

APhEx 14, 2016 (ed. Vera Tripodi)
Ricevuto il: 12/01/2016
Accettato il: 28/06/2016
Redattore: Vera Tripodi

APhEx
PORTALE ITALIANO DI FILOSOFIA ANALITICA
GIORNALE DI **FILOSOFIA**
NETWORK
N° 14 GIUGNO 2016

T E M I

Epistemologia sociale

Silvia Tossut

L'epistemologia sociale è la disciplina che studia gli aspetti sociali coinvolti nella formazione e trasmissione di credenze e conoscenze, e della dimensione sociale della ricerca scientifica. Tale disciplina ha visto un rapido sviluppo negli ultimi decenni. In questo contributo si propongono due classificazioni delle teorie di epistemologia sociale: una distingue gli approcci in base alla loro continuità rispetto all'epistemologia classica, l'altra caratterizza le teorie per il tipo di soggetti epistemici considerati.

INDICE

2. PREISTORIA ED ESORDI
3. LA QUESTIONE DELLA CONTINUITÀ RISPETTO ALL'EPISTEMOLOGIA CLASSICA
 - 3.1. Approcci anti-classici
 - 3.2. Approcci classici
 - 3.3. L'epistemologia sociale femminista
4. LA QUESTIONE DEL SOGGETTO EPISTEMICO
 - 4.1. Soggetti individuali
 - 4.2. Soggetti collettivi
 - 4.3. Sistemi epistemici
5. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE
6. BIBLIOGRAFIA

1. Introduzione

L'epistemologia sociale è una branca dell'epistemologia caratterizzata dallo studio degli aspetti sociali connessi alla formazione di credenze, alla loro giustificazione, e all'acquisizione di conoscenze. Come l'epistemologia in senso generale, anche l'epistemologia sociale si declina in filosofia *sociale* della scienza e teoria della conoscenza *sociale*.

L'epistemologia sociale si configura come disciplina filosofica indipendente in tempi piuttosto recenti, e il dibattito in ambiti a essa riconducibili sta vivendo negli ultimi decenni un periodo di grande vivacità.

Parte dell'interesse crescente nei confronti di questa disciplina, anche da parte di chi non se ne occupa direttamente, è connesso al modo in cui le nuove tecnologie cambiano il nostro modo di rapportarci alla conoscenza, legati per esempio al modo in cui vengono raccolte le informazioni presenti su Wikipedia, o alla misura in cui la scienza sperimentale dipende dal lavoro di enormi gruppi di ricerca operanti a livello internazionale come accadde per il Progetto Genoma. Se è vero che fin dai suoi esordi l'epistemologia sociale si è rivolta con interesse alla *dimensione sociale della scienza* (indagando le interazioni fra gli elementi epistemici e quelli sociali coinvolti nel processo di formazione e trasmissione della conoscenza scientifica), sembra che le pratiche collettive di produzione e fruizione di conoscenza che caratterizzano la nostra vita odierna, legate alle nuove tecnologie e all'uso massivo dei mezzi di comunicazione, ci impongano di ripensare molte delle tematiche che sono state affrontate dall'epistemologia sociale agli esordi (si veda per esempio Fallis (2011)).

Per collocare l'epistemologia sociale nel panorama filosofico e per analizzare le principali domande alle quali questa disciplina si propone di dare risposta, è importante considerare in che cosa essa si differenzi dall'epistemologia in senso generale.

Normalmente, quando si introduce l'epistemologia si fa riferimento a espressioni come "conoscenza scientifica", "metodologia delle scienze", "teoria della conoscenza", senza però indicare esplicitamente *chi* sia (candidato a essere) il detentore di questa conoscenza scientifica, o *chi* applichi (possa applicare) la metodologia delle scienze.

Il modo più naturale di rispondere al quesito circa il soggetto epistemico consiste nel ritenere che i candidati a essere detentori di conoscenza e ad applicare strutture logiche e metodologia delle scienze siano gli *individui* (umani). Di fatto, questa risposta costituisce la premessa, per lo più tacita, della cosiddetta "epistemologia classica", caratterizzata da una comprensione individualista dell'impresa epistemica. A titolo di esempio, consideriamo uno dei concetti cardine dell'epistemologia: la conoscenza.

La definizione di conoscenza che ha orientato (e, entro certi limiti legati al dibattito sviluppatosi in seguito alla critica di Gettier (1963), orienta tuttora) il dibattito è quella tripartita, formulata da Platone nel *Teeteto* (201 c-d): la conoscenza è una credenza vera giustificata. Consideriamo una semplice proposizione p , per esempio, la proposizione "Il telefono è sul tavolo". In base alla definizione classica di conoscenza, le condizioni necessarie e sufficienti perché vi sia conoscenza di p sono (i) che vi sia una credenza in p (si noti che "credere che p " equivale a credere che p sia vero); (ii) che p sia vero (cioè che la proposizione p sia in una certa relazione con il mondo); (iii) che chi crede che p sia giustificato nella sua credenza. Per esempio, affinché io sappia che il telefono è sul tavolo, (i) io devo credere che il telefono sia sul tavolo, (ii) il telefono deve essere sul tavolo e (iii) io devo essere giustificato nel (o avere buone ragioni per) credere che il telefono sia sul tavolo.

Tradizionalmente si è ritenuto che solo gli individui (umani) potessero essere dei soggetti epistemici. Tale opinione dipende dall'assunzione che l'aver una mente sia condizione necessaria per la formazione di conoscenza. Per esempio, secondo Hume "credere" è precisamente un modo di sentire della mente caratterizzato da particolare forza e vivacità (Hume 1739/2001, 213).

Essenzialmente, l'argomento alla base degli approcci individualisti all'epistemologia ha questa struttura: per credere è necessario essere dotati di una mente propria; solo gli individui (umani) hanno una mente propria; quindi, solo gli individui (umani) possono avere conoscenza. Dato che è possibile costruire argomenti analoghi anche per la giustificazione e per gli

altri concetti epistemici, si può arrivare a quello che potremmo chiamare “*solipsismo epistemologico*”, in base al quale quando indaghiamo le nozioni epistemiche conta solo l’individuo con le proprie abilità cognitive.

