

Imperativi, emozioni e significato

Alfonso Di Prospero

alfonso.dipropero@tin.it

Abstract In this paper it will be inquired the relationship between cognitive dimension of emotions, imperatives and their possible formal analysis, and the general structure of communication. It will be sustained that the difficulties underlined by Jørgen Jørgensen with his “dilemma” concerning the logical analysis of imperatives, can be useful to show that there are more general problems in the attempt to conceive of human knowledge as intrinsically determined by the format of intersubjectivism.

Keywords: Jørgensen’s Dilemma, Communication, Predication, Epistemic emotions

Accepted 7 May 2020.

1. Emozioni, conoscenza e logica degli imperativi

Una letteratura ampia e articolata studia ormai da molti anni il rapporto tra emozioni e cognizione da un punto di vista psicologico come da un punto di vista filosofico¹. L’idea che le due dimensioni siano da vedere almeno come complementari tra loro, e comunque non in opposizione, si è fatta largamente strada. Entro questo orientamento di ricerca, si è parlato di “emozioni epistemiche”, al fine di accentuare la necessità di un’integrazione concettuale tra sfera dell’emotività e sfera della conoscenza e del concettuale². Naturalmente un’indagine di questo tipo deve confrontarsi anche con il problema di come intendere ciascuno dei due termini in questione, emozione e conoscenza, nel suo significato più proprio. Una diversa definizione del concetto di conoscenza, o una diversa analisi delle sue caratteristiche, può portare a vedere in modo differente il rapporto tra conoscenza e affettività, passioni e sentimenti – e viceversa. Il suggerimento che vorremmo proporre in questo lavoro è quello di guardare agli interrogativi posti dalla riflessione sugli imperativi come ad una chiave utile per indagare tanto il significato del conoscere quanto quello delle emozioni.

Le nostre considerazioni partiranno dal cosiddetto “dilemma di Jørgensen” (Jørgensen 1938), che mette in discussione la possibilità di compiere inferenze logiche servendosi di enunciati di forma imperativa, basandosi sull’osservazione che gli imperativi per loro natura non possono essere veri o falsi, per cui può considerarsi problematica la pretesa di stabilire nessi logici rispetto ai quali essi valgano come premesse e/o come conclusione.

¹ Ricordiamo qui solo i nomi di R. Bodei, M. Nussbaum, A. Damasio, D. Goleman, K. Stueber, S. Schachter, B. Rimè.

² Candioto (2019), cui rimando anche per la bibliografia.

“Be quiet” – is it true or false? A Meaningless question. “Do your duty” – is it true or false Unanswerable. The two commands may be obeyed or not obeyed, accepted or not accepted and considered justified or not justified; but to ask whether they are true or false seems without any sense [...] Therefore they are not capable of being implied by other sentences and consequently they are incapable too of being conclusions in logical inferences (Jørgensen 1937: 289).

o anche di esserne premesse.

Come termine di confronto, possiamo assumere l’approccio teorico sviluppato in particolare da C. L. Stevenson (1944, 1963), che spiega la natura e il significato degli imperativi in termini pragmatici. Secondo Stevenson, una spiegazione adeguata degli imperativi (e delle norme morali) deve vederli come dispositivi linguistici che devono produrre pragmaticamente effetti sull’interlocutore. Più esattamente:

i giudizi etici modificano gli atteggiamenti, non facendo appello a forze di cui si è consapevoli (come avviene per gli imperativi), ma mediante il meccanismo, meno rigido, della *suggestione*. I termini emotivi presentano il soggetto di cui sono predicati in buona o cattiva luce, per così dire, e quindi *spingono* le persone, più che comandarle, a modificare i loro atteggiamenti [...] La vera natura del significato emotivo, il modo in cui opera, il modo in cui si fonde con le credenze, i gesti, i toni di voce e così via, sono aspetti in certo senso implicati (Stevenson C. L. 1944, trad. it.: 56).

In un modo analogo – anche se non del tutto simile – a quanto proposto da diversi altri autori, ne seguirebbe che la semantica degli imperativi sarebbe da ricondursi a dei contenuti di tipo emotivo, identificabili in base agli effetti che tendenzialmente riescono a produrre sugli altri.

Raccogliendo un suggerimento di Daniel Greco (2014), vorremmo proporre di rovesciare la direzione logica seguita in questo tipo di spiegazione, intendendo non che gli imperativi abbiano la particolare natura di essere collegati in senso causale a dei contenuti interni della mente o a dei comportamenti pratici, invece che essere descrizioni, ma all’inverso che anche gli enunciati di forma assertiva siano da ricondursi – in ultima analisi e dopo gli opportuni chiarimenti – a “conseguenze” di contenuti interni alla mente (una certa oscillazione in letteratura porta a dare più importanza di volta in volta ai “comportamenti” osservabili o ai contenuti mentali).

