

*studi*

## Wilfrid Sellars e le due immagini del mondo

MICHELE MARSONET\*

Sommario: 1. *L'immagine manifesta*. 2. *L'immagine scientifica*. 3. *Il senso comune*. 4. *Pluralismo ontologico*. 5. *Il dibattito tra Sellars e Feyerabend*. 6. *Conclusioni*.



### 1. *L'immagine manifesta*

Nell'ambito della filosofia contemporanea, si è spesso detto che la visione scientifica del mondo è destinata prima o poi a sostituire l'immagine della realtà fornita dal senso comune. A ciò si può obiettare, tuttavia, che il senso comune vanta una sorta di priorità *metodologica* nei confronti di ogni visione scientifica del mondo. Ad esempio, la tesi della indeterminatezza della traduzione radicale implica l'impossibilità di specificare, in senso assoluto, di che cosa parla una teoria scientifica. Possiamo dire di cosa tratta una teoria scientifica solo facendo ricorso al nostro linguaggio ordinario, presupponendo cioè di sapere *in anticipo* di cosa parliamo nel corso della nostra vita quotidiana. Se ciò è vero, l'edificio speculativo della scienza non può più essere concepito come una forma di conoscenza del tutto indipendente dal linguaggio ordinario e, pertanto, alternativa ad esso.

Chiediamoci allora: è proprio vero che non abbiamo di fronte a noi una sola visione del mondo, bensì due immagini molto complesse, ognuna delle quali intende proporsi come rappresentazione completa della posizione dell'uomo nella realtà? Wilfrid Sellars ritiene senz'altro di sì e in un celebre saggio definisce queste due prospettive, rispettivamente, l'immagine *manifesta* e l'immagine

---

\* Università di Genova, Dipartimento di Filosofia, Via Balbi, 4, 16126 Genova, e.mail: marsonet@nous.unige.it

*scientifica* dell'uomo-nel-mondo<sup>1</sup>. Esse si rivelano a suo avviso entrambe intersoggettive e non arbitrarie.

Che cosa sono, tuttavia, queste due immagini, e fino a che punto sono alternative? Notiamo innanzitutto che si tratta in entrambi i casi di idealizzazioni da intendersi nello stesso senso dei "tipi ideali" di Max Weber. Ciò significa che, per scoprire la loro presenza, dobbiamo fare ricorso ad una buona dose di astrazione. In altri termini, esse non si manifestano grazie ad una mera ricognizione empirica. Per esempio noi viviamo *nella* (vale a dire, all'interno della) visione del mondo del senso comune, e soltanto un complesso processo di riflessione è in grado di farci capire che — proprio in quanto esseri umani — condividiamo un'immagine comune del mondo, la quale è a sua volta determinata (ma questo Sellars non lo dice) dal fatto che la nostra struttura fisica ci obbliga a concepire la realtà in un certo modo piuttosto che in un altro. Si pensi — e si tratta di un solo esempio fra i molti possibili — all'importanza che la luce riveste non solo nella vita quotidiana, ma anche nella nostra concettualizzazione filosofica del mondo. Platone non avrebbe potuto elaborare il mito della caverna se la luce del sole non fosse così importante per noi.

Questo quadro è complicato dal fatto che, secondo Sellars, ciascuna delle due immagini summenzionate ha una storia, e mentre le origini dell'immagine manifesta vanno ovviamente fatte risalire ai tempi preistorici, quelle dell'immagine scientifica sono assai più recenti. Non solo: l'immagine scientifica muta in continuazione e cambia addirittura davanti ai nostri occhi. Ecco dunque la descrizione sellarsiana dell'immagine manifesta:

L'immagine "manifesta" dell'uomo-nel-mondo può essere caratterizzata in due modi, che sono complementari piuttosto che alternativi. È, in primo luogo, la cornice nei cui termini l'uomo è diventato cosciente di se stesso come uomo-nel-mondo. È la cornice in cui, per usare un'espressione tipica dell'esistenzialismo, l'uomo ha per la prima volta incontrato se stesso — il che significa dire, ovviamente, che in quell'occasione egli divenne uomo. Poiché non è una caratteristica accidentale dell'uomo che egli concepisca se stesso come uomo-nel-mondo; ed è pure ovvio, a ben riflettere, che se l'uomo avesse una concezione radicalmente differente di se stesso, egli sarebbe un tipo di uomo radicalmente diverso. Ho posto al centro dell'attenzione questa dimensione quasi-storica perché desidero sottolineare fin dall'inizio quello che potrebbe essere definito il paradosso dell'incontro dell'uomo con se stesso. Il paradosso consiste nel fatto che l'uomo non ha potuto essere tale finché non ha incontrato se stesso<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> W. SELLARS, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, in W. SELLARS, *Science, Perception, and Reality*, Routledge & Kegan Paul, London 1963, pp. 1-40 (le traduzioni di Sellars sono mie).

<sup>2</sup> W. SELLARS, cit., p. 6.

Questa caratterizzazione è molto importante ai nostri fini. Essa implica, infatti, che la sostituzione dell'immagine del mondo propria del senso comune ci obbligherebbe a vedere noi stessi in una maniera radicalmente diversa e, com'è ovvio, ci si può chiedere fino a che punto ciò possa *realmente* accadere. Se l'uomo non può essere tale finché non incontra se stesso, ciò che abbiamo appena detto implica che questo incontro (il quale è un incontro *socialmente condiviso*) ha avuto luogo nell'immagine manifesta. Sostituire tale immagine con un'altra significa che l'incontro dovrebbe essere rielaborato *ab initio*. Ma sappiamo anche che il pensiero concettuale è profondamente radicato nell'immagine manifesta. Dal momento che la capacità di pensare è null'altro che la capacità di applicare criteri di correttezza e di rilevanza, è importante notare che detti criteri sono a loro volta relativi all'immagine manifesta, e la loro sostituzione è un compito tutt'altro che facile.

D'altro canto l'immagine manifesta non è neppure una concezione ingenua, giacché può essere caratterizzata come il progressivo affinamento di un'immagine più primitiva che è stata a poco a poco rimpiazzata nel corso dell'evoluzione culturale dell'umanità. In questo senso, la cornice concettuale dell'immagine manifesta è, essa stessa, un genere di immagine scientifica. Sellars nota pure che «c'è, tuttavia, un genere di ragionamento scientifico che essa, per definizione, *non include*, vale a dire quello che richiede la postulazione di entità impercettibili, e dei principi ad esse connessi, per spiegare il comportamento delle cose percettibili»<sup>3</sup>.

Giunti a questo punto possiamo dire che nella vita di ogni giorno l'immagine manifesta *domina* quella scientifica, e ciò comporta conseguenze piuttosto importanti. Infatti la visione filosofica dell'uomo nel mondo può apparire distorta a qualcuno proprio a causa di questo fatto, poiché l'uomo è *essenzialmente* un essere che concepisce se stesso nei termini dell'immagine manifesta. E, se le cose stanno così, è necessario concludere che la concezione che l'uomo ha della propria posizione nel mondo non si accorda facilmente con l'altra immagine (quella scientifica); la rappresentazione dell'uomo nel mondo che l'immagine scientifica ci fornisce sembra essere in contrasto con quella dell'immagine manifesta, nel senso che vi è tensione fra esse. Se l'immagine scientifica è corretta, allora l'uomo non è il tipo di essere che viene concepito all'interno dell'immagine manifesta, e la sua intera esistenza appare dunque basata sull'errore. Giustamente Sellars rammenta che non si tratta certo di una novità se si guarda con attenzione alla storia della filosofia:

Pensiamo, per esempio, a Spinoza, il quale istituì una dicotomia tra il modo in cui l'uomo concepisce falsamente se stesso e quello in cui scopre di essere nell'impresa scientifica. Si potrebbe ben dire che Spinoza tracciò una distinzione fra

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 7.

un'immagine "manifesta" ed un'immagine "scientifica" dell'uomo, rifiutando la prima come falsa ed accettando la seconda come vera<sup>4</sup>.

