essere del mondo in sé consi-

derato.

Ora, è vero che non avrei nulla da ridire su (B), che anzi condivido. Ma in primo luogo mi parrebbe un po' stravolgere il senso delle parole affermare che non possiamo conoscere il mondo in sé quando ciò che si intende è (B). In secondo luogo, e soprattutto, ritengo che quando si parla di inconoscibilità del mondo in sé molto spesso esista un'ambiguità tra i sensi (A) e (B), col rischio che qualcuno si senta convinto di tale tesi in base agli argomenti adducibili in favore di (B), ma ne tragga poi conseguenze che derivano soltanto da (A). (Interessantissime a questo proposito sono le distinzioni tracciate da Rescher, secondo il quale è conoscibile la realtà "noumenica", ma non la realtà "an sich")²⁶.

Chi sostiene (B), come si è visto, è disposto ad ammettere una qualche forma di corrispondenza tra conoscenza e mondo in sé, almeno di tipo astratto, o funzionale, o proiettivo. Né si tratta di un'ammissione di poco conto: permettendo infatti di mantenere una concezione corrispondentistica della verità, di spiegare il successo pratico della conoscenza, ed in sostanza di parlare di conoscibilità della realtà indipendente, configura una posizione autenticamente realistica. Chi rifiuta invece la corrispondenza sotto qualunque forma, dimostra con ciò di credere ad (A), sottoscrivendo dunque un vero e proprio antirealismo metafisico.

Da una parte, allora, non è vero che io abbia concesso praticamente tutto all'antirealismo, in quanto non ho rinunciato alla tesi qualificante della corrispondenza. Dall'altra, esistono effettivamente numerosi autori che, rifiutando la corrispondenza, mostrano di intendere l'inconoscibilità del mondo in sé nel senso (A). La mia non è dunque una lotta coi mulini a vento, ma con personaggi come Putnam²⁷, Goodman, Rorty, Rescher e altri²⁸.

5. L'ARGOMENTO DELLE DESCRIZIONI EQUIVALENTI

Alcuni degli argomenti considerati in precedenza riaffiorano con particolare forza retorica nella discussione sulle "descrizioni equivalenti", condotta in questi anni specialmente da Goodman e Putnam.

La discussione prende spunto da *Der Logische Aufbau der Welt* di Carnap e da *The Structure of Appearance* dello stesso Goodman²⁹, che prospettano la possibilità di offrire ricostruzioni complete della realtà utilizzando "basi" alternative (ad esempio, fenomenalistiche o fisicalistiche). In generale, si osserva che sono possibili descrizioni alternative della realtà le quali ci appaiono da un lato assolutamente equivalenti, ma dall'altro reciprocamente incompatibili. Per esempio, possiamo costruire la geometria ammettendo i punti come entità primitive, oppure semplicemente come costruzioni logiche (limiti, insiemi, o simili)³⁰; possiamo descrivere il mondo fisico postulando particelle e campi di forza, oppure soltanto particelle che agiscono a distanza con potenziali ritardati³¹; possiamo dire che un corpo è fermo o in moto, o che un avvenimento è contemporaneo o meno a un altro, a seconda del sistema di riferimento prescelto³²; possiamo descrivere la realtà quantistica con la fisica delle matrici di Heisenberg o con quella ondulatoria di Schrödinger³³; si possono trattare i punti dello spazio come oggetti o come proprietà³⁴, e le somme mereologiche come oggetti o come meri aggregati di oggetti³⁵; si può descrivere lo stesso animale come un coniglio oppure, al modo di Quine, come un insieme di parti non disconnesse di coniglio³⁶.

Queste descrizioni appaiono equivalenti in quanto, spiega Putnam, sono caratterizzate da una "mutua interpretabilità relativa", in quanto esiste cioè una mappa dai termini dell'una a quelli dell'altra in grado di preservare la verità degli enunciati. D'altra parte non si tratta di una traduzione, ma di una relazione puramente formale, che non preserva affatto i significati dei termini: ciascuna descrizione postula infatti entità o compie asserzioni differenti, almeno a prima vista incompatibili con quelle dell'altra³⁷.