Con questo passaggio, si vorrebbe giustificare anche l’introduzione del riferimento al problema delle epistemologie in prima persona (Stevenson L. 1999, Pedrini 2009). Un contenuto di natura personale e individuale diventa infatti la base per il discorso virtualmente impersonale del linguaggio “pubblico” che assume poi a sua volta come dato indubbio (ma in modo in genere irriflesso e in ogni caso – a nostro avviso – senza un adeguato sostegno argomentativo) la priorità dei riferimenti che sono da intendersi in terza persona. Sarebbe cioè la dimensione individuale del significato a “contenere” logicamente i riferimenti in terza persona condotti nella sfera pubblica del linguaggio, e non quest’ultima a fare da contenitore per tematizzare i contenuti della mente individuale. Le ragioni intuitive di questa opzione teorica stanno nel fatto che – per *pensare* ad un contenuto affermato in terza persona – deve esserci appunto qualcuno che (in prima persona) lo *pensa*. Naturalmente si può sostenere che “oggettivamente” è il mondo *reale* (di cui la descrizione linguistica in terza persona vuole essere per quanto possibile specchio fedele) a contenere i vari individui con i loro vissuti, i comportamenti e i contenuti mentali, e che per questo è il mondo “oggettivo” che contiene al suo interno i diversi mondi “soggettivi”. È questa un’affermazione che ovviamente anche noi accettiamo. Ma questo non vuol dire che si possa dimenticare che – formalmente –

l'atto con cui si pensa a tutto questo è comunque compiuto dalla mente di un singolo: in particolare, anche se questo singolo sta pensando appunto a tutto questo quadro, accettandolo nelle sue linee generali come vero ed ovvio, è importante tener conto dei vincoli logici imposti dalla consapevolezza che il suo potere di rappresentarsi ciò – proprio per i limiti delle sue capacità individuali di rappresentazione, cioè per le caratteristiche della sua propria “prospettiva” sul mondo – non è incondizionato. Accadrà quindi che consistenti tracce della *sua* individualità verranno lasciate nell'immagine che la sua rappresentazione ha creato (con le parole di Wittgenstein [1921: 5.6]: «*I limiti del mio linguaggio* significano i limiti del mio mondo»), rendendola diversa da quelle di ciascun altro. Il riferimento alle implicazioni di una epistemologia formulata nella prospettiva della prima persona è quindi essenziale – se non altro, anche se di certo non solo – per valutare le conseguenze dei limiti del sapere individuale oltre che delle stesse capacità di semantizzazione di cui l'individuo può disporre. Inoltre, posto che anche noi assumiamo la verità di fondo del realismo cosiddetto del “senso comune”, vorremmo però sottolineare che nel momento in cui ci si dà l'obiettivo di ricostruire concettualmente in modo coerente e congruente i processi del conoscere e del significare, è necessario rispettare tutti i vincoli logici imposti dalle considerazioni che sembrano più intuitive: anche se, nelle varie fasi della nostra analisi, in molti momenti (soprattutto *inizialmente*) il nostro orientamento apparirà eccessivamente volto verso opzioni di tipo idealista o fenomenista, si deve valutare se non si riesca infine a mostrare (al *termine* di un'adeguata riflessione – che qui, si intende, possiamo però solamente accennare) che, pur avendo rispettato – per necessità di coerenza logica – alcuni degli *insights* che sono associabili a idealismo e fenomenismo, siamo in grado comunque di fornire un quadro che fa salve *anche* le intuizioni di base del realismo.

Per sviluppare poi questo punto di vista, ci avvarremo di alcune idee fatte valere da Jürgen Habermas in un'opera, *Verità e giustificazione* (1999), che ha segnato un momento di forte torsione (anche se non di abbandono) rispetto alla più nota prospettiva della sua monumentale ed estremamente influente *Teoria dell'agire comunicativo* (1981). Il problema in questione è quello del rapporto tra norme e conoscenze di tipo descrittivo. Mentre la direzione di pensiero fondamentale di Habermas è stata in generale quella della critica dei paradigmi filosofici “monologici” (esemplificati dall'autore con Cartesio), a favore di quelli radicalmente intersoggettivisti (per esempio del “secondo” Wittgenstein), in *Verità e giustificazione* si apre invece un largo spazio per il riconoscimento di una “indipendenza” del mondo oggettivo e della nostra conoscenza di esso dalla sfera (sociale e quindi *umana*) del consenso, per cui si evita di attribuire un ruolo soverchiante all'accordo cognitivo tra gli esseri umani nel momento in cui si valutano le pretese di conoscenza del mondo naturale (mentre rimane inalterato – nella dimensione delle norme morali – un primato indiscusso della richiesta del consenso).

È nostra intenzione mostrare i) come tutto questo insieme di riflessioni possa inquadrarsi in modo plausibile e interessante attraverso le idee proposte da Radu Bogdan in *Predicative Minds* (2009), ii) si possa sostenere che alla base del dilemma di Jørgensen vi sia una visione assai diffusa sì, ma contestabile, del concetto stesso di “conoscenza”, appiattita sul modello neopositivistico che pone come requisito essenziale della conoscenza (scientifica) quello della *condivisibilità* da parte della “comunità” scientifica dei contenuti epistemici, dei contenuti semantici e dei mezzi di prova, innescando così uno slittamento verso una concezione di fatto consensualista del conoscere che è carico di molte conseguenze. L'idea che cercheremo di difendere (tenendo conto, così come lo stesso Bogdan, anche della teoria psicologica di Vygotskij) è che gli imperativi, in quanto caratterizzati da una asimmetria di ruolo irriducibile tra parlanti appartenenti alla stessa comunità linguistica (tra un parlante che dà un ordine e un parlante che deve eseguirlo), creano proprio per questo motivo delle difficoltà assai