Secondo Goldman e Blanchard, questo modo di concepire l’epistemologia genera una grave distorsione, sulla correzione della quale si innesta l’epistemologia sociale:

Fino a poco tempo fa, l’epistemologia – lo studio della conoscenza e della credenze giustificate – ha avuto un fulcro fortemente individualistico. L’enfasi veniva posta sulla valutazione di atteggiamenti doxastici[...] di individui astratti dal loro ambiente sociale. Ne risulta un’immagine distorta della situazione epistemica umana, che è ampiamente plasmata dalle relazioni sociali e dalle istituzioni. L’epistemologia sociale cerca di rimediare a questo squilibrio investigando gli effetti epistemici delle relazioni sociali e dei sistemi sociali (Goldman, Blanchard 2015, tr. it. dell’autrice).

L’epistemologia sociale è definita dunque da Goldman e Blanchard (2015) come lo studio della *dimensione sociale* della conoscenza o delle credenze giustificate. Fredrick Schmitt (1999), invece, intende l’epistemologia sociale come lo studio concettuale e normativo *della rilevanza*, per la conoscenza, *delle relazioni e delle istituzioni sociali*.

Entrambe queste definizioni dell’epistemologia sociale lasciano aperti una serie di quesiti, per esempio: che cosa significa precisamente “sociale”? Quale relazione c’è tra gli aspetti sociali che incidono sulla formazione di credenze e conoscenze e gli aspetti prettamente epistemici? A che cosa esattamente va riferito l’aggettivo “sociale”? Vale a dire: è sociale il processo di giustificazione, o forse il soggetto epistemico? O forse esiste qualcosa come una “conoscenza socializzata”, in base alla quale ciascuna società potrebbe avere i propri standard di verità? E ancora, come si relazionano l’aspetto descrittivo e quello normativo dell’epistemologia sociale? In che modo l’epistemologia sociale si rapporta ad altre discipline come la sociologia della scienza, l’antropologia o la filosofia politica? Come è facile intuire, dalle risposte a tali quesiti dipenderà il tipo di epistemologia sociale che si arriverà a sviluppare.

Questo contributo è organizzato nel modo seguente. La sezione 2 è dedicata alla preistoria dell’epistemologia sociale; in tale sezione si presentano degli esempi di trattazione di alcune tematiche di pertinenza dell’epistemologia sociale *prima* del suo costituirsi come disciplina, e si indicano gli esordi dell’epistemologia sociale propriamente detta.

Dagli esordi ai giorni nostri, l’epistemologia sociale si è sviluppata e articolata in diversi approcci. Al fine di fornire uno strumento che sia di aiuto

a chi si avvicini a questo tipo di letteratura, le sezioni successive propongono due tipi di classificazione.

Nella sezione 3 si distingue fra approcci “classici” e “anti-classici” all’epistemologia sociale, distinzione connessa alle relazioni tra quest’ultima e lo spirito dell’epistemologia tradizionale. Nella sezione 4, si propone invece una classificazione degli approcci all’epistemologia sociale basata sul tipo di *soggetto* epistemico che viene considerato.

2. Preistoria ed esordi

Il primo utilizzo dell’espressione “epistemologia sociale” è alquanto recente. Nel 1970, il biblioteconomista Jesse Shera, la definì come «lo studio della conoscenza nella società», specificando che essa doveva riguardare «la produzione, il flusso, l’integrazione, e il consumo di tutte le forme di pensieri comunicati attraverso l’intera fabbrica sociale» (Shera 1970, p. 86; tr. it. dell’autrice).

È possibile, comunque, rinvenire una sorta di preistoria dell’epistemologia sociale – vale a dire, una storia della disciplina antecedente la comparsa dell’espressione che la identifica. Fin dall’antichità e attraverso i secoli, infatti, i filosofi si sono talvolta cimentati nella trattazione di alcuni temi che sono di pertinenza dell’epistemologia sociale, sebbene ciò sia avvenuto al di fuori di una comprensione prettamente sociale di tali tematiche. Vediamone qualche esempio.

Per quanto riguarda l’antichità, è Platone a fornirci la prima mini-esplorazione di un problema epistemologico-sociale. Nel *Carmide*, Socrate e i suoi interlocutori fanno riferimento al sapere del medico, osservando che, agli occhi di un profano, il suo sapere non è distinguibile dalla magia. Come vedremo nella sezione 4.1, la distinzione tra profani ed esperti, e la dipendenza dei primi rispetto all’autorità (epistemica, e non solo) dei secondi è un problema cruciale affrontato dall’epistemologia sociale.

Un altro filosofo che si è interrogato su tematiche di pertinenza dell’epistemologia sociale è Agostino d’Ippona, che nelle *Confessioni* si interroga circa le conoscenze che acquisiamo grazie alla parola di altri (sez. I.6 (2002,17)).

Un elemento interessante della trattazione di Agostino a questo proposito è l’insistenza sul fatto che vi sono alcune credenze circa le quali possiamo avere solo un’evidenza indiretta, cioè credenze fondate unicamente sulle testimonianze altrui. Rientrano in questa tipologia tutte le credenze relative a

fatti ai quali non possiamo avere altro accesso se non quello testimoniale, a causa della lontananza spaziale o temporale dei fatti in questione.

Nello specifico, Agostino si riferisce a circostanze relative alla sua primissima infanzia, il racconto della quali è corredato da osservazioni come: «Così almeno mi fu riferito sul mio conto, e vi ho creduto[...]; infatti non ricordo nulla di questi tempi miei» (2002, 9).

Possiamo dunque distinguere (i) credenze che acquisiamo su base testimoniale per ragioni contingenti e che possiamo eventualmente verificare in qualche modo e (ii) credenze che possiamo acquisire solo su base testimoniale, eventualmente corroborandole o confutandole tramite altre testimonianze. Un esempio del tipo (i) è l'enunciazione di un teorema matematico da parte di un insegnante: l'allievo può decidere se accontentarsi di tale enunciazione o se procedere con la dimostrazione. Un esempio del tipo (ii) è, come detto sopra, il racconto di fatti relativi alla nostra primissima infanzia.

Circa la riducibilità della testimonianza alle altre fonti di conoscenza, si è sviluppato un dibattito, nei secoli XVII e XVIII, in cui filosofi come John Locke, David Hume e Thomas Reid si confrontano sui diversi modi di intendere la fonte "sociale" delle nostre conoscenze. Da un lato, Hume insiste sulla possibilità di ridurre ad altre fonti epistemiche tutte le credenze acquisite su base testimoniale. In opposizione, Reid sostiene che esistono dei principi di "credibilità" e "veridicità" che giustificano la fiducia nelle testimonianze altrui e, quindi, la formazione di credenze su base testimoniale.

