

Note per un'analisi ontogenetica della volontà

di Alfonso Di Prospero

Premessa: la struttura del contesto sociale e il problema del presentismo

Il rapporto tra individuo e società ha sempre costituito uno dei nodi cruciali del pensiero filosofico. Il punto di vista che qui viene senz'altro accolto è quello (per es. di Marx) che sostiene la fondamentale “natura sociale dell'uomo”. L'esperienza del *sociale* può essere però vissuta e concettualizzata in forme e da prospettive tra loro molto diverse. Se si riflette in generale sul suo significato, possono sorgere alcuni dubbi e timori: in una prospettiva d'indagine rivolta non al confronto con i filosofi che hanno difeso questa tesi, ma piuttosto all'osservazione del costume, risulta oggi evidente come nella “società dell'immagine” la tendenza diffusa sia a concepire come “sociale” il fatto di “condividere” esperienze con una velocità che espone costantemente al rischio di ridursi a vivere soltanto un'esperienza di *consumo* degli stimoli che possono provenire da un interlocutore che compare solo come *imago* e di fatto senza preoccupazione per ciò che è accaduto o accade al di dietro di quella apparenza. Costituisce un paradosso su cui è necessario soffermarsi quello per cui accade sempre di più che nell'immaginario diffuso la densità simbolica che la tesi cui ci siamo richiamati in apertura possiede – presa già nel suo significato più semplice e letterale – finisca per apparire invece come patrimonio di un paradigma esistenziale che ne snatura radicalmente il significato profondo e sostanziale. Certamente né il punto di vista di Marx né quello di molti altri filosofi che hanno difeso l'idea che l'essere umano sia essenzialmente sociale può comportare che ci si debba sentire vincolati a difendere e a identificarsi con una forma di socialità intesa in questo modo. Sarebbe però opportuno in realtà cercare di dare una sostanza più precisa alle distinzioni che per questa via ci si accorge di dover sviluppare e chiarire in particolare per poter dare a questa impostazione filosofica una maggiore capacità esplicativa riguardo ai problemi posti dall'odierna “società della comunicazione”, rivolgendo quindi la propria attenzione al difficile compito di elaborare un'antropologia in grado di analizzare il diverso significato e il diverso valore che differenti tipi di rapporto sociale possono venire ad avere. Il compito che ci si dà in questo articolo è però necessariamente molto più specifico, e si potrà quindi tentare di contribuire a questo progetto – nella migliore delle ipotesi – solo in maniera molto limitata e indiretta. La domanda che in generale si può porre può essere formulata in questi termini: in che modo la società può partecipare al processo di definizione e costituzione dei contenuti stessi della volontà dell'individuo? Questo interrogativo può essere poi suddiviso a sua volta in due questioni: (i) la prima è quella che si situa più a monte, vale a dire: in che modo può essere analizzato – logicamente e ontologicamente – il processo del volere; (ii) la seconda riguarda il modo in cui più precisamente l'insieme dei rapporti sociali si inserisce in questo processo.

La nostra attenzione in questo articolo sarà concentrata quasi interamente sulla prima questione: la ragione di questa scelta sta semplicemente nel fatto che si ritiene qui di dover utilizzare lo spazio a disposizione rispettando delle esigenze di economia e limitando la discussione ad alcuni aspetti che sembrano in grado di opporre una resistenza particolarmente tenace contro i tentativi di proporre teorie esplicative che possano risultare soddisfacenti. È necessario però dedicare almeno alcune righe per indicare in che modo ci si colloca anche rispetto alla questione (ii). Ci si deve richiamare qui, oltre che a Marx, anche ai lavori di Vygotskij e della sua scuola e all'interazionismo simbolico

di G. H. Mead¹. Un punto di riferimento essenziale è rappresentato anche dalle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein, che hanno esercitato un'influenza decisiva sulla filosofia della seconda metà del XX secolo². Anche l'idea dovuta a Gregory Bateson³, di una "ecologia" – di tipo sistemico e olistico – della mente e delle sue relazioni con l'esterno (inteso sia come ambiente naturale sia come ambiente sociale) può essere impiegata in una tale prospettiva (secondo una strategia teorica che verrà ripresa in seguito), anche se le letture più diffuse dell'opera di Bateson non si sono rivolte verso una tale direzione. È però necessario anche richiamare una vasta mole di studi sociologici che da alcuni decenni utilizzano in posizione chiave la categoria del "presentismo"⁴: in un quadro di rapporti e riferimenti sociali che diviene sempre più "liquido" (Bauman⁵), si verifica una sorta di riflusso delle capacità di progettazione, con un restringimento dell'orizzonte temporale delle azioni sempre più centrato sul presente. La facoltà del *volere* finisce così per manifestarsi con dei tratti che sono sempre più caratteristici di questo momento storico. La stessa categoria di "immagine" sociale diviene sempre più invasiva perché nel fluire dei rapporti e delle informazioni, è ciò che "appare" che deciderà il corso degli avvenimenti, senza che nessuno abbia la possibilità o la voglia di fare riferimento all'insieme dei fattori oggettivi entro cui le *immagini* sorgono e muoiono. Ogni relazione sociale si svolge sempre di più secondo le modalità dello "spettacolo", non necessariamente perché gli attori sociali siano stati impressionati e suggestionati nella fruizione delle comunicazioni mass-mediali, ma eventualmente anche solo perché la loro azione si svolge in contesti in cui i vari osservatori eseguono continuamente una *selezione* continua dell'informazione che ricevono, ed è necessario quindi offrire una "presentazione pubblica" del proprio sé che risulti efficace nel volgere dei pochi istanti che si hanno a disposizione per tentare di instaurare un rapporto – con effetti distruttivi per la tenuta di quei codici e quei linguaggi che per la loro maggiore articolazione e ricchezza possono funzionare solo se utilizzati in un ambiente dove il requisito della velocità della risposta non venga fatto valere in maniera così irriflessa e coattiva.

Un modello di socialità basato sulla concretezza degli stimoli del momento fa il paio con il ripiegarsi della volontà individuale entro piani di azione calati entro orizzonti temporali più circoscritti. Verosimilmente, se si vuole conservare e sviluppare la fondamentale istanza *critica* presente nel pensiero di Marx, uno dei primi obiettivi con cui ci si deve confrontare oggi è proprio la logica dei processi di comunicazione nella forma che essi vanno man mano assumendo. L'epistemologia genetica di Jean Piaget, descrivendo lo sviluppo cognitivo del bambino secondo una direzione che va dal concreto all'astratto e dall'egocentrismo del bambino alla reciprocità razionale di cui è capace l'adulto, offre forse alcuni degli strumenti concettuali che sono utili per distinguere tra loro le diverse forme di esperienza sociale. La "comunicazione" è tale se consente di ottenere un accesso alla conoscenza dei contenuti effettivi dell'esperienza dell'altro. Quando si vuole valutare in una specifica situazione se ciò sia avvenuto, un tale giudizio può basarsi su dei riscontri di tipo empirico e concreto oppure di tipo cognitivamente più elaborato ed astratto. Nel primo caso, il fatto di trovarsi fisicamente vicini (oppure di aver stabilito un contatto via *facebook* o

1

G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago 1934 [trad. it. a cura di R. Testucci, *Mente, sé e società*, Giunti-Barbera, Firenze 1966]; L. Vygotskij, *Myslenie i rec Psichologiceskie issledovanija*, Gosudarstvennoe Social'no-Ekonomiceskoe Izdatel'stvo, Moskva-Lenigrad 1934 [trad. it. a cura di L. Mecacci, *Pensiero e linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 1990].

2

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations. Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953 [trad. it. a cura di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999].

3

G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Publishing Company, San Francisco 1972 [trad. it. a cura di G. Longo, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976].

4

Ad es. C. Buzzi, A. Cavalli, A. de Lillo, *Giovani verso il Duemila, IV rapporto Iard sulla condizione giovanile in Italia*, Mulino, Bologna 1997.

5

Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Wiley-Blackwell, Oxford 2000 [trad. it. a cura di S. Minucci, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002].

twitter) può essere visto come una prova irrefutabile che ci siano state relazione e comunicazione. Nel secondo caso, la richiesta di avere conferme – attraverso la comunicazione – di essere riusciti effettivamente a conoscere le condizioni entro cui avviene l'esistenza e l'azione dell'altro (cercando di “consolidare” lo spazio logico delle informazioni che danno contenuto al rapporto), può portare a sentirsi insoddisfatti dell'utilizzo di un modulo di comunicazione eccessivamente concreto. È certo che la modernità “liquida”, secondo la descrizione di Bauman, predisponga incessantemente verso moduli di comunicazione concreta, improntati per es. sull'esigenza di attirare prima di tutto l'attenzione attraverso un uso più o meno sapiente della logica dello “spettacolo”, se non altro perché manca ogni incentivo a procurarsi una *conoscenza* effettiva dell'altro.

L'uso che qui facciamo del concetto di pensiero “concreto” – cioè legato al darsi di fronte al soggetto di dati fisici e percettivi immediati, che vanno a costituire di fatto la sostanza stessa del pensiero, anche, eventualmente, nel pieno dell'età adulta – è sviluppato necessariamente in maniera diversa rispetto a Piaget, dato che ci stiamo muovendo entro un ambito molto più marcatamente sociologico, ma una tale scelta viene qui difesa proprio sulla base di una critica che è stata più volte presentata contro l'impostazione adottata da Piaget nelle sue ricerche, che trascurerebbero la dimensione sociale dello sviluppo. Se si considera infatti che lo studio dell'evoluzione – in particolare – del giudizio morale deve tener conto di variabili che dipendono certamente dalla struttura dell'ambiente (macro-)sociale, ne segue che possono essere interessanti proprio delle indagini che si sforzino di mostrare le implicazioni del paradigma piagetiano anche in relazione a questioni riguardanti il significato dei rapporti sociali che sono apparse a molti studiosi più difficilmente riconducibili ad esso.