gravi al meccanismo psicologico di appropriazione, da parte dell'individuo, del repertorio e del sistema dei significati, nella forma in cui questi si sono stabiliti socialmente e intersoggettivamente – o più esattamente creano delle difficoltà al tentativo di rappresentazione formale coerente dei risultati di questa appropriazione, dato che i parlanti si intendono perfettamente quando si servono di imperativi, mentre ciò che manca è semmai una “logica” degli imperativi. Nel caso degli enunciati descrittivi, si può pretendere con una certa facilità che i contenuti semantici (e quindi, nel caso, i contenuti epistemici, per esempio che un oggetto S ha la proprietà P) siano abbastanza *omogenei* da un parlante all'altro, e che quindi le operazioni logiche di inferenza effettuabili su di essi possano dare risultati costanti e universalizzabili, e quindi formalizzabili logicamente con relativa semplicità. Nel caso degli imperativi, le intuizioni psicologiche dei parlanti non possono più accordarsi con questo modello. Indirettamente, quello che si può evincere è che i concetti ordinari di “conoscenza” e di “logica” siano ritagliati troppo sul caso delle conoscenze più pienamente condivisibili socialmente, e che per questo una logica degli imperativi appaia di così difficile costruzione. Dato però che intuitivamente facciamo tutti esperienza della facilità con cui gli imperativi possono fare da base per inferenze logicamente del tutto sostenibili, si può suggerire che le questioni che Jørgensen pone sugli imperativi rivelino semmai che è il nostro concetto di conoscenza che dovrebbe essere modificato, venendo ad incorporare piuttosto le assunzioni delle epistemologie in prima persona, invece che quelle esemplificate dal neopositivismo e basate sulla “neutralità” di un sapere che si pretende impersonale e pienamente condivisibile intersoggettivamente.

Nell'indagine di Bogdan sulla natura della predicazione (che tiene conto in particolare di Davidson 2005), si nota che

Predication is *developmentally* puzzling because the thoughts of young children begin like those of other animals, operating in imperative and nonpredicative forms, yet when they turn descriptive and predicative, around the age of two or so, the transition looks less like a gradual maturation from simpler precursors and more like a rather revolutionary change (Bogdan 2009: XV).

Inoltre «predication is *philosophically* puzzling, for several reasons» (*Ibidem*), la principale delle quali è che «[t]he thought that the lawn is green represents more than the parts—lawn, green, is—represent separately, as a conjunction or mere list» (*Ibidem*).

È già interessante per la nostra tematica l'osservazione, che l'autore riprende nel corso di tutta la sua riflessione, che i primi pensieri del bambino sono del tipo degli imperativi, in quanto rivolti ad ottenere certi risultati che saranno gli adulti a provvedere a realizzare. L'autore inoltre aggiunge, parlando delle forme di comunicazione del bambino, che

Its first form is imperative, in that it is intended by the child to attract and influence an adult's attention; egocentric, in that it is represented only from the standpoint of the child; and unilateral, in that the coreferential intent of the other is not yet recognized (*Ivi*: 51).

Il quadro teorico, oltre che a Vygotskij, è strettamente connesso al pensiero di Piaget (*Ivi*: 65), in particolare negli sviluppi che ne dà E. Bates (*Ivi*: XIX). L'autore inoltre distingue tra «a *structural perspective* on predication» (*Ivi*: 5), che esprime «the *standard perspective*» e rivela solo «the *surface form* of predication» (*Ibidem*). L'autore chiama «S-List» l'elenco delle proprietà di questa descrizione della predicazione (*Ivi*: 4-5), che la vede essenzialmente come *coistanziamento*, dove però «[a] coinstantiative representation is one that joins or links thematic representations in some combinatorial but *nonpredicative*

pattern» (*Ivi*: 11-12), mentre «[t]he P-list» fa riferimento ad un concetto di predicazione corretto, tale da poter riflettere «the unique psychopragmatic design of *predicating*», nel quale diventa centrale che «a predicative thought [...] intently and *explicitly* directs the content of a thematic representation» e «organizes the resulting content in a specific, limited, and well-structured *topic-comment-presupposition* format, and makes this content, so organized, available to further predicatively sensitive mental operations» (*Ivi*: 7). Secondo Bogdan, che applica qui lo schema teorico generale elaborato da Vygotskij, «[t]he topic-comment structure *first* emerges in communication and only later is emulated in one's own thinking» (*Ivi*: 38). Inoltre «a predication is [...] intendingly or deliberately descriptive or repertorial» e «it does so in terms that are publicly intelligible or shared, as opposed to egocentric or self-centered» (*Ivi*: 8). In generale «[p]redicative thoughts are the fuel of higher mental activities [...] Predicative minds are the only ones that creates art, technology, culture, and science» (*Ivi*: XVI).

L'evoluzione del pensiero dalle primitive forme imperative a quella della predicazione e della forma *topic-comment*, corre in parallelo a quella – descritta da Piaget – che va dall'egocentrismo dei primi mesi e primi anni di vita alla reciprocità razionale propria degli adulti³. Il ruolo degli scambi sociali in questo processo è fondamentale: come affermato da Vygotskij, le forme della comunicazione prodotta pubblicamente sono nel bambino l'antecedente del pensiero internalizzato, e quest'ultimo è portato quindi a riprodurre entro la propria stessa attività le forme di quella. Ma al tempo stesso si riconosce una dialettica tra egocentrismo (nel senso di Piaget) e socialità, che può fare da supporto esplicativo per quella tra prospettive in prima e in terza persona. Secondo Bogdan, le prime operazioni cognitive sono eseguite egocentricamente (quindi – necessariamente – in prima persona) e sono prodotte nella forma di imperativi (anche se il significato stesso dell'espressione “imperativo” deve qui essere naturalmente da tararsi sulla fase della vita individuale, quella della prima infanzia, cui ci sta riferendo). La comunicazione tra persone (adulte), che avviene con l'utilizzo della forma *topic-comment*, consente di aderire a forme di espressione del significato che sono invece propriamente socialmente condivise.