Si tratta dei primi casi in cui viene prodotta una disamina della dimensione sociale della giustificazione epistemica, sebbene ciò avvenga ancora in contesti in cui l'impresa epistemica è intesa in un senso fondamentalmente egocentrico. Sovente nel dibattito contemporaneo si caratterizzano gli approcci all'epistemologia della testimonianza come, rispettivamente, "humeani" o "reidiani". Tuttavia, è bene ricordare che questi autori sono sì precursori di tematiche, ma non sviluppano soluzioni *sociali* a tali questioni, poiché il loro quadro di riferimento rimane di spirito individualistico.

Nei decenni '60 e '70 del secolo scorso l'interesse nei confronti degli aspetti sociali connessi alla produzione della conoscenza crebbe sotto l'impulso del lavoro di Thomas Kuhn. I primi approcci allo studio di tale aspetto erano volti prevalentemente a evidenziare la contrapposizione tra elementi "politici" (in senso ampio) ed epistemici, al fine di demistificare la scienza (v. sezione 3.1).

In un volume speciale di *Synthese* curato da Fredrick Schmitt nel 1987 sono raccolti due contributi fondamentali per lo sviluppo della disciplina. Uno è il contributo di Steve Fuller, che nello stesso anno aveva fondato la

rivista *Social Epistemology*; tale contributo è piuttosto in linea con i precedenti progetti di demistificazione. L'altro è l'articolo di Alvin Goldman che fonderà anch'egli nel 2004 una rivista dedicata all'epistemologia sociale (*Episteme*) e che propose un approccio all'epistemologia sociale "orientata alla verità". Negli anni successivi, Goldman ha via via precisato i diversi aspetti di tale epistemologia, e il culmine di tale lavoro è il suo libro del 1999, *Knowledge in a Social World*. La tesi alla base del lavoro di Goldman è che l'epistemologia classica possa essere applicata al dominio sociale (per esempio, alla testimonianza, alla scienza, alla legge, alla democrazia...) senza che nulla del suo tradizionale rigore vada perduto. Un approccio analogo è stato sviluppato anche da Philip Kitcher (1993) che sottolinea l'importanza della suddivisione del lavoro cognitivo in ambito scientifico, evidenziando i modi in cui la differenziazione insita alle comunità scientifiche sia uno strumento importante per il perseguimento della verità.

3. La questione della continuità rispetto all'epistemologia classica

Come accennato al termine dell'introduzione, è possibile approcciarsi all'epistemologia sociale in diversi modi, e vi è quindi una corrispondente ampia varietà di teorie che possono essere incluse sotto la denominazione di epistemologia sociale. È pertanto utile disporre di alcune classificazioni, che sono state efficacemente introdotte da Alvin Goldman.

In primo luogo, è utile distinguere tra approcci all'epistemologia sociale che si pongono in continuità con l'epistemologia classica e approcci che, invece, sottolineano gli elementi di discontinuità rispetto a essa. Per primi analizzo gli approcci che si pongono in discontinuità rispetto all'epistemologia tradizionale ("approcci anti-classici"). In seguito, presento gli approcci classici. Per concludere, tratto brevemente l'epistemologia sociale femminista, che si caratterizza come un tipo particolare di epistemologia sociale che include sia approcci classici che anti-classici.

3.1. Approcci anti-classici

Tra le teorie classificabili come tipi di epistemologia sociale c'è una famiglia di approcci che chiamiamo "anti-classici", in quanto sostengono la necessità che l'epistemologia sociale si stacchi in modo netto dall'epistemologia classica, fino ad arrivare a soppiantarla. Caratteristica comune agli approcci anti-classici è la negazione della relazione tra conoscenza e verità. In alcuni casi, si arriva a parlare di conoscenza intendendo

indicare semplicemente le credenze *istituzionalizzate* all'interno di una comunità, o gruppo culturale o linguistico. L'intento di questi tentativi è quello di "demistificare" la scienza sottolineando come le pratiche sociali e gli elementi politici che guidano la ricerca scientifica contrastino con gli obiettivi epistemici.

È possibile leggere il lavoro di Thomas Kuhn (1962) in questa chiave, visto il suo modo di descrivere la comunità scientifica e la nozione di incommensurabilità dei paradigmi: sebbene Kuhn neghi esplicitamente che il suo obiettivo sia proporre una visione relativista della comunità scientifica, è pur vero che il suo lavoro contribuisce a demistificare l'idea di comunità scientifica come comunità universale di ricercatori orientati alla scoperta della verità.

Quando ci si riferisce all'approccio anti-classico, il riferimento esplicito è alla *sociologia della scienza*, in particolare, al programma forte di sociologia della scienza sviluppato dalla scuola di Edimburgo, a partire dal lavoro di Barry Barnes e David Bloor e da quello di Stephen Shapin.

Solitamente, gli approcci anti-classici vengono sviluppati a partire dall'analisi di uno o più *case-study* relativi alla ricerca scientifica. I sostenitori di questo approccio sostengono che dato che è rilevabile una certa relativizzazione dei concetti epistemici (verità, giustificazione, razionalità), dovremmo astenerci dal formulare giudizi inerenti meriti e demeriti delle varie pratiche di formazione di credenze. Per esempio, Barnes e Bloor sostengono con fermezza che «non vi sono norme di razionalità acontestuali o sovra-culturali» (1982, 27, tr. it. dell'autrice).

Un altro approccio interessante che ha dei punti di contatto con alcune interpretazioni anti-classiche dell'epistemologia sociale è quello di Michael Foucault. Foucault, infatti, sviluppa una visione radicalmente politica di conoscenza e scienza, da lui descritte usando la terminologia dello scontro e della guerra, così da suggerire che l'aspetto prettamente epistemico rimane solo sullo sfondo e non gioca alcun ruolo reale. Un esempio significativo di questo approccio è costituito dalla descrizione della scienza di Bruno Latour e Steve Woolgar (1986), che riservano ai racconti di episodi della storia della scienza un vocabolario di tipo militare. Stando a questa descrizione, la scienza funziona fundamentalmente attraverso *tentativi di persuasione* motivati non tanto facendo ricorso al valore epistemico di una credenza, quanto piuttosto allo "schieramento di alleati" di buona reputazione dal proprio lato della barricata.