In ogni caso, questo tipo di riflessioni non verranno ulteriormente approfondite in questo scritto, ma è bene che vengano tenute presenti anche durante la lettura delle sezioni che seguono, dato che le considerazioni che verranno proposte riguardano una problematica che – come accennato – può essere definita come una “logica” e un’“ontologia” della volontà che in prima battuta possono apparire legate ad una prospettiva di analisi centrata esclusivamente sull'individuo in quanto tale, ma che in realtà possono essere adeguatamente comprese solo collocandole entro un quadro di riferimento che deve tener conto in maniera essenziale dell'esistenza di strutture sociali entro cui avviene la formazione ed entro cui si svolge tutta la vita dell'individuo. In termini più precisi, come si vedrà meglio in seguito, è solo l'esistenza – regolare e ben stabilizzata – di un certo tipo di *feedback* nel corso della vita del bambino e poi dell'adulto, che può permettere lo sviluppo della persona: dato che l'origine di questi *feedback* deriva da quella che è l'organizzazione *sociale* dell'ambiente entro cui si svolge la vita del bambino e poi dell'adulto, ne deriva immediatamente che la prospettiva che si adotta deve essere inscindibilmente individuale-e-sociale.

Struttura sociale, attività mentale del bambino ed elaborazione della volontà

La relazione tra desiderio (volontà) individuali e sistema sociale può essere analizzata utilmente tenendo conto di due dimensioni tra loro molto diverse. 1) Il sistema sociale elabora dei modelli culturali e il contenuto di questi modelli viene trasmesso e recepito dagli individui. All'interno di questa prima dimensione, il ruolo dell'individuo è di tipo relativamente passivo, dato che esso si limita ad acquisire contenuti che hanno una fisionomia che è stata già determinata all'esterno. Il contenuto della volontà individuale, in questo senso, è quello indicato dalla società entro cui l'individuo vive. 2) L'individuo è però portatore anche di istanze (per esempio di origine biologica) che oppongono resistenza all'azione plasmatrice della società. Anche in questo caso però, la società può intervenire (a seconda dei casi) sulla risposta dell'individuo – che molte volte può essere solo *apparentemente* oppositiva – in modo da renderla *funzionale* allo svolgersi delle dinamiche su di cui gli equilibri e i modelli di funzionamento della società in questione si reggono. Approcci

metodologici diversi (ad es. con Durkheim o con il funzionalismo di Robert Merton) insistono ciascuno su una di queste dimensioni, enfatizzandone in vario modo il ruolo e affermandone quindi la priorità.

Possiamo procedere in questa analisi osservando che la sociologia della conoscenza ha fornito strumenti essenziali per porre le premesse di una discussione su questi problemi. Mannheim⁶ con il concetto di “utopia” ha mostrato come il *volere* possa servirsi del *credere* per *realizzare* le situazioni volute, anche indipendentemente dall'effettiva veridicità dei contenuti di credenza che vengono volta per volta creduti. Berger e Luckman hanno delineato un quadro per il quale “la realtà viene costruita socialmente”⁷, riconoscendosi però il rapporto circolare nella “relazione tra l'uomo, il produttore, e il mondo sociale, il suo prodotto”, che “è e rimane una relazione dialettica [... in cui il] prodotto agisce sul produttore” e viceversa⁸.

Nella nostra indagine, ci soffermeremo su alcuni meccanismi psicologici più specifici che sembrano situarsi esattamente a metà tra le due dimensioni dell'individuale e del collettivo, chiamando in causa sistematicamente sia la capacità della società di determinare le condotte individuali, sia la capacità dell'individuo di *reagire*, però attraverso modalità che – in effetti – diventano oggetto di una ri-appropriazione da parte del modello culturale che la società ha elaborato, che riesce di fatto a ri-definire il significato delle azioni individuali, “assorbendone” il potenziale eversivo o comunque deviante che viene così ricondotto entro schemi che la società stessa è in grado di accettare. Non si mette in discussione la capacità *trasformativa* degli individui nei confronti delle strutture sociali e dei modelli di riferimento che ad esse sono collegati. Si vogliono piuttosto indagare dei casi più specifici in cui sembra che la *complementarità* non sia tanto tra potere della società e ricettività (passività) dell'individuo, ma piuttosto proprio tra potere della società e capacità di *opposizione* dell'individuo. Collegata a questa questione è la domanda: in che modo si può condurre una critica al sistema sociale che non porti – per le stesse necessità intrinseche al processo della sua realizzazione – alla propria *assimilazione* al sistema stesso? Ci si potrebbe chiedere a questo punto se possa essere considerato corretto parlare di “opposizione” dell'individuo, ma non è tanto sul significato di questa ambiguità che qui ci si vuole soffermare, quanto invece sulle modalità con cui questo processo sembra doversi svolgere. Le implicazioni che da questo tentativo di descrizione possono essere tratte, verranno rimandate direttamente ad altra sede.

Richiamandoci all'opera di Jean Piaget⁹, il problema al quale invece qui ci riferiremo è quello del rapporto tra “egocentrismo” del bambino da un lato, e quel tipo di visione del mondo improntata al principio della “reciprocità razionale” che lo psicologo svizzero attribuisce all'adulto¹⁰. Nel caso in particolare dei contenuti del *volere* del bambino, è possibile dire che il loro carattere ego-centrato venga non semplicemente modificato e rimodellato, ma semmai *utilizzato* dalla società per portare progressivamente il bambino verso una immagine del mondo in grado di accogliere senza distorsioni la pluralità e la pari “dignità” epistemica dei diversi punti di vista? La risposta che qui ci sembrerà di poter dare a questa domanda è sostanzialmente affermativa. Per certi versi, una tale risposta potrà apparire persino ovvia, ma è a partire dalla descrizione più precisa del modo in cui si svolge un tale processo di maturazione che si cercherà qui di richiamare l'attenzione su alcuni

⁶ K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, Verlag Fr. Cohen 1929 [trad. it. a cura di A. Santucci, *Ideologia e utopia*, Mulino, Bologna 1957].

⁷ P. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Doubleday, New York 1966 [trad. it. a cura di M. Sofri Innocenti e A. Sofri Peretti, *La realtà come costruzione sociale*, Mulino, Bologna 1969, p.9].

⁸ *Ivi*, p. 96.

⁹ Per es. J. Piaget, *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestle, Neuchatel 1937 [trad. it. a cura di G. Gorla, *La costruzione del reale nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze 1973].

¹⁰ J. Carpendale, T. P. Racine, «Intersubjectivity and egocentrism: Insights from the relational perspectives of Piaget, Mead, and Wittgenstein», in: *New Ideas in Psychology*, 2011, 29: 346–54.

aspetti di esso che si spera possano avere un certo interesse per la riflessione.

Prima di procedere in questa analisi, è opportuno però che vengano indicati gli strumenti teorici che faranno da base al nostro ragionamento. Essenzialmente essi sono i concetti di: induzione, idealismo, realismo. In termini intuitivi, un processo di pensiero di tipo induttivo ha l'effetto di descrivere una regione del mondo di cui *non* abbiamo conoscenza diretta, attribuendo ad essa delle caratteristiche che abbiamo riscontrato invece in ciò di cui abbiamo già conoscenza: si descrive cioè l'ignoto nei termini del noto. Un tentativo di notevole interesse di fornire una definizione formale più precisa della conferma induttiva è stato condotto da C. G. Hempel¹¹, ma ai fini della nostra discussione non è necessario che si rimanga qui del tutto fedeli alla sua impostazione complessiva, dato che in effetti ci discosteremo dal suo approccio a causa di un'attenzione molto maggiore che dovremo avere per delle questioni di tipo psicologico.

L'idea di fondo è che sia una necessità intrinseca al pensare dell'individuo, quella di procedere per *generalizzazioni* a partire dalla *propria* esperienza (nel caso, anche rimanendo del tutto inconsapevoli della loro natura di "generalizzazioni"). In questo modo possiamo utilizzare in una maniera che potrebbe forse promettere sviluppi assai interessanti le teorie di Piaget sull'egocentrismo del bambino: fare riferimento alla tendenza presente nel bambino (e in forme naturalmente molto diverse, anche nell'adulto) a scambiare la sfera della propria esperienza più o meno immediata per una rappresentazione del *mondo* nella sua interezza può essere in un senso ovvio un modo efficace per porre il problema dell'egocentrismo. Nelle opere di Piaget in genere si usa il termine "induzione" per riferirsi ad un tipo di strumenti metodologico-cognitivi relativamente sofisticati: per questo si può avere l'impressione che la prospettiva di Piaget sia poco compatibile con l'approccio "induttivista" che qui si difende¹². In realtà il tipo di induzione di cui si tratta in questo scritto è più vicino alle "associazioni" studiate dal comportamentismo (senza dover necessariamente accettare le altre parti dell'approccio teorico che questo indirizzo in psicologia adotta) che non a qualcosa di logicamente più complesso come i canoni di Mill o l'induzione baconiana. In questo senso più "primitivo" del concetto di induzione, lo stesso Piaget accetta che il bambino di fatto ne faccia largo uso. Per questo abbiamo un buon margine per considerare poco significativa questa possibile obiezione.

L'utilizzo che faremo invece dei concetti di idealismo e realismo è quello che si inserisce in una tradizione che si rifa essenzialmente a Hume e Berkeley. La scelta di accettare (o comunque prendere in seria considerazione) una formula del tipo "*esse est percipi*", può essere argomentata a partire da un tipo di considerazioni che sono state innumerevoli volte e in varie forme oggetto dell'attenzione dei filosofi: una teoria che voglia essere esplicativa riguardo al nostro concetto di un mondo "esterno" e indipendente dal nostro pensiero deve finire necessariamente per essere circolare, dato che nel momento stesso in cui viene formulata, non può fare altro che spostare solo *un poco* più avanti il limite di quella regione della realtà che è stata da noi *pensata*.