2. Agire comunicativo, predicazione, ontogenesi ed emozioni

Possiamo provare a vedere se questo schema di ragionamento non sia presente in qualche modo anche nelle riflessioni di Habermas. Nella sua *Teoria dell'agire comunicativo*, oltre che (in particolare) in *Teoria della morale* (1991) e *Etica del discorso* (1983), Habermas muoveva da una fondazione “trascendentale” (o “pragmatico-trascendentale”) di un paradigma “comunicativo” (e non “monologico”), per il quale – per contraddire l'affermazione della natura intrinsecamente sociale dell'essere umano e delle sue facoltà di pensiero – sarebbe necessario *dirlo* (o pensarlo con strumenti che sono però in se stessi linguistici), contraddicendo così però – performativamente - quella che veniva presentata come la pretesa di collocarsi in qualche modo al di fuori del raggio d'azione dell'intersoggettività, ovvero entro una concezione basata sulla “coscienza” (individuale), esemplificata da Habermas con il *cogito* cartesiano. Sia il sapere

³ L'epistemologia genetica di Piaget è stata sottoposta – come è ben noto – a molte critiche e tentativi di revisione, per opera da un lato di autori come R. Baillargeon, E. Spelke o A. Meltzoff, che hanno portato risultati empirici che dovrebbero contraddirla, o come J. Fodor, che ne contesta la stessa logica soggiacente, e dall'altro da autori come per esempio Juan Pascual-Leone che hanno cercato di proporre nuove formulazioni di essa. A noi sembra particolarmente promettente il lavoro condotto dagli studiosi che si servono dei modelli a reti neurali, che rielaborano in forma nuova e aggiornata un tipo di associazionismo, di cui non si può sminuire la funzione nei processi dell'ontogenesi e in genere del conoscere (cfr. Rakison *et al.* 2008, Parisi, Schlesinger 2002).

(descrittivo), sia le norme morali erano per Habermas – in questa fase del suo pensiero – essenzialmente sociali, in un senso che ha autorizzato molti studiosi a criticare una impostazione teorica che faceva perdere di vista il rapporto tra linguaggio e “mondo” (se si deve pure intendere per “mondo” una qualche realtà che è in se stessa in grado di contraddire e confutare le pretese di conoscenza espresse nel linguaggio). In *Verità e giustificazione*, compare una formulazione teorica molto meno radicale, che esplora alcune possibilità non banali che possono aprirsi per dar conto della dimensione realista del significato.

Sulla scorta dell’impiego di termini singolari (e del quantificatore esistenziale) è possibile chiarire non solo un concetto sufficientemente astratto di oggetto, bensì anche il senso dell’esistenza *extralinguistica* di oggetti. Invece possiamo spiegare il senso del “sussistere” di stati di cose soltanto in base al modo assertorio di proposizioni affermative, dunque ricorrendo a un valore di verità di proposizioni, che dev’essere confermato o confutato mediante altre proposizioni, in certo senso *in modo immanente alla lingua* (Habermas 1999, trad. it.: 36-7, corsivi dell’autore).

La distinzione tra “oggetti” e “stati di cose” – evidentemente – non è per nulla chiara. La proposizione che descrive uno stato di cose può essere facilmente *nominalizzata*: diventerebbe allora un oggetto (dotato delle proprietà che prima venivano affermate dalla proposizione)? Oppure gli oggetti sono da concepirsi come entità puramente ed intrinsecamente semplici e senza proprietà?

In ogni caso, anche se il “sussistere di stati di cose” non coincide con ciò che Bogdan intende per predicatività (nel senso perlomeno della *P-List*), si individua ugualmente una interessante assonanza: la possibilità della condivisione intersoggettiva del significato è associata ad un dispositivo linguistico di tipo composto (la forma *topic-comment* in Bogdan, la proposizione in Habermas), rimandando peraltro a possibilità teoriche già note da tempo (per esempio, Schlick 1938).

Per quanto riguarda le norme, l’autore scrive che, a differenza delle conoscenze del mondo naturale,

[l]a verità di una norma consiste nel suo essere degna di riconoscimento, discorsivamente dimostrato [...] Il concetto di “giustizia normativa” si dissolve nell’affermabilità razionale in condizioni ideali; gli manca la connotazione ontologica del riferimento a oggetti dei quali affermiamo stati di fatto (Habermas 1999, trad. it.: 50).

Il senso di ovvietà con cui Habermas si esprime in questo come in molti altri passaggi simili, serve ad avvertirci di quanto le tesi di Jørgensen riposino su assunzioni che sì, è bene esplicitare e discutere, ma che appaiono immediatamente come assai lontane da quelle più comunemente accettate. C’è un senso evidente in cui si può dire che una norma o un imperativo possono essere soggetti ad analisi e ad inferenze riconoscibili come logiche, e che si può parlare di “verità” di una norma. D’altra parte l’impostazione di Habermas appare troppo idealizzata e pare non vedere dei problemi che comunque ci sono. Non è esagerato dire che al centro pressoché di tutta la filosofia di Habermas vi sia un presupposto che nega a monte l’argomento di Jørgensen: concepire il discorso morale come intrecciato ad una pratica “argomentativa” significa presupporre la disponibilità di una logica e di “prove” (intersoggettivamente riconoscibili come tali) anche per il discorso sulle norme. A noi non sembra che – in prospettiva – un simile obiettivo debba apparire come irrimediabilmente difficile o impossibile da conseguire, ma dovrebbe prospettarsi il compito di specificare in modo più dettagliato in che modo sia da definirsi la logica che deve presiedere al discorso morale argomentato. Il dibattito

– ormai vasto – sul dilemma di Jørgensen basta a mostrare che un simile compito è comunque ancora da attuarsi (cfr. Marturano 2012).