Quest'apparente contraddizione andrà dunque risolta mostrando che le descrizioni alternative sono in effetti incompatibili ma solo apparentemente equivalenti, oppure che sono effettivamente equivalenti e solo in apparenza incompatibili, oppure che dopo tutto non è impossibile per due descrizioni essere al tempo stesso equivalenti e incompatibili. Quest'ultima opzione sembra fatta propria da Goodman con l'eccentrica tesi del pluralismo dei mondi attuali: due teorie incompatibili possono esser vere con-

temporaneamente in mondi diversi³⁸. Si tratta tuttavia di un'idea talmente stravagante che nemmeno lo stesso Goodman sembra prenderla sul serio e letteralmente fino in fondo³⁹.

La possibilità che le descrizioni alternative siano realmente incompatibili e non effettivamente equivalenti è respinta quasi pregiudizialmente sia da Goodman che da Putnam⁴⁰. E sebbene la questione sia controversa, anche per via dell'eterogeneità degli esempi considerati⁴¹, si può concordare che sarebbe ingenuo presumere che in *ogni* caso la scelta tra teorie alternative si presenti come una scelta tra verità e falsità.

La più plausibile è dunque l'ipotesi che in molti casi le teorie alternative siano effettivamente equivalenti, e solo in apparenza incompatibili. Esse avrebbero cioè lo stesso contenuto ma espresso in forma diversa, descriverebbero gli stessi stati di cose, ma utilizzando apparati concettuali o sistemi di riferimento diversi. Non v'è contrasto, ad esempio, tra l'affermare che un corpo è in quiete e che è in moto, entro sistemi di riferimento diversi; né tra l'affermare che su un tavolo vi sono tre oggetti e l'affermare che ve ne sono sette, a seconda che si considerino le somme mereologiche come oggetti oppure no.

In modo analogo si potrebbero spiegare anche molti altri esempi, sostenendo che la conoscenza ha una forma e un contenuto, un aspetto convenzionale ed uno fattuale, e che le descrizioni equivalenti concordano quanto al contenuto fattuale ma differiscono nella "forma" convenzionale. Come già si diceva, vi sono caratteri di una rappresentazione che essa non attribuisce alla realtà; tali caratteri sono quindi convenzionali e possono differire in rappresentazioni per altro equivalenti. Il paradosso delle descrizioni equivalenti si risolve dunque ammettendo che l'esistenza o meno dei punti, la scelta di un sistema di riferimento, la questione di cosa vada considerato un oggetto o invece una sezione di oggetto od un insieme di oggetti, ecc., sono tutte questioni convenzionali, riguardanti la forma delle nostre descrizioni più che della realtà in sé.

Il problema, secondo Goodman e Putnam, è che qualunque singola affermazione viene compiuta utilizzando un particolare schema concettuale o un particolare sistema di riferimento, ed è

quindi soggetta a esser negata da parte di descrizioni equivalenti che utilizzino schemi o sistemi diversi. Pertanto non solo l'esistenza o meno dei punti, il numero degli oggetti, ecc., ma *qualunque* verità risulta relativa alla forma di descrizione da noi prescelta. Ma allora si dovrebbe concludere che tutto ciò che diciamo è puramente convenzionale e che nulla riguarda realmente la forma del mondo in sé:

Ma se riconosciamo che alcune delle pretese caratteristiche del mondo derivano dalle versioni [che noi ne diamo] [...] il "mondo" evapora assai rapidamente. Non esiste infatti alcun carattere che sia indipendente da qualunque versione, e nessuna versione vera che sia compatibile con tutte le versioni vere⁴².

Qualsiasi enunciato che subisca un mutamento del valore di verità passando da una teoria corretta a un'altra teoria corretta [...] esprimerà soltanto una proprietà de IL MONDO *relativa* alla teoria. E più enunciati di questo genere vi sono, più proprietà de IL MONDO risulteranno relative alla teoria [...] Il fatto è che *così tante* proprietà de IL MONDO – a partire *semplicemente* dalle proprietà categoriali, come la cardinalità i particolari o gli universal, ecc. – si rivelano "relative alla teoria" che IL MONDO si riduce a un mondo "noumenico" kantiano, a una *mera* cosa in sé⁴³.

