

Matteo Santarelli

Riconoscimento, natura, società: la genesi e lo sviluppo del sé in G. H. Mead

Abstract

G.H. Mead's theory of the self has inspired many contemporary authors, like Charles Taylor and Jürgen Habermas. For Mead, a human being is a Self only as long as he (or she) has taken the attitude of the generalized other, namely the general point of view of society. The process by mean of which we achieve this primary recognition is a socio linguistic one. Mead's criticism of the individualistic mainstream tradition is inspired by both Darwin's theory of the evolution and behaviouristic psychology. Even if this theory sometimes relies upon too optimistic and conformist principles, its value as an original attempt to mix naturalism and idealistic tradition is still far from being old fashioned.

Sociologia, Filosofia politica

Introduzione

Il tema del riconoscimento è indiscutibilmente una delle questioni politiche più sentite e più dibattute. Riconoscimento di diritti individuali, riconoscimento della differenza sessuale, riconoscimento del proprio corpo e riconoscimento dell'appartenenza alla propria comunità culturale. Su quest'ultimo argomento, Charles Taylor ha scritto un importante contributo intitolato appunto *La politica del riconoscimento*¹. L'idea di fondo di questo saggio del 1992 è che il mancato riconoscimento dell'appartenenza di un individuo alla propria cultura comporti una violenza ed una mutilazione dell'identità e della dignità dell'individuo stesso. Con le parole dell'autore:

La tesi è che la nostra identità sia plasmata, in parte, dal riconoscimento o, spesso, da un misconoscimento da parte di altre persone, per cui un individuo o un gruppo può subire un danno reale, una reale distorsione, se le persone o la società che lo circondano gli rimandano, come uno specchio, un'immagine di sé che lo limita o sminuisce o umilia. Il non riconoscimento o misconoscimento può danneggiare, può essere una forma di oppressione che imprigiona una persona in un modo di vivere falso, distorto e impoverito².

¹ C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in C. Taylor, J. Habermas, *Multiculturalismo. Lotta per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.

² Ivi, p. 9

Viste tali premesse, non è un caso che poche pagine dopo una nota a piè pagina rimandi a "Mind, Self and Society" di George Herbert Mead.

La teoria dell'identità di Mead, psicologo sociale e filosofo, è sul tema del riconoscimento molto più estrema di quanto non si possa pensare a proposito di un mite pragmatista della Chicago di inizio '900. L'identità personale non solo è mutilata dall'assenza di riconoscimento, ma ne è addirittura resa impossibile: la molteplicità degli atti coscienziali non potrebbe giungere ad unità se l'individuo non assumesse per via pragmatico-linguistica il punto di vista che la comunità a cui egli appartiene ha su lui stesso. Vedendomi allo stesso modo in cui mi vede quello che Mead chiama l' «altro generalizzato», riesco a pormi come un oggetto e quindi posso entrare in rapporto riflessivo con me stesso.

Partendo da basi psicologiche comportamentistiche e dalla grande esperienza della stagione dell'evoluzionismo, il pensatore americano rompe con la tradizione liberista e con la relativa teoria individualista dell'identità, ponendo la genesi di quest'ultima all'interno del contesto sociale. Dalla comunità come comunanza socio-comunicativa nasce il conflitto per un riconoscimento che potremmo dire di secondo livello, relativo non alla propria soggettività in quanto tale, ma ad un suo aspetto particolare come ad esempio l'appartenenza ad una certa religione. Un conflitto che non sarebbe possibile senza una comunanza di fondo, senza un riconoscimento "primario" in grado di dare una forma singolare ai partecipanti al conflitto.