L'idea che compare negli scritti dello stesso Jørgensen è che ad un enunciato in forma di imperativo possa essere fatto corrispondere un enunciato in forma indicativa, e che le inferenze tra l'insieme degli enunciati (all'indicativo) che sono così ottenuti, possa servire ad orientarsi anche per padroneggiare le inferenze che includono enunciati di forma imperativa.

Questa idea è stata rimodulata in molti modi diversi da vari autori. A noi sembra però che sarebbe piuttosto forzato ritenere di poter affrontare la questione *senza* dar conto della dimensione *psicologica* del problema. Immaginare una logica degli imperativi o delle norme che sia per principio emendata del riferimento alla dimensione psichica (nel senso di dover essere testata attraverso il solo riferimento alla coerenza e completezza della formalizzazione), per tener fede ad un anti-psicologismo di principio che ha percorso buona parte della filosofia analitica del linguaggio, da Frege in poi, rischierebbe di farne un prodotto la cui logica di composizione interna lo renderebbe poco attendibile sul piano reale. È a questo punto che il discorso sugli imperativi e sulle norme – ci sembra – deve essere integrato con quello che riguarda il legame costitutivo tra emozione e cognizione.

Per procedere in questa direzione, possiamo riprendere il contributo di Stevenson alla riflessione sulla natura della morale e delle norme. Come già accennato, la nostra proposta è di rovesciare, per così dire, la direzione di pensiero di Stevenson. Scrive D. Greco, nel contesto di uno studio del fenomeno dell'*akrasia*:

Metaethical expressivists [Greco fa riferimento a S. Blackburn e A. Gibbard] try to understand moral beliefs by thinking of them not as regular beliefs with a distinctive sort of content (namely, content concerning morality), but instead in some other way (often, e.g., by treating them as constituted by non-cognitive motivational attitudes) [... With a] structurally similar strategy in the epistemological case [...] rather than understanding epistemological belief as having a distinctive sort of content, we could try to understand them in some other way. In particular we might understand them as distinctive in terms of the psychological mechanisms that produce and maintain them, rather than as distinctive in terms of their subject matter (Greco 2014: 210).

In questo senso, non sono le norme a dover essere interpretate come connotabili tipicamente in senso emotivo, ma semmai sono anche tutti gli altri modelli di significazione a dover essere concepiti secondo questa angolazione, nel senso di dover emergere a partire da contenuti psichici e senso-motori che, per l'essere patrimonio – in prima istanza – dell'individuo, condividono con il modo più comune e più tradizionale di guardare alle emozioni, l'aspetto dell'essere esperienze vissute in modo più intimamente individuale (il che – in sé – non pregiudica peraltro la loro condivisibilità con altri, ma accentua semmai il loro radicamento nel vissuto della persona).

Ciò che ci sembra di dover sottolineare è che sia le emozioni, sia l'uso degli imperativi comportano in pari modo la disposizione ad una relazione in cui il soggetto è coinvolto senza la mediazione e lo schermo della razionalità “neutra” della terza persona. Ma è corretto per questo considerare le une e gli altri come una manifestazione psichica di ordine pre-logico o pre-razionale? Secondo Gregory Bateson (1972) il senso che acquistano le *relazioni* tra esseri viventi è descrivibile nei termini del modulo “analogico” del processo di significazione, mentre il modulo “digitale”, contando su definizioni di senso di tipo convenzionale e, per così dire, artificiale, fa da veicolo per i messaggi che in genere sono percepiti come più propriamente razionali. Secondo Bateson però anche il modulo analogico è provvisto di una sua razionalità profonda, basata sui processi fisici

che hanno luogo intorno (e “dentro”) agli esseri viventi coinvolti nella relazione. La pupilla che si dilata perché l’occhio ha visto improvvisamente qualcosa che lo attrae, riflette più intensamente la luce proveniente dall’esterno, e questo riflesso può diventare – più o meno inconsapevolmente, e comunque senza che serva di essere a conoscenza del meccanismo biologico che lo produce – il segnale dell’interesse per lo spettacolo osservato. Chi ha abbastanza esperienza e spirito di osservazione per interpretare il *linguaggio* del corpo, o in generale quelli che Bateson definisce “algoritmi del cuore”, compie operazioni interpretative essenzialmente razionali, così come chi emette quei segnali – agendo in accordo e armonia con essi – partecipa ad una “ecologia della mente”. Ciò che qui più ci interessa nel modello semiologico di Bateson è che la costituzione del significato fa tutt’uno con processi fisici legati alla forma di vita dell’individuo. Se le emozioni sono da Bateson associate esplicitamente alla dimensione analogica, è da notare che anche gli imperativi hanno una valenza semiologica più prettamente relazionale, dove il modulo analogico è in generale quello che accoglie ciò che maggiormente riguarda appunto la relazione, per cui anche gli imperativi rientrano – molto più che gli enunciati in forma indicativa – nella sfera analogica. È plausibile inoltre il punto di vista di Anthony Wilden (1972), che vede il modulo digitale come comunque – per così dire – interno a quello analogico – e da esso prodotto – nel senso che qualsiasi definizione o operazione si situi nel modulo digitale, deve comunque avvenire servendosi di processi fisici, che sono intrinsecamente portatori di una razionalità analogica.