Queste conclusioni sembrano tuttavia troppo precipitose. Noi diciamo, ad esempio, che la neve è bianca e ha una temperatura di circa zero gradi. Ha senso sostenere che vi sono descrizioni vere del mondo in cui ciò non vale, e dunque che queste affermazioni non descrivono la realtà indipendente? Certo, se adottiamo uno schema concettuale in cui lo spettro cromatico sia diviso in due soli colori, il nero e il giallo, allora la neve non sarà più bianca ma, diciamo, gialla. E se misuriamo in gradi Fahrenheit, allora anche la temperatura non sarà più di zero gradi. Ciò non toglie però che quando diciamo, *nel nostro sistema di descrizione*, che la neve è bianca e ha una temperatura di zero gradi, stiamo attribuendole caratteristiche ben precise che essa possiede in sé indipendentemente dalla nostra descrizione. Si tratta inoltre delle stesse caratteristiche che le attribuiremmo se dicessimo nel sistema alternativo che è gialla e che ha una temperatura di 32 gradi.

È vero dunque che qualunque nostra affermazione dipende dal

nostro schema concettuale o sistema di riferimento, ma ciò non toglie che dipenda *anche* da come è fatto il mondo indipendentemente da noi. Come dice C.I. Lewis, si tratta di una "funzione di due variabili"⁴⁴. La relatività non esclude dunque l'oggettività, come è evidente fra l'altro nel caso delle asserzioni oggettive per eccellenza, quelle quantitative, che sono sempre relative ad una unità di misura. Certo, un'asserzione non dice nulla di preciso fin che non abbiamo specificato lo schema utilizzato: non dico ancora molto sul mondo se affermo che la temperatura di un oggetto è di 32 o la lunghezza di 15, ma faccio una ben precisa asserzione sulla realtà se parlo di 32 gradi Fahrenheit o di 15 centimetri. Allo stesso modo, può essere indeterminato dire che la neve è bianca, ma non lo è più ove sia specificato, o anche chiaramente sottinteso, che si parla usando il nostro sistema di concetti cromatici.

Forse si può ammettere che alcune asserzioni sono funzioni di una sola variabile, cioè del nostro schema concettuale, e non dicono realmente nulla sulla realtà: ad esempio, che i punti esistono come entità primitive oppure no; che le somme mereologiche sono oggetti oppure no; che il nostro sistema di riferimento è esso stesso in quiete oppure no. Non a caso, è su questo genere di asserzioni che si basano gli argomenti antirealistici che abbiamo esaminato. Ma oltre a queste, le nostre descrizioni contengono molte altre asserzioni effettivamente vertenti sulla realtà indipendente.

Certo, si può avere l'impressione (suggerita forse dall'ultima citazione considerata) che se non possiamo più dire che cosa nel mondo è un oggetto o un insieme di oggetti, che cosa è un oggetto o una proprietà, quanti sono gli oggetti, ecc., allora perdiamo le coordinate fondamentali del mondo che vorremmo descrivere. Ma tali proprietà non sono altro appunto che un sistema di coordinate: ce ne vuole uno, ma non importa quale; non descrive nulla, ma è necessario alla descrizione di tutto. Perché una descrizione ci dica qualcosa sul mondo dobbiamo sapere quale sia lo schema concettuale che essa presuppone, la sua suddivisione del mondo in oggetti, proprietà ecc.; ma non abbiamo alcun bisogno di presupporre che tale suddivisione valga in assoluto, che sia *vera*, o che *descriva* il mondo in sé.

