

Alfonso Di Prospero

Conoscenza, emozioni e struttura dell'intersoggettività. Riflessioni sulla figura del servo e del signore in Hegel

Abstract

In Hegel's Phenomenology the image of the struggle between the Master and the Bondsman seems to entail two different points of view about the assumptions concerning the relationship between power and knowledge. On the one hand, it seems that the knowledge of the Master is more advanced, but all the same on the other hand there are reasons to say that it is true the inverse. I consider this issue in relation with the question of the cognitive meaning of emotions. This point will be investigated also with reference to some interesting aspects of non-monotonic reasoning. Hegel's conception of dialectic is briefly compared with the formal structure of non-monotonic reasoning and induction.

Keywords

Intersubjectivity, Emotion, Induction

Gli studi che in psicologia hanno indagato la natura delle emozioni e le relazioni tra emozioni e cognizione hanno raggiunto ormai una varietà e ricchezza di risultati che appare del tutto indiscutibile¹. La prospettiva teorica sul problema che qui si vorrebbe difendere è quella della possibilità di una “geometria delle passioni” (Bodei 1991) che consideri la dimensione degli affetti e delle emozioni in un rapporto di continuità con il pensiero razionale. Il contributo che cercheremo di dare alla discussione farà riferimento a problematiche e strumenti di tipo più propriamente filosofico (ed epistemologico) che non psicologico (nel senso in cui la psicologia è sviluppata come scienza di tipo empirico e sperimentale). Una buona parte delle nostre considerazioni saranno presentate in connessione ad un tema – la figura del

¹ Solo a titolo di esemplificazione, riportiamo i nomi di M. Nussbaum, A. Damasio, J. LeDoux, D. Golemann, C. Smith, P. Ellesworth, R. Buck, N. Frijda, K. Stueber, M. L. Hoffmann, S. Schachter, B. Rimè, P. Ekman, R.S. Lazarus, M.S. Cazzaniga, D. Kahneman, J.R. Averill, G. Mandler.

“servo-signore” nella *Fenomenologia dello spirito* (Hegel 1973: 153 ss.) – che costituisce probabilmente uno dei momenti di maggiore profondità della riflessione hegeliana. Ne deriva che nel vasto insieme delle possibili esperienze emotive quelle che a noi maggiormente interesseranno saranno quella della *paura* del servo di fronte al pensiero della morte che il signore può procurargli e quella del signore che – all’inverso – si dimostra libero da questa paura. La nostra argomentazione sarà però costruita in modo da avere in generale implicazioni riguardo a tutto il tema del rapporto tra emozioni e razionalità. Quella che ci interesserà sarà in particolare la relazione tra *paura* e *conoscenza* e quella tra emozioni, conoscenza e *intersoggettività*.

L’interpretazione di Hegel cui ci si vorrebbe richiamare è quella – filologicamente eterodossa – di Kojève (2010). Indipendentemente dallo sforzo di compiere una esegesi storiograficamente fedele del pensiero di Hegel, ci si vorrebbe qui concentrare piuttosto su alcune possibili *implicazioni* che – andando ben oltre le intenzioni del filosofo tedesco – possono però essere ricavate dal modo in cui Hegel si esprime nella *Fenomenologia dello spirito*. Per questo anche la lettura fatta da Kojève, proprio grazie alla sua libertà interpretativa può aiutare a cogliere e chiarire alcune delle connessioni concettuali che è forse possibile proporre a partire dal testo hegeliano.

Al tempo stesso, un paradigma interpretativo che si ritiene di estremo interesse è quello offerto da Chiareghin (2011), che accosta la filosofia di Hegel (in particolare la *Logica*) a quella che è la moderna teoria dei sistemi (che qui viene presa in particolare nella versione di Luhmann 1996). In effetti per i nostri intenti un tale accostamento è particolarmente significativo: un autore al quale ci rifaremo, Gregory Bateson (1976), rientra appunto tra quelli che in maniera più incisiva applicano l’approccio sistemico alla psicologia. Per questo – in prospettiva – le considerazioni che proporremo potranno essere viste anche come una sorta di utile banco di prova per valutare la plausibilità e la portata euristica ed esplicativa che può riconoscersi nell’intuizione teorica avanzata da Chiareghin. Per ragioni di spazio, il riferimento che facciamo sia a Chiareghin sia a Luhmann non potrà essere sviluppato nel testo, ma è comunque plausibile indicare entrambi come possibili termini di confronto per il nostro percorso.

Infine, tenendo presente anche il contributo di Peter Simpson (1997), cercheremo di rileggere alcune delle idee caratteristiche del pensiero di Hegel entro una cornice teorica che – attraverso il riferimento ad una problematica, quella dell’induzione, tradizionalmente associata al lavoro

dei filosofi di orientamento empirista – può apparire anch'essa inconsueta e minoritaria negli studi su Hegel, ma che pure qui si ritiene di poter almeno proporre all'attenzione degli studiosi.

Troppo impegnativo invece, e tale da andare oltre le intenzioni di questo scritto, sarebbe il proposito di confrontarsi con il dibattito che nel contesto statunitense si è sviluppato per opera di autori come R. Brandom e W. Sellars, oltre che con la ricca quantità di riflessioni contenute nell'antologia curata da Marconi (1979a) o con le ricerche condotte da Berto (2005). Può essere però interessante osservare perlomeno una possibile conseguenza dell'idea che "il linguaggio ordinario è carico di *teoria*, e la procedura dialettica *esplicita* ([...] anzitutto nella forma di postulati di significato condivisi) proprio i presupposti teorici sottostanti alla sistemazione dei termini concettuali – e che ne governano l'uso" (Berto 2005: 43; cfr. anche Marconi 1979b: 18-9). Infatti faremo in seguito riferimento alle forme di ragionamento di tipo non-monotono, ed è proprio nel contesto dell'analisi logica delle forme di uso concreto del linguaggio che si è dato particolare rilievo al concetto di ragionamento non-monotono, ad esempio in autori come John McCarthy in relazione all'esigenza di formalizzare le modalità di comunicazione e di ragionamento proprie della vita quotidiana, in vista di una loro possibile riproduzione nel campo dell'Intelligenza Artificiale.

1. Analogico e digitale: Kojève, Bateson, Hegel

L'interpretazione "antropologica" che Kojève dà di Hegel è stata notoriamente molto influente sulla storia del pensiero del Novecento. In questa sede però richiameremo solo alcuni passaggi della sua opera (evitando per esempio il riferimento a temi come la "fine della storia", che sarebbero in realtà centrali per una ricostruzione fedele del suo pensiero). Leggiamo in *Introduzione alla lettura di Hegel* (Kojève 2010: 670 ss.):

La forza o potenza assoluta dell'Intelletto cui Hegel si riferisce altro non è, in ultima analisi, che la forza o potenza dell'*astrazione* che si trova nell'Uomo. Quando si descrive un qualunque oggetto isolato, si fa astrazione dal resto dell'universo [...]. In realtà, in quanto reali [per esempio] il tavolo e il cane, in un momento dato, occupano luoghi ben determinati del Mondo reale, e non possono essere separati da ciò che li circonda. Ma l'uomo che con il suo pensiero li isola può, in questo pensiero, combinarli a suo piacere. Per esempio, egli può collocare questo

canale sotto questo tavolo [...] questa potenza di *separazione*, che è all'origine delle scienze, delle arti e dei mestieri, è una potenza "assoluta", alla quale la Natura non può opporre alcuna resistenza efficace. (Kojève 2010: 672-3)

Attraverso il "significato", c'è "*negazione* del dato così come è dato [...] cioè *creazione* (di concetti [...])" (Kojève 2010: 676). Hegel, "intendendo l'Uomo come Negatività" fa "di lui un Io che pensa e parla, o che 'separa' l'essenza dalla sua 'connessione' naturale o data con l'esistenza" (Kojève 2010: 679-80); "l'Intelletto, grazie al suo discorso, rivela il reale e rivela se stesso. E, poiché nasce dalla finitezza, solo pensando la morte e parlandone, esso è veramente quel che è": "La morte genera l'Uomo nella Natura" (Kojève 2010: 680-1). Questa analisi è alla base dell'idea per cui, nello scontro tra il "servo" e il "signore", è "solo accettando volontariamente il pericolo della morte in una Lotta di puro prestigio [che] l'Uomo per la prima volta fa la sua apparizione nel Mondo naturale; e solo rassegnandosi alla morte, rivelandola con il proprio discorso, l'Uomo perviene alla fine al Sapere assoluto" (Kojève 2010: 670).