Uno degli obiettivi dichiarati di questi progetti è quello di ridimensionare (se non eliminare) l'autorità epistemica della scienza, sulla base del riconoscimento delle dinamiche politiche, economiche e, più in generale,

extra-epistemiche, che sono alla base della ricerca scientifica. Naturalmente, tale obiettivo espone a un forte rischio di riflessività: un case-study può stabilire una conclusione generale circa il ridimensionamento dell'autorità della scienza solo se i sociologi della scienza hanno, da parte loro, sufficiente autorità epistemica. Non è chiaro, tuttavia, da dove dovrebbe derivare quest'autorità.

La prima fonte di preoccupazione per l'epistemologo "tradizionale" che si confronta con gli approcci non-classici all'epistemologia sociale è che essi tendono a proporre una nozione relativizzata di verità, in base alla quale diventa impossibile conferire un posto d'onore alla conoscenza rispetto alle semplici credenze, e alla scienza rispetto alle altre pratiche di formazione di credenze. È tuttavia possibile approcciarsi all'epistemologia sociale rispettando la nozione tradizionale di verità come "aderenza al mondo", e tener conto allo stesso tempo delle dinamiche sociali nelle nostre attribuzioni di conoscenza. Nella prossima sezione, si vedrà come sia possibile rispettare la nozione oggettiva di verità nel contesto di un'epistemologia sociale.

Vi è poi un'ulteriore fonte di preoccupazione per l'epistemologo, legata all'idea secondo cui i fattori sociali sarebbero *antitetici* rispetto a quelli epistemici, nel senso che capita di avere delle credenze non supportate da un'evidenza sufficiente dal punto di vista epistemico, solo perché spinti da motivazioni sociali. Se le dinamiche sociali possono determinare le nostre credenze anche in maniera contrastante rispetto alle valutazioni epistemiche rilevanti, non dovremmo forse arginare tali dinamiche, posto che lo scopo sia quello di salvaguardare la bontà epistemica delle nostre credenze? Si noti, tuttavia, che non è affatto chiaro che le pratiche descritte per esempio da Latour e Woolgar siano epistemicamente cattive o sub-ottimali. E se tali pratiche sono candidate a essere buone pratiche epistemiche ciò da un lato riduce la distanza tra l'epistemologia classica e almeno alcune delle posizioni anti-classiche, dall'altro toglie ragion d'essere a molti dei pregiudizi nei confronti dell'epistemologia sociale. Un approccio interessante alla relazione fra fonti sociali ed epistemiche delle credenze è espresso da Brad Wray (2011). Si tratta di un libro che affronta una rilettura de *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* alla luce degli scritti successivi di Kuhn, nel quale Wray sostiene che un approccio genuinamente collettivo alla conoscenza (v. sezione 4.2) permette di superare l'opposizione fra elementi politico sociali ed epistemici nella determinazione del contenuto della conoscenza scientifica.

Una delle domande che ci si può porre dal punto di vista dell'epistemologia sociale riguarda proprio la relazione fra elementi genuinamente epistemici e dinamiche sociali. È possibile allentare la tensione fra

questi due ordini di motivazioni? In che modo? Quali sono le pratiche che garantiscono che le motivazioni sociali non siano anti-epistemiche?

Nell'affrontare questo genere di quesiti, l'epistemologia sociale beneficia delle riflessioni sviluppate nell'ambito della teoria politica, e in particolare dai sostenitori dell'approccio epistemico alla democrazia. L'approccio epistemico alla democrazia consiste nel ritenere che la superiorità della democrazia rispetto ad altre forme di governo sia legata alle sue proprietà epistemiche, in particolare alla sua capacità di condurre alla verità (Estlund 2008; Peter 2008). L'assunzione generale è che vi siano delle verità da trovare attraverso la politica, e che i processi democratici costituiscano il mezzo migliore per giungere a tali verità. Se le preferenze individuali vengono aggregate in modo opportuno, si accresce la probabilità di giungere a una soluzione accurata del problema. L'approccio epistemico alla democrazia si basa sul *teorema della giuria* di Condorcet (1785). In base a tale teorema e a una sua generalizzazione, proposta da List e Goodin (2001), l'aggregazione democratica delle opinioni è il metodo più efficace per condurre una scelta collettiva in modo epistemicamente efficace, poiché garantisce che la probabilità di scegliere l'opzione giusta sia più alta per il gruppo che per i singoli partecipanti, qualora ciascuno dei votanti abbia una leggera propensione ad avere un'opinione corretta.

3.2. Approcci classici

Nella sezione precedente abbiamo analizzato alcune caratteristiche degli approcci all'epistemologia sociale che propongono una forte discontinuità rispetto all'epistemologia tradizionale. Ora ci dedicheremo invece a quegli approcci che si propongono di costruire l'epistemologia sociale con qualche grado di continuità rispetto all'epistemologia classica. Questa seconda modalità di approcciarsi all'epistemologia sociale, che potremmo definire 'classica', consiste nel tentativo di armonizzare l'epistemologia tradizionale con la necessità di evitare il solipsismo epistemico. Sebbene tale armonizzazione possa essere sbilanciata da uno dei due lati (a seconda che si favoriscano le istanze individualistiche o quelle "sociali", in modi che esamineremo nella prossima sezione), quello che importa è che i teorici che vanno in questa direzione provano a costruire l'epistemologia in modo non individualistico, pur salvaguardando l'attenzione per gli obiettivi epistemiche tradizionali. Afferiscono a questa categoria sia gli approcci che pongono l'accento sul tradizionale obiettivo epistemico dell'acquisizione di credenze vere, sia gli approcci che si concentrano sull'obiettivo epistemico dell'acquisizione

di credenze razionali o giustificate. Se si vuole “socializzare” l’epistemologia enfatizzando l’obiettivo epistemico dell’acquisizione di credenze vere, è necessario studiare le pratiche sociali nei termini del loro impatto sui valori di verità delle credenze degli agenti. Alvin Goldman ha sostenuto che l’epistemologia sociale dovrebbe essere orientata alla verità, con un intento sia valutativo che normativo. La capacità delle pratiche sociali di condurre alla verità, infatti, può essere computata. Per esempio, una delle tesi di Goldman è che si possa dimostrare matematicamente che un determinato modo di amalgamare le opinioni degli esperti produce maggior accuratezza rispetto ad altri.