Il ruolo del linguaggio nell'ontogenesi della volontà

Una critica tradizionalmente rivolta a Piaget è che avrebbe dato poco spazio nelle sue ricerche alla dimensione affettiva dello sviluppo del bambino. Senza poterci qui addentrare nella questione se una tale critica sia corretta, si vorrebbe invece suggerire una strategia teorica che potrebbe consentirci di dare in questa discussione alla dimensione dell'affettività lo spazio necessario per rendere plausibile la nostra analisi.

Possiamo partire dalla premessa che l'egocentrismo originario del bambino deve essere superato

¹¹

C. G. Hempel, «A purely Syntactical Definition of Confirmation», in: *The Journal of Symbolic logic*, 1943, 8: 122-143.

¹²

V. per es. J. Piaget, *La psychologie de l'enfant*, Press Universitaires de France, Parigi 1966 [trad. it. a cura di C. Andreis, *La psicologia del bambino*, Einaudi, Torino 1970].

attraverso esperienze che attingono in maniera ugualmente importante sia alla dimensione cognitiva sia a quella affettiva (o “energetica”). L'esperienza del linguaggio è forse proprio quella che ha maggior potere in tal senso. Come osserva Finelli¹³ nella sua lettura di Freud: «nel pensiero capace di astrazione la rappresentazione [della] cosa connessa a un affetto sarebbe connessa a una rappresentazione verbale a sua volta connessa, per il sistema della lingua, a una catena di significanti che consentirebbero di *raffreddare* e *relativizzare* l'affetto, agganciandolo a una scena più ampia e contestualizzata che lo sottrarrebbe da una presenza e un'urgenza irrelata e pressoché assoluta. È cioè la *discorsività* del linguaggio, quale funzione per eccellenza della mente conscia, che appare tradurre in Freud la *freie Energie* (energia libera) del processo primario, tendente all'immediata soddisfazione, in *gebundene Energie* (energia legata), cioè in un movimento più ritardato e controllato che, capace di una relativizzazione tra pulsioni interne e ambiente esterno, appartiene a una strutturazione più elevata dell'apparato psichico»¹⁴. Queste indicazioni risulteranno di particolare importanza in seguito, quando ci soffermeremo su quel tipo di esperienza psichica che Wittgenstein chiama *Das Mystiche* e che verosimilmente è da collegarsi anche alla scelta di Wittgenstein di utilizzare in accezione positiva il concetto di “solipsismo”. Vedremo allora come proprio l'esperienza del linguaggio e della comunicazione, implicando in senso ovvio l'esistenza di rapporti sociali e quindi il fondamentale allargamento delle prospettive che l'individuo deve essere capace di assumere, possa servire a spiegare come avvenga quello che Finelli chiama il “raffreddamento” del carico energetico che affettivamente e cognitivamente il bambino ha nei confronti della propria esperienza, in quanto connotata ancora del tutto egocentricamente. Si vorrebbe qui far notare che una prospettiva di tal genere (per quanto sarebbe un compito troppo impegnativo ed ambizioso volerne trattare in maniera più esauriente in questo scritto) può essere presa plausibilmente in considerazione se si segue il ragionamento che verrà proposto e sviluppato: il fulcro del nostro discorso consisterà proprio nell'analisi dei rapporti tra il piano affettivo (della volontà) e il piano conoscitivo (della rappresentazione), e su quella che potrebbe essere l'opportunità di stabilire una relazione di carattere più o meno intrinseco tra di essi.

L'argomentazione che verrà proposta è congegnata in modo da poter accogliere il principio che ad ogni contenuto del volere debba corrispondere un determinato contenuto del rappresentarsi (in un senso che verrà specificato e chiarito man mano nel testo) e viceversa. Quindi se ne dovrebbe ricavare l'indicazione che dinamiche rilevanti sul piano cognitivo debbano esserlo anche su quello affettivo (e viceversa). Questo suggerimento, che in questa forma è estremamente generico e proprio per questo più facilmente difendibile (anche se perciò necessariamente meno interessante), potrà divenire oggetto di qualche precisazione utilizzando e sviluppando le considerazioni che in seguito si proporranno.

A tal proposito ci concentreremo sulla questione della *volontà* che muove il bambino e del processo che la porta a riconfigurarsi man mano in forme più evolute e mature. Per sviluppare queste riflessioni, ci rifaremo ad alcune riflessioni di Ludwig Wittgenstein, di cui considereremo in maniera necessariamente sintetica e selettiva alcuni passi che forse hanno attirato troppo poco l'attenzione degli studiosi, o comunque sono stati letti in un'ottica abbastanza diversa da quella qui proposta.

Nella nostra analisi, non ci riferiremo nel seguito a problemi di ordine “psicologico” (nel senso di Piaget), ma piuttosto di ordine *filosofico*, relativi alle difficoltà che possono incontrarsi nell'esame del concetto di *volontà*, in particolare se si adotta una prospettiva gnoseologica di tipo idealista, quale quella che qui si accetta (in una versione tendente al costruzionismo¹⁵), e che in qualche

¹³ S. Finelli, «Perché l'inconscio *non* è strutturato come un linguaggio», in: S. Freud, *Compendio di psicoanalisi e altri scritti*, Newton Compton, Roma 2010, pp. 7-30.

¹⁴ *Ivi*, pp. 18-19.

¹⁵ H. von Foerster, *Observing Systems*, Intersystems Publications, Seaside 1981 [trad. it. a cura di B. Draghi, *Sistemi che osservano*, Astrolabio, Roma 1987]; E. von Glasersfeld, *Radical Constructivism: A Way of*

misura si ritiene di poter attribuire anche al *Tractatus logico-philosophicus* (anche se con tutta una serie di scelte teoriche differenti che qui non è possibile esaminare in dettaglio). Il tipo di problemi cui qui ci si riferisce emergeranno e si chiariranno progressivamente nel seguito. Qui basterà osservare che, in un senso ovvio, ogni immagine e rappresentazione che possiamo avere del “mondo esterno” deve consistere in (ed essere definito nei termini di) qualcosa che è “all'interno” della mente. Nei termini di Wittgenstein, «per tracciare al pensiero un limite, dovremmo poter pensare ambo i lati di questo limite (dovremmo dunque poter pensare quel che pensare non si può)»¹⁶: giacché il mondo “esterno” è per definizione tale, ne segue che ogni definizione di ciò che è in esso contenuto può essere fornita solo nei termini di quanto sia già *dato* alla mente.

Intenzioni e rappresentazioni

Elizabeth Anscombe e George H. von Wright¹⁷ riprendono da Wittgenstein una tematica – quella dell'analisi del concetto di “intenzione” – che è molto significativa per il nostro discorso. Questi autori partono dall'idea che il rapporto tra l'intenzione e il suo oggetto è di tipo *logico*, non empirico, e che l'intenzione non può essere descritta come una “causa” dell'azione che in forza di essa si verifica. In effetti l'impostazione che qui si segue ha solo punti di contatto estremamente limitati con quella di Anscombe e di von Wright (che risentono per esempio molto più delle *Ricerche filosofiche* – interpretate tra l'altro in una maniera che qui non si condivide – che non del *Tractatus*). L'ipotesi che qui si vorrebbe proporre è che l'interesse di Wittgenstein per questo problema provenisse da ragioni di ordine molto particolare, e fosse collegata da un lato a quella che probabilmente era un'esperienza introspettiva fatta dall'autore, e dall'altro a quello che è un problema filosofico importante che sorge all'interno di una gnoseologia che possiamo descrivere come essenzialmente “idealista” (anche se questa sola qualificazione è qui molto riduttiva, e dettata chiaramente da esigenze di sintesi). Già nel 1930 Wittgenstein aveva scritto:

(So che devo ingurgitare veleno logico per poterlo vincere.

Così, al presente, continuo in fondo a dirmi che il fatto deve pur essere già presente nel comando, nella frase, anche se so che non lo è; ma è questa *apparenza* che va aggredita)¹⁸.

O ancora:

Se mi aspetto che il signor Smith entri, la mia aspettativa contiene qualcosa di simile al signor Smith [...] Ma aspettarsi qualcosa di «simile» è già aspettarsi qualcosa di differente. L'elemento «simile», l'ombra, nell'aspettativa è differente dal soddisfacimento: non siamo *più vicini* al soddisfacimento¹⁹.

Knowing and Learning, Falmer Press, Londra 1995; H. Maturana, *The Biological Foundations of Self-Consciousness and the Physical Domain of Existence*, Texts in Cybernetics, American Society For Cybernetics Conference, Felton, CA, 18-23 Ottobre 1990 [trad. it. a cura di L. Formenti, *Autocoscienza e realtà*, Cortina, Milano 1993].

¹⁶

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., Londra 1922 [trad. it. a cura di A. Conte, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1974, p.3].

¹⁷

G.E.M. Anscombe, *Intention*, Blackwell, Oxford 1963; H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Cornell University, Ithaca, New York 1971.

¹⁸

L. Wittgenstein, manoscritto n. 108, datato 16.7.1930. Il passo è riportato da M. Rosso, «Wittgenstein edito e inedito», in: M. Andronico, D. Marconi, C. Penco (a cura di), *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova 1988, pp. 31-61, p. 56. È incluso nel *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition Cd-Rom for Windows*.

¹⁹

L. Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930-1932*, Blackwell, Oxford 1980 [trad. it. a cura di A. Gargani, *Lezioni 1930-1932*, Adelphi, Milano 1995, p. 49].