6. ALTRE DUE OBIEZIONI: COM'È FATTO IL MONDO IN SÉ? ED È SOSTENIBILE LA DISTINZIONE TRA SCHEMA E CONTENUTO?

In conclusione, vale la pena di considerare brevemente altre due obiezioni che potrebbero esser sollevate contro la posizione che ho delineato. La prima è la sfida a dire, dunque, *com'è* questo mondo in sé di cui sostengo la conoscibilità. La risposta, come si sarà certo compreso, è banale: il mondo in sé è esattamente come noi lo conosciamo, come lo descrivono le nostre teorie o descrizioni vere. Io non ho sostenuto infatti che possediamo dei mezzi speciali, al di là di quelli empirici ordinari, per accedere ad una qualche realtà sottostante e misteriosa, ma semplicemente che non esiste realtà sottostante e misteriosa. Non esiste perché già i nostri mezzi empirici ordinari sono sufficienti a farci conoscere la realtà indipendente. Il mondo che ci è dato nella conoscenza è esso stesso il mondo in sé.

Si potrebbe forse replicare che noi diamo molte e diverse descrizioni del mondo: diverse sono infatti le descrizioni date dal senso comune o dalla scienza, da discipline scientifiche diverse, o da teorie diverse entro una stessa disciplina. Quale di queste descriverebbe dunque il mondo "in sé"? La domanda è però mal posta, in quanto: (a) alcune di queste possono certamente risultare false; (b) alcune possono descrivere aspetti diversi e complementari; (c) altre, infine, possono descrivere lo stesso aspetto del reale, e quindi essere alternative; come si è visto, però, nulla vieta che siano equivalenti, ossia che dicano di quell'aspetto le stesse cose pur usando apparati concettuali diverse.

Se poi l'obiezione fosse intesa come la sfida a dire quale sia tale contenuto comune di due descrizioni equivalenti (o più in generale come sia fatto il mondo in sé) *in termini assolutamente neutrali, che non utilizzino alcun apparato concettuale*⁴⁶, sappiamo già che si tratta di qualcosa di impossibile, ma al tempo stesso di non necessario: non è affatto vero che per conoscere qualcosa di non concettuale sia necessario descriverlo in termini non concettuali.

La seconda obiezione è questa: ho distinto tra i contenuti di una descrizione e lo schema concettuale usato, tra aspetti fattuali e

convenzionali della conoscenza; ma che legittimità hanno ancora tali distinzioni dopo le severe critiche cui sono state sottoposte negli ultimi anni?⁴⁷

Sebbene la questione sia ovviamente assai complessa, una risposta si può sintetizzare in questi termini⁴⁸: le critiche a cui si fa riferimento si ricollegano essenzialmente o all'argomento di Davidson contro "l'idea stessa di uno schema concettuale", o alla critica quiniana dell'analiticità, vale a dire di una pretesa verità puramente convenzionale.

L'argomento di Davidson, però, riguarda gli schemi concettuali intesi in un senso assai particolare, secondo il quale uno schema concettuale diverso sarebbe intraducibile nel nostro. Nel senso in cui ne ho parlato io, al contrario, la traduzione da uno schema concettuale all'altro non presenta difficoltà di principio, dal momento che è normalmente possibile riconoscere l'equivalenza o meno di descrizioni che utilizzino schemi differenti. Le obiezioni di Davidson non valgono dunque contro gli schemi concettuali così intesi.

Per quanto riguarda poi gli argomenti di Quine, in nessun luogo essi negano la compresenza in ciò che diciamo di fattori fattuali e convenzionali. Essi negano soltanto la possibilità di *isolare* questi fattori⁴⁹, e ciò è perfettamente compatibile con quanto ho sostenuto. In particolare, Quine ha negato che vi siano enunciati analitici, ossia senza *alcun* contenuto fattuale; corrispettivamente, io ho ammesso che non ve ne sono che non utilizzino alcuno schema, cioè senza *alcun* aspetto convenzionale: l'inestricabilità di fatti e convenzioni comporta che non si possa descrivere la realtà in sé in termini non concettuali, ma la loro compresenza comporta che in termini concettuali la si possa descrivere.

Centro Interdipartimentale di Epistemologia e Storia delle Scienze
Università di Bologna

NOTE

¹ *Kritik der reinen Vernunft*, A 369, A 491, B 519.