Possiamo provare ad accostare queste riflessioni di Kojève (senza ovviamente la pretesa di una sovrapposibilità piena tra quelli che sono sistemi di descrizione tra loro abbastanza eterogenei) ad alcune delle idee formulate da Gregory Bateson. Per "comunicazione analogica" Bateson intende una dimensione della comunicazione che è incentrata sul significato che viene dato alla *relazione* da parte dei soggetti (animali o uomini) che vi partecipano. In questa dimensione rientrano le emozioni provate a causa della relazione, gli strumenti espressivi (comunicazione non-verbale) che più o meno non-intenzionalmente portano alla loro manifestazione, i processi fisici e neurovegetativi che fanno da supporto "materiale" all'interazione. La "comunicazione digitale" si basa invece su convenzioni espressive (come nelle lingue artificiali o nelle lingue nazionali), che sono controllabili razionalmente: per questo si presta molto di più alla simulazione, ma al tempo stesso è il *medium* indispensabile per elaborare messaggi e pensieri di complessità logica non minima.

Anche a partire da questi concetti, il gruppo di Palo Alto ha dato risalto a quelle situazioni che si possono descrivere in termini di "profezie che si autoavverano" (Watzlawick, Beavin, Jackson 1967): ad esempio il fatto di *credere* che si vincerà in uno scontro manda segnali (sul piano analogico) che possono contribuire ad avere effettivamente la vittoria in quello scontro.

La gamma degli interessi che è alla base delle pagine di Hegel sulla figura del servo-signore è sicuramente talmente ampia da sconsigliare di caricare di un valore eccessivo l'accostamento (intuitivamente abbastanza ovvio) che può farsi tra la "profezia che si autoavvera" e la dialettica degli atteggiamenti e della rispettiva sorte del "servo" e del "signore", ma pure – come tappa provvisoria nel nostro ragionamento – questo accostamento può essere facilmente proposto: il suo interesse sta principalmente nel fatto che ci permetterà di proseguire nella nostra indagine lungo una direzione teorica dalla quale risulterà in ogni caso evidente che non è implicato in alcun modo un impoverimento della trama di significati rinvenibili nella pagina hegeliana (fermi restando naturalmente l'interesse e il valore indipendente che le tesi del costruttivismo possono rivendicare in psicologia – per il fatto di seguire una metodologia molto diversa, che si caratterizza per il possesso di punti di forza, e insieme di debolezza, sostanzialmente diversi – e difficilmente confrontabili – rispetto a quelli attribuibili a Hegel).

Dopo aver introdotto questi strumenti di analisi, è possibile procedere in una lettura più dettagliata di alcuni passaggi del testo di Hegel che preparano il lettore all'immagine dello scontro tra servo e signore:

Dapprima l'autocoscienza è semplice essere-per-sé, è eguale a se stessa [...]. Ciò che per lei è un altro, lo è come oggetto inessenziale, segnato col carattere del negativo. Ma l'altro è anch'esso un'autocoscienza [...]. Ciascuna è bensì certa di se stessa, non però dell'altra [...]. Ma, secondo il concetto del riconoscere, ciò non è possibile se non in quanto, come l'altro oggetto per il primo, così il primo per l'altro compia in se stesso questa pura astrazione dell'essere-per-sé mediante l'operare proprio, e, di nuovo, mediante l'operare dell'altro. Ma la *presentazione* di sé come pura astrazione dell'autocoscienza consiste nel mostrare sé come pura negazione della sua guisa oggettiva, o nel mostrare di non essere attaccato né a un qualche preciso esserci, né all'universale singolarità dell'esserci in generale, e neppure alla vita. (Hegel 1973: 156-7)

Il servo è colui che non è riuscito a compiere la "pura astrazione dell'autocoscienza": non è riuscito ad "astrarre" dalla propria individualità determinata, mostrando così di essere caduto in una logica della concretezza in cui domina – nei termini di Bateson – il modulo del pensiero *analogico* (che però Bateson considera in termini del tutto più positivi). Il confronto con Hegel (e con Kojève) – che qui si ritiene potrebbe essere suscettibile di uno sviluppo ampio e interessante –

porta a ritrovare nella Ragione hegeliana alcuni dei caratteri della dimensione del digitale (che dà all'uomo la possibilità di rendersi libero, proprio perché *non* si basa su processi fisici e bio-chimici), resa assoluta, in quanto espressione della conoscenza umana, e che però al tempo stesso si dà attraverso un processo di "emergenza effettiva dell'autocoscienza dall'animalità vitale, nel senso d'una rottura con questa" (Landucci 1976: 88).

La domanda che qui si vorrebbe porre è quindi la seguente: alla base della vittoria (peraltro solo "provvisoria") del "signore", deve porsi una dinamica che tiene conto più delle logiche interne al modulo analogico, oppure di quelle interne al modulo digitale?

Il dubbio sorge in maniera spontanea. Kojève in momenti importanti del suo ragionamento illustra il meccanismo che analizza come dovuto al "prestigio" che si crea intorno al "signore", ossia alla "vanità" propria del "signore" (per esempio Kojève 2010: 670).

Se si accetta questa direzione di pensiero, e se si tiene conto del modello della "profezia che si autoavvera", si può essere portati a pensare che il "signore" è colui che è in grado di impostare la "relazione" (nel senso di Bateson) in una maniera che è confacente al proprio interesse. Si dovrebbe pensare: il "signore" ha *rinunciato* al possesso di una conoscenza *obiettivante* del contesto in cui avviene l'azione. Si è cioè privato di una *conoscenza* (in senso digitale) del mondo, perché il possesso di questa conoscenza avrebbe reso più improbabile il successo *pratico* della sua azione. Questa lettura – che potrebbe andare nella direzione di una interpretazione "pragmatista" (verrebbe da dire, quasi nel senso classico di James) del testo di Hegel – sembra essere legittima perché il "signore" è colui che *non* ha il pensiero o l'immagine della possibilità – che pure oggettivamente c'è – della propria morte. Quindi basa in effetti la propria strategia di azione su di una *manca* di conoscenza obbiettiva. Al tempo stesso però, seguendo lo stesso Kojève nei passi sopra riportati, abbiamo *anche* l'impressione opposta, per cui la capacità di non fermarsi di fronte alla possibilità della propria morte implica il possesso di una conoscenza più avanzata e compiuta. Sembra quindi che – da un altro punto di vista – il "signore" sia chi – pur servendosi di una conoscenza solo sfalsata e deformata delle condizioni entro cui avviene empiricamente la propria azione – ha però ugualmente una *conoscenza* di quella che può essere descritta come la *struttura* del campo di azione, che è *oggettivamente* più vicina al vero di quanto non si verifichi per il "servo". Il tipo di conoscenza che domina il "servo" è quello ancora

solo della propria esperienza, che per Hegel costituisce solo un momento che deve essere superato. Il “signore” ha invece la *comprensione* dell’uguale valore di tutte le individualità prese in quanto tali – quindi anche della sua propria, nonostante la percezione vitale e immediata delle persone sia istintivamente che la *propria* valga infinitamente di più di tutte le altre. Questo punto di vista che il “signore” è in grado di fare suo è – nei termini di Hegel – il punto di vista dell’oggettività e della razionalità, ossia, in una maniera che può pur sembrare contro-intuitiva, il *contrario* dell’idea alternativa per cui sarebbe il *signore* a riuscire a far trionfare l’idea del primato del valore della *propria* vita.