Nelle *Osservazioni filosofiche* Wittgenstein sviluppa la questione se non sia vero che «l'aspettativa si serve dello stesso simbolo di cui si serve il pensiero del suo appagamento. Poiché se è vero che pensiamo in segni, è anche vero che aspettiamo e desideriamo in segni»²⁰. «L'elemento essenziale dell'immagine, dell'intento, è l'immagine, l'immagine di ciò che si intende»²¹.

In realtà l'affermazione fatta nel *Tractatus* che il «mondo è indipendente dalla mia volontà» (proposizione 6.373 del *Tractatus*) può essere considerata non ovvia, e meritevole anzi di essere riportata all'interno della propria opera, solo da chi abbia sperimentato introspektivamente appunto qualcosa di *diverso*. Nella logica dell'idealismo («Io sono il mio mondo» – proposizione 5.63) risultano coinvolte *anche* le esperienze del “volere”, e non solo quelle del “rappresentare”²². Ciò che mi spinge ad agire verso un certo scopo è per definizione un'esperienza psichica che faccio *ora*, ma (in una logica di tipo realista) la situazione che (una volta realizzata) darebbe soddisfazione al mio volere, è qualcosa di necessariamente *diverso* da come potevo rappresentarmela al momento in cui formulavo inizialmente quella mia volontà. Ora, se la rappresentazione che ne avevo inizialmente avesse riprodotto *perfettamente* la situazione che una volta realizzata mi avrebbe dato soddisfazione, allora io non potevo essere che *già* soddisfatto (paradossalmente) perché mi si stava dando già allora qualcosa di “uguale a” ciò che io desideravo. Se invece la rappresentazione era diversa in qualcosa, e quindi era non del tutto perfetta, allora l'oggetto che in seguito mi avrebbe dato soddisfazione doveva essere in realtà un oggetto *diverso* da ciò che io *volevo*: la contraddizione è che a darmi soddisfazione sarebbe qualcosa di diverso da ciò che io *voglio* (“volevo qualcosa che non volevo”). La relazione tra il volere e la situazione-voluta sarebbe quindi *non* logica, ma empirica e, si potrebbe dire, persino casuale. Il fatto psicologico che io “volessi” una cosa ha prodotto certi effetti che attraverso una catena di cause ed effetti di tipo *logicamente* contingente ha prodotto infine qualcosa *d'altro* che però in qualche modo soddisfaceva effettivamente il mio volere. È scritto nel *Tractatus* che “Anche se tutto ciò che noi desideriamo avvenisse, tuttavia ciò sarebbe solo, per così dire, una grazia del fato, poiché non v'è, tra volontà e mondo, una connessione *logica* che garantisca ciò, e la supposta connessione fisica non potremmo certo volerla a sua volta” (6.374). Nel *Libro blu* la posizione di Wittgenstein è che:

quando noi abbiamo l'impressione che ciò che chiamiamo: l'oggetto del mio desiderio sia, per così dire, un uomo che non è ancora entrato nella nostra stanza, e che quindi non si può ancora vedere, noi immaginiamo che qualsiasi spiegazione di ciò che è quel che noi desideriamo sia solo un'approssimazione alla spiegazione che mostrerebbe *il fatto reale* [...] La verità è un'altra. Non è necessario che io, dopo il soddisfacimento del mio desiderio, possa spiegare ciò che desideravo meglio che prima del soddisfacimento del desiderio [...] il nesso tra il nostro pensare ad un uomo (o il nostro parlare d'un uomo) da una parte, e, dall'altra, l'uomo stesso è stato istituito quando, per spiegare il significato della parola «Smith», noi lo abbiamo indicato dicendo: «Questo è Smith». E non v'è nulla di misterioso in questo nesso²³.

Secondo Wittgenstein (in questa fase del suo pensiero), il nesso così posto, fondando il significato delle espressioni, fonda e spiega anche il significato del volere che viene espresso con quelle espressioni.

²⁰ L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen. Philosophical Remarks*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., Blackwell, Oxford 1964 [trad. it. a cura di M. Rosso, *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1976], § 30.

²¹ *Ivi*, § 21.

²² Il parallelismo tra le due dimensioni del problema è esplicitamente affermato nelle *Philosophische Bemerkungen. Philosophical Remarks*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., Blackwell, Oxford 1964 [trad. it. a cura di M. Rosso, *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1976], § 21.

²³ Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford 1958 [trad. it. a cura di A. Conte, *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino 1983, pp.54-55].

I paradossi del volere

In effetti l'esperienza psicologica di chiunque "vuole" qualcosa, è di essere spinto verso *quella* cosa, secondo un rapporto che (introspektivamente) sembrerebbe da dirsi di tipo "logico" o, forse meglio, intrinseco. Mettendo però la cosa in altri termini, se amo una donna, ma so con sicurezza che, nel caso in cui mi tradisse, cesserei di amarla (o comunque muterebbero il mio sentimento e l'insieme delle mie volontà verso di lei), può accadere ovviamente che io scopra solo dopo molto tempo che effettivamente ero stato tradito. In questo caso, la situazione "reale" (oggettiva) che aveva reso comunque di fatto soddisfatta la mia volontà, era del tutto diversa dal contenuto dell'immagine soggettiva di cui il mio volere si serviva. Che cos'era quindi a soddisfare la mia volontà? *Non* la situazione *reale* e oggettiva (che *obiettivamente* era l'opposto di ciò che io "volevo"). Ma allora doveva essere l'immagine *soggettiva* di una situazione a dare soddisfazione alla mia volontà – con un risultato che contraddice le intuizioni del realismo. Si tratterebbe di ammettere che quando voglio qualcosa, la mia soddisfazione deriva sempre e comunque da una costruzione della mia mente – semplicemente perché *posso* in ogni caso *sbagliarmi*, quindi non può essere la situazione reale oggettiva, che è qualcosa su cui posso sbagliarmi, a procurarmi la soddisfazione di cui faccio esperienza. Sembrerebbe che per non cadere nel paradosso che "quando voglio qualcosa, voglio sempre qualcosa che non voglio (ossia qualcosa di "diverso" da ciò che voglio)", si debba cadere nell'altro, per cui "quando voglio qualcosa, voglio (solo) l'immagine di qualcosa, qualcosa cioè che sono io stesso a creare".

In altri termini, la volontà muove l'agente verso la realizzazione di una condizione che – essendo per definizione ancora non realizzata – non *può* essere conosciuta e immaginata con rigorosa esattezza, o comunque potrebbe essere stata identificata – quando era ancora solo oggetto di desiderio – in maniera erronea. Sul piano pratico, questo significa che a volte, pur riuscendo a realizzare "esattamente" i propri obiettivi, si può rimanere ciò nonostante del tutto delusi. Sul piano formale, il paradosso può essere formulato in maniera più generale: si deve considerare la possibilità teorica che, nell'analisi dell'atto del volere, si debba giungere a concludere che "si vuole qualcosa – ma senza poter disporre di un criterio esatto per la sua identificazione", come a dire che la volontà della persona non sia realmente per *la cosa*, ma piuttosto per una sua immagine.

È difficile stabilire se l'attenzione di Wittgenstein sia stata attirata da un problema formulabile effettivamente in questa maniera. Uno dei presupposti teorici di questa concezione si ritrova però in posizione centrale nel *Tractatus* (v. per es. le proposizioni 4.03, 5.1362, oltre agli appunti del 26.10.14 contenuti nei *Quaderni*): la relazione che lega proposizione (e pensiero) da un lato, e fatto rappresentato dall'altro, deve poter essere definita in termini puramente logici – altrimenti si cadrebbe immediatamente nelle circolarità tipiche dello psicologismo e del realismo ingenuo (è proprio a causa di questo tipo di difficoltà che Wittgenstein approda ad una forma di idealismo-solipsismo). L'idea che qui è necessario considerare, è che la stessa richiesta dovrebbe essere avanzata anche nell'analisi dei fenomeni del volere, che andrebbero cioè spiegati ricorrendo a dispositivi teorici di tipo puramente logico, e non empirico, dato che altrimenti – per lo strettissimo collegamento che unisce i fenomeni del rappresentare e del volere, entrambi di carattere "intenzionale" – il tipo di problemi e aporie che riguardano il realismo ingenuo, colpirebbero inevitabilmente anche (in una maniera forse solo indiretta, ma ugualmente grave) anche il nostro modo di concepire il volere.

Finché la mia volontà è ancora tale in senso proprio (cioè riferita ad una situazione *non* ancora realizzata) non posso sapere io stesso "che cosa voglio", perché la rappresentazione che ne do potrebbe essere diversa da ciò che pretende di raffigurare: in quanto fatti empirici, "volontà" e "voluto" (e così, rispettivamente, la rappresentazione di ciò che si vuole, e la situazione reale che sarebbe l'oggetto di questa rappresentazione) sono tra loro per definizione diversi. La nostra spiegazione di che cosa sia il volere dovrebbe fare a meno quindi di riferirsi a connessioni di tipo "empirico" tra "volere" e "voluto", e utilizzarne solo di tipo logico – salvo dover trovare un modo

per evitare il paradosso che (in una prospettiva idealista) “volere” e “voluto” finiscano per essere fatti coincidere (appunto in forza di un rapporto di identità “logica”).

Nei *Quaderni* Wittgenstein scriveva delle annotazioni su questo tema che è opportuno riportare per intero:

La volontà sembra doversi riferire sempre ad una rappresentazione. Ad esempio non possiamo immaginare d'aver eseguito una volizione senza essercene accorti [...]

È chiaro, per così dire, che noi per la volontà abbiamo bisogno di un appoggio nel mondo [...]

Le sensazioni, che mi persuadono che un atto di volontà si verifica, hanno qualche particolare proprietà che le distingue da altre rappresentazioni?

Sembra di no! [...]

Non si può volere senza fare.

Se la volontà deve avere un oggetto nel mondo, l'oggetto può anche essere l'azione stessa.

E la volontà deve avere un oggetto.