Verrà certo da chiedersi quale sia il fondamento di questa base condivisa. Come spero di mostrare attraverso il seguente lavoro, Mead ne individua il luogo esattamente nel punto di convergenza tra natura, linguaggio e società. Uno spazio che l'odierna teoria politica fatica a percorrere, giustamente preoccupata di ricadere nel gorgo del razzismo biologico, legittimamente memore degli ormai noti legami intercorrenti tra definizioni "naturalistiche", scientifiche, e meccanismi di esclusione dalla società di soggetti subalterni. Un timore del genere rischia di tabuizzare un campo proficuo di ricerca e, cosa ancor più pericolosa, di lasciare un concetto potente come quello di "natura" in balia di stesso e degli interessi del demagogo di turno.

Una teoria naturalistica del Sé

Gli istinti infatti sono sufficienti soltanto per una natura che resti più o meno costante. Un individuo che sia guidato più dall'inconscio che

*da una scelta cosciente tende perciò ad uno
spiccato conservatorismo psichico.*

Carl Gustav Jung³

Il pensiero pragmatista americano di fine '800 ed inizio '900 non è usualmente, almeno per mia esperienza diretta e per esperienza della maggior parte dei miei colleghi, materia di studio nei corsi di Filosofia delle scuole medie superiori. Se per qualche bizzarro motivo io dovessi spiegare questa corrente filosofica ad una classe dell'ultimo anno di Liceo, completamente ignara delle opere di Peirce, Dewey, James e Mead, con tutta probabilità inizierei asserendo che il pragmatismo è una teoria del pensiero nel suo inscindibile legame con l'azione e l'esperienza. Un principio esposto con molta chiarezza da William James:

Le credenze sono, di fatto, regole per l'agire; e tutta la funzione del pensiero non è altro che un passo verso la produzione di abitudini di azione. Se ci fosse una parte di pensiero che non facesse alcuna differenza nelle conseguenze pratiche del pensiero, allora quella parte non sarebbe a rigore un elemento significativo del pensiero⁴.

ed ancora prima da Charles Sanders Peirce, nella sua celebre “massima pragmatica”:

Consideriamo quali effetti, che possano avere concepibilmente conseguenze pragmatiche, pensiamo abbia l'oggetto della nostra concezione. Allora la nostra concezione di questi effetti è l'intera nostra concezione dell'oggetto⁵

I pragmatisti ritengono dunque che il contesto dell'azione, dei pensieri e della loro produzione sia l'esperienza, intesa non come campo del sensibile contrapposto alla sfera della metafisica, bensì come dominio dello scibile umano nella sua totalità⁶. Di conseguenza, tale sfera è anche e soprattutto il campo operativo delle scienze naturali, i cui risultati, confortati dall'ausilio sperimentale, non possono essere ignorati né negati nel caso in cui questi entrino in conflitto con la teoria filosofica. Quest'atteggiamento nei confronti della scienza, che chiamiamo per semplicità naturalismo senza per questo pretendere di risolvere in due righe una questione annosa e molto attuale ai giorni nostri⁷, è un altro tassello irrinunciabile alla definizione del pragmatismo.

Il naturalismo dei pragmatisti è ovviamente funzione della specifica scienza con la quale il singolo pensatore si sta confrontando: Peirce era un logico matematico, James uno psicologo nell'epoca

³ C. G. Jung, *Il segreto del fiore d'oro*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 34-35.

⁴ W. James, *Philosophical Conceptions and Practical Results*, in *The works of William James*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1975 – 1988, vol. V, p. 123 (trad. mia).

⁵ C. S. Peirce, *Opere*, Bompiani, Milano 2003, C.P. 5. 402, p. 383.

⁶ Non è un caso che uno degli esiti più estremi del pragmatismo di seconda, se non terza generazione, sia la distruttiva critica quineana alla distinzione tra analitico e sintetico, dove l'intoppo teorico alla base di quest'ultima consiste a parere del filosofo americano nel postulare l'esistenza di una linea di demarcazione tra un campo empirico ed un altro al contrario indipendente dall'esperienza. In questo senso il pensiero di Quine è noto anche come empirismo radicale.