Ne consegue che – in maniera solo apparentemente paradossale – il discorso elaborato da Hegel si muove contemporaneamente in due direzioni diverse che potrebbero sembrare in contraddizione. Si cercherà di mostrare nel seguito di questo scritto che la tensione teorica che così sembra di potersi individuare – oltre che a rivelare – una volta di più – il ruolo che la contraddizione svolge nel sistema hegeliano – può servire a dare una connotazione particolare alla natura stessa e al significato “epistemologico” che può darsi alla “contraddizione”: forse non tanto con riferimento ai testi e al pensiero di Hegel, quanto piuttosto pensando ad alcuni dei problemi che si possono considerare logicamente alla base dell’importanza da lui conferita al concetto di contraddizione – problemi che però sembra più opportuno cercare di discutere non tanto in una prospettiva teorica interna ad uno hegelismo più o meno ortodosso, quanto piuttosto in una prospettiva che, pur avendo Hegel come termine di confronto, comunque non si limiti a cercare le proprie risorse teoriche in questo solo autore.

Oltre a questo punto – di interesse più per la teoria della conoscenza – anche gli stessi concetti di “emozione” e “passione” possono richiedere di venir ridefiniti (cfr. su questo Maurer 2017).

2. *Emozioni, intersoggettività e modelli di razionalità*

Dal punto di vista della psicologia cognitiva, la prima considerazione che è necessario fare è che la *paura* che il “servo” prova è una *emozione*. Con quali modalità dovrà dunque essere analizzata? Servendoci delle osservazioni fin qui proposte, possiamo interrogarci su quello che può essere il significato *conoscitivo* delle emozioni. Si potrebbe dire, ad esempio: tra il “servo” e il “signore”, chi è colui che

prova l'emozione dotata di un maggiore potere conoscitivo? Il primo ha la coscienza dei principali possibili esiti delle proprie azioni: è questa consapevolezza che scatena la sua paura. Il secondo ha la coscienza che la sua vita *conta* quanto quella di chiunque altro: non vede quindi la sua conservazione come un obiettivo imprescindibile (anche se in questo passaggio si concentrano molte difficoltà interpretative). *Quale* tra questi due tipi di conoscenza deve essere considerato più rappresentativo di ciò che chiamiamo "conoscenza" e "razionalità"? In realtà quello che cercheremo di mostrare è proprio che si tratta in entrambi i casi di dimensioni dell'umano che sono tra loro integrate e complementari, in un senso per cui ci troveremo a dover rifiutare la contrapposizione che molti filosofi hanno visto tra emozioni e razionalità.

Gli psicologi concordano in genere nel distinguere una componente cognitiva nelle emozioni che coesiste poi con altre componenti più o meno variamente definite. In maniera solidale con l'impianto teorico cui qui si fa riferimento, nelle opere di Bateson troviamo la nota definizione dei sentimenti come "algoritmi del cuore", che poggiano cioè su regolarità fisiche che ne fanno – per un osservatore – una base per possibili previsioni, e quindi per la veicolazione di "significato": in questo senso un'emozione può essere considerata "vera" (o meglio "adeguata") se si basa su di un *pattern* di comportamento che crea adattamento al contesto (almeno nei limiti in cui questo è perseguibile nella specifica condizione in cui concretamente viene a trovarsi l'individuo). Sarà "falsa" (o "inadeguata") nel caso opposto.

Possiamo quindi riformulare la domanda che fa sostanzialmente da base e filo conduttore per questo lavoro: in che modo dobbiamo valutare l'"algoritmo" applicato dal "servo" e come quello messo in atto dal "signore"? Si può suggerire (riprendendo anche qui Bodei) di impiegare il nostro schema teorico per descrivere il significato dell'emozione della paura all'interno dei rapporti e delle gerarchie sociali – con l'avvertenza che è probabilmente più opportuno intendere qui come "paura" più in generale lo stato d'animo di chi è "avverso" a qualche esito possibile e prevedibile dei piani di azione che sono per lui disponibili: naturalmente, dopo che si fosse fatta questa scelta terminologica, diverrebbe necessaria tutta una serie di aggiustamenti nella scansione della nostra analisi della dialettica "servo-signore", ma possiamo rimandare ad un'altra sede questa possibilità di indagine.

Le domande che ci stiamo ponendo sono quindi: in che cosa sta la "conoscenza" per l'uomo, nell'agire come il "servo", che *ha paura*, o

nell'agire nel modo in cui Hegel immagina agisca il "signore", che *non* ha paura della propria morte? Quale tra i due tipi di comportamento è "razionale"? Per Kojève, il signore vuole solo "prestigio": segue la propria "vanità". Ma i passi che abbiamo citato possono fare pensare che – in una maniera apparentemente paradossale, ma del tutto coerente con l'impianto generale del sistema di Hegel – questo stato d'animo che definiremmo, nei termini di questo lavoro, come una "emozione", o un complesso di emozioni provate dal signore al momento della lotta, sia proprio la *guida* della "ragione". In altre parole: razionalità è seguire le proprie emozioni².

È utile inoltre qui il richiamo a Hyppolite (1972: 18), per il quale nel corso dello sviluppo della fenomenologia "la coscienza non perde solo quanto essa riteneva verità dal punto di vista teoretico: ci perde anche la sua propria visione della vita e dell'essere, la sua intuizione del mondo", da cui segue in effetti la *continuità* tra emozioni e conoscenza (cfr. Kojève 2010: 55; Maurer 2017, anche per disporre di più ampie indicazioni bibliografiche).

È chiaro che in una filosofia come quella di Hegel risulta sempre impossibile intendere in maniera troppo rigida queste schematizzazioni, a meno di non dare adito a forzature e fraintendimenti. In particolare, la conoscenza che guida il servo è quella di tipo empirico, che maggiormente *lega* alla vita, mentre quella che guida il signore è piuttosto una conoscenza della "cornice", del "quadro" oggettivo entro cui i singoli contenuti empirici devono essere collocati. La difficoltà di definire il significato gnoseologico dell'esperienza in Hegel ha come conseguenza la difficoltà che stiamo incontrando, nello stabilire se "conoscenza" sia quella del servo o quella del signore. Per Kojève

se, oggettivamente parlando, la ["Dialettica reale dell'Esistenza-empirica"] non è che l'"apparizione" delle Dialettiche "metafisiche" e "ontologiche" del Reale e dell'Essere, essa è, soggettivamente parlando, il solo dato dialettico che possa essere descritto direttamente, e solo a partire da esso o dalla sua descrizione è possibile descrivere o ricostruire le altre due Dialettiche "di base" ["dell'Essere e del Reale"]. (Kojève 2010: 606)

Seguendo questa lettura, si deve dare in effetti un grande valore conoscitivo *anche* al tipo di conoscenza (empirica) che domina il servo. Se si traspone questo tema sul piano dell'analisi della vita

² Sull'opportunità o meno di applicare il termine "emozione" in una indagine su Hegel, cfr. Maurer 2017: 41, nota 5.

emotiva, è interessante osservare ciò che gli corrisponde nella teoria di Bateson: la tensione tra razionalità ed emozioni, in Bateson, può essere ricondotta al fatto che lo stesso essere umano che – nel modulo digitale – deve agire “razionalmente”, può farlo solo attraverso pensieri ed azioni che dipendono però essi stessi da un corpo materiale che sottostà ai vincoli imposti dalle dinamiche del modulo analogico. La situazione è in effetti simile a quella che ricostruiamo partendo dai testi di Hegel che stiamo qui esaminando.