Altrimenti non avremmo alcun appoggio, né potremmo sapere che cosa vogliamo.

Né potremmo volere cose diverse [...]

Ma: Io non posso volere tutto. -

Ma che significa: «Io non posso volere questo»?

Posso forse tentare di voler qualcosa?

A chi infatti consideri il volere, pare che una parte del mondo mi stia più vicina che un'altra (il che sarebbe intollerabile).

Ma certo è innegabile che, in un senso ordinario, certe cose io le faccio ed altre no.

Così dunque la volontà non starebbe di fronte al mondo come suo equivalente, il che dev'essere impossibile²⁴.

Logica e psicologia nell'analisi della volontà

È probabile che Wittgenstein avrebbe potuto giovare di una più estesa considerazione dei punti di vista della psicologia – scontando quindi l'avversione che tradizionalmente gli viene attribuita per gli orientamenti filosofici ad essa più vicini. Da un lato la “logica”, da sola, sembra in difficoltà nel trattare i problemi che qui stiamo considerando, e ne è un segnale il fatto che Wittgenstein, per tenerne conto, sembri aver finito per prendere in considerazione una serie di posizioni abbastanza discutibili sia sul piano argomentativo, sia su quello di una più generica richiesta di plausibilità intuitiva: ad es. che «Felice è solo la vita che può rinunciare ai piaceri del mondo» (appunti del 13.8.16), in modo da “assorbire”, attraverso una forma di “misticismo” (che sembra rimandare anche all'influenza di Schopenhauer), l'*enigma* di fondo che sarebbe costituito dal fatto stesso di poter *volere*. Dall'altro però, può essere proprio la psicologia a venirci in aiuto. W. James²⁵, che peraltro è citato spesso da Wittgenstein, ha discusso il concetto di «azione ideo-motrice»: la presenza alla mia mente dell'immagine di un'azione, comporta che io eseguirò (sto per eseguire) quell'azione. Questa idea è stata utilizzata più di recente da Miller, Galanter, Pribram: «James sostiene [...] che quella che è rappresentata nella coscienza è l'anticipazione degli effetti cinestetici del movimento [...] Se una persona forma una chiara immagine di un'azione particolare, questa tende a manifestarsi. La manifestazione può essere inibita, limitata a tensioni nascoste nei muscoli,

²⁴

L. Wittgenstein, «Tagebücher 1914-1916», in: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1960, pp. 85-278 [trad. it. a cura di A. Conte, «Quaderni 1914-1916», in: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1995, pp. 127-239], appunti del 4.11.16.

²⁵

W. James, *Principles of Psychology*, Holt, New York 1890.

ma in molti casi l'aver un'idea di un'azione è sufficiente per l'azione stessa»²⁶. Questa idea è collocata dagli autori all'interno di un modello teorico molto interessante, che chiamano «modello TOTE». Secondo questo modello, l'azione inizia per un'incongruenza tra lo stato dell'organismo e uno stato su cui si applica il test effettuato dall'organismo. L'azione (e i test di controllo) continuano finché l'incongruenza viene eliminata («TOTE» sta per «Test-Operazione-Test-Uscita»). L'idea che possiamo proporre è che le singole unità elementari dell'immaginare (e del volere) abbiano carattere ideo-motore (per motivi che Wittgenstein ha espresso in maniera molto incisiva nel passo dei *Quaderni* del 4.11.16). Sarebbe il progressivo coordinamento di queste unità che (in un'ottica che Piaget descriverebbe come di coordinazione di schemi di azione sempre più complessi) porterebbe il bambino a sviluppare man mano la capacità di effettuare *sia* rappresentazioni *sia* volontà riferite a realtà sempre più astratte, distanti e complesse (uscendo così da quello che può essere descritto come il “presentismo” rigoroso del neonato). L'idea che il rapporto tra volere e voluto sia logico ed intrinseco è in un certo senso conservata (al livello delle unità semplici): il bambino, la cui volontà non va mai oltre gli oggetti immediati di percezione, esercita la propria volontà sempre e solo in un modo che soddisfa immediatamente e direttamente questa descrizione (ricordiamo come per Piaget il bambino appena nato sia un “solipsista”, e quindi, possiamo dire, un “idealista”: cfr. la proposizione 5.64 del *Tractatus* riguardo all'equivalenza tra solipsismo-idealismo e realismo). È però difficile che la volontà del bambino (senza la mediazione dei genitori) possa essere sistematicamente soddisfatta, dato che gli manca una capacità di rappresentazione oggettiva della realtà (realtà che ovviamente continua ad *esistere*, nonostante la negazione implicita che ne fa il bambino, e produce effetti – attraverso processi di tipo fisico – sulla configurazione interna dell'organismo e quindi sui contenuti cognitivi e affettivi fatti propri dal bambino). Crescendo il bambino deve quindi sviluppare il “senso della realtà”. All'inizio il processo è per pure induzioni momentanee e soggettive, cioè sostanzialmente (dal punto di vista dell'adulto) per tentativi ed errori. L'idea di fondo è che inizialmente i meccanismi che regolano l'attenzione selettiva non abbiano ancora trovato un assetto stabile ed efficiente per gestire le risposte da dare all'ambiente (non si siano cioè costituiti gli *scripts* necessari), e che quindi la tendenza spontanea della mente ad eseguire estrapolazioni e iper-generalizzazioni a partire dall'esperienza percettiva del momento può per certi versi essere difficile da riconoscersi come tale da parte di un osservatore esterno: di momento in momento, l'attenzione del bambino si concentra su contenuti continuamente variabili, senza che sia ancora a disposizione una struttura ontologica che faccia da cornice (permanenza dell'oggetto, dimensioni dello spazio e del tempo, schema causa-effetto) e che consenta di stabilire una forma di continuità. In effetti nella mente del bambino mancano ancora gli strumenti di base che sono necessari anche solo per rendere “concepibile” qualcosa di simile a quelle che in seguito verranno riconosciute come “generalizzazioni” (inferenze) induttive. Ma è molto intuitiva l'idea che la forma logica dell'inferenza induttiva e il tipico egocentrismo del bambino siano due espressioni di una stessa istanza psichica di base, che porta la mente a basarsi su ciò che le è “dato” (di volta in volta) appunto perché è ciò che le è dato: ciò di cui non fa esperienza proprio per questo suo non essere presente, non può esercitare un influsso su di essa. Gradualmente però l'accumularsi delle esperienze e il loro organizzarsi – grazie alla memoria – in quadri più estesi e coerenti, rende possibile la costituzione di schemi di ragionamento di tipo “induttivo” nel senso più proprio e consueto.

Con lo sviluppo di un'attività mentale coordinata e complessa, le rappresentazioni diventano maggiormente “oggettive” (cioè derivate sempre più sistematicamente da strutture cognitive dotate di stabilità e in grado di “descrivere” il mondo). L'adulto però, trovandosi di fronte nella propria

²⁶

G. Miller, E. Galanter, K. Pribram, *Plans and the Structure of Behaviour*, Holt, New York-Winston, Reinhardt 1960 [trad. it. a cura di R. Luccio, *Piani e struttura del comportamento*, Franco Angeli, Milano 1984, p.27]. Sul concetto di azione ideo-motrice cfr. A. Stock, C. Stock, «A Short History of Ideo-motor Action», in: *Psychological Research*, 2004, 68: 176-188.

introspezione forme di volere riferite ormai a situazioni oggettivamente distanti e complesse, non sarebbe più in grado di cogliere l'aspetto ideo-motore delle unità *elementari* che compongono il pensiero e la volontà. In realtà questo quadro viene molto arricchito se si pensa a come per Freud nel "processo primario" di fatto "si vuole quello che si immagina" (se si immagina qualcosa, vuol dire che lo si vuole), e "si immagina quello che si vuole" (se si vuole qualcosa, si è portati a immaginarlo), senza che ci sia un largo spazio per distinguere tra *volere e pensare*, al modo in cui è possibile invece per il pensiero cosciente, che sa servirsi del concetto di negazione. Il "senso della realtà" corrisponde allo sviluppo graduale di una più elaborata coordinazione degli schemi di base, che diventano sempre più complessi. L'adulto però è del tutto legittimato nel ritenere 1) che il fenomeno del volere abbia al suo interno un meccanismo di tipo puramente logico, come la sua introspezione sembra suggerirgli, e in accordo con una prospettiva implicitamente idealista – che la Anscombe e von Wright non sembrano rilevare, dato che argomentano partendo da una sorta di fenomenologia interna al "realismo" del senso comune, peraltro legittimati in questo da una direzione teorica che Wittgenstein stesso nel suo secondo periodo di attività aveva effettivamente preso, anche se – secondo l'ipotesi che qui si propone – piuttosto per rispondere a problemi che (almeno in origine) erano sorti in un contesto sostanzialmente diverso. Il soggetto epistemico si rappresenta alcune situazioni (nel futuro *immediatamente* prossimo), e con *questa* rappresentazione è portato *automaticamente a realizzare* la situazione, semplicemente perché il rappresentarsi, il volere e il realizzare (secondo Freud, "allucinatoriamente") sono (nell'idealismo – come nel processo primario) tutt'uno. Nella prospettiva del realismo si deve ammettere che la soddisfazione delle volontà dell'uomo maturo avviene in forza del fatto che il *feedback* ricevuto nel corso degli anni ha portato gli impulsi ideo-motori del bambino a configurarsi gradualmente secondo assetti che *causalmente* e mediante connessioni di tipo empirico producono la soddisfazione della volontà (nell'immagine di Wittgenstein²⁷ come se uno avesse fame, ma venisse in seguito a provare un senso di sazietà non grazie al fatto di aver mangiato, ma perché ha ricevuto un pugno nello stomaco). L'apprendimento degli assetti efficaci per dare soddisfazione al volere, avviene "alla cieca" e per tentativi ed errori (anche se psicologicamente i "tentativi" che man mano si eseguono hanno la caratteristica di essere guidati dalla propria esperienza di volta in volta disponibile, e quindi hanno un carattere – in senso lato – "induttivo"): il movimento iniziale della volontà sorge nella forma di semplici azioni ideo-motrici, ma (secondo una logica di tipo darwiniano) vengono selezionate le configurazioni del volere che sono efficaci causalmente per dare soddisfazione alla volontà della persona – indipendentemente dal fatto che le situazioni che si realizzano (anche in forza dell'attività intenzionale del soggetto) siano oppure no "raffigurate" già nell'intenzione che veniva espressa inizialmente dal soggetto.