⁷ M. De Caro, D. Macarthur, *Mente e natura. Per un naturalismo liberalizzato*, Fazi, Roma 2005.

della nascita della psicologia sperimentale, Wright una figura affascinante e *borderline* tra statistica, meteorologia ed evolucionismo (esiste un breve ma interessantissimo carteggio tra lui e Charles Darwin), ed infine George Herbert Mead era uno psicologo sociale influenzato a sua volta dalla teoria dell'evoluzione, nonché dall'idealismo hegeliano nella sua versione accademica americana. La nostra attenzione si concentrerà nello specifico proprio su quest'ultimo personaggio e sulla sua teoria naturalistica dell'identità personale.

Il *background* naturalistico di Mead è quindi composto dall'evoluzionismo e dalla nuova psicologia sperimentale, con una predilezione nei confronti del comportamentismo di Watson. Per quanto riguarda la teoria dell'evoluzione, Mead ne offre un'interpretazione vaga e poco convincente nella sua opera di storia del pensiero scientifico e filosofico *Movements of Thought in the Nineteenth Century*⁸. A parere del filosofo americano, Darwin avrebbe introdotto attraverso la sua teoria dell'evoluzione una nuova ontologia delle forme di vita in perenne mutamento ed in perenne interscambio con le altre forme e con l'ambiente la quale, a differenza dell'ontologia della fisica contemporanea, ha il pregio di accogliere al suo interno gli oggetti della nostra esperienza quotidiana del mondo (alberi, persone, animali) ed al contempo di fornire una spiegazione del loro incessante divenire. La novità teorica apportata dalla teoria dell'evoluzione non è tanto la mutazione dei singoli organismi viventi, quanto invece l'instabilità, il divenire delle forme di cui essi sono esemplari, le quali vanno pensate non alla stregua di entità astratte ed immutabili (come propone il platonismo) e nemmeno come forme dell'intelletto (come suggerisce Kant), bensì in quanto funzioni di un processo evolutivo che le rende dinamiche e soggette al mutamento. A parere di Mead, e qui sta il punto più controverso della questione, questo schema logico era però già stato anticipato dalla filosofia idealista, nello specifico dalla sua interpretazione della relazione riflessiva che noi intratteniamo con noi stessi. Scrive Mead:

*Questo è il tipo di situazione in cui l'individuo è al contempo soggetto e oggetto; ma per essere ciò, l'individuo deve passare da una fase all'altra. Il sé comporta un processo che continua, che assume ora una ora l'altra forma- una relazione soggetto-oggetto che è dinamica, non statica; una relazione soggetto-oggetto che ha un processo dietro che può apparire in questo o in quel momento*⁹.

Questi due processi (il rapporto tra forma ed organismo e quello riflessivo tra sé e sé) condividono al di là delle innegabili differenze la medesima forma logica, all'interno della quale convivono il divenire delle forme e il loro permanere all'interno del medesimo processo evolutivo. Così come la natura nel suo percorso storico mantiene la propria unità nonostante l'incessante, lento e graduale

⁸ G. H. Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, The University of Chicago Press, Chicago- London 1936.

⁹ Ivi, p. 163.

divenire delle specie che ne fanno parte, allo stesso modo il singolo Sé rimane sempre uno ed insostituibile, pur nel suo divenire e pur nello svolgersi della relazione riflessiva che esso intrattiene con se medesimo. Una volta appurato questo, la scelta tra lamarckismo (si ereditano i tratti che l'individuo acquisisce per mezzo dell'uso abitudinario) e darwinismo (le variazioni che si ereditano hanno origine casuale, non legata a successivi sviluppi adattativi) appare una questione di secondaria importanza.