Possiamo ora rivolgerci a quelli che sono alcuni punti emersi nella vivace discussione che molti psicologi e filosofi della mente hanno portato avanti nel corso di molti anni. In particolare, Zajonc ha mostrato quello che è stato definito l'effetto di “mera esposizione” (Zajonc 1980, Winkielman 2010). Su questa base, è apparso che il ruolo della “razionalità” fosse meno rilevante nei processi decisionali, sulla base della considerazione che una preferenza è attivata prima di passare attraverso l'elaborazione di ulteriori informazioni relative all'oggetto che produce lo stimolo (cfr. anche LeDoux 1996). Prenderemo spunto da questa posizione per sostenere la tesi (che in realtà è molto più generale, e si innesta su riflessioni anche di tutt'altra natura) che invece – a monte – è il concetto stesso di “razionalità” che viene usato che dovrebbe essere messo in discussione. Per chiarire in che modo, è necessario però fare prima una premessa che affonda le proprie radici in considerazioni più generali di teoria della conoscenza. In maniera apparentemente molto eterodossa, Peter Simpson (1997) ha sostenuto l'importanza della categoria dell'“induzione” per meglio comprendere il pensiero di Hegel. Bodei, citando Korsch (1974), scrive: “Hegel, per quanto appaia, per molti versi, un nemico dell'empiria, è in realtà ‘uno dei più forti empirici’” (Bodei 1991: 262). Lo stesso Kojève (2010: 563) interpreta in questa direzione la “dialettica” hegeliana³. Bodei accetta l'affermazione di Korsch, “solo se riferita al sapere apparente nel suo costituirsi”: “L'empirismo non è sbagliato, è solo unilaterale, perché considera unicamente la forma fenomenica del sapere, il suo presentarsi alla coscienza, e non la sua organizzazione in un edificio razionale e insegnabile, a prescindere dalla certezza soggettiva dello sperimentare” (Bodei 1991: 263). Questa affermazione di Bodei è del tutto calzante in quanto lettura di Hegel, ma si vorrebbe qui proporre un'ipotesi di lavoro che – prescindendo da intenti esegetici – si muova in una direzione teorica per certi aspetti diversa e speculare.

³ Cfr. anche Dal Pra (2015), Bazzani (2000: 19 ss.), Sanguinetti (2015).

Il punto di vista che qui vorremmo proporre prende spunto da alcune riflessioni inerenti la filosofia della scienza. Se uno dei modelli di riferimento di ciò che consideriamo razionalità è costituito (almeno in parte) dalle prassi in uso nella ricerca scientifica, è noto che uno dei cardini intorno a cui ruotano tali prassi è quello della richiesta – sentita come vincolante all'interno della comunità scientifica – di poter offrire una condivisibilità intersoggettiva dei risultati e delle metodologie di legittimazione di tali risultati da parte dei ricercatori che li conseguono. Non solo in questi ambiti, ma in una buona parte dei contesti in cui continuamente operiamo è attiva una richiesta di “consenso” e di validità intersoggettiva (più o meno estesa) delle pretese di validità delle affermazioni che a mano a mano le persone fanno. È possibile vedere in Hegel uno dei maggiori *maestri* nella descrizione del processo che porta ad *acquisire* la consapevolezza dell'importanza di questi vincoli. La Ragione è appunto il punto di vista di una conoscenza che – per poter essere *interamente condivisibile* – deve accompagnarsi al tempo stesso alla *negazione* del contenuto determinato dell'esistenza dei singoli che alla costituzione di quella conoscenza possono solo (*parzialmente*) contribuire (cfr. Pinkard 2013; Ruggiu, Testa 2009). Un altro modo che può offrirsi per descrivere questo processo è quello sviluppato (su di un piano ontogenetico) da Piaget, che vede il neonato come all'inizio di una strada che lo porterà dall'egocentrismo alla reciprocità razionale (Piaget 1975: 175; cfr. anche Sanguinetti 2015). Un ulteriore modo pure disponibile per concettualizzare questo processo lo si può ritrovare in Luhmann (1996), che descrive il processo di sempre maggiore differenziazione interna dei sistemi sociali, che possono sviluppare una maggiore capacità di adattamento attraverso l'accoppiamento con *altre* infrastrutture sistemiche, che fanno da “appoggio” per il funzionamento di quella di riferimento. È in questo senso – vorremmo qui sostenere – che il corso storico produce in seno alle società umane dei dispositivi e *patterns* ricorrenti di azione socialmente coordinata, che permettono all'individuo vivente in un certo momento storico di scaricare sulle spalle di queste innumerevoli basi di sostegno “esterne”, prodotte nel corso dei secoli che lo hanno preceduto (cfr. Bodei 2011: 36-7), l'onere di procurare un sapere (sempre più condiviso, sempre più oggettivo, sempre più esteso) che sarebbe altrimenti destinato a rimanergli indisponibile – intendendosi qui naturalmente per “sapere” non (o non solo) i contenuti di un sapere linguisticamente trasmissibile, quanto gli schemi di comportamento che rendono possibile l'azione

entro quadri che includono *anche* quei contenuti di sapere che sono soggetti ad elaborazione linguistica.

Volendo riprendere i testi di Hegel, si può vedere – all’inizio della *Fenomenologia* – la figura del “generico questo” come rivelante la natura *dileguante* del sapere individuale. Inoltre, di nuovo possiamo tornare alla figura del rapporto servo-signore, in cui “un individuo sorge di fronte a un individuo” (Hegel 1973: 156). La vittoria, come sappiamo, andrà a chi saprà dimenticare i contenuti della propria individualità. Ma perché? Perché il sapere individuale ha un ruolo preliminare così importante, ma al tempo stesso *non* può reggere l’urto del divenire del conoscere? Se si rispondesse che si tratta di una semplice logica di tipo *cumulativo*, per cui lo sguardo dell’individuo non è semplicemente arrivato (né potrà mai farlo) a posarsi su di una *quantità* di dati che sarebbe necessario invece conoscere per poter attingere al punto di vista dell’Intero, si direbbe una tautologia, ma si perderebbe forse un’occasione importante per comprendere una parte delle intuizioni che sono alla base del concetto di “dialettica”. L’errore e il limite dell’individuo non stanno solo nel possedere una base estremamente ristretta di osservazioni e di conoscenze, ma nello *scambiare* quello che è il ristretto ambito delle *sue* esperienze per *il* mondo⁴. Per questo è necessario che una coscienza si ponga di fronte ad un’altra coscienza senza la possibilità di poterla *assimilare*, ma solo con la speranza di poter fare semmai *astrazione* dal “contenuto” di sé e dell’altro – potendo ripristinare solo così un livello maggiore di obiettività razionale – con un meccanismo che presumibilmente è alla base delle difficoltà che si incontrano nel conciliare *empatia* ed *astrazione*. Il punto di vista del signore è in questo senso una vera e propria conquista evolutiva perché implica la capacità di guadagnarsi l’accesso ad una misura maggiore di obiettività e di reciprocità razionale – uno sguardo per cui la vita dell’uno come dell’altro ha lo *stesso* valore⁵. Se si accetta questa analisi, la componente *razionale* (digitale) che c’è nel comportamento del signore è preponderante rispetto alla “vanità” –

⁴ Per una descrizione della logica delle generalizzazioni induttive fatta nei termini di uno “scambio”, si possono vedere Goodman (1983) ed Hempel (1945).

⁵ Che una tale acquisizione, definita così in termini epistemologici, debba essere riconosciuta attraverso la prova *effettuale* del mettere a rischio la prova vita è collegabile con il fatto che altrimenti si tratterebbe di un “sapere” solo teorico e al limite solo verbale, comunque non tale da riguardare *tutta* la persona (cfr. per esempio Vinci 1999: 173): la valutazione di una tale tesi è però un compito molto delicato, che qui preferiamo rimandare ad una diversa sede.

ma *passando attraverso* vissuti che comunemente considereremmo *emotivi* e che potrebbero essere benissimo la vanità o altri simili. La *paura* del servo – specularmente – dovrebbe essere vista come un'emozione, da un lato, e al tempo stesso come una mancanza-di-razionalità (qualificabile come tale comunque lungo un asse di tipo logico-cognitivo, cioè secondo un giudizio di maggiore o minore presenza di *conoscenza*) dall'altro.