Un altro filosofo che ha sostenuto un approccio all’epistemologia sociale orientato alla verità è stato Philip Kitcher che, soprattutto nel suo libro del 1993 *Advancement of Science*, ha indagato approfonditamente la questione della divisione del lavoro cognitivo.

Un altro modo per rendere sociale l’epistemologia è enfatizzando l’obiettivo epistemico dell’acquisizione di credenze razionali o giustificate. In questo caso, ci si chiederà quali siano le condizioni in cui un agente epistemico è giustificato nell’accettare affermazioni e opinioni riportate da altri agenti. Tipicamente, gli approcci che si pongono questo obiettivo sono legati allo studio dell’*epistemologia della testimonianza*, intesa come pratica sociale (si veda, a titolo di esempio, Schmitt (1994)). A tal proposito, ci si interroga sia riguardo alla possibilità di acquisire credenze giustificate attraverso tale pratica, sia riguardo alle condizioni necessarie e sufficienti perché sia razionale accettare una determinata testimonianza (sezione 4.1).

3.3. L’epistemologia sociale femminista

La relazione tra epistemologia sociale ed epistemologia femminista merita una considerazione a sé stante, se non altro perché, come nota Heidi Graswick (2013), dobbiamo molti dei contributi rilevanti all’epistemologia sociale all’epistemologia di ispirazione femminista.

L’idea alla base dell’epistemologia femminista è che le norme e le pratiche legate alla produzione di conoscenza siano in qualche misura oppressive per le donne. Non si tratta tanto della distinzione biologica fra sessi, quanto piuttosto di una distinzione di *genere*, cioè di una distinzione di carattere essenzialmente sociale. Proprio per questo, si potrebbe sostenere che il progetto dell’epistemologia femminista è intrinsecamente un progetto di epistemologia sociale.

Proprio perché la critica all'epistemologia classica (cieca rispetto alle relazioni sociali) è tematizzata a partire dall'attenzione al potere oppressivo delle pratiche di produzione della conoscenza, l'epistemologia femminista sembra avere una propensione naturale a svilupparsi come approccio anti-classico. Esattamente come gli afferenti a quella famiglia di teorie, infatti, anche le epistemologhe femministe tendono a proporre una relativizzazione delle nozioni di conoscenza, giustificazione e verità, sulla base di una critica del loro utilizzo per fini oppressivi. Da questo, alla negazione del valore epistemico di tali nozioni il passo è breve.

Nonostante ciò, nel variegato panorama dell'epistemologia sociale femminista, spiccano anche delle teorie di approccio classico e dichiaratamente orientate alla verità, seppure accompagnate dalla tesi di fondo secondo cui l'epistemologia classica non è affatto un modello adatto all'epistemologia femminista. Particolarmente degno di nota è il lavoro di Miranda Fricker (2007) che argomenta a favore dell'esistenza di alcune "norme di credibilità" che usiamo per identificare buoni e cattivi informatori, che sono però alla base di pratiche di "ingiustizia epistemica". Fricker distingue due tipi di ingiustizia: l'ingiustizia testimoniale, che danneggia qualcuno nella sua capacità di trasmettere conoscenza, e che si verifica, per esempio, quando viene dato minor peso alla parola di una donna rispetto a quella di un suo pari uomo; e l'ingiustizia ermeneutica, che si verifica ogni qualvolta a un individuo manchino le risorse (linguistiche e concettuali) per comprendere parte della propria esperienza, dove questa mancanza dipende da pregiudizi a livello di risorse interpretative condivise a livello sociale. Entrambe queste ingiustizie possono, secondo Fricker, essere superate grazie a delle virtù che hanno un carattere nel contempo morale e intellettuale.

Sebbene la riflessione sull'ingiustizia epistemica introduca nell'epistemologia una dimensione irriducibilmente politica, Fricker sostiene che ciò non basti per invalidare del tutto il discorso epistemico, e che sia possibile valutare le norme di credibilità da un punto di vista genuinamente epistemico. (Per un approfondimento dell'epistemologia femminista, si veda il contributo di Tanesini (2015)).

4. La questione del soggetto epistemico

Il modo in cui una determinata teoria di epistemologia sociale si pone rispetto all'epistemologia classica dice già molto rispetto al tipo di approccio che svilupperà. È però necessario applicare un'altra importante classificazione, introdotta da Goldman (2011, 13). In base a questa classificazione, esistono

tre varietà principali di epistemologia sociale, caratterizzabili in base al tipo di soggetti a cui fanno riferimento: 1) soggetti individuali; 2) soggetti collettivi; 3) sistemi epistemici.

4.1. Soggetti individuali

Tipicamente, le teorie di epistemologia sociale che si concentrano sugli individui situandoli socialmente sono gli approcci all'epistemologia sociale che si pongono in maggiore continuità con l'epistemologia classica e in cui l'intento demistificante è per lo più assente.

Gli approcci individualisti all'epistemologia sociale sono “sociali” nel senso che, rispetto all'epistemologia classica, tendono a prestare attenzione al *carattere sociale dell'acquisizione di credenze giustificate o conoscenze*, e si concentrano principalmente sull'epistemologia della testimonianza (spesso sottolineando il carattere *normativo* del dare e ricevere testimonianze). In estrema sintesi, in questo genere di epistemologia sociale a essere “sociali” sono (alcune) pratiche di acquisizione di credenze e/o (alcune) pratiche di giustificazione di credenze.

Chiamiamo “sociale” l'evidenza posseduta da un individuo se essa riguarda, in qualche misura, atti di comunicazione da parte di altri soggetti. Se i soggetti epistemici interagiscono tramite dei processi sociali che consentono loro di esercitare un'influenza causale sulle credenze altrui (e di subire, a loro volta, tale tipo di influenza), è importante per l'epistemologo identificare e valutare tali processi sociali. A questo proposito, ci si può chiedere quali siano le condizioni da soddisfare perché delle credenze basate su evidenze sociali possano dirsi giustificate o essere qualificabili come conoscenze.