² *Ibid.*

³ Putnam [1981], p. 57. La questione del senso esatto dato da Putnam a queste locuzioni è comunque abbastanza complessa. Vedi Alai [1990].

⁴ Carnap [1928b].

⁵ Millikan [1986].

⁶ Vedi R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, I,3; Putnam [1981], cap. 1.

⁷ Questo esame è svolto in maggior dettaglio in Alai [1990-91].

⁸ Vedi per es. Ellis [1985], p. 69; Isaac [1990], p. 5; Kuhn [1970], p. 206; Goodman [1978], p. 4; Blackburn [1984], p. 236; Rorty [1982], p. 16.

⁹ Vedi Tienson [1989], p. 67.

¹⁰ Vedi ad es. Suppe [1977], pp. 717 ss., Goldman [1967], Dretske [1969] e [1971].

¹¹ Rescher [1973], pp. 164-165, e [1973b], cap. 13.

¹² Vedi Yolton [1977], p. 327; Shalkowski [1987], p. 463; Hacker [1987], p. 216.

¹³ Così Rescher [1973], pp. 158-160; Arbib e Hesse [1986], pp. 10 e 158-159; Fisk [1976], pp. 383-388.

¹⁴ Vedi Millikan [1986], pp. 428-429.

¹⁵ Come si desume ad es. da Giere [1988], p. 110.

¹⁶ Vedi Millikan [1986], p. 430.

¹⁷ Hooker [1987], p. 12.

¹⁸ Rispettivamente in: Wittgenstein [1953]; W. Sellars, "Empiricism and the Philosophy of Mind", in Sellars [1963], pp. 127-196; Quine [1951]; N. Goodman, "Sense and Certainty", in Goodman [1972], pp. 60-68.

¹⁹ Argomenti di questo tipo si trovano, ad es., in Neurath [1931-32], p. 26; Blackburn [1984], p. 237; Putnam [1979], p. 611; Putnam [1981], p. 142.

²⁰ Fine [1986], p. 151.

²¹ Tienson [1989], p. 66. Si tratta di una concezione che Tienson attribuisce a Putnam.

²² Vedi ad es. Geurts e van Brakel [1988], p. 38; Almeder [1986], pp. 217-219; Scheffler [1967], p. 39.

²³ Rescher [1973], p. 160. Vedi pure *ibid.*, p. 196. Concetti simili sono espressi in Rescher [1980], pp. 336-337; Rorty [1972], p. 49; Goodman [1978], pp. 3 e 21; Munitz [1990], p. 127; Putnam [1987], p. 36.

²⁴ C.I. Lewis [1956], pp. 162-165; Sellars [1963], p. 47; Fisk [1976], pp. 384-385; Arbib e Hesse [1986], p. 159; Oeser [1987], p. 15 (citato in Toccafondi [1990], p. 491).

²⁵ Yolton [1977], p. 325; vedi pure *ibid.*, p. 327.

²⁶ Rescher [1973], p. 164 e *passim*.

²⁷ Almeno col suo modo di argomentare in certi luoghi, come Putnam [1981], pp. 57 e 81-82. Altrove egli resta assai più ambiguo tra (A) e (B). Vedi qui di seguito, nota 45.

²⁸ Vedi Goodman [1984], p. 37, e [1978], pp. 143-145; Rorty [1972], pp. 47-51; Rescher [1973], pp. 167-168 e 196-197; Elgin [1986]; Blackburn [1984], cap. 7. Sebbene la questione sia controversa, ritengo che lo stesso Kant sia un sostenitore di (A): vedi Alai [1990-91], § 2.43.