Esiste un altro aspetto interessante in cui a parere di Mead l'idealismo ha anticipato Darwin. La teoria dell'evoluzione difatti mostra non solo come l'essere umano sia in grado di esercitare il proprio controllo sull'ambiente meglio di qualunque altro organismo (come testimonia il primo, centrale capitolo di *The origin of species* dedicato alla "selezione artificiale" compiuta dagli allevatori e dai coltivatori sugli animali e sulle piante¹⁰, ma anche come questo apice adattativo venga raggiunto non dal singolo individuo, bensì dalla società nella sua totalità; cosa che anche Hegel a modo suo sapeva bene:

Su questo punto insisteva cogentemente Hegel, l'ultimo degli idealisti romantici. L'animale umano come individuo non avrebbe mai potuto raggiungere il controllo del proprio ambiente. E' un controllo che è nato attraverso l'organizzazione sociale. Il linguaggio che usa, il meccanismo di pensiero che offre, sono prodotti sociali. Il suo stesso sé è ottenuto solo tramite l'assunzione del comportamento del gruppo sociale a cui appartiene. Deve socializzarsi per diventare se stesso. Così quando si parla di tale evoluzione, del fatto che abbia un tale apice nella forma umana, si deve realizzare che tale punto è raggiunto solo nella misura in cui la specie umana è riconosciuta come parte organica della totalità sociale¹¹.

Mead dunque intravede nella motilità delle forme il punto teorico cruciale dell'evoluzionismo, di cui scorge il precedente filosofico nell'idealismo tedesco. Questo è storicamente discutibile. Se è vero infatti che l'evoluzionismo filosofico pre-esiste a Darwin, va comunque sottolineato come il lungo percorso che porta a *L'origine delle specie* sia passato più per la disputa seicentesca e settecentesca sull'origine organica o inorganica dei fossili, per le ipotesi di Buffon sulla nascita dell'universo e per la geologia di Lyell che per le lezioni di Hegel sulla storia dello spirito¹². Inoltre, non crediamo che la differenza tra il determinismo ambientale di Lamarck, in cui l'individuo deforma la propria struttura pur di adattarsi alle esigenze del *milieu* in cui si trova immerso, e la teoria di Darwin, dove la selezione agisce su variazioni casuali fuori dal raggio d'azione del singolo organismo, sia un argomento di interesse filosofico così secondario, a maggior ragione sapendo come certe (magari anche forzate) interpretazioni del primo siano fortemente legate all'ideologia

¹⁰ C. Darwin, *Origine delle specie*, Boringhieri, Torino, 1975.

¹¹ Ivi, p. 168.

¹² Due ottimi testi sull'argomento sono J. C. Green, *La morte di Adamo*, Feltrinelli, Milano 1971 e P. Rossi, *I segni del tempo*, Feltrinelli, Milano 1979, dove vengono analizzati i conflitti che preparano il terreno alla rivoluzione darwiniana.

individualista, lassista ed ultra-liberista contro cui i pragmatisti, incluso Mead, si batterono duramente a cavallo tra Ottocento e Novecento.

Più convincente è invece la proposta di un accostamento tra Darwin ed Hegel a riguardo del legame tra dimensione pubblica e Sé, non tanto nella sua discutibile validità storico-filosofica¹³, quanto nella sua capacità positiva di ispirazione della teoria dell'identità personale su base sociale che rappresenta il tratto distintivo e peculiare della filosofia meadiana, e che è principalmente contenuta all'interno dell'opera *Mind, Self and Society*¹⁴.

Il testo in questione è una raccolta mutuata dal corso di psicologia sociale che il nostro tenne all'ateneo di Chicago a partire dal 1900; non un'opera *stricto sensu* filosofica quindi, ma tuttavia un testo capace di fornire un'ampia visuale sui capisaldi teorici del pensiero meadiano.

La cornice pragmatista come quadro di riferimento teorico privilegiato si evince sin dalle prime battute:

Il metodo che io desidero suggerire è quello di trattare l'esperienza dal punto di vista della società, o almeno dal punto di vista della comunicazione in quanto essenziale per l'ordine sociale¹⁵.