Le questioni sollevate dall'epistemologia della testimonianza possono essere affrontate da un'epistemologia sociale di stampo “individualista” (si veda Coady 1992) – ma è anche possibile affrontare le stesse tematiche facendo riferimento al ruolo della comunità di appartenenza e alle norme sociali in senso ampio e, quindi, inserendo le problematiche in un diverso approccio all'epistemologia sociale. In questa direzione va per esempio la *teoria interpersonale della testimonianza* (Fricker (2012), Faulkner (2011), Hinchman (2005); critiche a questo approccio sono state avanzate da Lackey (2008) e Schmitt (2010)). (Per un approfondimento sull'epistemologia della testimonianza, si vedano Adler (2012), Lackey e Sosa (2006) e, in italiano, Vassallo (2011)).

Tra le questioni che l'epistemologia sociale in questa prima declinazione è chiamata ad affrontare ve ne sono due, tra loro connesse, che sono di interesse cruciale: la possibilità per i profani di apprendere dalle testimonianze degli esperti, e il disaccordo razionale tra pari epistemici.

Rispetto alla prima questione, il profano è evidentemente in una relazione di dipendenza epistemica con l'esperto (relativamente all'ambito di competenza dell'esperto in questione), nel senso che il profano tipicamente non è in grado di formarsi autonomamente un'opinione circa questioni specialistiche e deve dunque ricorrere alla testimonianza dell'esperto. Poiché non possiede sufficiente conoscenza dell'ambito specialistico, tuttavia, il profano si trova impossibilitato pure a esprimere un giudizio circa la credibilità dell'esperto consultato. Goldman (2001/2011) analizza alcune delle strategie a disposizione del profano che debba valutare la testimonianza ricevuta da un esperto, rilevandone tuttavia la generale insufficienza. In particolare, il profano spesso decide di ricorrere a una seconda opinione, cioè alla testimonianza di un altro esperto. Tuttavia, come spesso accade, le opinioni degli esperti possono essere discordanti, generando così un caso di quello che in letteratura viene chiamato il problema "profano/2 esperti": se sono un profano rispetto a una determinata disciplina, e ascolto le opinioni discordanti di due esperti, in che modo posso decidere a chi prestar fede?

Appare chiara a questo punto la connessione con la seconda delle questioni indicate, cioè il disaccordo razionale tra pari epistemici, cioè tra individui in possesso grossomodo della stessa formazione e a cui sia presentata la medesima evidenza. Consideriamo, per esempio, i due esperti a cui si è fatto riferimento nel paragrafo precedente: ammesso che essi siano tra loro dei pari epistemici, come è possibile che abbiano opinioni differenti su un argomento legato al loro ambito di specializzazione e riguardo al quale abbiano ricevuto le medesime informazioni? Se hanno opinioni differenti, significa necessariamente che almeno uno di loro si è formato una credenza in modo irrazionale? Christensen (2007) sostiene che un disaccordo tra pari epistemici dovrebbe spingere entrambi a diminuire il grado di sicurezza riposto nella propria opinione. Altri, come Pettit (2006) sostengono che anche quando due individui condividono il medesimo corpo di evidenze, è perfettamente possibile che siano in disaccordo circa una determinata proposizione, e questo perché le norme epistemiche sono da considerarsi permissive in questo senso.

4.2. Soggetti collettivi

Un secondo modo di approcciarsi all'epistemologia sociale consiste nel sostenere che a essere sociale sia il soggetto epistemico. In particolare, i teorici di questi approcci sostengono che le collettività (quantomeno se rispondono a determinate caratteristiche) sono entità in grado di avere atteggiamenti doxastici propri, alquanto indipendenti rispetto agli atteggiamenti doxastici che i loro membri hanno individualmente.

Questa tipologia di epistemologia sociale deriva dall'*ontologia sociale* e, in particolare, dalle teorie di Margaret Gilbert (1989, 2004, 2013) e Raimo Tuomela (1995, 2011), che hanno argomentato a favore della plausibilità della tesi che i gruppi possono essere agenti – e, quindi, anche agenti epistemici. Vi è una sotto-disciplina piuttosto nuova, e in rapido sviluppo, nota come “epistemologia collettiva”, che è esattamente riconducibile a questo genere di progetti (per esempio, si vedano l'antologia curata da Schmid et al. (2011), e il volume curato da Lackey (2014)). In questo caso, ciò che rende “sociale” l'epistemologia è la natura collettiva del soggetto, un soggetto in grado di avere stati epistemici non equivalenti alla somma degli stati epistemici dei propri membri.

L'autonomia di cui godono i gruppi in questo tipo di approcci è stata spesso interpretata come una tesi di tipo metafisico. Per esempio Goldman e Blanchard (2015) sostengono che l'esistenza dei “soggetti plurali” sia per Gilbert una tesi metafisica in grado di fungere da fondamento per un'epistemologia sociale orientata ai gruppi, o collettiva. Sebbene di fatto la teoria dei soggetti plurali sia alla base di un'epistemologia collettiva (si veda a tal proposito Gilbert (2004)), è altresì vero che Gilbert non intende mai i soggetti plurali come una nuova entità, metafisicamente indipendente dai propri membri, ma si limita a sostenere che le azioni e gli atteggiamenti doxastici e perfino le conoscenze del soggetto plurale non sono determinati unicamente dalle azioni e dagli stati doxastici individuali dei membri, e che la relazione tra azioni e stati collettivi e individuali non è diretta come potrebbe sembrare.

Così descritti, l'approccio all'epistemologia sociale concentrato sugli individui e quello attento alla soggettività epistemica dei gruppi sembrano essere alternativi l'uno all'altro, o quantomeno progetti non connessi tra loro. Tuttavia, il lavoro di Angelo Corlett (1996) suggerisce che considerare *contemporaneamente* i due tipi di soggetti epistemici non è solo possibile, ma anzi doveroso se si vuole ottenere una spiegazione completa di che cosa sia la conoscenza sociale. Inoltre, è cruciale che l'epistemologia collettiva chiarisca quali siano le relazioni tra credenze collettive e individuali, speci-

ficando se esista un qualche tipo di responsabilità (come suggerisco in (Tossut 2014), questo è particolarmente importante quando si parla di conoscenza).

La relazione tra attitudini individuali e collettive è inoltre fondamentale anche per spiegare in modo convincente la relazione tra razionalità individuale e razionalità aggregata, a partire dai teoremi di impossibilità relativi all'aggregazione razionale dei giudizi, introdotti da Arrow (1957/2003) e sviluppati da List (2002) e List e Pettit (2011). La *teoria della scelta sociale* trova applicazione nell'ambito dell'epistemologia sociale, proponendo un'analisi del modo in cui si formano gli stati doxastici collettivi, spiegando come essi siano in relazione con gli stati doxastici individuali, e offrendo diversi modelli per l'aggregazione dei giudizi.