Se ora rammentiamo che interrogarsi circa la natura degli oggetti di base di una cornice concettuale significa chiedere una *classificazione* razionale (e non un semplice elenco), dovrebbe risultare ovvio a chiunque che gli oggetti di base dell'immagine manifesta sono tutti i tipi di esseri viventi e di cose materiali. Ma l'immagine manifesta non costituisce affatto un criterio puramente "esterno", giacché essa possiede un'esistenza *oggettiva* che trascende le opinioni personali dei singoli individui. Ciò significa che al suo interno troviamo realmente la verità e l'errore, anche se per Sellars resta aperta la possibilità che essa debba, in ultima analisi, essere rifiutata in quanto *falsa*. In altre parole, possiamo valutare la correttezza o meno delle descrizioni fornite dall'immagine manifesta facendo ricorso a criteri ben fondati. Se tale è il quadro generale in cui ci troviamo a operare, il fatto che gli esseri umani sono ciò che sono perché pensano a se stessi nei termini dell'immagine manifesta induce a porsi un quesito fondamentale: fino a che punto può sopravvivere l'immagine manifesta dell'uomo all'interno di un contesto nel quale l'immagine scientifica, che è cresciuta rapidamente negli ultimi secoli, sembra diventare l'elemento predominante?

È inoltre plausibile pensare che l'immagine manifesta rappresenti, in maniera più o meno adeguata, la struttura *intellegibile* del mondo. Si noti che abbiamo nominato la struttura "intellegibile" del mondo, e non la struttura del mondo *in quanto tale*. Vi è, ovviamente, una grande differenza tra queste due espressioni: l'aggettivo "intellegibile" la esplicita in modo adeguato. L'immagine manifesta non include soltanto gli oggetti del senso comune, ma anche le teorie, le credenze, ecc. Si tratta di uno strumento di *interpretazione*, e non di una riproduzione fedele e meccanica di quanto i nostri sensi percepiscono. E i dati sensoriali, a loro volta, hanno significato solo all'interno di una cornice teorica. Pertanto, anche se l'immagine manifesta fosse falsa, avremmo comunque verità ed errore al suo interno proprio grazie alla sua *oggettività*. Tuttavia — è fondamentale rammentarlo — questo genere di oggettività è pur sempre una oggettività-per-noi.

Ecco perché il linguaggio ordinario riflette, per l'appunto, l'immagine manifesta. Ovviamente tale fatto è molto importante ma, d'altro canto e se adottiamo questa prospettiva, non ci autorizza a sostenere — come alcuni filosofi fanno — che il linguaggio ordinario riflette *il* mondo, cosicché l'analisi del linguaggio ci consentirebbe di costruire un qualche tipo di ontologia assoluta. Se ciò fosse vero Michael Dummett avrebbe ragione nel sostenere che la filosofia del linguaggio ha rimpiazzato la gnoseologia e la metafisica, diventando quindi la nuova filosofia prima:

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 8.

[...] la teoria del significato è la parte fondamentale della filosofia che sottende tutte le altre. Infatti la filosofia ha, come suo primo se non unico compito, l'analisi dei significati, e più a fondo va tale analisi, più è dipendente da una corretta spiegazione generale del significato, un modello di ciò in cui consiste la comprensione di un'espressione: per questo la teoria del significato, che è la ricerca di tale modello, è la fondazione di tutta la filosofia, e non l'epistemologia [gnoseologia], come Descartes ci ha erroneamente portato a credere<sup>5</sup>.

Non possiamo accettare una simile posizione perché l'immagine manifesta *non* è il mondo. Senza dubbio l'importanza del senso comune non può essere negata: si tratta del principale strumento che abbiamo a disposizione per interagire con l'ambiente circostante. Il nostro linguaggio naturale riflette il mondo del senso comune, e ciò è del tutto ovvio. Ma esso è in difficoltà quando entrano in gioco, ad esempio, i fenomeni della meccanica quantistica, e soltanto chi crede all'equivalenza "linguaggio naturale = ontologia assoluta" può ragionevolmente sposare questa tesi.

Secondo questa concezione il linguaggio è lo strumento migliore che abbiamo a disposizione per ottenere una visione globale della realtà. Tuttavia, simili affermazioni debbono essere valutate con molta prudenza. Se esse intendono dirci che la rappresentazione del mondo desunta dal linguaggio è la rappresentazione grazie a cui organizziamo la nostra vita ed entriamo in contatto con l'ambiente, non sorge alcuna obiezione significativa. Se, invece, intendono dare l'impressione che questa stessa rappresentazione e il mondo in generale sono la stessa cosa (come Richard Rorty, almeno in certe occasioni, sembra affermare), e se per di più assumiamo tale impressione come scontata, avremo davvero problemi seri qualora volessimo spiegare perché, e come, la scienza dei nostri giorni ci fornisce un genere diverso di informazioni. Dovremmo invece dire che il linguaggio rappresenta le caratteristiche generali della *nostra* realtà. Naturalmente si può sempre tentare di costruire dei ponti tra l'immagine del senso comune e quella della scienza e, alla fine, può risultare che tali ponti siano effettivamente costruibili. Una simile strategia deve però essere supportata da un complesso e paziente lavoro di analisi.

Che dire allora del problema dei rapporti tra pensiero e mondo? Da un lato si crede che gli elementi costitutivi del pensiero siano — almeno sul piano qualitativo — simili ai costituenti di base del mondo mentre, dall'altro, si ritiene che il mondo sia la *causa* degli eventi che accadono nella mente (oppure, per dirla in termini diversi, si suppone che gli eventi nella mente echeggino gli eventi che accadono nel mondo). Tuttavia associare pensieri è cosa diversa dall'associare immagini, nel senso che "una cornice di pensiero concettuale" è presupposta comunque. E questo ci fa capire un altro fatto importante: l'azione del

<sup>5</sup> M. DUMMETT, *Filosofia del linguaggio. Saggio su Frege*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 20.

mondo sugli individui può spiegare le connessioni di tipo associativo, ma non le connessioni *razionali* di cui è intessuto il pensiero concettuale. Ovviamente, questo non significa negare che il mondo sia veramente la *causa* dell'immagine che di esso hanno gli individui. Dopo tutto la filosofia ha insistito per secoli sull'azione causale che il mondo — inteso come mondo “intelligibile” — esercita sulla mente. Ma il ruolo causale che la natura gioca nei confronti del pensiero concettuale non può — e non deve — essere equiparato al condizionamento dell'individuo da parte del suo ambiente naturale senza prendere in considerazione l'indispensabile *mediazione* dei criteri sociali e comunitari. La funzione del gruppo in quanto fattore di mediazione in questa connessione causale è davvero essenziale. In questo senso, possiamo anche ammettere che l'immagine manifesta contenga degli elementi aprioristici, in quanto il negare certe cose ci condurrebbe a vederci come qualcosa di diverso da ciò che siamo. Ma si tratta comunque di un a priori che non dipende da fattori esterni ai criteri stabiliti dal gruppo sociale.

Se concepiamo l'esperienza unicamente come stimolazione dei recettori sensoriali — alla maniera di Quine — escludiamo la possibilità di connessioni razionali tra l'esperienza stessa e le credenze, mentre gli schemi concettuali non sono semplici aggregati di credenze quanto, piuttosto, insiemi di credenze logicamente interconnesse. Sellars ci fa capire che il mondo dei concetti è formato essenzialmente da relazioni *razionali*, cosicché la descrizione degli stati che ci portano alla conoscenza implica una loro collocazione in uno spazio logico di carattere, per l'appunto, razionale.