- ²⁹ Rispettivamente Carnap [1928] e Goodman [1951].
- ³⁰ Vedi Goodman [1978], p. 133; Putnam [1978], pp. 150-152; [1978b], p. 561; [1987b], p. 71.
- ³¹ Putnam [1978], p. 153, e [1981], pp. 81-82.
- ³² Goodman [1978], p. 131; Putnam [1978], p. 67.
- ³³ Putnam [1978b], p. 559.
- ³⁴ Putnam [1978], p. 153.
- ³⁵ Putnam [1987], p. 18.
- ³⁶ Putnam [1978], pp. 65-66.
- ³⁷ Putnam [1978b].
- ³⁸ Goodman [1984], p. 31, e [1978], p. 134.
- ³⁹ Come si desume da Goodman [1984], p. 32.
- ⁴⁰ Ad es., in Goodman [1978], p. 129, e Putnam [1978], pp. 66-67.
- ⁴¹ Vedi Alai [1990-91], §§ 3.5 ss.
- ⁴² Goodman [1984], pp. 33-34. Vedi pure Goodman [1978], pp. 136-137.
- ⁴³ Putnam [1978], pp. 152-153.
- ⁴⁴ Lewis [1956], p. 170.
- ⁴⁵ Tanto riconosce anche Putnam, la cui tesi di inconoscibilità del mondo in sé spesso risulta infatti ambigua tra i sensi (A) e (B). Vedi ad es. [1987b], p. 71; [1987], p. 36; [1991], p. 442; [1992], pp. 35 e 46-47. L'oggettività delle asserzioni relative è sostenuta anche in Swoyer [1988], pp. 154-155; Shalkowski [1987], pp. 466-468; Boyd [1990], pp. 182 e 189; Luntley [1989].
- ⁴⁶ Come sembra essere intesa ad es. in Putnam [1987], p. 19; Goodman [1978], pp. 136-137; Rorty [1972], p. 49.
- ⁴⁷ Specialmente in Davidson [1973-74], Rorty [1972], Rescher [1980], Quine [1936], [1957] e [1951].
- ⁴⁸ Ho svolto più ampiamente questo argomento in Alai [1990-91], cap. 4.
- ⁴⁹ Vedi per es. Quine [1957], p. 196.

BIBLIOGRAFIA

Per le opere straniere tradotte le citazioni ed i numeri di pagina indicati nel testo si riferiscono all'edizione italiana. Alcune eccezioni sono indicate di volta in volta.

- M. Alai [1990], "L'equivoco del 'realismo interno' di Hilary Putnam", *Rivista di Filosofia* 81 (1990), pp. 263-290.
- M. Alai [1990-91], *Concettualizzazioni e conoscibilità del mondo: una difesa del realismo metafisico*, tesi di dottorato di ricerca presso l'Università di Firenze, di prossima pubblicazione presso l'editore Franco Angeli.
- R. Almeder [1986], "Fallibilism, Coherence and Realism", *Synthese* 68 (1986), pp. 213-223.
- M.A. Arbib e M.B. Hesse [1986], *The Construction of Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- S. Blackburn [1984], *Spreading the Word*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