Dal punto di vista della teoria della conoscenza, si può in effetti vedere quella che è la struttura più caratteristica della filosofia della storia di Hegel come un tentativo di descrivere il formarsi di criteri di *intersoggettività* (temporalmente situati) a mano a mano più estesi: il valore prioritario della intersoggettività del sapere viene da Hegel salvaguardato, anche se in presenza di orizzonti e perimetri di applicazione di un tale vincolo di condivisibilità del sapere che sono considerati storicamente variabili⁶. All'interno di uno di questi perimetri storicamente dati, l'individuo è nel *vero* nel considerare corrette le credenze condivise e – di conseguenza – nel considerare giuste le proprie credenze quando esse siano almeno in linea di principio *condivisibili* – secondo un principio psicologicamente comprensibile ma – tutto sommato – non ovvio da un punto di vista logico o epistemologico⁷. Quello che qui abbiamo descritto come uno *scambio* tra il contenuto della *propria* esperienza individuale e il mondo si configura secondo uno schema che si riproduce sul piano filogenetico, in riferimento ai diversi popoli che scambiano il *proprio* sapere per il sapere. Se si accetta questo schema di base, diventano in effetti molto intuitivi anche quelli per cui:

1) il punto di vista che *un* soggetto ha sul mondo implica il darsi di una contraddizione rispetto ad ogni altro soggetto che parta da conoscenze iniziali diverse. Diventa così legittimo vedere la *contraddizione* come una forza che domina il reale. Se si parte dall'unità – affermata dall'idealismo – tra soggetto e oggetto, il fatto che un soggetto veda il mondo secondo il *proprio* orizzonte epistemico crea una contraddizio-

⁶ Come “chiave della logica hegeliana” e con riferimento in particolare alla logica dell'essenza, per Aldo Masullo “[l']oggettività è, emblematicamente, ‘inganno’: sotto l'apparenza dell'immediatezza dell'oggetto si dissimula la funzione mediatrice dell'intersoggettività” (Masullo 2003: 592-3): poiché “l'operare, e non la cosa, è l'essenziale, l'oggettività è solo l'espressione della reciproca esperienza dei molteplici soggetti operativamente coinvolti nel significato della cosa” (Masullo 2003: 593).

⁷ Cfr. Pinkard (2013).

ne – anche *reale* – tra i punti di vista di soggetti diversi. La fenomenologia dello spirito mostra come il divenire storico porti alla costituzione di un punto di vista intersoggettivo, entro cui le contraddizioni esistenti tra i punti di vista particolari vengono sanate, per cui si può arrivare a fare

l'esperienza di ciò che lo spirito è, questa sostanza assoluta la quale, nella perfetta libertà e indipendenza della propria opposizione, ossia di autocoscienze diverse per sé essenti, costituisce l'unità loro: *Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*. (Hegel 1973: 152)

Nel sistema di Hegel, la “dialettica è il dinamismo del presentarsi dell'Essere, il dinamismo che nel tempo riflette il dinamismo privo di tempo interno all'Essere” (Bazzani 2009): questo dinamismo può essere colto efficacemente attraverso una logica del ragionamento non-monotono – tipicamente radicato temporalmente. L'idea di un “dinamismo privo di tempo interno all'Essere” esprime, nella nostra lettura, l'esigenza teorica di conciliare l'esistenza di una molteplicità di soggetti epistemici con l'unità di una raggiunta intersoggettività del giudizio – che idealmente deve originarsi a partire dal punto di vista di ciascuno di quei soggetti epistemici. La scelta di Hegel – di considerare l'intersoggettività, la Ragione – come il *prius* che legittima il sapere, è però *rovesciata* nell'ordine logico che invece si segue in questo lavoro, dato che si propone che sia la razionalità individuale a “porre” (attraverso la propria esperienza) la legittimità di un vincolo intersoggettivo al sapere⁸.

2) L'altro schema per cui teoricamente una tesi produce la sua antitesi che produce a sua volta una sintesi: ciò che cambia, di passaggio in passaggio, non è semplicemente la “verità” di un giudizio, ma proprio i criteri di intersoggettività, e *quindi anche* la verità o meno dei rispettivi sistemi di credenze. Il fatto che qui siamo partiti da una indagine sulla figura del “servo-signore” può creare l'impressione che il ragionamento proposto possa essere sviluppato nella direzione seguente: i) verità e intersoggettività sono condizioni che idealmente rimandano l'una all'altra (su ciò che è vero deve esserci accordo, e viceversa – almeno in linea di principio), ii) l'intersoggettività (il

⁸ Questa particolare chiave di lettura potrebbe essere interessante per istituire un confronto con la posizione di Axel Honneth (2002), che vede nella *Fenomenologia* una sorta di ritorno di Hegel ad un paradigma filosofico di tipo coscienzialista e “monologico”.

consenso sociale sul sapere) è però una costruzione empirica e fattuale (il consenso si crea nei fatti attraverso processi concreti e determinati), iii) il signore *impone* – attraverso il ricorso ad una relazione e un contrasto di forze – una condizione di intersoggettività e di condivisione del “sapere” (di una definizione di “verità”), iv) quindi la *forza*, al limite la stessa violenza (nella situazione descritta da Hegel, addirittura la minaccia di morte), o comunque una condizione di *potere* di una delle parti in lotta, potrebbero essere all’origine delle definizioni di “verità” che risultano infine vincitrici, cioè intersoggettivamente condivise. In realtà il punto di vista di Hegel sembra essere diverso: non è la *forza* del signore a creare una definizione di oggettività e di verità e una condizione di condivisione delle credenze, ma è il fatto che il signore sappia trovare in sé le risorse per aderire spiritualmente ad una struttura del sapere che è di tipo astratto e intersoggettivo che lo mette nella condizione di diventare “signore”⁹. È la conoscenza (oggettiva e razionale) del signore (o che il signore possiede *in nuce*) che crea il potere, e non viceversa. La condizione dirimente è cioè di essere in grado di ammettere l’*uguale* valore di principio delle diverse prospettive epistemiche – superando quindi il tipo di posizione che rende irriducibilmente vincolati al proprio solo punto di vista (e rendendo così operativa, implicitamente, tra l’altro, la stessa logica di fondo dell’idealismo: essere e pensiero sono identici, quindi dove esiste una mente – diversa dalla propria – esiste *quella* realtà).

3) Indipendentemente da Hegel, il punto di vista che qui si propone è che il singolo soggetto epistemico – poggiando su conoscenze empiriche e individuali – trova proprio in esse la base e il motivo del desiderio di ritrovare *negli altri* qualcosa di almeno simile ad un “criterio di verità” per valutare l’ammissibilità o meno del proprio sapere individuale (dato che ci si riferisce qui alle fasi dello sviluppo studiate da Piaget, concetti come “sapere”, “esperienza” e “conoscenza” dovranno ovviamente essere precisati in modo da essere applicabili all’attività psichica del bambino).

Anche considerando la specificità di questa posizione, che qui formuliamo in opposizione a Hegel, è importante comunque segnalare l’estrema ambiguità per cui il costituirsi di una dimensione *inter-*

⁹ Si noti come questo passaggio del nostro ragionamento possa essere portato in una certa misura per contrastare l’immagine di un andamento “monologico” della visione hegeliana, o comunque per mostrare la complementarità dei due aspetti, sociale e individuale, nel processo descritto.

soggettiva – nella riflessione del filosofo – possa avvenire solo passando per la negazione dei contenuti dell'individualità – anzi per la negazione del significato della vita stessa dell'individuo, senza che d'altronde possa negarsi il ruolo positivo che in generale Hegel riconosce comunque all'individualità, attraverso un'idea di "universalità che ricomprenda l'individualità non attraverso la costrizione e il dominio, ma valorizzando la sua particolarità" (Vinci 1999: 12).

3. Principio di induzione e dimensione delle emozioni

Avendo in mente anche queste questioni di ordine epistemologico, possiamo tornare all'idea che le nostre intuizioni su che cosa siano emozioni e razionalità siano basate su di una scissione tra le due dimensioni – mentre è possibile forse individuare diversi modelli di analisi che permettano di fare il tentativo di *sanare* questa frattura.