Il carattere essenzialmente sociale del pensiero concettuale diventa evidente quando riconosciamo che il pensiero sarebbe impossibile in assenza di criteri comuni di correttezza e di rilevanza, i quali mettono in relazione ciò che pensa un particolare individuo con ciò che ognuno *dovrebbe* pensare. Il contrasto tra “l'io” dell'individuo e “il ciascuno” del gruppo è indispensabile al pensiero razionale. La rappresentazione di se stessi che gli individui di un gruppo intrattengono è d'altro canto essenziale per l'esistenza del gruppo: la *comunicazione* incorpora, per così dire, l'essenza del pensiero concettuale. Ma è altresì evidente che solo all'interno del gruppo la comunicazione può avere un senso. Tutto questo significa mettere seriamente in discussione l'immagine del “sé” che una parte della filosofia tradizionale ci ha fornito. L'“io penso” presuppone comunque la presenza di criteri di gruppo atti a determinare il significato dell'“io” rispetto agli altri: le idee chiare e distinte non esistono in isolamento.

## 2. L'immagine scientifica

Come abbiamo notato in precedenza, l'immagine scientifica dell'uomo è una idealizzazione; è difficile definirla in termini precisi perché sta costantemente evolvendo davanti ai nostri occhi. Inoltre si potrebbe obiettare che le “immagini”

scientifiche sono certamente più d'una, nel senso che fisica, chimica, biologia, sociologia, ecc. hanno, ognuna, una particolare immagine dell'uomo, e ciascuna di tali immagini dovrebbe a sua volta essere posta a confronto con quella manifesta. Tuttavia, quando prendiamo in considerazione *la* immagine scientifica che emerge dalle molteplici immagini fornite dalle diverse scienze, è facile constatare che essa si propone quale visione *completa* che contiene l'intera verità circa il mondo e il ruolo che l'uomo vi svolge. Proprio per questo motivo l'immagine scientifica può essere pensata come una *rivale* di quella manifesta. Essa mette in dubbio la visione che abbiamo di noi stessi, che è in sostanza identificabile con quella manifesta. Se l'immagine scientifica è vera, allora noi non siamo ciò che pensiamo e diciamo di essere.

Dal punto di vista dei sostenitori della validità incondizionata della nostra scienza attuale, l'immagine manifesta è totalmente inadeguata, poiché la "vera" realtà è rispecchiata dall'immagine scientifica. Ma, come abbiamo già visto, a ciò si può obiettare che l'immagine scientifica non può rimpiazzare quella manifesta senza revocare in dubbio e rifiutare i suoi stessi fondamenti.

È importante notare, allora, che ogni argomento mirante a mostrare che gli oggetti del senso comune (o quelli scientifici) sono tutto ciò che esiste *realmente*, rifiutando l'esistenza di altri tipi di oggetti, opera entro la cornice del senso comune (o di quella scientifica) e, di conseguenza, non fornisce alcun punto di vista *esterno* su cui appoggiarsi. Né serve ricorrere alle nozioni di coerenza e di incoerenza, giacché una cornice può essere incoerente e, al contempo, rappresentare uno schema concettuale di successo nella pratica quotidiana. Molti problemi sorgono quando alcuni autori — e tra essi lo stesso Sellars — rivendicano il primato dell'immagine scientifica. Sellars, per esempio, accetta la tesi secondo cui «la visione scientifica del mondo è (in linea di principio) l'immagine adeguata»<sup>6</sup>, da cui segue che «la scienza è la misura di tutte le cose, di ciò che è in quanto è, e di ciò che non è in quanto non è»<sup>7</sup>.

Ma si debbono avanzare seri dubbi circa la possibilità di costruire una simile immagine scientifica completa (per quanto idealizzata). La domanda che occorre porsi a questo riguardo è: *di quale* immagine scientifica stiamo parlando? Una sintesi stabile come quella appena ipotizzata sembra irraggiungibile nella pratica. Tale visione risulta plausibile soltanto se la ricerca scientifica potesse davvero esaurirsi avendo conseguito tutti i suoi obiettivi, e si può naturalmente obiettare che nessun indizio ci autorizza a trarre questa conclusione (o, ancor meglio, gli indizi a nostra disposizione conducono nella direzione opposta).

È opportuno notare, inoltre, che anche l'immagine manifesta non può essere considerata stabile. È un dato di fatto che essa evolve, trasferendo continuamente all'interno della propria cornice elementi che provengono dall'immagine scientifica. L'ontologia del senso comune è tutt'altro che stabile e determinata: essa non

<sup>6</sup> W. SELLARS, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, cit., p. 36.

<sup>7</sup> W. SELLARS, *Empirismo e filosofia della mente*, «Iride», 4/5 (1990), p. 201.

è affatto “data” una volta per tutte. La sua incessante evoluzione, al contrario, è caratterizzata dalle interrelazioni dinamiche con l’immagine scientifica.

Un quadro come quello proposto dai sostenitori della validità incondizionata dell’immagine scientifica acquisterebbe senso soltanto se la scienza fosse qualcosa di “neutrale”, mentre sembra assai più ragionevole concepirla come la *nostra* scienza. In altre parole la scienza è sempre il risultato delle nostre indagini sulla natura, e questa è, inevitabilmente, una questione di *transazione* in cui la natura stessa è uno degli elementi coinvolti, mentre l’altro è colui che indaga. Vista la situazione appena delineata, la scienza di qualsiasi periodo storico non è qualcosa di totalmente indipendente dagli scienziati che la praticano e dalle loro particolari procedure e metodologie d’indagine. Proprio per questo non possiamo accettare a cuor leggero la parafrasi sellarsiana di Protagora secondo cui “la scienza è la misura di tutte le cose”. Risultano quindi più che mai attuali le seguenti parole di Werner Heisenberg:

La scienza naturale non descrive e spiega semplicemente la natura; descrive la natura in rapporto ai sistemi usati da noi per interrogarla. È qualcosa, questo, cui Descartes poteva non aver pensato, ma che rende impossibile una netta separazione fra il mondo e l’Io<sup>8</sup>.

La logica della spiegazione scientifica potrebbe giungere allo stadio finale solo nel caso che la scienza fosse in grado di conseguire la *completezza*. Nella scienza completa (o “teoria finale”), infatti, gli uomini non hanno più alcun bisogno di indagare la natura degli oggetti; in altre parole si suppone che la scienza all’ultimo stadio di sviluppo descriva tutti i possibili aspetti di ciò che ci circonda, fornendo così un quadro del mondo come *realmente* è. E per giustificare una simile posizione occorre adottare un approccio di tipo peirceano che assuma un progresso lineare in ambito scientifico, culminante in una teoria finale. Ma già sappiamo che l’incertezza circa il contenuto delle teorie scientifiche è cresciuta velocemente, unitamente alla sensazione che vi sono teorie *alternative* in grado di spiegare in maniera adeguata tutte le possibili osservazioni. L’espandersi del relativismo è, a questo punto, comprensibile.

La teoria convergentista di Peirce deve insomma essere rimpiazzata da un approccio più modesto — e più realistico — basato sul crescente successo delle applicazioni scientifiche. Analogamente a quanto accade nella filosofia politica, le idee di “perfezione” e di “completezza” appaiono in filosofia della scienza, oltre che irrealizzabili, anche pericolose.

---

<sup>8</sup> W. HEISENBERG, *Scienza e filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 98.