I processi semiologici individuati da Bateson sono basati sulle regolarità dell’ambiente entro cui avviene la vita dell’individuo e risalgono perciò di fatto ad inferenze empiriche induttive, come si evince ampiamente dagli esempi dell’autore (allo stesso modo Stevenson dà un’importanza essenziale a considerazioni di questo tipo per l’analisi del significato). La domanda che quindi vorremmo porre è se, potendo le emozioni essere così da vicino collegate con l’induzione, che è – in generale – una forma di inferenza e di ragionamento del tutto razionale ed epistemologicamente rispettabile, non siano da vedersi allora anche le emozioni, a questo punto, come il veicolo di una forma di razionalità, anche se più fortemente calata in specifici contesti, da cui logicamente dipende, perché le uniformità e regolarità cui fa appello sono tipicamente caratteristiche dalla conoscenza e dalle esperienze dirette fatte entro una specifica forma di vita.

Il modello che – molto schematicamente – possiamo pensare di proporre, è quindi il seguente.

1) Il bambino compie le sue prime forme di espressione nella forma dell’imperativo. Se si considera anche il carattere egocentrico della sua attività cognitiva, si può dire che la forma dell’imperativo, così come compare nel bambino, è già una manifestazione delle istanze di una prospettiva in prima persona.

2) Attraverso una ricca e complessa serie di apprendimenti (che le ricerche di Piaget, opportunamente integrate e riviste grazie agli studi più recenti, servono ad illustrare nelle sue linee più generali), viene sviluppata la capacità di padroneggiare sistemi di comportamento e di definizione delle prospettive più complessi e articolati. Le *tracce* dell’iniziale *fiat* del bambino rimangono però operanti anche nel pensiero dell’adulto. I motivi per argomentare in una tale direzione dipendono – nella sostanza – dall’argomentazione già richiamata di Wittgenstein: potrei rappresentarmi i contenuti di un punto di vista diverso dal mio (varcare il limite del mio pensiero) solo se *quelli* fossero i contenuti del mio pensiero, contro l’ipotesi di partenza. Un tentativo di approfondire questa concezione (esegeticamente meno impegnativo ed enigmatico dell’opera di Wittgenstein) può essere trovato in alcune idee di Nicholas Rescher (che però, si noti, come si vedrà poco avanti, insiste su una «criteriological basis of rational judgement»):

The salient point is that we are entitled – indeed, rationally constrained – to see our own criteriological basis of rational judgement as rationally superior to the available alternatives. If we did not this stance - if we did not deem our cognitive posture effectively optimal - then we could not sensibly see ourselves as rationally justified in adopting it. It would, *ipso facto*, fail to be our real position, contrary to hypothesis (Rescher 1988: 142).

A sua volta, Leslie Stevenson dà un interessante contributo all'analisi della questione. Questo autore distingue tra «other-directed epistemological contexts [...] and first-person present contexts in which someone considers the reasons for belief he or she currently has» (Stevenson L. 1999: 475).

Nel primo caso, «there are two standpoints involved—that of [a person] x at t, and that of the person now making the assessment. But in first-person present contexts, there is only one standpoint—that of the subject who is considering the truth-value of p» (*Ivi*: 476). Nei contesti in prima persona, «questions about one's own present belief in, or justification for, a given proposition p coalesce or coincide with the question of the truth of p» (*Ivi*: 478).

In other directed contexts the questions of belief, justification and truth are clearly distinct [...]. One is there judging justification relative to the evidence one takes it that someone else has, or that one had at some previous time. But in the first person present, the requirement of total evidence applies: in making one's best estimate of the truth about p, one must, to be rational, take into account all the information relevant to p that has come to one's attention (*ibidem*).

Per questa ragione

in first-person present contexts one cannot *reasonably* believe (or assert) any of the following, without believing the others (or being prepared to assert them):

p

I believe p

I am justified in believing p

What we have here are extensions of G. E. Moore's famous "paradox" about belief (*Ibidem*).

L'autore parla della possibilità di «self-undermining or self-stultification» (*Ibidem*), ritenendo però che qualcuno potrebbe ugualmente «quite reasonably say: "I believe p, though I may be wrong"» (*Ibidem*). In realtà una tale situazione sarebbe «logically consistent» (*Ibidem*), anche se «there is something strongly irrational, indeed unintelligible, about *representing oneself* either as believing something while simultaneously asserting it to be false» (*Ivi*: 479).

3) L'immagine che può delinarsi è quella di un soggetto epistemico che – in prima persona – opera sui contenuti del suo sapere e della sua esperienza, in modo da ottenere che i contenuti di informazione che gli provengono dalle persone che osserva si inseriscano coerentemente ed efficacemente nell'insieme delle sue rappresentazioni e dei suoi piani di azione. Al tempo stesso, come mostra Bogdan, gli strumenti intellettuali di cui l'individuo si serve per descrivere se stesso e la propria esperienza di pensiero, sono tendenzialmente quelli che la società gli offre, per cui il formato *topic-comment* diventa una delle infrastrutture cognitive di cui assume come autoevidente la pertinenza e la pregnanza per la descrizione dei processi di pensiero. Per questo motivo, una descrizione basata sulla forma (impersonale, "imparziale" e socialmente "oggettiva")

topic-comment, diventa il cardine di una rappresentazione dei processi di significazione e di conoscenza che ha perso ormai di vista l'origine prettamente individuale (in senso tanto logico quanto genetico) di essa.