Abbiamo già parlato dei contributi di Zajonc e LeDeux. Possiamo esaminare ora se: 1) i termini di quel dibattito possano dover essere rivisti, se si fa leva su un modo diverso di definire razionalità e cognizione, 2) se alcune delle intuizioni alla base del concetto di "dialettica" possano essere poste in una luce diversa ricorrendo ad alcune caratteristiche del metodo di indagine delle scienze naturali, secondo una strategia teorica che può avere ripercussioni importanti sul modo di concepire la stessa razionalità scientifica – e quindi anche i termini entro cui porre un confronto razionalità-emozioni.

In effetti gli indirizzi teorici più diffusi nella filosofia della scienza del '900 hanno fatto propria l'idea che il sapere scientifico e le sue procedure debbano essere in linea di principio socialmente riproducibili e condivisibili (anche se importanti breccie in questo orientamento sono state aperte dai vari teorici dell'incommensurabilità, ad esempio nel passaggio da un "paradigma di ricerca" all'altro). Un problema particolarmente importante, quello dell'induzione, è stato posto direttamente entro questo quadro, portando (con Popper) all'idea che l'induzione sia essenzialmente un mito. I problemi che Popper ha lasciato aperti, nel voler negare ogni valore all'induzione, sono in realtà del tutto evidenti. Qui ci si vorrebbe però soffermare sulla possibilità di esaminare l'induzione dando un peso maggiore a caratteristiche del ragionamento induttivo che vengono comunemente ammesse (a titolo di esempio, cfr. Musgrave 2011), ma senza che abbiano ancora ricevuto un adeguato riconoscimento della loro im-

portanza. Si tratta del fatto che il ragionamento induttivo è per sua natura di tipo non-monotono: *aggiungendo* cioè nuove premesse all'insieme di quelle da cui inizialmente un'inferenza induttiva veniva fatta derivare, si ha che le conclusioni di una tale inferenza *possono* rivelarsi – in questa seconda fase – false. Nel caso delle inferenze deduttive (per esempio il sillogismo aristotelico) evidentemente non è così: se aggiungiamo una *qualunque* altra premessa a quelle che sono le premesse maggiore e minore di un sillogismo, se si suppongono vere le premesse, ne deriva anche la verità della conclusione (data, ripetiamo, *qualunque* altra premessa che venga aggiunta a quelle iniziali). Nel caso del ragionamento induttivo, ovviamente non è così: se per dieci volte ho visto un cigno, ed ogni volta era bianco, posso concludere per induzione che i cigni siano (almeno tendenzialmente) bianchi. Se in seguito si aggiungono nuove premesse, che testimoniano l'esistenza di *altri* dieci cigni che sono tutti non-bianchi, il contenuto della conclusione diventa diverso e tale da *contraddire* quello precedente, perlomeno nel senso che la *tendenza* che prima veniva pronosticata viene ad assumere intuitivamente una misura che, anche se venisse definita in termini probabilistici, dovrebbe risultare comunque ben diversa – *anche* se la verità delle premesse che inizialmente si erano accettate non viene affatto posta in dubbio.

Il ragionamento che qui si propone è quindi il seguente:

1) il ruolo dell'induzione nelle procedure di indagine e di pensiero (scientifico e non solo) è innegabile, ma – se si riflette sul suo carattere non-monotono – si deve ammettere che “razionalità” e “cognizione” sono categorie che vanno *relativizzate* ad un determinato soggetto epistemico, in possesso di certe conoscenze e non di altre.

2) I riflessi condizionati sono – in un senso ovvio – delle *associazioni* che, sul piano del comportamento (non guidato “razionalmente”, secondo il concetto più consueto di ragione), riproducono lo schema delle associazioni consapevoli che costituiscono invece l'interesse per esempio di Hume o di Popper. Le *emozioni* possono in generale essere plausibilmente collocate lungo un *continuum* che va dai riflessi più semplici fino ad un vissuto emozionale che coinvolge la dimensione cognitiva in modo variegato e complesso¹⁰, *proseguendo* in realtà poi verso le forme di pensiero (“razionale”) più articolato e astratto: sia esse sia le più ardite concettualizzazioni della ragione – nella misura in

¹⁰ Cfr. Buck (1985), ma a monte questo approccio trova un sostegno considerevole in teorie come quelle di Antonio Damasio.

cui risentono comunque di un vincolo costruttivo di tipo induttivo – condividono uno stesso principio compositivo di carattere associativo. Si potrebbe voler fare valere la riserva che una logica dell'induzione – sia di tipo non-monotono sia di altro genere – applicabile in maniera adeguata e soddisfacente ai processi di pensiero e di scoperta non è stata ancora elaborata. Perciò – si può legittimamente obiettare – è da vedere se sia possibile (per esempio) descrivere appropriatamente ed adeguatamente i processi superiori di pensiero nei termini di associazioni di tipo induttivo. Su questo, possiamo comunque osservare che il nostro approccio non implica la possibilità o la necessità di formalizzare in maniera precisa questi processi (anche se un lavoro di “chiarificazione” filosofica sarebbe sicuramente opportuno) perché questa richiesta equivarrebbe (perlomeno nella variante che possiamo considerare più facile ad essere accolta da un critico che la porti ad obiezione alla proposta teorica qui abbozzata) a dare per presupposto che la descrizione per esempio dei processi di pensiero creativo possa essere condotta *rispettando* vincoli di *intersoggettività* dell'indagine in questione che non è invece scontato che sia necessario dover rispettare (in molti ambiti dell'esistenza umana un tale vincolo alla condivisibilità intersoggettiva *non* è avvertito come particolarmente urgente): l'idea di fondo è che processi di pensiero che visti dall'esterno appaiono come “creativi” e non-induttivi, se invece si va a considerare il processo psichico soggettivo che li ha prodotti, possono essere visti come associazioni induttive *soggettive* – cioè basate essenzialmente su esperienze (concrete o intellettuali) che appartengono alla vita della singola persona, e su forme di attenzione selettiva che derivano da un esercizio e da un impegno prolungati di quella persona all'interno del campo in cui si attua il processo di pensiero in questione.

Nel caso in cui invece si rinunciassero direttamente alla richiesta di una condivisibilità di principio di tipo “forte” dei risultati della ricerca, un progetto di studio in questa direzione diverrebbe automaticamente più plausibile (potendo far conto anche – per esempio – sulle risorse dell'introspezione individuale) – anche se, dobbiamo notare, è il nostro stesso approccio che può portare, in una certa misura, ad apprezzare l'eventualità di una descrizione che soddisfi comunque delle condizioni di condivisibilità intersoggettiva del modello proposto che siano formalmente esplicitabili in una misura più o meno ampia: sarebbe – nella nostra prospettiva – la stessa esperienza concreta di ricerca ad indicare *quanto* può essere ragionevole attendersi che i

risultati che possono ottenersi siano formalmente ratificabili da altri soggetti epistemici. È interessante poi considerare la possibilità che risultati teorici *non* ratificabili *formalmente* come tali da altri soggetti epistemici possono però essere fatti oggetto *in concreto* della previsione che “sicuramente” anche la maggior parte degli altri soggetti epistemici li accoglieranno come propri.

3) Ciascun soggetto epistemico, partendo da una propria “evidenza iniziale” induttiva, la generalizza, entrando quindi in *contrasto* con gli *altri* soggetti epistemici. La “verità” (anche nelle scienze naturali) in questo senso si *trasforma* storicamente, fornendo ottime ragioni per accogliere almeno alcune delle connotazioni che Hegel dà alle proprie idee sulla dialettica e la contraddizione. In che modo ci si debba pronunciare sull'ontologia – sul *mondo* – che a questo punto dovrebbe corrispondere ad un tale concetto di verità è questione che qui non può essere posta. Si vorrebbe avanzare però la proposta di leggere la *Fenomenologia* come il tentativo di descrivere il processo di costituzione di un sapere assoluto (quindi *a fortiori* intersoggettivo), partendo da vincoli di base che sono appunto di questo genere (radicati nell'orizzonte epistemico – o perlomeno psichico – individuale).