### 3. Il senso comune

Torniamo ora all'affermazione che l'immagine del mondo del senso comune è destinata ad essere sostituita da quella scientifica. In base a quali elementi si può sostenere la falsità dell'immagine manifesta? Chiaramente, siamo autorizzati a compiere tale mossa solo adottando una visione *teleologica* della scienza, e cioè ammettendo la plausibilità di una teoria finale. Tuttavia si deve pure notare che, per far questo, è necessario prendere in considerazione l'immagine manifesta così come essa si presenterebbe quando avessimo a disposizione una scienza finale capace di proporsi come autentica rivale (non vi sono ragioni per credere che la nostra immagine scientifica *attuale* sia quella vera). Poiché lo stato presente della scienza è caratterizzato dal divenire e non dall'immobilità, ne consegue che la nostra scienza attuale non può avere la forza di rimpiazzare il senso comune.

Appare infatti assurdo porre a confronto la scienza completa *del futuro* con l'immagine scientifica *attuale*. Innanzitutto non sappiamo in quale veste si manifesterà la scienza futura e, in secondo luogo, non possiamo davvero escludere la possibilità che l'immagine manifesta continui a svilupparsi, di conserva con quella scientifica. È giocoforza concludere, pertanto, che il secondo elemento della comparazione deve essere l'immagine scientifica “nel suo ultimo stadio possibile”, giacché nient'altro potrebbe svolgere quel compito.

Chiediamoci ora: *in quale contesto* dobbiamo andare a cercare i principi che ci autorizzano ad abbandonare uno schema concettuale in favore di un altro? La risposta è che tale contesto altro non può essere che quello del senso comune. Qualsiasi tentativo di affinare e rendere più preciso lo schema del senso comune è in primo luogo determinato dalla necessità di *agire*, il che significa da bisogni di tipo pragmatico. In altri termini, non ci imbarcheremo in un'impresa così difficile se affinamento e maggiore precisione non avessero lo scopo primario di rendere lo schema concettuale generale che utilizziamo più adatto alle nostre necessità *pratiche*.

Si noti che la visione sellarsiana della scienza, come attività che postula enti impercettibili per spiegare il comportamento degli enti che ricadono entro il raggio delle nostre facoltà percettive, si accorda perfettamente con un quadro come quello appena delineato. I manuali di filosofia della scienza non dicono quindi tutta la verità quando affermano che le origini della scienza vanno ricercate nella necessità di spiegare il mondo circostante. Per rendere tale resoconto più completo occorre rendersi conto che la spiegazione non è mai un fine totalmente autonomo, in quanto si cercano spiegazioni per far sì che le nostre azioni abbiano successo. In ultima analisi, il concetto di “spiegazione” non può essere separato artificialmente dalla prassi.

Ecco dunque giustificata la nostra precedente affermazione secondo la quale i rapporti tra gli enunciati del senso comune e quelli scientifici sono assai più complessi di quanto comunemente si creda. In effetti il senso comune costituisce

il contesto generale al cui interno vanno rintracciati gli esordi della scienza. Dal momento che i nostri processi cognitivi hanno — almeno in un’accezione primaria — fondamenti di tipo pratico, il senso comune ha dato inizio all’impresa scientifica ritenendo che essa gli avrebbe fornito indicazioni preziose sul rapporto uomo-mondo; anche il senso comune, infatti, ha bisogno di rispondere alle fondamentali domande circa la struttura della realtà. Ciò significa che esso è in grado di assimilare (nel senso di far sue) le novità introdotte dalla scienza se esse si dimostrano in effetti adeguate a rispondere ai quesiti di cui sopra.

Dunque, supporre che il senso comune stia fermo mentre l’immagine scientifica evolve è una semplice assurdità, poiché esso è pienamente coinvolto dagli stessi mutamenti che riguardano la scienza. Il senso comune contiene credenze e, come la scienza, teorie, le quali vengono costantemente abbandonate oppure accettate e sviluppate; in conseguenza di ciò, l’immagine del mondo cui esso dà vita cambia in continuazione e più o meno rapidamente a seconda delle varie epoche. Non v’è davvero alcun motivo di negare che il senso comune sia pronto ad accettare una teoria scientifica se essa risulta — in un certo momento dello sviluppo storico — convincente. Tra senso comune e scienza non vi sono dunque soltanto rapporti conflittuali e di opposizione (pur presenti), ma anche, e soprattutto, rapporti di interscambio dialettico e di collaborazione. Una delle principali attività del senso comune è proprio la verifica e l’accettazione della scienza o, per essere più precisi, la verifica e l’accettazione delle tante *immagini* scientifiche del mondo che evolvono con il trascorrere del tempo. Senza dubbio ciò comporta un continuo affinamento della sua base concettuale, affinamento che è del resto percepibile nella nostra esperienza quotidiana.

Rammentiamo ora che, secondo i sostenitori della validità incondizionata dell’immagine scientifica, la “vera” immagine del mondo è prodotta dalla teoria finale, mentre nessuno dubita che l’immagine manifesta sia generata dal senso comune. La teoria finale, a sua volta, è destinata a sostituire il senso comune mediante la ridefinizione dei termini del nostro linguaggio ordinario, e rimpiazzando le regole del pensiero radicate nel senso comune mediante correlati teorici.

È tuttavia evidente che, se scienza e senso comune non sono in conflitto nel lungo periodo, una simile teoria finale non può essere ottenuta *nella pratica*. Se l’accettazione dei risultati scientifici avviene facendo ricorso ai principi del senso comune, e se, per di più, tale accettazione risulta indispensabile ai fini della *nostra* comprensione del ruolo della scienza, è del tutto fuorviante pensare che l’immagine scientifica abbia il compito di sostituire quella manifesta. Al contrario, la scienza viene promossa dal senso comune proprio perché il nostro bisogno di conoscenza è determinato dal bisogno di *agire* nel — e sul — mondo. Lo scienziato che ci dice cose sconvolgenti, come “la materia è un mito”, nella vita quotidiana si comporta come tutti noi, senza abbandonare le categorie dell’immagine manifesta, in quanto è quest’ultima che ci fornisce la rappresentazione che abbiamo di noi stessi. In questo senso, l’immagine manifesta (e il suo lin-

guaggio) funziona come una sorta di “camera di compensazione” tra scienziato e scienziato, e tra scienziato e uomo della strada.

Anche ammettendo per ipotesi la possibilità di una teoria finale, dobbiamo supporre che essa possa sostituire il senso comune soltanto se viene adottata sul piano *razionale*. Se ci chiediamo tuttavia per quale motivo tale teoria verrebbe adottata razionalmente, non possiamo limitarci a rispondere che ciò avverrebbe a causa del suo potere esplicativo, perché ciò significa dare una condizione sufficiente ma non necessaria. Come abbiamo prima affermato la conoscenza è legata all’azione, e se la teoria finale viene adottata perché implementa la dimensione dell’azione, essa diventa parte del senso comune (il che è cosa ben diversa dal rimpiazzarlo). Per ricorrere a un paradosso potremmo anche dire che, in queste circostanze, l’immagine scientifica diventa quella manifesta. Il senso comune, insomma, è presupposto in ogni caso: se la possibilità di costruire una teoria finale destinata a sostituire il senso comune dipende a sua volta dalla possibilità della sua adozione sul piano razionale, tale sostituzione è priva di significato. Il senso comune è sempre il motore dell’intera operazione, dal momento che esso *usa* l’immagine generata dalla scienza.

Questo dovrebbe inoltre farci capire che il concetto di “immagine manifesta” non può mai essere troppo preciso. L’immagine manifesta è un prodotto del senso comune, e quest’ultimo non è un corpo di credenze e di principi statico ma in costante evoluzione. È l’insieme dei principi che incoraggiano l’adozione di idee nuove a caratterizzarlo nel modo più pregnante, e proprio per tale ragione i principi di base del senso comune hanno un’importanza fondamentale nella nostra vita. A ciò si contrappone il fatto che la scienza “completa” è, più che una possibilità concreta, un ideale regolativo, e funziona come il concetto di utopia nella filosofia politica: ed è pericoloso scambiare un ideale regolativo per una possibilità che può effettivamente realizzarsi.