- R. Boyd [1990], "Realism, Conventionality and 'Realism About'", in *Meaning and Method: Essays in Honor of Hilary Putnam*, G. Boolos (ed.), Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne, 1990, pp. 171-198.
- R. Carnap [1928], *Der Logische Aufbau der Welt*, Weltkreis-Verlag, Berlin-Schlachtensee, 1928; trad. it. *La costruzione logica del mondo*, Fratelli Fabbri Editori, Milano, 1966.
- R. Carnap [1928b], *Scheinprobleme in der Philosophie: das Fremdpsychische und das Realismusstreit*, Weltkreis-Verlag, Berlin-Schlachtensee, 1928; trad. it. "Purificazione della teoria della conoscenza da pseudoproblemi", in Carnap [1928], trad. it., pp. 400-414.
- D. Davidson [1973-74], "On the Very Idea of a Conceptual Scene", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 1973-74, pp. 5-20; trad. it. "Sull'idea stessa di uno schema concettuale", in *La svolta relativistica*, a cura di R. Egidi, Franco Angeli, Milano, 1988, pp. 151-168.
- F.I. Dretske [1969], *Seeing and Knowing*, University of Chicago Press, Chicago (Ill.), 1969.
- F.I. Dretske [1971], "Conclusive Reasons", *Australasian Journal of Philosophy* 49 (1971), pp. 1-22.
- C.Z. Elgin [1987], "The Cost of Correspondence", *Philosophy and Phenomenological Research* 47 (1987), pp. 475-480.
- B. Ellis [1985], "What Science Aims to Do", in *Images of Science*, P.M. Churchland e C. Hooker (eds.), University of Chicago Press, Chicago (Ill.), 1985, pp. 48-74.
- A. Fine [1986], "Unnatural Attitudes: Realist and Instrumentalist Attachments to Science", *Mind* 95 (1986), pp. 149-179.
- M. Fisk [1976], "Idealism, Truth and Practice", *The Monist* 59 (1976), pp. 373-391.
- J.P.M. Geurts e J. van Brakel [1988], "Internal Realism, Truth and Charity", *Dialectica* 42 (1988), pp. 37-43.
- R.N. Giere [1988], *Explaining Science*, University of Chicago Press, Chicago (Ill.), 1988.
- A. Goldman [1967] "A Causal Theory of Knowledge", *Journal of Philosophy* 64 (1967), pp. 357-372.
- N. Goodman [1951], *The Structure of Appearance*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1951; trad. it. *La struttura dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna, 1985.
- N. Goodman [1972], *Problems and Projects*, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis-New York, 1972.
- N. Goodman [1978], *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge, 1978; trad. it. *Vedere e costruire il mondo*, Laterza, Bari, 1988.
- N. Goodman [1984], *Of Mind and Other Matters*, Harvard University Press, Cambridge-London, 1984.
- P.M.S. Hacker [1987], *Appearance and Reality*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.
- C.A. Hooker [1987], "A Naturalist Realism", *Revue Internationale de Philosophie* 41 (1987), pp. 5-28.
- J.C. Isaac [1990], "Realism and Reality: some Realistic Reconsiderations", *Journal*

- for the *Theory of Social Behavior* 20 (1990), pp. 1-31.
- T.S. Kuhn [1970], *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1970²; trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1978⁴.
- C.I. Lewis [1956], *Mind and the World Order*, Dover Publications Inc., New York, 1956; trad. it. *Il pensiero e l'ordine del mondo*, Rosenberg e Sellier, Torino, 1977 (cito dall'edizione americana).
- M. Luntley [1989], "On the Way the World is Independently of the Way we Take it to Be", *Inquiry* 32 (1989), pp. 177-194.
- R. Millikan [1986], "Metaphysical Anti-realism?", *Mind* 95 (1986), pp. 417-431.
- M.K. Munitz [1990], *The Question of Reality*, Princeton University Press, Princeton (N.J.), 1990.
- O. Neurath [1931-32], "Soziologie im Physikalismus", *Erkenntnis* 2 (1931-32), pp. 394-431; trad. it. "Sociologia e fisicalismo", in O. Neurath, *Sociologia e neopositivismo*, Ubaldini Editore, Roma, 1986, pp. 17-53.
- E. Oeser [1987], *Psychozoikum. Evolution und Mechanismus der menschlichen Erkenntnisfähigkeit*, Parey, Berlin-Hamburg, 1987.
- H. Putnam [1978], *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, Boston-London-Henley, 1978; trad. it. *Verità e etica*, Il Saggiatore, Milano, 1982.
- H. Putnam [1978b], "Equivalenza", in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino, vol. V, 1978, pp. 547-564; trad. ingl. "Equivalence", in Putnam [1983], pp. 26-45.
- H. Putnam [1979], "Reflections on Goodman's Ways of Worldmaking", *The Journal of Philosophy* 76 (1979), pp. 603-618.
- H. Putnam [1978], *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), 1978; trad. it. *Ragione, verità e storia*, Il Saggiatore, Milano, 1985.
- H. Putnam [1987], *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle (Ill.), 1987; trad. it. *La sfida al realismo*, Garzanti, Milano, 1991 (cito dall'edizione originale).
- H. Putnam [1987b], "Truth and Convention: On Davidson's Refutation of Conceptual Relativism", *Dialectica* 41 (1987), pp. 69-77.
- H. Putnam [1991], "Replies and Comments", *Erkenntnis* 34 (1991), pp. 401-424.
- H. Putnam [1992], *Il Pragmatismo: una questione aperta*, Laterza, Bari, 1992.
- W.V.O. Quine [1936], "Truth by Convention", in *Philosophical Essays for A.N. Whitehead*, Longmans, New York, poi in Quine [1966], pp. 70-99; trad. it. "Verità per convenzione", in Quine [1966], pp. 141-170.
- W.V.O. Quine [1951], "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review* 60 (1951), pp. 20-43, poi in Quine [1953]; trad. it. "Due dogmi dell'empirismo", in Quine [1953], pp. 20-44.
- W.V.O. Quine [1951b], "On Carnap's Views on Ontology", *Philosophical Studies* 2 (1951), pp. 65-72, poi in Quine [1966]; trad. it. "Carnap sull'ontologia", in Quine [1966], pp. 197-205.
- W.V.O. Quine [1953], *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1953; trad. it. *Il problema del significato*, Ubaldini Editore, Roma, 1966.