4.3. Sistemi epistemici

Il terzo tipo di epistemologia sociale identificato da Goldman considera come soggetti epistemici i cosiddetti *sistemi epistemici*. Un sistema epistemico è un sistema sociale che comprende una varietà di procedure, istituzioni, e modelli di relazioni interpersonali che influiscono sugli esiti epistemici dei propri membri. L'epistemologia sociale orientata ai sistemi è la declinazione dell'epistemologia sociale che può avere maggiori ricadute a livello istituzionale e normativo.

Una delle domande che ci si pone da questa prospettiva riguarda la valutazione della struttura di incentivi che caratterizza la scienza come sistema epistemico: quali sono le conseguenze epistemiche sistemiche di tale struttura? In che modo e in che misura tale struttura (s)favorisce la diffusione di conoscenza tra gli appartenenti al sistema? Esiste qualcosa come una misura "sistemica" del grado di conoscenza?

Le domande elencate suggeriscono che anche all'interno dell'epistemologia sociale orientata ai sistemi è possibile decidere se porre maggior attenzione al sistema in sé (e alle conseguenze epistemiche sistemiche delle varie pratiche), oppure porre l'accento di nuovo sugli individui – in quanto parti del sistema – per valutare in che modo essi risentano di determinate pratiche epistemiche, che pure avvengono in un contesto sistemico.

5. Osservazioni conclusive

Il brevissimo percorso di queste pagine ha mostrato che vi è una gran quantità di alternative disponibili per chi voglia evitare il solipsismo epistemico. “Socializzare” l’epistemologia non implica necessariamente abbandonare gli obiettivi dell’epistemologia tradizionale; al contrario, in linea con quanto suggerito da Goldman e Kitcher, sembra che se si vogliono incrementare le probabilità di soddisfare gli obiettivi epistemici si debba proprio tener conto della dimensione sociale della formazione delle credenze.

Come osserva Whitcomb (2011, 3), l’epistemologia sociale è significativa dal punto di vista teoretico, per il ruolo centrale della società nel processo di formazione della conoscenza; ed è importante anche dal punto di vista pratico per il suo possibile ruolo nella ri-progettazione delle istituzioni sociali connesse all’informazione.

Dal punto di vista strettamente teoretico, i problemi che un’epistemologia sociale deve affrontare sono innumerevoli e, come suggerito in questo contributo, strettamente dipendenti dal tipo di approccio che si vuole sviluppare. Per esempio, se ci si concentra sull’agente epistemico individuale alle prese con evidenze acquisite su base testimoniale, si pone il problema della giustificazione di questa pratica di acquisizione di credenze, e si deve affrontare anche tutto l’insieme di questioni legato alle testimonianze degli esperti (problema profano/2 esperti, possibilità di disaccordo razionale fra pari epistemici). Se invece si considerano come soggetti epistemici i gruppi, bisogna rispondere, fra le altre cose, a domande relative alle relazioni tra gli atteggiamenti doxastici collettivi e individuali. Infine, se il focus è il sistema epistemico, è importante comprendere le conseguenze epistemiche dell’adozione di determinate organizzazioni, istituzioni o relazioni sistemiche, così come vanno valutate le dipendenze fra il livello descrittivo e quello normativo, e anche i rapporti con le altre discipline coinvolte nel processo decisionale. Da questo punto di vista, anche il dibattito relativo alla natura delle norme sociali è rilevante per l’epistemologia sociale. Come osserva Bicchieri (2014), le norme sociali sono supportate da aspettative sociali, che vanno comprese e definite in modo specifico. La manipolazione sperimentale di tali aspettative suggerisce la possibilità di intervenire a livello istituzionale per incrementare la cooperazione sociale (Xiao, Bicchieri 2010).

Dal punto di vista pratico, è importante notare che le questioni applicative connesse all’epistemologia sociale coinvolgono spesso aspetti di design istituzionale, in cui il problema è di configurare o riconfigurare delle istituzioni sociali in modo da promuovere l’acquisizione della verità o evitare gli

errori. Si pensi, fra le altre cose, all'apporto che l'epistemologia sociale può fornire alla scienza forense, per esempio spiegando il ruolo della competizione tra laboratori nel determinare l'affidabilità dell'analisi di un determinato reperto. Operare sulle istituzioni sociali significa anche introdurre modalità opportune per l'aggregazione di preferenze e di giudizi. Come suggerito nelle sezioni precedenti, a questo proposito l'epistemologia sociale beneficia di un approccio interdisciplinare, che sia in grado di attingere alle riflessioni della teoria della scelta sociale e della teoria politica (specie nell'approccio epistemico alla democrazia) circa l'aggregazione di preferenze e di giudizi.

Il fatto che la conoscenza venga prodotta e trasmessa su scala collettiva non priva di importanza lo studio dell'epistemologia classica. Al tempo stesso, ci sono buone ragioni per considerare la possibilità di altre epistemologie, che siano "sociali" in uno dei sensi di questa espressione.

Bibliografia

- Adler J., 2012, «Epistemological Problems of Testimony», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. On-line: <http://plato.stanford.edu/entries/testimony-episprob/>.
- Agostino d'Ippona, 400?/2002, *Le confessioni*, M. Bettetini (a cura di), Einaudi, Torino.
- Arrow K. J, 1957/2003, *Scelte sociali e valori individuali*, Etas, Milano.
- Barnes B., Bloor D., 1982, «Relativism, Rationalism, and the Sociology of Knowledge», in Hollis M., Lukes S., (a cura di), *Rationality and Relativism*, the MIT Press, Cambridge (MA).
- Bicchieri C., 2014, «Social Epistemology: Some Personal Reflections», in Hendriks V., Pritchard D., (a cura di), *Social Epistemology: 5 Questions*, Automatic Press.
- Christensen D., 2007, «Epistemology of Disagreement: The Good News», *Philosophical Review*, 116, 2, pp. 187-217.
- Coady C.A.J., 1992, *Testimony. A philosophical study*, Clarendon Press, Oxford.
- de Condorcet N., 1785, *Essay sue l'Application de l'Analyse à la Probabilité des Décisions Rendue à la Pluralité des Voix*, Paris.
- Corlett A., 1996, *Analyzing Social Knowledge*, Rowman and Littlefield Publishers, Totowa.
- Estlund D., 2008, *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton University Press, Princeton.