Vi sono, dunque, ottime ragioni per dubitare che i principi fondamentali del senso comune possano essere sostituiti da un insieme di principi “migliori e più efficaci”. Per ottenere questo risultato dovremmo ancora una volta pensare a una scienza in marcia inarrestabile verso uno stadio di completezza finale e a un senso comune che si lascia rimpiazzare, mentre gli oggetti percepibili e osservabili della vita quotidiana dovrebbero essere concepiti come “non reali”. L’abbandono dell’immagine manifesta sarebbe una conseguenza logica di questo stato di cose e, forse, dovremmo impegnarci in una serie di ridefinizioni utilizzando delle regole di corrispondenza (come quando si dice che un tavolo è in realtà una collezione di particelle subatomiche).

Si rammenti che, secondo Quine, dobbiamo resistere alla tentazione di adottare un’ontologia sovrappopolata (un «universo sovrappopolato»<sup>9</sup>). Ma il tentativo di basare l’ontologia su una sorta di preferenza linguistico/estetica appare inaccetta-

<sup>9</sup> W.V. QUINE, *Su ciò che vi è*, in W.V. QUINE, *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1966, p. 5.

bile: se la realtà fosse davvero sovraffollata dal punto di vista ontologico, ne seguirebbe che dovremmo dare la priorità alle nostre preferenze linguistico-estetiche piuttosto che alla struttura ontologica stessa della realtà? Forse il rasoio di Ockham non è, dopo tutto, un buon criterio ontologico: perché mai dovremmo decidere di semplificare, seguendo i nostri gusti personali, una realtà che è intrinsecamente complessa?

Affermare che, a causa di alcune caratteristiche biologiche che ci consentono di percepire soltanto oggetti di una certa dimensione e suoni di una certa frequenza, tali caratteristiche vantano un primato assoluto, significa dimenticare che tra la realtà in quanto tale e la *nostra* realtà corre qualche differenza. È dunque assurdo sostenere che la realtà è composta *unicamente* dagli oggetti e dai processi che ricadono entro il nostro raggio percettivo. Ma parimenti assurdo sarebbe dire che la realtà si esaurisce nella dimensione degli enti impercettibili.

La conclusione che si può trarre da questa catena argomentativa è che, considerata la nostra struttura fisica, e visto che la nostra vita si svolge in un mondo che sembra piuttosto diverso da quello rappresentato dalla nostra scienza attuale — ma, comunque, *reale* — i tentativi di ottenere una sorta di “disboscamento” a livello ontologico tendono a ipersemplificare una situazione che è di per sé assai complicata. E, sullo sfondo, abbiamo pur sempre l’inquietante constatazione che i principi che danno origine alla scienza sono principi che appartengono a pieno titolo alla cornice concettuale del senso comune.

#### 4. Pluralismo ontologico

Sembra plausibile pensare che un oggetto possa essere visto e preso in considerazione in molti modi diversi. Non solo: un oggetto può giocare diversi ruoli, e per ciascun ruolo noi possiamo usare un linguaggio differente. La scelta del linguaggio da usare di volta in volta dipenderà, ovviamente, da che cosa vogliamo dire in una determinata circostanza. Il problema del cosiddetto “primato ontologico” si può a questo punto impostare affermando che, per quanto ci riguarda, ciò che consideriamo “reale” dipende dallo schema concettuale in cui scegliamo di operare. Per esempio si può dire che un oggetto è reale perché una tale conclusione risulta “necessaria” entro un certo schema concettuale; la necessità relativa a uno schema, a sua volta, è quella proprietà che, qualora venisse negata, renderebbe inutile un intero modo di rapportarsi alla realtà.

Pertanto, gli oggetti fisici sono reali nella cornice concettuale del senso comune perché, se lo neghiamo, ne seguirebbero dei danni fisici, e il compito primario della cornice del senso comune è quello di garantire la *sopravvivenza*. Le entità impercettibili sono reali nel contesto della scienza perché ad esse è demandata la spiegazione del comportamento degli enti osservabili, e il compito della scienza è proprio quello di spiegare. Se per sopravvivere abbiamo bisogno di sapere perché un certo oggetto *a* si comporta nella maniera *b*, ci rivolgiamo

alla scienza per avere una risposta. Concludere che ciò che è reale è *funzione di* ciò che è necessario entro uno schema sembra quindi del tutto ragionevole. Rudolf Carnap ha quindi in parte ragione e in parte torto quando afferma:

Coloro che sollevano la questione della realtà del mondo stesso forse hanno in mente non una questione teoretica, come sembra suggerire la loro formulazione, ma piuttosto una questione pratica, un problema di decisione pratica riguardante la struttura del nostro linguaggio. Dobbiamo scegliere se accettare o usare, o no, le relative forme d'espressione nel sistema di riferimento in questione [...] noi tutti abbiamo accettato ben presto nella nostra vita il linguaggio cosale come linguaggio naturale. Nondimeno, possiamo considerarlo come oggetto di decisione in questo senso: siamo liberi di scegliere di continuare ad usare il linguaggio cosale o no; nel secondo caso, possiamo limitarci a un linguaggio di dati sensoriali o di altre entità "fenomeniche", o costruire un'alternativa al comune linguaggio cosale mediante un'altra struttura, oppure, infine, possiamo astenerci dal parlare. Se uno decide di accettare il linguaggio cosale, non c'è nessuna obiezione contro l'affermazione che egli ha accettato il mondo delle cose [...] Accettare il mondo cosale non significa niente di più che accettare una certa forma di linguaggio, in altre parole, accettare regole per formare delle asserzioni e per provarle, per accoglierle o respingerle<sup>10</sup>.

Si possono tuttavia manifestare seri dubbi sul fatto che noi si sia davvero in grado di abbandonare il linguaggio (cioè lo schema concettuale) delle cose per adottarne un altro. I vincoli imposti dalla nostra struttura fisica sono tali e tanti che, probabilmente, un linguaggio di entità fenomeniche come quello menzionato da Carnap avrebbe comunque bisogno del linguaggio "cosale" per poter funzionare.

Noi siamo alla costante ricerca della stabilità e della certezza, ma i nostri sforzi cognitivi affondano le loro radici nelle sabbie mobili. C'è davvero una profonda verità nella metafora di Neurath della nave concettuale che Quine menziona spesso nei suoi lavori: i filosofi non possono *presupporre* la stabilità quando non c'è. Ma si deve aggiungere che la nave di Neurath ha anche un aspetto *fisico*. I nostri concetti sono infatti legati (1) al mondo fisico in cui viviamo e (2) al nostro modo di interagire con esso. E siamo in pratica obbligati a interagire con esso in un *certo* modo, considerate le nostre caratteristiche fisiche e i vincoli che esse ci impongono. Proprio per questo non dobbiamo commettere l'errore di considerare il senso comune come una cornice in costante contrasto con la scienza: esso accetta i risultati scientifici nella misura in cui sono utili per la nostra vita di ogni giorno.

Pertanto, almeno nel lungo periodo, il conflitto tra il senso comune e la visione scientifica del mondo appare meno drammatica di quanto comunemente si

<sup>10</sup>R. CARNAP, *Significato e necessità*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 329.

creda. Un oggetto può pertanto essere visto in molte maniere diverse senza che sussista la necessità di ridurre uno dei modi possibili a un altro. Non si può quindi accettare il primato ontologico delle entità teoriche della scienza, né risulta sostenibile l'incondizionata superiorità della visione scientifica del mondo. Ciò che possiamo dire è che i risultati della ricerca scientifica debbono essere adottati per arricchire la nostra comprensione della realtà; ciò che *non* possiamo sostenere, invece, è che tale comprensione deriva *soltanto* dall'immagine scientifica.