4) Una teoria soddisfacente delle emozioni dovrebbe tener conto di queste riflessioni, nella misura in cui esse portano a pensare che (per esempio) anche la semplice esposizione ad uno stimolo (come nelle situazioni descritte da Zajonc) sia *già* cognizione a tutti gli effetti (nel senso in cui questo fenomeno può essere descritto da una gnosologia empirista ed induttivista). Il soggetto epistemico automaticamente generalizza questi stimoli, creando così implicitamente una “teoria” e una descrizione del mondo – destinata a scontrarsi con le altre (anche) perché basate ciascuna su di una diversa base di conoscenze individualmente disponibili.

Una considerazione che deve essere tenuta presente lungo tutto questo ragionamento è che una “conoscenza”, per essere tale, non deve essere necessariamente (*a priori*) *condivisa* – non più di quanto il testimone di un delitto debba sentire la necessità di sapere che altri hanno assistito allo stesso crimine, per essere sicuro della veridicità della propria testimonianza.

Per Hegel “il questo sensibile, che viene opinato, è *inattuabile* al linguaggio che appartiene alla coscienza, a ciò che è in sé universale” (Li Vigni 1997: 102), però quando “si parla dell'ineffabilità dell'individuale non bisogna pensare che nel contrasto tra il linguaggio e l'opinione rimanga un residuo non colto, come se il linguaggio potesse

afferrare unicamente l'universale, lasciando l'individuale all'inesprimibile" (Li Vigni 1997: 103). L'ambiguità di questa concezione è però che "questo sensibile" è qualcosa che di fatto l'individuo coglie, quindi si dà in effetti il rischio di compromettere lo *status* gnoseologico delle conoscenze individuali. È legittimo però suggerire che il riferimento alle caratteristiche del pensiero non-monotono permetta di evitare le implicazioni paradossali che questo punto di vista potrebbe avere¹¹.

In Hegel, evidentemente il requisito di intersoggettività e *socialità* del sapere è mantenuto del tutto saldo, ma questa sua scelta teorica non deve essere vista come l'unica possibile. Nell'ottica di una *naturalizzazione* dell'epistemologia, è abbastanza intuitivo vedere il requisito di intersoggettività del sapere come il frutto di esperienze che l'*individuo*, in prima istanza, ha effettuato: il bambino si convince gradualmente dell'importanza del giudizio delle altre persone perché la sua esperienza di vita gli insegna (in modi, misure e con campi di applicabilità variabili) che il giudizio degli altri è importante. È interessante che proprio Quine, il riferimento principale di chi difende programmi di naturalizzazione dell'epistemologia, per la sua opzione in favore dei criteri metodologici del comportamentismo, debba essere ritenuto qui come un autore che non possiamo considerare particolarmente vicino alla nostra prospettiva, ma ugualmente possiamo proporre il tipo di intuizioni che stiamo sviluppando – pur se con la prudenza che è doverosa nel momento in cui ci accorgiamo della difficoltà di reperire modelli e teorie che siano riconosciuti come credibili ed autorevoli e che possano fare da punto di appoggio per chi volesse accogliere i nostri suggerimenti¹².

¹¹ Si osservi anche che all'interno di un tale approccio epistemologico verrebbero a mutare del tutto i contorni che sarebbero da darsi a considerazioni come quelle di Adorno (1971) sul modo con cui Hegel guarda al significato conoscitivo dell'esperienza.

¹² Lo stesso Piaget, che forse è l'autore più affine all'approccio che qui delineiamo, oltre ad essere stato fatto oggetto lui stesso di critiche importanti proprio sui punti che a noi qui più interessano, ci fornisce strumenti teorici certamente molto fecondi, ma solo parzialmente adatti a svolgere le intuizioni che qui stiamo proponendo. È opportuno aggiungere anche che l'attenzione verso la dimensione soggettiva del sapere che qui vorremmo difendere ha trovato espressione – nell'ambito degli studi di filosofia della scienza maggiormente interessati alle procedure adottate dagli scienziati – più che altro nell'approccio bayesiano alla teoria dell'induzione, in particolare nella forma del soggettivismo, per esempio, di de Finetti (anche se non vanno dimenticati autori come Polanyi), con la conseguente adozione di metodologie di indagine che sono sostanzialmente diverse da quelle qui proposte.

È interessante inoltre osservare che le “buone forme” teorizzate dalla *Gestalttheorie* non devono affatto essere interpretate necessariamente in chiave anti-induttivista – secondo il modello anti-comportamentista fatto valere dai fondatori di questa scuola. Si possono vedere ad esempio gli studi di Piaget che mostrano come l’esperienza sia in grado di modificare la percezione delle buone forme (Piaget 1973: 129 ss.). Considerazioni abbastanza simili potrebbero portarsi anche per commentare quegli autori che come McDowell hanno criticato il “mito del dato” e che – in maniera sicuramente molto interessante – proprio per questo hanno ritenuto di potersi richiamare in varie forme ad Hegel. In realtà, è proprio una conseguenza del modo in cui qui viene considerata l’induzione – sottolineando cioè il suo carattere di forma di inferenza non-monotona – che possiamo trovare del tutto legittime tesi come quelle che negano l’esistenza di “puri dati”: i dati “empirici” sono intrinsecamente “concettuali” o “carichi di teoria” perché la mente del *singolo* effettua inferenze e generalizzazioni (più o meno automaticamente) che vanno oltre quel tanto di riscontro univocamente “oggettivabile” che la pluralità degli osservatori sono in grado di trovare in corrispondenza del fatto osservato, ma se si lascia cadere un requisito troppo rigido di *condivisibilità* delle inferenze che vengono effettuate questa situazione è del tutto compatibile con una forma di induttivismo, nella misura in cui le inferenze individuali di cui si sta parlando hanno il carattere appunto di generalizzazioni induttive – e nella misura in cui un “concetto” è intrinsecamente una forma di generalizzazione.

4. Conclusioni

L’insieme delle riflessioni che abbiamo fin qui visto portano a formulare la seguente ipotesi riguardo alla pretesa “irrazionalità” delle emozioni: le emozioni sono una forma di conoscenza – formalmente affine a quelle manifestazioni dell’attività umana che comunemente chiamiamo con questo nome – che si caratterizza però per una ben diversa configurazione delle attese che si fanno valere sulla *condivisibilità* di principio del loro contenuto. Ciò che accomuna emozioni e razionalità è essenzialmente il fatto di essere regolate le une come l’altra da una meccanica di tipo associativo e induttivo, che trova espressione da un lato (per esempio) nelle reazioni dell’organismo di tipo pavloviano, dall’altro nella credenza che esistano uniformità di natura (credenza che

sembra di doversi comunque ammettere, nonostante critiche come quelle di Popper, anche se in qualche forma che deve essere ancor definita con più precisione). Le emozioni che l'individuo prova, così come il suo "sapere" razionale, sottostanno inoltre a vincoli simili riguardo alla necessità di contribuire all'adattamento all'ambiente (anche se saranno molto diversi i margini entro cui diventa rilevante la componente innata nei comportamenti adattativi, che nelle emozioni è verosimilmente più consistente), ma nel caso delle emozioni – anche per l'essere esse rivolte all'adattamento in ambiti, ad esempio quelli della sicurezza o della sessualità, che hanno una fortissima connotazione individuale: la *mia* sicurezza non è la sicurezza di un *altro* – il requisito del consenso e della comprensibilità interindividuale, nelle attese delle persone (empiricamente sviluppatesi nel corso della loro vita e della loro maturazione), si presenta in forme molto diverse da quelle della conoscenza "razionale". Ciò non toglie evidentemente che in una società certi modelli di espressione delle emozioni, o certi schemi di risposta emotiva, possano essere oggetto di una codifica che riceve una piena sanzione intersoggettiva: semplicemente il gruppo sociale ha potuto ottenere questa codificazione solo *accettando* che in maniere più o meno blandamente velate l'individuo – pur se entro questi schemi – perseguisse un *proprio* piano di azione, dotato di un suo senso e di una sua validità solo soggettivamente riscontrabili (nel senso ovvio che gli obiettivi cui ci si rivolgeva attraverso quei piani avevano un valore che era positivo – perlomeno in prima istanza – solo per il soggetto che li applicava). Si può osservare anche che posizioni come quelle di Loewenstein, che insistono sulla funzione delle emozioni nell'affrontare in maniera rapida ed efficace una situazione di rischio, non sono in contrasto con quanto qui sosteniamo: una qualunque situazione che richiede decisioni rapide e determinate è *anche* una situazione in cui le conoscenze che devono essere impiegate dal soggetto *non* potranno essere confrontate con quelle di altre persone, semplicemente perché l'operazione richiederebbe troppo tempo¹³.