4) Le emozioni, che sono espressioni del contenuto dell'individualità, in grado di manifestarsi in modo non controllato (o non controllato oltre un certo limite) dalle infrastrutture formali e cognitive imposte dal sapere socialmente condiviso, entrano in opposizione con quella che è concepita come la "ragione", perché per ragione si intende ciò che le strutture sociali del sapere danno ad intendere, cioè qualcosa che deve obbedire e rientrare in un formato che consenta la condivisione e trasmissione delle esperienze individuali, a costo di ledere l'integrità e il significato profondo di queste ultime.

3. Conclusioni

Come banco di prova per testare queste tesi, possiamo utilizzare appunto il dilemma di Jørgensen. È chiaro che gli esseri umani sono in grado di padroneggiare una "logica" delle norme. Le procedure per padroneggiarla possono essere descritte empiricamente (o comunque, in senso più lato, "conosciute", in modo da mettere in conto anche le possibilità aperte dalle forme di conoscenza "tacite", oltre che il tendenziale contrasto tra i modelli connessionisti in psicologia dello sviluppo, ai quali qui ci rifacciamo, e quelle concezioni in filosofia della mente che si focalizzano maggiormente sulle forme di pensiero proposizionale) o, se si vuole, psicologicamente. Il problema che prendeva in considerazione Stevenson, e che Hare menziona in effetti per criticare le posizioni stevensoniane, è che si può rischiare di non «offrire alcun freno ai capricci e alle manie cui gli atteggiamenti umani sono soggetti» (Stevenson C.L. 1944, trad. it.: 52), ossia ritenere, nella diversa versione di Hare, che Stevenson «treated what were perlocutionary features of moral language as if they were constitutive of its meaning, and as a result became an irrationalist, because perlocutionary acts are not subjects to logical rules» (Hare 1998: 192).

Un criterio di adeguatezza fatto valere da Stevenson è che si debba evitare che, posto che non si può «provare un comando» (Stevenson C.L. 1944, trad. it.: 47)⁴ «la scarsità della prova *nel senso stretto*», cioè nel senso proprio della scienza, non lasci priva «l'etica di un "fondamento razionale" o di una "validità intersoggettiva" di cui seriamente abbisogna». Su di un piano meno generalmente filosofico e più tecnicamente logico-formale, un ulteriore esempio di ciò che richiedono gli autori che hanno affrontato questo dibattito, è offerto da Hofstadter e McKinsley, che si chiedono se il problema degli imperativi possa essere interpretato come mirante a «the construction of a body of warrantable imperative conclusions, intersubjectively agreed to and capable of continuous improvement as far as adequacy and confirmation are concerned, as occurs in the usual sciences» (Hofstadter, McKinsey 1939: 456).

Una "logica", o comunque una teoria che permetta una adeguata comprensione del fenomeno delle norme e degli imperativi, deve essere – come da prassi, in un ambito scientifico – naturalmente "intersoggettiva". Vorremmo però osservare – su di un piano del tutto generale – che il ruolo dell'inferenza induttiva nel pensiero umano è essenziale, e che questo tipo di ragionamento è tipicamente non-monotono, per cui l'aggiunta di ulteriori premesse (ricavate in particolare da osservazioni successive, o da informazioni

4 «Se dicessimo a una persona di chiudere la porta e se ricevessimo la risposta: "Provalo!", non ci infastidiremmo un poco?» (Stevenson C. L. 1944, trad. it.: 47). Secondo l'autore, invece, «le ragioni date per un giudizio etico, anche se passibili di prove ordinarie per quanto concerne la loro verità o falsità, possono servire di sostegno *al giudizio* in un modo che né la logica induttiva né quella deduttiva possono precisare esaurientemente» (*Ivi.*: 60).