Ontologicamente necessarie risultano quelle entità la cui negazione renderebbe vuoto il nostro discorso e, di conseguenza, il nostro approccio alla realtà. È stato suggerito a più riprese che, in presenza di una scienza che avesse raggiunto il suo stadio di completezza, scomparirebbe il bisogno di utilizzare il linguaggio impreciso del senso comune. Tuttavia, il linguaggio del senso comune è impreciso solo in riferimento agli scopi della scienza, e dovrebbe ormai essere chiaro che il livello di precisione che viene richiesto è una funzione di ciò che vogliamo concretamente fare.

Ai fini della sopravvivenza, un linguaggio in grado di dirigere l'attenzione sugli oggetti collocati nel nostro campo percettivo è senz'altro sufficiente. Si pensi, ad esempio, ad un linguaggio in cui non vi fossero parole per oggetti comuni quali case e alberi: quale sarebbe la sua utilità per la vita quotidiana? Soltanto negando il fatto che le diverse dimensioni dell'azione umana manifestano requisiti differenti si può sostenere che la razionalità è legata in modo esclusivo all'immagine scientifica del mondo.

Perché dovremmo quindi preoccuparci di decidere se sono gli oggetti del senso comune o quelli della scienza a costituire il tessuto ontologico del mondo? La soluzione pratica del problema è già acquisita quando decidiamo a quale tipo di attività intendiamo dedicarci. Anche lo scienziato vive in un mondo di case, di alberi e di automobili e, quando arriva nel suo laboratorio, la sua prospettiva ontologica cambia perché adotta, poniamo, lo schema concettuale della fisica dei nostri giorni. Così, riconoscere che abbiamo a che fare con differenti tipi di cose a seconda di ciò che stiamo concretamente facendo significa semplicemente ammettere la complessità del mondo, soprattutto quando esseri biologicamente limitati come noi giocano il ruolo di interpreti. La semplicità assoluta è un obiettivo fuorviante in questo caso, perché comporta la ricerca di un mondo in cui l'uomo non si troverebbe a suo agio.

Possiamo inoltre ipotizzare che entro il raggio d'azione della nostra cornice più fondamentale, quella del senso comune, vi siano degli schemi concettuali di portata più limitata come quelli della scienza, della politica, dell'etica, ecc., ognuno connesso ad una particolare dimensione dell'agire umano. Della scienza si può quindi parlare come di una parte della nostra cornice generale, ed un mutamento in un settore di uno di questi schemi più limitati non implica affatto l'avere a disposizione una cornice concettuale interamente nuova. Per esempio, mentre le teorie cosmologiche si alternano con una certa rapidità, dicendo cose diverse circa il posto occupato dall'uomo nell'universo, resta comunque vero

che, se non vogliamo subire dei danni fisici, dobbiamo evitare di guidare la nostra automobile (un oggetto del senso comune) contro un muro (un altro oggetto del senso comune).

Lo schema concettuale degli oggetti del senso comune possiede un certo genere di priorità rispetto agli altri perché è strettamente associato al problema — soprattutto iniziale — della sopravvivenza. Si possono considerare scienza ed etica come schemi che, sorti da un'origine comune, hanno in seguito acquistato uno *status* indipendente. Anch'essi sono legati al problema della sopravvivenza; ma in questo caso, non si tratta di sopravvivenza fondamentale, bensì di nuovi obiettivi e nuove visioni da inserire nella dimensione della *possibilità*. La conclusione è che i nostri molteplici schemi concettuali possono essere considerati alla stregua di linguaggi diversi che riguardano fundamentalmente lo stesso mondo. L'uso dei vari linguaggi ci impegna nei confronti di certi *livelli* della realtà. In altri termini possiamo anche ammettere che la realtà è una. Ma l'unità della realtà ha carattere sistemico: dovremmo dunque pensare ad una stratificazione ontologica e ad una realtà articolata in molteplici livelli. C'è un mito che sottende la ricerca tanto della teoria finale quanto della verità assoluta: quello di scoprire come il mondo *realmente* è, indipendentemente dal nostro modo di vederlo e di rapportarci a esso. Tuttavia, vista la nostra situazione cognitiva, si tratta con tutta probabilità di un obiettivo impossibile da raggiungere.

## 5. Il dibattito tra Sellars e Feyerabend

Una breve illustrazione del dibattito tra Sellars e Feyerabend, avvenuto negli anni '60, può aiutarci a comprendere meglio qual è la posta in gioco quando si parla dei rapporti fra le due immagini del mondo menzionate nel precedente paragrafo.

Sellars è un realista scientifico, e pensa che il dominio dei costituenti di base della realtà sia formato dagli elementi che la scienza troverà necessario postulare "a lungo termine". Tuttavia, per i motivi prima citati, egli ritiene anche che esista una cornice concettuale — l'immagine manifesta — attraverso la quale l'uomo sperimenta se stesso e il mondo come un insieme coerente. A suo avviso tale cornice che, come abbiamo prima osservato, possiede un carattere preminentemente *concettuale*, deve innanzitutto essere compresa *nei suoi stessi termini*; soltanto in seguito si può presumere che gli esseri umani saranno in grado di determinare il senso preciso in cui essa, o alcune sue parti, risulti "rimpiazzabile" dalla visione del mondo fornitaci dalla scienza (e, in particolare — già lo abbiamo detto — dalla fisica teorica).

Paul Feyerabend non è d'accordo con una simile tesi che egli giudica inutilmente complicata, e sostiene invece che, posto che vi siano le basi per farlo, la cornice di riferimento concettuale (e osservativa) del senso comune dovrebbe

essere sostituita *immediatamente* da una cornice teorica più adeguata. Egli afferma infatti:

Se il tentativo [di rimpiazzare il senso comune mediante l'immagine scientifica] ha successo, allora l'uomo riuscirà a liberarsi dai pregiudizi che gli impediscono di vedere il mondo come è e di cogliere i dettagli della sua struttura, il che è una buona cosa; nello stesso tempo le leggi della mente su cui gli oppositori basano le loro critiche verranno rifiutate, e anche questa è una buona cosa. Se il tentativo invece non riesce, queste presunte leggi verranno confermate, e ancora una volta abbiamo un buon risultato<sup>11</sup>.

Come si spiega il contrasto? Proprio come Feyerabend, Sellars vede l'osservabilità come una proprietà *fattuale* di un insieme di predicati. Tuttavia, e in questo caso a differenza dell'epistemologo austriaco, egli nota pure che la funzione essenziale svolta dai concetti della cornice del senso comune (vale a dire, quelli corrispondenti agli oggetti fisici colorati, estesi nello spazio e durevoli nel tempo) nel controllare le analogie nei cui termini i predicati teorici vengono introdotti, dà a tali concetti una sorta di primato *metodologico*. Ed è proprio questo fatto a bloccare, agli occhi di Sellars, l'abbandono del senso comune a favore dei concetti della scienza, e ad impedire altresì l'accettazione di una "teoria puramente pragmatica dell'osservazione" come quella proposta da Feyerabend.

Altrimenti detto, mentre Sellars è disposto ad ammettere senza esitazioni che lo schema (o cornice) concettuale del senso comune è *radicalmente* falso, nel senso che *non* esistono cose come gli oggetti e i processi fisici della cornice del senso comune, egli chiarisce anche che una sostituzione immediata dell'immagine manifesta da parte di quella scientifica è irrealizzabile. Piuttosto — continua — è necessario chiarire che in un certo *stadio futuro* della nostra evoluzione (peraltro non esplicitato) sarà ragionevole abbandonare la cornice del senso comune ed utilizzare soltanto quella scientifica, senza però dimenticare che quest'ultima dovrà comunque essere arricchita dalla dimensione del "discorso pratico". Il che significa, in fondo, conservare un ruolo molto importante per il senso comune *anche* in questo ipotetico stadio del futuro.