Solipsismo, processo primario e volontà dell'adulto.

È intuitivo pensare che per Wittgenstein l'esperienza del «mistico» – così come ne parla ad es. nella *Conferenza sull'etica*²⁸ – sia consistita in momenti in cui il processo primario trovava *liberatoriamente* piena e completa espressione, sentendosi sciolto dai condizionamenti di un super-ego che aveva continuamente imposto il proprio volere nella maniera più pesante e sistematica (su questo è particolarmente utile richiamare la lettura sopra citata che Finelli adotta in riferimento a Freud). La connotazione "solipsista" di questa esperienza è comprensibile se si pensa che il linguaggio è il tramite dei rapporti sociali e quindi anche degli imperativi morali che questi portano

²⁷

L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen. Philosophical Remarks*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., Blackwell, Oxford 1964 [trad. it. a cura di M. Rosso, *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1976], § 22.

²⁸

L. Wittgenstein, *Lectures and conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Blackwell Oxford 1966 [trad. it. a cura di M. Ranchetti, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1967].

con sé, ma nel “mistico” il linguaggio stesso si “mostra” come insieme di fatti puramente fisici («segni proposizionali», per come sono intesi dalla *picture-theory*) – quindi accessibili al processo primario nella loro pura fatticità *presente*, senza poter sentire la necessità di dover impiegare alcuna capacità di rappresentazione di significati astratti e senza alcuna possibilità di riferimento a situazioni *distanti*. «Intuire il mondo *sub specie aeterni* è intuirlo quale tutto – limitato –» (proposizione 6.45).

Attraverso l'idea che il segno proposizionale debba essere isomorfo al fatto rappresentato, Wittgenstein cerca di spiegare come sia possibile che la proposizione sia una rappresentazione semanticamente attendibile (almeno nella sua “struttura”) del fatto raffigurato, ma la discussione di questi aspetti della *picture-theory* ci spingerebbe verso questioni che non sono strettamente collegate ai problemi che qui stiamo considerando.

Possiamo tornare invece a discutere la possibilità di utilizzare in questo percorso teorico la nozione di azione ideo-motrice. La “rappresentazione” che viene prodotta è quella relativa al campo percettivo e più in generale dei contenuti psichici, che “nell'istante successivo” troverà attuazione. Il fatto che il meccanismo logico in questione si basa sul fatto che sono *identificati* tra loro sotto ogni aspetto il volere, il rappresentarsi, e il realizzare, comporta poi che la stessa dizione “nell'istante successivo” sia impropria, dato che essa è da intendersi (logicamente) solo come *proiezione* psicologica (in un “futuro” – per quanto prossimo) di qualcosa che (in quanto stato psichico) nella realtà e oggettivamente è rigorosamente *presente* (e così per tutto il decorso “temporale” della catena degli eventi e delle situazioni previste): questo punto (per quanto lontano dalle intuizioni del senso comune) riceve un fondamentale sostegno per mezzo della definizione data da Piaget di spazio e tempo, che sono identificati con la *conoscenza* delle varie relazioni empiriche rilevanti per avere il “senso” di quello che chiamiamo spazio e tempo: «lo spazio ... è l'attività stessa dell'intelligenza, in quanto questa coordina gli uni agli altri i quadri esterni»²⁹, «il tempo, come lo spazio, si costruisce a poco a poco ed implica l'elaborazione di un sistema di rapporti»³⁰. Ammesso infatti che la stessa nozione della *distanza* di un fatto nello spazio e nel tempo, sia concepita riducendola alle relazioni di associazione (in senso humaneo) che si attribuiscono agli elementi rappresentati, ne segue che volere che si realizzi qualcosa che (per ora) è “distante”, significa che in realtà psicologicamente si può fare riferimento esclusivamente a entità e contenuti psichici attualmente *presenti* – e questa affermazione, per quanto possa apparire paradossale (e diversa anche da quanto Piaget sembrava intendere), è utile in realtà per capire perché sia così difficile per le persone – anche adulte – sforzarsi per raggiungere obiettivi che sono più distanti nel tempo e sono sentiti quindi psicologicamente come più “astratti”.

Il fatto che si sia parlato in precedenza di “rappresentazioni” non deve fuorviarci: ci stiamo riferendo a contenuti dell'attività “psichica” nel senso più generale possibile. Non dobbiamo pensare (a titolo esemplificativo) alle “rappresentazioni” che a volte ci facciamo degli eventi che vogliamo che accadano, per esempio in un futuro più o meno remoto. Dobbiamo pensare piuttosto (ad es.) alla sensazione cinestetica che abbiamo quando stiamo per compiere un certo movimento: il fatto di “rappresentare” (in questo senso del tutto particolare del termine) la sensazione e il fatto di compiere il movimento sono (secondo questa teoria) la *stessa* cosa (quindi il loro rapporto è ovviamente di tipo logico, dato che è un semplice rapporto di identità). Contemporaneamente però l'adulto che ha raggiunto la piena maturità nel gestire e controllare i processi psicologici del volere, verifica continuamente anche che “il mondo è indipendente dalla propria volontà” (principio di realtà), cioè che la relazione tra “volere” e “voluto” è (dal punto di vista del realismo) di tipo empirico e contingente – la volontà *può* cioè essere contraddetta dai fatti (consapevolezza che per il bambino è ancora estremamente difficile acquisire). Il processo di costruzione di un'immagine oggettiva della realtà, va di pari passo con la strutturazione di un sistema di processi psichici del

²⁹ Piaget, *La costruzione del reale*, op. cit., p.235.

³⁰ *Ivi*, p. 359.

volere, organizzato secondo un repertorio di sequenze di azione, ordinate in senso causale e temporale e in vista di un *telos* che il soggetto identifica come proprio obiettivo, anche se compiendo tale identificazione solo per mezzo di una rappresentazione di esso che lo guarda “a distanza” (cioè dal presente, e non come se fosse paradossalmente già reale). In ognuna di tali sequenze il passaggio da una posizione alla successiva è determinato da corrispondenti azioni ideomotrici. L'apprendimento che un certo *telos* possa essere raggiunto mettendo in atto una prima azione ideo-motrice, che ne produce poi (più o meno regolarmente) una seconda, che ne produce a sua volta una terza, e così via (ogni volta a seconda delle reazioni fisiche che l'ambiente e l'organismo stesso producono), può essere solo il frutto di molte esperienze che si siano succedute già nel corso di alcuni anni, durante i quali l'attivazione iniziale di certe azioni ideo-motrici invece che di altre in presenza di certi stimoli, provocava nel seguito (ad una certa distanza di tempo, che diventa sempre più grande, man mano che il bambino e poi l'adolescente cresce) una soddisfazione del *volere* (*senza* che sia necessario presupporre che ciò che *all'inizio* si voleva, debba corrispondere oggettivamente a ciò che *infine* si ottiene: in questo, la relazione tra “volere” e “voluto” è di tipo empirico e logicamente contingente, anche se fa leva su regolarità empiriche apprese induttivamente, o più esattamente secondo uno schema S/R: è un po' come dire che “sono stato bene”, con la donna che in effetti – soggettivamente – ho amato, anche se in seguito ho scoperto che – oggettivamente – mi tradiva). La scelta di iniziare da una certa azione ideo-motrice invece che da un'altra, dipende presumibilmente dagli stimoli fisici (prodotti dall'ambiente e/o dall'organismo) e dagli schemi S/R che condizionano l'azione dell'organismo.

L'esperienza del dolore e la logica del volere

L'obiezione più rilevante che si può fare a questa concezione è anche la più evidente: il bambino *può* soffrire (ad es. quando piange, grida, etc.). Se si accetta che gli è disponibile in genere una soddisfazione allucinatoria dei propri desideri (che l'idealismo, per sua logica interna, dovrebbe considerare in realtà *veritiera*), e se si cerca di costruire una “logica” che affermi questo principio in maniera generale e rigorosa (come l'idealismo pure dovrebbe essere portato a fare), il risultato dovrebbe essere che la possibilità stessa del dolore (perlomeno nel bambino) debba costituire una contraddizione logica. Se poi si accetta la tesi di Wittgenstein per cui realismo e idealismo si equivalgono, si dovrebbe estendere (in una qualche formulazione) questo risultato in generale a ogni soggetto epistemico – nonostante il suo carattere evidentemente paradossale.