ricevute da altri) ha l'effetto di rendere non più *garantite* le conclusioni precedentemente ottenute, a partire dall'insieme di premesse più limitato da cui si partiva inizialmente. In queste condizioni, (i) l'induzione in sé stessa motiva – in termini intuitivi, anche se ovviamente non corrispondenti a quelli di Popper – una forma di fallibilismo del tutto *forte*, (ii) il requisito formale della condivisione intersoggettiva delle conclusioni di un'inferenza logica non può essere più garantito. Di questi due punti – a nostro avviso – si può tener conto per delineare un modello di conoscenza che poi sia in grado di adattarsi efficacemente al tentativo di descrivere psicologicamente i processi di pensiero (in ambito scientifico e non), oltre che essere utile per creare un ponte ulteriore (oltre ai molti già esistenti studiati dai diversi autori) tra emozione e cognizione. Il nostro modello, pur non volendo contrastare il requisito dell'intersoggettività in se stesso, vorrebbe invitare a soffermarsi sul valutarne il significato e lo *status* epistemologico. È possibile infatti vedere il requisito epistemologico e/o psicologico dell'intersoggettività come un dato immediato e da accettarsi *a priori*, che opera sempre e in ogni caso, oppure come un'acquisizione graduale, legata a contenuti di esperienza che ne ratificano – nella misura e nelle modalità giustificate dall'esperienza – la validità. L'idea che si vorrebbe proporre è che in quest'ultimo caso, l'indagine sia sugli imperativi sia sul rapporto tra emozioni e cognizione, posso arrivare a dover essere vista sotto una luce particolare. In entrambi i casi, infatti, la maggiore *pregnanza* del ruolo del soggetto coinvolto e della sua particolare posizione nella relazione, insieme alla rilevanza – ai fini della determinazione di una esatta grammatica, tanto delle emozioni quanto degli imperativi – di aspetti ontologici che sono sì, reali *oggettivamente*, ma comunque adattativi e funzionali soltanto in quanto operanti nella coscienza di alcuni dei soggetti e non di altri, fanno sì che non sia applicabile un modello di conoscenza disegnato sulle esigenze di contenuti che devono essere nettamente *omologabili* da un punto di vista personale ad un altro. Nel caso dell'amore – *non* nel caso di un referto medico – è da intendersi che il contenuto dell'esperienza di un soggetto S – per quanto in se stesso reale e oggettivo – *non* debba essere “condiviso” da un altro soggetto P, perché si tratta di persone che occupano posizioni diverse nella trama delle relazioni sociali – per quanto, “in astratto”, anche Q possa capire se S ama qualcuno. Nelle conoscenze in terza persona, questo tipo di conoscenza “astratta” è tutto ciò che è richiesto. Ma se l'intersoggettività del sapere è un risultato di processi e di esperienze di vita che possono essere diversi da un ambito dell'esistenza all'altro (per esempio tra l'ambito della ricerca scientifica e quello delle relazioni familiari) diventa estremamente intuitivo che – in tutte le dimensioni della vita dove il significato dell'individualità personale è più pregnante – il nostro concetto di conoscenza debba tener conto di questa specificità, senza per questo considerare quelle come forme solo improprie o dimidiate di conoscenza. Lo stesso può dirsi per gli imperativi e per le norme morali, anche qualora tentativi di formalizzazione di una “logica” per descriverli dovessero irrimediabilmente fallire. Se si considera il significato culturale e spirituale che storicamente ha avuto il riferimento agli “imperativi”, per esempio nella forma delle Tavole della Legge della tradizione giudaico-cristiana, è del tutto difficile capire come possa ancora considerarsi una “logica” o un modello di “razionalità”, una concezione che amputi la nostra umanità di tutto questo. Ci sembra invece che sia del tutto più naturale adottare direttamente una visione della razionalità che conservi il nesso con quelle che sono al di là di ogni dubbio dimensioni fondamentali della nostra esistenza.

Bibliografia

- Bateson, Gregory (1972), *Steps to an ecology of mind*, Chicago University Press, Chicago.
- Bogdan, Radu (2009), *Predicative minds*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Candiotta, Laura (2017), «Epistemic emotions. The building blocks of intellectual virtues» in *Studi di estetica*, vol. 45, n. 1, pp. 7-25.
- Davidson, Donald (2005), *Truth and predication*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Greco, Daniel (2014), «A puzzle about epistemic akrasia» in *Philosophical Studies*, vol. 167, no. 2, pp. 201-209.
- Habermas, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt am Main (*Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., trad. di P. Rinaudo, il Mulino, Bologna 1986).
- Habermas, Jürgen (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (*Etica del discorso*, trad. di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1985).
- Habermas, Jürgen (1991), *Erläuterungen zur diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (*Teoria della morale*, trad. di V. E. Tota, P. Plantamura, Laterza, Roma-Bari 1994).
- Habermas, Jürgen (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (*Verità e giustificazione*, trad. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2001).
- Hare (1998), «Why moral language?», in R. Mervyn, R. M. Hare (eds.), *Essays on Religion and Education*, Clarendon, Oxford, pp. 191-211.
- Hofstadter, A., McKinsey J.C.C. (1939), «On the logic of imperatives», in *Philosophy of Science*, vol. 6, n. 4, pp. 446-457.
- Jørgensen, Jørgen (1937), «Imperatives and logic» in *Erkenntnis*, vol. 7, no. 1, pp. 288-296.
- Marturano, Antonio (2012), *Il "dilemma di Jørgensen"*, Aracne, Roma.
- Parisi, Domenico, Schlesinger, Matthew (2002), «Artificial life and piaget» in *Cognitive Development*, XVII, 3-4, pp. 1301-1321.
- Pedrini, Patrizia (2009), *Prima persona. Epistemologia dell'autocoscienza*, ETS, Pisa.
- Rakison, David, Lupyan, Gary, Oakes, Lisa, Walker-Andrews, Arlene (2008), «Developing object concepts in infancy: an associative learning perspective» in *Monographs of the Society for Research in Child Development*, vol. 73, no. 1, pp. 1-127.
- Rescher, Nicholas (1988), *Rationality*, Clarendon Press, Oxford.

Schlick, Moritz (1938), *Form and Content*, in Schlick, Moritz (1938), *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, hrsg W. Waismann, Gerold, Vienna, pp. 151-249 (*Forma e contenuto*, trad. di P. Parrini, C. Parrini, Boringhieri, Torino 1987).

Stevenson, Charles Leslie (1944), *Ethics and language*, Yale University Press, New Haven (*Etica e linguaggio*, trad. di S. Ceccato, Longanesi, Milano 1962).

Stevenson, Charles Leslie (1963), *Facts and values*, Yale University Press, New Haven.
Stevenson, Leslie (1999), «First person epistemology», in *Philosophy*, vol. 74, n. 4, pp. 475-497.

Wilden, Anthony (1972), *System and structure*, Tavistock, London.

Wittgenstein, Ludwig (1921), «Logisch-philosophische abhandlung», in *Annalen der Naturphilosophie*, 14, pp. 185-262 (*Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. di A. Conte, Einaudi, Torino 1995).