Modelli di società fortemente orientati verso la limitazione dell'espressione della soggettività – in quanto percepita come pericolosa

¹³ Anche la capacità delle emozioni di "monopolizzare" le risorse e l'attenzione del soggetto (cfr. LeDoux 2002) è analizzabile appunto come un "fissarsi" dell'attenzione selettiva entro un campo di "evidenze iniziali" (psicologicamente indotto – al limite per una pre-determinazione genetica) che ricalca la forma e le caratteristiche generali dell'inferenza induttiva.

per il mantenimento di un ordine sociale che risulta sistematicamente precario – danno una definizione del concetto di emozione che le vede direttamente come qualcosa da tenere a freno – mentre ciò che si intende, per così dire implicitamente, è che sia l'*individualità* che deve essere tenuta a freno. In questo senso, ci troviamo a dover contraddire anche l'applicabilità generalizzata di modelli antropologici del tipo di quello dell'*Homo duplex* di Durkheim, dato che partendo dalle nostre premesse non è affatto necessario presupporre che ciò che è caratteristico dell'individualità in quanto tale debba essere destinato a rimanere qualcosa di amorfo e de-strutturato, mentre ordine e articolazione potrebbero regnare solo nel dominio del sociale: anche nelle emozioni dell'individuo si dà la possibilità di rinvenire principi d'ordine ("algoritmi") e strumenti per esercitare una guida e un controllo su queste forze, anche se il luogo in cui questi strumenti vanno cercati è più verosimilmente quello di una conoscenza che l'individuo deve acquisire di *se stesso*, sottraendosi così *de jure* e *de facto* alla giurisdizione di una epistemologia improntata a requisiti di intersoggettività del "sapere" eccessivamente vincolanti e impegnativi. Anche in questo ritroviamo, nel valore che l'individualità – come scoperta e coronamento della modernità – ha per Hegel, uno dei termini di confronto più utili per la nostra concezione. Al tempo stesso, vedendo le emozioni come regolate da "algoritmi", possiamo parlarne come di qualcosa che l'individuo può vivere e guidare secondo una forma di razionalità molto più vicina di quanto non sembri a prima vista alla "razionalità" nel senso consueto della parola. Per Kojève, "[r]ealizzando pienamente l'Individualità", quello che lui chiama "lo Stato universale e omogeneo conchiude la Storia, dato che l'Uomo soddisfatto in e di questo Stato non sarà tentato di negarlo e di creare così al suo posto qualcosa di nuovo" (Kojève 2010: 630): condividiamo qui alcuni aspetti di questa concezione, in particolare la dialettica tra libertà individuali e capacità dello Stato (e della storia) di dare sostanza e corpo a queste libertà (è proprio nel significato dell'esperienza e quindi dell'induzione che troviamo il motivo per sostenere questa visione), ma è il caso di osservare che nella nostra proposta teorica non c'è nulla che implichi una nozione come quella di "Stato universale" o di "fine della Storia".

Bibliografia

- Adorno, T., *Tre studi su Hegel* (1963), Bologna, Il Mulino, 1971.
- Bateson, G., *Verso un'ecologia della mente* (1972), Milano, Adelphi, 1976.
- Bazzani, F., *Esistenza e progetto. Tra Hegel e Nietzsche*, Firenze, Clinamen, 2000.
- Bazzani, F., *L'esperienza del tempo. Studio su Hegel*, Clinamen, Firenze, 2009.
- Berto, F., *Che cos'è la dialettica hegeliana? Un'interpretazione analitica del metodo*, Padova, Poligrafo, 2005.
- Bodei, R., *Geometria delle passioni*, Milano, Feltrinelli, 1991.
- Bodei, R., *Le logiche del delirio*, Bari, Laterza, 2000.
- Bodei, R., *La civetta e la talpa*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- Buck, R., *Prime theory. An integrated view of motivation and emotion*, "Psychological Review", n. 92/3 (1985), pp. 389-413.
- Chiereghin, F., *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Roma, Carocci, 2011.
- Dal Pra, M., *Dialettica hegeliana ed epistemologia analitica*, Brescia, Morcelliana, 2015.
- Goodman, N., *Fact, fiction and forecast*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito* (1807), tr. it. di E. De Negri, Firenze, Nuova Italia, 1973.
- Hempel, C.G., *Studies in the logic of confirmation*, "Mind", n. 14 (1945), pp. 1-26, 97-121.
- Honneth, A., *Lotta per il riconoscimento* (1992), Milano, Il Saggiatore, 2002.
- Hyppolite, J., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Firenze, Nuova Italia, 1972.
- Kojève, A., *Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), Milano, Adelphi, 2010.
- Korsch, K., *L'empirismo nella filosofia di Hegel*, in *Dialettica e scienza nel marxismo*, Bari, Laterza, 1974, pp. 11-41.
- Landucci, S., *Hegel: la coscienza e la storia*, Firenze, Nuova Italia, 1976.
- LeDoux, J., *The emotional brain*, New York, Simon and Schuster, 1996.
- LeDoux, J., *Synaptic self*, New York, Viking Press, 2002.
- Li Vigni, F., *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio*, Milano, Guerini, 1997.
- Luhmann, N., *Sistemi sociali* (1984), Bologna, Il Mulino, 1996.
- Marconi, D. (a cura di), *La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la logica contemporanea*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1979a.
- Marconi, D., *Introduzione. La formalizzazione della dialettica*, in Id. (a cura di), *La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la logica contemporanea*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1979b, pp. 9-84.

Masullo, A., *L'intersoggettività e il fondamento comunitario nella logica hegeliana*, in L. Ruggiu, I. Testa (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano, Guerini, 2003, pp. 587-96.

Maurer, C., *La Theorie des Gefühls hegeliana in dialogo con le recenti teorie sulle emozioni*, "Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia", n. 8/1 (2017), pp. 30-46.

Musgrave, A., *Popper and hypothetico-deductivism*, in D. Gabbay, J.H. Woods (eds.), *Inductive logic*, Amsterdam, North Holland, 2011, pp. 205-34.

Piaget, J., *Problemi di psicologia genetica* (1972), Torino, Loescher, 1973.

Piaget, J., *La costruzione del reale nel bambino* (1937), Firenze, Nuova Italia, 1975.

Pinkard, T., *La Fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione* (2013), Milano, Mimesis, 2013.

Ruggiu, L., Testa, I. (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione: da Hegel in avanti*, Milano, Mimesis, 2009.

Sanguinetti, F., *La teoria hegeliana della sensazione*, Trento, Verifiche, 2015.

Simpson, P., *Hegel's transcendental induction*, New York, Suny Press, 1997.

Vinci, P., *Coscienza infelice e anima bella. Commentario della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Milano, Guerini, 1999.

Winkielman, P., *Bob Zajonc and the unconscious emotion*, "Emotion review", n. 4 (2010), pp.353-62.

Zajonc, J., *Feeling and thinking. Preferences need no inferences*, "American Psychologist", n. 35 (1980), pp. 151-75.