Per Sellars l'abbandono del senso comune non deve causare una perdita di tipo concettuale. Per evitare questa spiacevole conseguenza, l'abbandono — pur sempre parziale — può verificarsi solo quando lo spazio concettuale della scienza acquisirà un carattere "non parassitario" rispetto a quello dell'immagine manifesta. Nel frattempo — prosegue Sellars — sono i concetti e i principi basilari del senso comune che si rivelano vincolanti, almeno fino a quando sarà *realmente* disponibile una struttura globale in grado di funzionare in modo migliore.

---

<sup>11</sup> P.K. FEYERABEND, *Reply to Criticism: Comments on Smart, Sellars and Putnam*, in P.K. FEYERABEND, *Realism, Rationalism and Scientific Method (Philosophical Papers, Vol. 1)*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 127-128 (traduzione mia).



È evidente — anche se non del tutto giustificato — che in termini sellarsiani il primato metodologico poc'anzi menzionato è compatibile con l'*eventuale* abbandono e con la sostituzione di *qualsiasi* insieme di concetti, per quanto legati all'osservazione essi possano essere. Ma, è importante notarlo, seguendo tale linea di pensiero i concetti osservativi della cornice del senso comune sono, dal punto di vista *epistemico* — sullo stesso piano dei concetti delle teorie scientifiche, convinzione del resto espressa anche da Quine. Ciò che Sellars ha in mente si può dedurre da questa breve affermazione:

Sono d'accordo con Kant che il mondo del senso comune è un mondo "fenomenico", ma suggerisco che sono gli "oggetti scientifici", piuttosto che gli inconoscibili metafisici, a costituire le vere cose-in-sé<sup>12</sup>.

Per Sellars, insomma, benché da un punto di vista ontologico la cornice di riferimento concettuale-osservativa dell'esperienza quotidiana sia *in linea di principio* sostituibile mediante l'immagine scientifica (ivi inclusa quella che risulta "attualmente" disponibile), sarebbe errato "metodologicamente" sostituirla nell'immediato.

Ecco dunque il motivo principale del rifiuto sellarsiano della tesi di Feyerabend. Passare dalla cornice osservativa del senso comune che, pur con i suoi difetti di fondo, ha finora fornito una base pratica alla scienza, ad una cornice migliore ma ancora inadeguata, potrebbe addirittura mettere in pericolo il progresso futuro della scienza stessa. Si pensi, ad esempio, al tempo che sarebbe necessario per ri-addestrare noi stessi (o i nostri figli) a compiere osservazioni secondo la nuova cornice di riferimento. La sostituzione ammessa da Sellars quando parla della possibilità di rimpiazzare l'immagine manifesta mediante quella scientifica non equivale perciò a "sradicamento" o a "distruzione". Piuttosto, egli afferma, il progetto consiste nel tentare una sintesi delle due cornici, così da impedire che l'immagine manifesta venga sopraffatta da quella scientifica.

Abbiamo visto poco sopra che Feyerabend, invece, si dichiara favorevole alla sostituzione completa ed immediata (*here and now*) dell'immagine non adeguata da parte di quella che lo è poiché, se l'operazione riesce, il genere umano può liberarsi in un solo colpo dei pregiudizi che gli impediscono di vedere il mondo "come realmente è" e di cogliere i dettagli della sua struttura. Anche in caso di fallimento il risultato sarebbe comunque utile, poiché confermerebbe la validità della visione del mondo che il senso comune ci fornisce.

Tuttavia egli avanza un altro motivo, specificamente filosofico, per revocare in dubbio la possibilità di eliminare la nostra comune cornice osservativa. In accordo con una tradizione filosofica che vede riuniti tra gli altri Berkeley, Kant

<sup>12</sup>W. SELLARS, *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, Routledge & Kegan Paul, London 1968, p. 143.

e Whitehead, egli crede che gli oggetti fisici possiedano delle proprietà essenzialmente *qualitative* al pari di quelle primarie e strutturali. Non possiamo affermare che le proprietà qualitative degli oggetti presenti nella cornice osservativa comune dovranno apparire anche nella ipotetica cornice teorica che riflette adeguatamente la realtà. Ma, per quanto ci riguarda, tale cornice teorica dovrà contenere *predicati* qualitativi che costituiscono la controparte di quelli del senso comune. In altri termini, la natura della cornice osservativa possiede una influenza *regolativa* sul carattere della scienza futura. Egli osserva però che nella nostra scienza attuale non v'è traccia di simili predicati. Di conseguenza, la sostituzione globale caldeggiata da Feyerabend eliminerebbe dalla *nostra* visione del mondo la fondamentale dimensione del qualitativo.

In realtà è difficile affermare che il senso comune è un costrutto puramente teorico, giacché esso si basa sui nostri *sensi* (a differenza della scienza). In altri termini, ci viene in gran parte *imposto* dal nostro sistema percettivo. Ed è inoltre importante notare che l'immagine manifesta costituisce la base stessa per avviare la scienza. Se a ciò aggiungiamo i cambiamenti costanti cui l'immagine scientifica (ammesso che se ne possa parlare al singolare) è sottoposta, la tesi di Feyerabend appare scarsamente difendibile. Si pensi al fatto che, a detta di molti scienziati, la cornice di riferimento offerta dalla meccanica quantistica — che, tra l'altro, mette in discussione la stessa nozione di “oggetto” — risulta in alcune sue parti tuttora incomprensibile.

## 6. Conclusioni

Finora abbiamo accettato, almeno a grandi linee, la tematizzazione sellarsiana delle due immagini. In questo paragrafo conclusivo cerchiamo di superarla per verificare brevemente quali potrebbero essere le conseguenze di una simile mossa.

Dobbiamo chiederci: fino a che punto la scienza rappresenta il mondo? Descrive veramente in modo adeguato la natura da un lato, e noi e i nostri rapporti con la natura dall'altro? Ci fornisce realmente un'immagine esatta ed accurata? Naturalmente simili domande revocano in dubbio una presupposizione di fondo, che spesso non viene esplicitata. Si suppone, in altri termini, che la scienza “rappresenti”, che ci fornisca una visione complessiva: la cosiddetta immagine scientifica del mondo. Ed è noto che gli stessi scienziati parlano di visione scientifica del mondo almeno a partire da Galileo. Si tratta quindi di un modo comune di parlare; ci viene spontaneo immaginare visioni del mondo complessive perché si tratta di espressioni che appartengono alla storia stessa della filosofia e della scienza occidentali. Tuttavia, non sempre le espressioni spontanee riflettono fatti realmente esistenti.

Sellars ci presenta nei suoi scritti una netta dicotomia. All'immagine scientifica, che è il mondo come viene descritto dalla scienza, si contrappone l'immagine

manifesta, il mondo così come ci appare nella vita di ogni giorno. L'immagine scientifica ci fornisce una rappresentazione assai diversa da come le cose ci appaiono. Eppure la scienza si propone di rappresentare, come il senso comune, proprio la realtà in cui noi tutti viviamo. Sellars conclude che vi è un conflitto irrisolvibile tra le due immagini, e che l'immagine scientifica — che è a suo avviso superiore — è eventualmente destinata a sostituire completamente quella manifesta.

In fondo, il discorso di Sellars è contiguo all'idealismo. Sostenere l'inferiorità e l'eliminabilità dell'immagine manifesta significa in sostanza dire che tutto ciò che ci circonda, almeno come *noi* lo vediamo, è pura illusione, mera apparenza e non realtà. E si tratta, come tutti sappiamo, di un tema che non è certo nuovo. Basti pensare agli idealisti britannici del XIX secolo, Bradley e McTaggart che, non a caso, Sellars aveva letto con attenzione (come del resto Russell, Moore e molti altri).