- Fallis D., 2011, «Wikipistemology», in A.I. Goldman e D. Whitcomb (a cura di), *Social Epistemology. Essential Readings*, Oxford University Press, New York, pp. 297-313.
- Faulkner P., 2011, *Knowledge on Trust*, Oxford University Press, Oxford.
- Fricke M., 2007, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford.
- Fricke M., 2012, «Group Testimony: The making of a Good Informant», *Philosophy and Phenomenological Research*, 84, 2, pp. 249-276.
- Fuller S., 1987, «On Regulating What Is Known: A Way to Social Epistemology», *Synthese*, 73, 1, pp. 145-184.
- Gettier E., 1963, «Is Justified True Belief Knowledge?», *Analysis*, 23, 6, pp. 121-123 («La credenza vera giustificata è conoscenza?», trad. it. di S. Tossut, in C. Calabi, A. Coliva, A. Sereni, G. Volpe (a cura di), *Teorie della conoscenza. Il dibattito contemporaneo*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2015, pp. 37-40).
- Gilbert M., 1989, *On Social Facts*, Routledge, New York.
- Gilbert M., 2004, «Collective Epistemology», *Episteme*, 1, 2, pp. 95-107.
- Gilbert M., 2013, *Joint Commitment. How We Make the Social World*, Oxford University Press, Oxford, Oxford.
- Goldman A.I., 1987, «Foundations of Social Epistemics», *Synthese*, 73, 1, pp. 109-144.
- Goldman A.I., 1999, *Knowledge in a Social World*, Clarendon Press, Oxford.
- Goldman A.I., 2001/2011, «Experts: Which One Should You Trust?», *Philosophy and Phenomenological Research*, 63, 1, pp. 85–110. Reprinted in Goldman A.I. e Whitcomb D. (a cura di), *Social Epistemology. Essential Readings*, Oxford University Press, New York, pp. 109-133.
- Goldman A.I., 2011, «A Guide to Social Epistemology», in Goldman A.I. e Whitcomb D. (a cura di), *Social Epistemology. Essential Readings*, Oxford University Press, New York, pp. 11-37.
- Goldman A.I., Blanchard T. (2015), «Social Epistemology», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition). On-line: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/epistemology-social/>.
- Goldman A.I., Whitcomb D., 2011, (a cura di), *Social Epistemology. Essential Readings*, Oxford University Press, New York.
- Grasswick H., 2013, «Feminist social epistemology», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition). On-line: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/feminist-social-epistemology/>.

- Hinchman E.S., 2005, «Telling As Inviting to Trust», *Philosophy and Phenomenological Research*, 70, 3, pp. 562-587.
- Hume D., 1739/2001, *Trattato della natura umana*, Bompiani, Milano.
- Kitcher P., 1993, *The Advancement of Science*, Oxford University Press, New York.
- Kuhn T., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago (*La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, tr. it. di A. Carugo, Torino, Einaudi, 2009).
- Lackey J., 2008, *Learning from Words: Testimony As a Source of Knowledge*, Oxford University Press, Oxford.
- Lackey J., 2014, (a cura di), *Essays in Collective Epistemology*, Oxford University Press.
- Lackey J., Sosa E., 2006, (a cura di), *The Epistemology of Testimony*, Clarendon Press, Oxford.
- Latour B., Woolgar S., 1986, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, Princeton.
- List C., 2002, «Aggregating sets of Judgments: An Impossibility Result», *Economics and Philosophy*, 18, 1, pp. 89-110.
- List C., Goodin R.E., 2001, «Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem», *Journal of Political Philosophy*, 9, 3, pp. 277-306.
- List C., Pettit P., 2011, *Group Agency: The Possibility, Design and Status of Corporate Agents*, Oxford University Press, Oxford.
- Peter F., 2008, *Democratic Legitimacy*, New York, Routledge.
- Pettit P., 2006, «When to Defer to Majority Testimony – and When Not», *Analysis*, 66, 291, pp. 179-187.
- Platone, *Carmide*, in Platone, *Tutte le opere*, E.V. Maltese (a cura di), Newton Compton, Roma 2009.
- Platone, *Teeteto*, in Platone, *Tutte le opere*, E.V. Maltese (a cura di), Newton Compton, Roma 2009.
- Schmid B., Sirtes D., Weber M., 2011, *Collective Epistemology*, Ontos Verlag.
- Schmitt F., 1994, *Socializing Epistemology: The Social Dimension of Knowledge*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Schmitt F., 1999, «Social Epistemology», in Greco J., Sosa E. (a cura di) *Blackwell Guide to Epistemology*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 354-382.
- Schmitt F., 2010, «The Assurance View of Testimony», in A. Haddock et al. (a cura di), *Social Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 216-242.
- Shera J., 1970, *Sociological Foundations of Librarianship*, Asia Publishing House, New York.

- Tanesini A., 2015, «Epistemologia e filosofie femministe della scienza», *Aphex* 11. On-line: <http://www.aphex.it/index.php?Temi=557D03012202740321070F04777327>.
- Tossut S., 2014, «Membership and Knowledge. Scientific Research As a Group Activity», *Episteme*, 11, 3, pp. 349-367.
- Tuomela R., 1995, *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*, Stanford University Press, Stanford (CA).
- Tuomela R., 2011, «An Account of Group Knowledge», in Schmid B. et al. (a cura di), *Collective Epistemology*, Ontos, pp. 75-117.
- Vassallo N., 2011, *Per sentito dire. Conoscenza e testimonianza*, Feltrinelli, Milano.
- Whitcomb D., 2011, «Introduction», in Goldman A.I., Whitcomb D. (a cura di), *Social Epistemology. Essential Readings*, Oxford University Press, New York, pp. 3-7.
- Wray B., 2011, *Kuhn's Evolutionary Social Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Xiao E., Bicchieri C., 2010, «When Equality Trumps Reciprocity», *Journal of Economic Psychology*, 31, 3, pp. 456-470.

Aphex.it è un periodico elettronico, registrazione n° ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Aphex.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su Aphex.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<www.aphex.it>>, 1 (2010).