- W.V.O. Quine [1957], "Carnap e la verità logica", *Rivista di Filosofia* 48 (1957), pp. 3-29. In lingua inglese: "Carnap and Logical Truth", in Quine [1966], pp. 100-125 e in Schilpp [1963].
- W.V.O. Quine [1966], *The Ways of Paradox and Other Essays*, Random House, New York, 1966; trad. it. *I modi del paradosso e altri saggi*, Il Saggiatore, Milano, 1975.
- N. Rescher [1973], *Conceptual Idealism*, Basil Blackwell, Oxford, 1973.
- N. Rescher [1973b], *The Coherence Theory of Truth*, Clarendon Press, Oxford, 1973.
- N. Rescher [1980], "Conceptual Schemes", *Midwest Studies in Philosophy* V, P.A. French, T.E. Uehlin, H.K. Wettstein (eds.), 1980, pp. 323-345.
- R. Rorty [1972], "The World Well Lost", *The Journal of Philosophy* 69 (1972), pp. 649-665; trad. it. "Il mondo finalmente perduto", in Rorty [1982], trad. it., pp. 39-51.
- R. Rorty [1982], *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis (Mn.), 1982; trad. it. *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano, 1986.
- I. Scheffler [1967], *Science and Subjectivity*, The Bobbs-Merrill Company Inc., Indianapolis-New York-Kansas City, 1967.
- P.A. Schilpp (ed.) [1963], *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La Salle (Ill.), 1963; trad. it. *La filosofia di Rudolf Carnap*, Il Saggiatore, Milano, 1974, 2 voll.
- W. Sellars [1963], *Science, Perception and Reality*, Routledge & Kegan Paul, London-New York, 1963.
- W. Sellars [1968], *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, Routledge & Kegan Paul, London, 1968.
- S.A. Shalkowski [1987], "Concepts and Correspondence", *Philosophy and Phenomenological Research* 47 (1987), pp. 461-474.
- F. Suppe [1977], *The Structure of Scientific Theories*, P. Suppe (ed.), University of Illinois Press, Urbana-Chicago-London, 1977².
- C. Swoyer [1988], "Relativism and Representation", *Philosophy and Phenomenological Research* 49 (1988), pp. 151-155.
- J.L. Tienson [1989], "A Conception of Metaphysics", *American Philosophical Quarterly* 26 (1989), pp. 63-71.
- F. Toccafondi [1990], "Biologia, evoluzione, teoria della conoscenza: gli epigoni di Konrad Lorenz", *Rivista di Filosofia* 81 (1990), pp. 469-496.
- L. Wittgenstein [1921], *Logisch-philosophische Abhandlung, Annalen der Naturphilosophie*, XIV, 1921, pp. 185-262; trad. it. *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1964.
- L. Wittgenstein [1953], *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1953; trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967.
- J.W. Yolton [1977], "Representation and Realism: Some reflections on the Way of Ideas", *Mind* 96 (1977), pp. 318-330.