L'immagine manifesta — la versione sellarsiana della “apparenza” — si rivela coerente ad un'analisi attenta, ma il resoconto della realtà che essa ci fornisce è inferiore, perché meno esplicativo, al resoconto che ci viene dall'immagine scientifica. Anzi, Sellars cerca di mostrare che l'immagine manifesta è necessariamente “incompleta” sul piano della spiegazione, poiché ammette rotture e discontinuità *non* spiegabili nei suoi stessi termini.

L'immagine manifesta è una teoria, nata nelle nebbie della preistoria, che è stata da noi interiorizzata (diventando per l'appunto “senso comune”) dopo averla creata. Tuttavia questa teoria non si differenzia dalla scienza solo per la sua età, ma anche per il fatto che la sua formazione non ha condotto — a differenza della scienza — alla postulazione di entità non-manifeste per spiegare quelle manifeste. Ne consegue che essa si trova nella scomoda posizione di ammettere fenomeni che non possono essere spiegati nel suo contesto. Ed è un fatto, secondo Sellars, che spesso la spiegazione è possibile soltanto postulando realtà che trascendono il piano puramente fenomenico. Ecco perché l'immagine manifesta è apparenza e *non* realtà: essa si rivela incompleta a livello esplicativo. Il filosofo con ambizioni sistematiche cerca di completare l'immagine manifesta fornendo le spiegazioni (metafisiche) di cui essa ha bisogno, ma non ci riesce perché, nel tentativo, deve comunque postulare come “reali” entità che non si riscontrano al suo interno.

E se *non* vi fossero “entità” (rappresentazioni, teorie, schemi concettuali, ecc.) come l'immagine manifesta o quella scientifica? In altre parole: proviamo ad adottare una qualche forma di scetticismo a proposito delle immagini del mondo, delle cornici concettuali, dei “mondi” cui sembriamo dar vita quando parliamo del “mondo della scienza”, del “mondo del senso comune”, e via dicendo.

L'immagine manifesta di cui parla Sellars è il modo in cui il mondo appare a noi, essere umani; è pure il mondo descritto dalla filosofia sistematica; ed è infine un'immagine la cui evoluzione non prevede la postulazione di entità non manifeste per spiegare i fenomeni osservabili. E tuttavia la filosofia è stata

costantemente impegnata, nell'intero corso della sua storia, in postulazioni e reificazioni di ogni tipo. Entità "postulate" quali concezioni globali, cornici concettuali, immagini e visioni del mondo sono da sempre presenti nella cosiddetta "filosofia perenne", mediante la reificazione di espressioni linguistiche. Com'è possibile, allora, sostenere che la postulazione è estranea all'immagine manifesta? Rammentiamo quanto afferma Popper:

Quel che riscontriamo in Platone e nei suoi predecessori è l'elaborazione consapevole e l'invenzione di un nuovo accostamento al mondo e alla conoscenza di esso. Tale atteggiamento trasforma una concezione originariamente teologica, *l'idea di spiegare il mondo visibile mediante un presupposto mondo invisibile*, nello strumento fondamentale della scienza teorica. Tale idea era stata esplicitamente formulata da Anassagora e da Democrito come principio di indagine della materia o struttura fisica; la materia visibile doveva essere spiegata mediante delle ipotesi intorno a degli invisibili, relative cioè a *una struttura invisibile, troppo piccola per essere vista*. Con Platone questa concezione risulta consapevolmente accettata e generalizzata; il mondo visibile del mutamento deve essere in definitiva spiegato mediante un mondo invisibile di "Forme" immutabili<sup>13</sup>.

Vi sono pertanto due fatti nella caratterizzazione che Sellars ci fornisce delle due immagini che causano delle contraddizioni. In primo luogo egli ci spiega i termini che usa, ma lo fa ricorrendo al linguaggio tradizionale, cioè quello del senso comune. Si tratta della classica spiegazione della natura umana che introduce entità mentali come immagini e concezioni. Così, quando cerca di farci capire cosa sono le sue due immagini, utilizza termini del senso comune che non dovrebbero trovar posto nell'immagine scientifica. Essi dovrebbero essere eliminati. La conclusione è che il linguaggio del senso comune non può essere completamente ridotto a quello scientifico.

Il secondo fatto — ancora più sorprendente — è che se rammentiamo che per Sellars la postulazione di entità non manifeste è un'attività per definizione estranea all'immagine manifesta, ci troviamo invece di fronte a immagini, visioni del mondo, cornici concettuali ecc. che nell'immagine manifesta non dovrebbero esserci. Ne consegue che parlando delle sue due immagini, Sellars adotta una prospettiva che non appartiene all'immagine manifesta né a quella scientifica: esse si trovano in una sorta di limbo ontologico. In questo caso l'ontologia sellarsiana non è esplicita perché il nostro autore non può rivendicarne la legittimità senza contraddirsi.

Che ne è, a questo punto, dell'uomo comune che vive nell'immagine manifesta? Rammentiamo ancora una volta che, secondo Sellars, la linea divisoria è data dal fatto che l'immagine scientifica è caratterizzata dalla postulazione, men-

<sup>13</sup>K.R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 155 (corsivi nell'originale).

tre quella manifesta non contiene entità postulate, ma solo cose sperimentate, per quanto descritte in modo errato. Agendo in questo modo, tuttavia, togliamo al senso comune l'intera dimensione delle analogie, delle metafore, seguite dalla personificazione e dalla reificazione, che hanno sempre riempito il nostro mondo di grandi quantità di enti postulati. E ciò che sottende questa dinamica è proprio l'esigenza di *spiegare*.

In altri termini, i filosofi hanno privilegiato il senso comune ogni volta che un nuovo paradigma — non soltanto, e non necessariamente — scientifico ha messo in crisi un numero troppo elevato di credenze in precedenza accettate. Il Dottor Johnson, dando un calcio al sasso, volle dimostrare che la credenza spontanea nell'esistenza degli oggetti fisici è più forte e più convincente delle argomentazioni gnoseologiche avanzate da Berkeley. Una mossa analoga la ritroviamo quando Reid contestò i dubbi di Hume circa la nostra capacità di conoscere gli oggetti della percezione.

Dunque il senso comune, piuttosto che un'immagine nell'accezione sellarsiana, è una *procedura* di tipo razionale: essa ci spinge a mantenere tenacemente le nostre attuali credenze fin quando non vi sia abbastanza evidenza per abbandonarle. La — relativa — inerzia del senso comune si è rivelata spesso utile in ambito filosofico; oggi vediamo che la gnoseologia empirista di Berkeley e Hume era fondata sul presupposto errato che sia possibile isolare i dati sensoriali indipendentemente dal contesto concettuale; avevano dunque ragione Johnson e Reid a notare che la credenza negli oggetti fisici precede *logicamente* il linguaggio delle sensazioni.

\* \* \*

**Abstract:** *In our century we are confronted not by one world-view, but by two extremely refined images, each of which means to be a complete picture. Wilfrid Sellars called these two perspectives, respectively, the “manifest” and the “scientific” image of man in the world. What are these two images, and are they really alternative? Many problems arise when some authors endorse the primacy of the scientific image. Sellars, for example, accepts the view that the scientific account of the world is the adequate image, so that “science is the measure of all things, of what is that it is, and of what is not that is not”. We argue that it is wrong to admit any kind of replacement of the manifest image by the scientific one, because they are not separated by a neat border. The task of common sense is to provide human beings with a practical way of interacting with the surrounding environment, and such interaction, in turn, is based on conceptualization. It follows that the conflict between common sense and the scientific view of the world – as envisaged by Sellars and others – is less dramatic than it is usually thought to be, because it does not take into account the essentially practical dimension of the manifest image and its bearing on the problem of survival.*