È chiaro che ogni considerazione che qui possiamo proporre deve valere più come tentativo di precisazione e identificazione del problema piuttosto che come una risposta ad esso. Una traccia per una possibile analisi potrebbe essere però la seguente: 1) indipendentemente dal fatto che si provi “dolore” o no, comunque tutto ciò che concerne la dimensione fisica dell'azione è descrivibile plausibilmente all'interno del quadro concettuale che così si è delineato: i processi fisici con cui l'organismo si muove per realizzare i propri obiettivi sarebbero determinati da stimoli interni o esterni all'organismo, e nella sequenza di comportamenti si darebbe una catena di azioni ideomotrici che “producono” (e in un certo senso *sono*) il comportamento: con questo non si sarebbe ancora dato conto delle esperienze introspettive del dolore e della gioia, ma comunque il fatto fisico dell'agire (così come viene osservato normalmente) viene analizzato in maniera accettabile. Non viene cioè implicato il risultato paradossale (che pure poteva sembrare che si stesse profilando) che saremmo condannati – se si accettasse una concezione di questo tipo – ad una “quiete” perenne del *volere*, dato che sistematicamente disporremmo già di ciò che “vogliamo”. 2) Il fatto che l'esperienza del dolore (o della gioia) venga considerata una sorta di costruzione mentale tutto sommato non è un paradosso. Basta pensare che la materia inerte non *può* provare dolore. Può costituire un paradosso però che il soggetto epistemico *veda* il proprio dolore come se fosse *solo* una costruzione mentale: se vi riuscisse, non dovrebbe proprio per questo smettere di provare dolore? La contraddizione sarebbe, per così dire, nel fatto che stiamo cercando di formulare questa

teoria, ma non in ciò che essa fa il tentativo di descrivere. 3) Con questo arriviamo a quella che forse è la considerazione più significativa. Possiamo assumere come nostra premessa (logicamente contingente, ma efficace per descrivere la nostra situazione effettiva) di riferirci ad un soggetto epistemico la cui rappresentazione (empirica) del mondo è configurata in modo che a certe unità d'informazione iniziali (provocate da stimoli interni o esterni all'organismo) seguano certi comportamenti: l'apprendimento di queste correlazioni o è di tipo filogenetico (rispetto all'individuo quindi sono "istinti" determinati geneticamente), o è di tipo comportamentale (riflessi pavloviani), o è di tipo empirico-induttivo (in qualche modo cosciente). In ogni caso si tratta di correlazioni che portano ad innescare una sequenza di azioni ideo-motrici conseguenti.

Nella misura in cui la rappresentazione che il soggetto ha del mondo è dominata da queste concatenazioni, il soggetto deve dare corso anche alla propria volontà in maniera corrispondente (volere e rappresentarsi in ogni caso la stessa cosa). Un "ingrediente" teorico che però dovrebbe svolgere un ruolo importante in questa riflessione è probabilmente il concetto di *contraddizione*. Possiamo ammettere in generale che l'esperienza della contraddizione sia impossibile da un punto di vista logico e psicologico (se riferita ad un unico istante in cui da parte di un unico soggetto si sperimentino entrambi i suoi due poli), mentre è facilmente concepibile, se la intendiamo come un rapido succedersi di rappresentazioni psicologiche opposte di uno "stesso" elemento. In questo caso, abbiamo una versione specifica di un concetto di contraddizione – quello di contraddizione tra *punti di vista* (di soggetti diversi o dello stesso soggetto in istanti diversi) – che invece sarà da considerarsi qui fondamentale³¹.

Possiamo ammettere che i *patterns* e le sequenze di comportamento che in genere mettono capo al successo nel perseguimento di un fine, sono intessute al loro interno di rappresentazioni tra loro in contraddizione. Nel corso di questi processi, ad esempio al momento t il soggetto si rappresenta l'obiettivo (in ogni caso in cui lo schema di sequenza di comportamenti viene riproposto) con certe caratteristiche che sono in contrasto con quelle che gli vengono attribuite in una fase successiva. Ad es. all'inizio c'è una visualizzazione più idealizzata e più positiva, che dà maggiore energia psichica nel perseguire l'obiettivo, alla fine c'è una rappresentazione più disincantata, che però ormai è sufficiente perché l'obiettivo a questo punto è a portata di mano. Oppure: l'energia nei movimenti di un ciclista mentre sta partendo è calibrata in modo da consentire di mantenere soprattutto l'equilibrio, in seguito viene applicata in modo da imprimere soprattutto una maggiore accelerazione. Nel senso di "immagine" (o "rappresentazione") che qui stiamo impiegando, ad ognuna di queste fasi corrisponde una rappresentazione propriocettiva che il soggetto epistemico ha del "proprio" corpo, per così dire, *in quanto tale*, insieme ad una immagine (rigorosamente relativa alla prospettiva di momento in momento assunta) dell'insieme dei contenuti del proprio campo cognitivo: in questo senso può parlarsi esattamente di "contraddizione" tra i diversi "punti di vista" di momento in momento assunti. Ad ogni istante, il soggetto epistemico si rappresenta i contenuti del proprio campo cognitivo, che include, tra le altre cose un "corpo" di una persona (se stessi), in una posizione che possiamo definire "centrale"; nell'istante successivo è incluso (in genere) ugualmente un "corpo", molto simile e in una posizione contigua in confronto alle altre entità che fanno da sfondo, ma comunque in qualcosa *diverso*, anche se la stessa configurazione che gli viene attribuita dal soggetto epistemico è ancora più o meno simile a quelle precedenti. Questa sequenza continua fin dove arrivano le capacità di rappresentazione del soggetto. Il punto è che 1) logicamente ad ogni istante comunque il riferimento che facciamo è ad un *soggetto epistemico diverso*, che osserva e definisce il mondo (e in particolare la "propria" persona) da una prospettiva a rigore diversa, 2) nel senso (logicamente, a rigore, improprio) in cui soggetti epistemici diversi e

³¹

Si può vedere di Piaget: *Les formes élémentaires de la dialectique*, Gallimard, Parigi 1980. Per quanto riguarda le considerazioni che seguono può essere utile consultare invece: *La prise de conscience*, PUF, Parigi 1974 [trad. it. a cura di S. Stefani, *La presa di coscienza*, ETAS, Milano 1975], «Inconscient affectif et inconscient cognitif», in: *Raison Présente*, 19, 1971, pp. 11-20 [trad. it. a cura di L. Sarno, «Inconscio affettivo e inconscio cognitivo», in: *Scritti sulla psicoanalisi*, Cappelli, Bologna 1980, pp. 67-80].

successivi fanno riferimento ad uno “stesso” corpo (in posizione “centrale” nel campo cognitivo, etc.), accade comunque che essi si rappresentino quella stessa entità in una maniera che (in termini intuitivi e sostanziali) è contraddittoria: l'uno le attribuisce una fisionomia che è in contrasto con quella che le attribuisce l'altro. 3) Il “gioco” e l'equilibrio tra tali immagini tra loro contraddittorie di una stessa entità (oltre che in generale di tutta una quantità di altri elementi dell'ambiente che sono rilevanti per il conseguimento dell'obiettivo) è nei fatti funzionale affinché la sequenza di comportamenti consenta più o meno efficacemente di conseguire gli obiettivi desiderati. Quest'ordine di considerazioni può essere efficacemente argomentato facendo riferimento a quella che possiamo chiamare la “logica dell'implicito” in Bateson (v. subito *infra*). 4) Come già detto, il processo ontogenetico che porta il bambino a gestire e controllare efficacemente processi ed equilibri psichici (e motorii) così complessi e delicati, richiede un apprendimento che dura necessariamente diversi anni, richiedendo che lo spazio entro cui il bambino si muove sia stato oggetto di un'efficace organizzazione di tipo sociale, e mette capo a quella condizione che ordinariamente chiamiamo di “maturità” dell'adulto – da riferirsi evidentemente tanto all'esercizio delle capacità di ragionamento, quanto alla capacità di “controllare” (*gestire* più che *reprimere*) la propria volontà. 5) Se il soggetto epistemico tenta di rappresentarsi *come un tutto unitario* il senso complessivo di una intera sequenza finalizzata ad un certo obiettivo (come in genere è portato a fare proprio per il tipo di azioni ideo-motrici che generalmente sono attivate – in base a quello che Bateson chiama «pensiero finalizzato»), deve scontrarsi con l'impossibilità oggettiva di rappresentarsi quello che in effetti è un sistema (più o meno coordinato e “organizzato”) di contraddizioni, che per forza di cose non possono venire raffigurate da un unico soggetto in forma unitaria. Con Bateson, potremmo parlare qui di «archi di circuito»³²: in una connessione causale di tipo circolare (con una serie di nessi causali che partendo da A e passando per B, C etc., tornano ad agire su A, in modo che possa nuovamente ripetersi il ciclo) il soggetto vede solo un “arco” della intera circonferenza che gli sarebbe necessario riconoscere per comprendere il senso complessivo del meccanismo, ma questo obiettivo è (secondo Bateson) per sua natura impossibile perché è necessario che alcune sezioni della circonferenza rimangano in posizione di “latenza” proprio per consentire al meccanismo di funzionare efficacemente. 6) Si vede a questo punto come l'esperienza della contraddizione (e con essa del “dolore”) *sia* in effetti una sorta di “costruzione della mente” – se si vuole, una percezione di secondo livello – anche se questo non le toglie affatto il suo carattere strutturale e (*forse* e a seconda dei casi) irriducibile e intrinseco ai processi di adattamento dell'organismo all'ambiente. Si può concepire l'esperienza del dolore come dovuta al fatto che l'organismo (o il sistema psichico) è *indotto* sistematicamente (ad es. per motivi di tipo fisico) a produrre la rappresentazione di qualcosa che è però impossibile produrre, perché è intrinsecamente contraddittoria. In quest'ordine di idee, ad es., la paura della morte coinciderebbe con l'impossibilità logica per l'individuo di riuscire a rappresentarsi la propria morte (Freud), e con lo sforzo (indotto sistematicamente e reso utile dall'evoluzione – biologica o più probabilmente cognitivo-culturale – ai fini della sopravvivenza, dato che di fatto ha l'effetto di rendere *prudenti* nelle proprie decisioni che potrebbero costare la vita) di rappresentarsi qualcosa che *non* ci si può rappresentare.

Questo schema di spiegazione – che si può applicare sia all'adulto, sia – con le necessarie modifiche – al bambino, anche tenendo conto dei problemi sopra indicati posti dall'assenza di un “principio di realtà” nel bambino e da quello che sarebbe il suo spontaneo “idealismo” – permetterebbe di dar conto anche analiticamente dell'esperienza del dolore, dando una risposta a interrogativi sulla “logica” del volere che sembrano aver avuto un ruolo importante (in una forma diversa) anche nel percorso di riflessione di Wittgenstein.

³²

G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Publishing Company, San Francisco 1972 [trad. it. a cura di G. Longo, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976, p. 180].

Analisi della volontà e livelli di organizzazione sociale

Sembra inoltre che lo stesso schema possa avere implicazioni interessanti anche per i problemi che abbiamo segnalato nel primo e nel secondo paragrafo di questo scritto, ai quali a questo punto possiamo tornare. Il ragionamento che abbiamo sviluppato implica infatti che è nella struttura stessa del volere che la relazione puramente logica e “interna” che intercorre tra atto del volere e oggetto del volere deve essere affiancata dalla considerazione di processi empirici e psicologici estremamente lunghi e complessi che coinvolgono una parte importante della vita del bambino.

Questo implica che l'equilibrio che di volta in volta deve essere trovato tra il *credere* e il *volere* deve tener conto di un sistema delicato e complesso di complementarità che legano queste due dimensioni dell'esistenza umana: il volere *si serve* sistematicamente del credere (in un senso simile a quello indicato da Mannheim, ma che qui si applica in maniera pervasiva tendenzialmente ad ogni atto psichico individuale³³), e viceversa il credere da un lato si organizza secondo strutture psichiche che devono rendere efficace il volere, mentre dall'altro (essendo ciò su cui il volere deve potersi “appoggiare”, secondo l'espressione di Wiitgenstein) impone in effetti la linea che il volere dovrà di fatto seguire, facendo da “perimetro” massimo per ogni possibile movimento del volere. Accettare l'idea che il rapporto di tipo logico e intrinseco tra volere e oggetto della volontà non sia sufficiente a spiegare né sul piano psicologico né su quello ontologico il fenomeno del volere, ha come conseguenza che deve essere preso in considerazione l'insieme delle componenti empiriche oltre che delle circostanze “esterne” entro cui esso si svolge. Vale a dire che è vero che c'è una dimensione “logica” e *non* causale che lega tra loro la volontà e il voluto (al livello di quelle che possiamo definire “unità semplici”), ma ciò che poi permette di spiegare effettivamente il funzionamento della volontà umana è un intreccio complessissimo di connessioni di natura empirica e causale. Inoltre anche elementi che rimangono completamente “sotto-traccia” rispetto alla consapevolezza individuale sono in realtà del tutto essenziali per comprendere i meccanismi del volere (in un senso non necessariamente simile a quello inteso da Freud con la sua nozione di “inconscio”): semplicemente processi che si verificano anche del tutto all'esterno dell'individuo sono rilevanti per spiegare le modalità con cui si configurano le volontà della persona. Anche per questo diventa comprensibile come la società di appartenenza – pur agendo per definizione “dall'esterno” – possa avere un potere enorme nel determinare non solo le credenze ma anche i contenuti stessi del volere e gli obiettivi – in un senso fondamentale, la stessa fisionomia dell'individualità – delle persone. Per capire la struttura del volere diventa in particolare essenziale fare riferimento ai processi evolutivi ed ontogenetici con cui l'essere umano progressivamente acquista la “maturità” nel controllo della propria volontà. In questo modo – in generale – viene ribadita l'importanza sia della componente individuale ed “endogena”, sia di quella sociale ed “esterna” nel processo di formazione dell'identità e in particolare del volere. Secondo l'analisi che qui si è sviluppata, quello che soggettivamente può apparire l'oggetto della propria volontà individuale “spontanea” (ad es. lo stesso rifiuto di adottare un orizzonte temporale più esteso) è in realtà il risultato di una costruzione-produzione che ha la sua origine nei *feedback* che provengono dall'ambiente e che hanno un livello di strutturazione e articolazione che dipende essenzialmente dai livelli di organizzazione (o auto-organizzazione) che l'ambiente è stato in grado di raggiungere. In questo quadro è evidente che l'autoidentificazione che l'individuo farà di se stesso sarà essa stessa dipendente dagli interventi che la società è stata in grado in anticipo di produrre. In questo senso, si può sostenere che la responsabilità che l'individuo può sentire di avere di fronte al proprio futuro e al proprio destino, deve necessariamente passare attraverso modelli la cui implementazione – per la loro logica interna – è intrinsecamente di tipo collettivo e sociale. Modelli di comunicazione meno elusivi di fronte alla necessità – per ogni essere umano – di tener conto dei

³³

Un autore che qui è necessario almeno nominare è J. Elster, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge University Press, Cambridge 1979 [trad. it. a cura di P. Garbolino, *Ulisse e le sirene*, Mulino, Bologna 1983].

vincoli effettivi che la realtà impone, sarebbero una pre-condizione essenziale per recuperare una disposizione psicologica ad una progettualità più piena e matura.

Bibliografia

G.E.M. Anscombe, *Intention*, Blackwell, Oxford 1963.

G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Publishing Company, San Francisco 1972 [trad. it. a cura di G. Longo, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976].

P. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Doubleday, New York 1966 [trad. it. a cura di M. Sofri Innocenti e A. Sofri Peretti, *La realtà come costruzione sociale*, Mulino, Bologna 1969].

J. Carpendale, T. P. Racine, «Intersubjectivity and egocentrism: Insights from the relational perspectives of Piaget, Mead, and Wittgenstein», in: *New Ideas in Psychology*, 2011, 29: 346–54.

J. Elster, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge University Press, Cambridge 1979 [trad. it. a cura di P. Garbolino, *Ulisse e le sirene*, Mulino, Bologna 1983].

S. Finelli, «Perché l'inconscio non è strutturato come un linguaggio», in: S. Freud, *Compendio di psicoanalisi e altri scritti*, Newton Compton, Roma 2010, pp. 7-30.

H. von Foerster, *Observing Systems*, Intersystems Publications, Seaside 1981 [trad. it. a cura di B. Draghi, *Sistemi che osservano*, Astrolabio, Roma 1987].

E. von Glasersfeld, *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning*, Falmer Press, Londra 1995.

C. G. Hempel, «A purely Syntactical Definition of Confirmation», in: *The Journal of Symbolic Logic*, 1943, 8: 122-143.

W. James, *Principles of Psychology*, Holt, New York 1890.

K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, Verlag Fr. Cohen 1929 [trad. it. a cura di A. Santucci, *Ideologia e utopia*, Mulino, Bologna 1957].

H. Maturana, *The Biological Foundations of Self-Consciousness and the Physical Domain of Existence*, Conference Workbook: Texts in Cybernetics, American Society For Cybernetics Conference, Felton, CA, 18-23 Ottobre 1990 [tr. it a cura di L. Formenti, *Autocoscienza e realtà*, Cortina, Milano 1993].

G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago 1934 [trad. it. a cura di R. Testucci, *Mente, sé e società*, Giunti-Barbera, Firenze 1966].

G. Miller, E. Galanter, K. Pribram, *Plans and the Structure of Behaviour*, Holt, New York-Winston, Reinhardt 1960 [trad. it. a cura di R. Luccio, *Piani e struttura del comportamento*, Franco Angeli, Milano 1984].

J. Piaget, *La construction du réel chez l'enfant*, Delachaux et Niestle, Neuchatel 1937 [trad. it. a cura di G. Gorla, *La costruzione del reale nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze 1973].

Id., *La psychologie de l'enfant*, Press Universitaires de France, Parigi 1966 [trad. it. a cura di C. Andreis, *La psicologia del bambino*, Einaudi, Torino 1970].

Id., «Inconscient affectif et inconscient cognitif», in: *Raison Présente*, 19, 1971, pp. 11-20 [trad. it. a cura di L. Sarno, «Inconscio affettivo e inconscio cognitivo», in: *Scritti sulla psicoanalisi*, Cappelli, Bologna 1980, pp. 67-80].

Id. *La prise de conscience*, PUF, Parigi 1974 [trad. it. a cura di S. Stefani, *La presa do coscienza*, ETAS, Milano 1975].

Id., *Les formes élémentaires de la dialectique*, Gallimard, Parigi 1980.

M. Rosso, «Wittgenstein edito e inedito», in: M. Andronico, D. Marconi, C. Penco (a cura di), *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova 1988, pp. 31-61.

A. Stock, C. Stock, «A Short History of Ideo-motor Action», in: *Psychological Research*, 2004, 68: 176-188.

L. Vygotskij, *Myslenie i rec Psichologiceskie issledovanija*, Gosudarstvennoe Social'no-

Ekonomiceskoe Izdatel'stvo, Moskva-Lenigrad 1934 [trad. it. a cura di L. Mecacci, *Pensiero e linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 1990].

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., Londra 1922 [trad. it. a cura di A. Conte, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1974].

Id., *Philosophical Investigations. Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953 [trad. it. a cura di R. Piovesan e M. Trincherò, Einaudi, Torino 1999].

Id., *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford 1958 [trad. it. a cura di A. Conte, *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino 1983].

Id., «Tagebücher 1914-1916», in: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1960, pp. 85-278 [trad. it. a cura di A. Conte, «Quaderni 1914-1916», in: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1995, pp. 127-239].

Id., *Philosophische Bemerkungen. Philosophical Remarks*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., Blackwell, Oxford 1964 [trad. it. a cura di M. Rosso, *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1976].

Id., *Lectures and conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Blackwell Oxford 1966 [trad. it. a cura di M. Ranchetti, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1967].

Id., *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930-1932*, Blackwell, Oxford 1980 [trad. it. a cura di A. Gargani, *Lezioni 1930-1932*, Adelphi, Milano 1995].

Id., *Nachlass. The Bergen Electronic Edition Cd-Rom for Windows*, Oxford University Press, Oxford 2000.

H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Cornell University, Ithaca, New York 1971.