Lo scopo è quello di portare a compimento il principio pragmatista di ricondurre ogni conoscenza, ogni sapere nel dominio dell'esperienza, compresa l'annosa e millenaria indagine sul Sé e sull'autocoscienza, la quale può essere correttamente impostata solo a condizione che si abbandonino i *prejudiciae infantiae* metafisici che vogliono l'anima come un'entità spirituale separata dalla materia. Contrariamente a Watson, il quale esclude il campo dell'introspezione e delle esperienze soggettive dal novero degli oggetti passibili di analisi scientifica, Mead aderisce ad un comportamentismo meno estremo e allo stesso tempo "più ampio" che "rappresenta semplicemente un approccio allo studio dell'esperienza dell'individuo, in particolare, ma non in modo esclusivo, dal punto di vista della sua condotta, così come è soggetta all'osservazione altrui".¹⁶ L'esperienza individuale è, e non può non essere, contemplata dall'indagine psicologica, e lo è in quanto inizio "sommerso" di un atto che noi osserviamo direttamente solo nel suo *cotè* esterno. La coscienza in quanto oggetto legittimo d'indagine da parte del "nuovo" comportamentismo non é, come dicevamo, l'anima dei metafisici, né una qualsiasi entità psichica, bensì una funzione, un comportamento mentale irriducibile ai fenomeni non mentali, ma spiegabile

¹³ Hegel lega l'autorealizzazione compiuta del soggetto non alla sfera della società civile, la quale è a suo parere ancora espressione della particolarità degli interessi conflittuali e dei molti beni privati, bensì allo Stato nella sua capacità di ricomporre e sintetizzare la pluralità e l'indipendenza dei singoli con l'universalità dell'istituzione. Cfr. G.W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1993, *passim*.

¹⁴ G.H. Mead, *Mente, Sé e Società*, G. Barbera, Firenze 1966, d'ora in poi *MSS*.

¹⁵ Ivi, p. 33.

¹⁶ Ivi, p.34.

per mezzo di questi ultimi¹⁷. L'errore di Watson sta nel giudicare questa parte interna dell'atto come estranea all'indagine empirica e al campo dell'esperienza in quanto «non percepibile direttamente», a differenza del comportamentismo liberalizzato¹⁸ che mostra come «ci sono caratteristiche di quella condotta organica interiore che si rivelano nei nostri particolari atteggiamenti, specialmente quelli connessi con il linguaggio». L'analisi linguistica può quindi rivelarsi un'utile chiave d'accesso all'analisi della coscienza umana da un punto di vista pragmatista, essendo il linguaggio una “spia” della nostra esperienza interiore, nonché oggetto passibile di studio scientifico. In particolare, lo schema stimolo-risposta, pur non essendo capace di rendere conto del fenomeno del linguaggio nella sua interezza, getta comunque luce sulle sue origini, individuate da Mead in «un certo atteggiamento di un individuo che provoca la risposta di un altro individuo il quale, a sua volta, provoca una posizione ed una risposta diversi, e così via indefinitivamente».¹⁹ Si tratta di un'idea per certi versi non nuova: Darwin si occupò di questi gesti linguistici nel saggio *Expression of the Emotions in Man and Animals*²⁰ formulando la tesi secondo la quale essi hanno lo scopo di esprimere e comunicare nel contesto della vita animale le emozioni di coloro che ne sono protagonisti. Mead critica quest'idea sostenendo che essa presuppone uno stato di coscienza interna (appunto l'emozione) anteriore rispetto al comportamento esterno, invece di analizzare il fenomeno della coscienza prendendo le mosse da quest'ultimo, come prescrive il metodo externalista del comportamentismo; di conseguenza, l'interpretazione socio-comunicativa risulta l'unica capace di gettare realmente luce sulla natura del gesto, mostrando come esso non sia, contrariamente a quanto riteneva Darwin, l'espressione di uno stato emozionale interiore, bensì coincida con «un inizio di atti sociali che costituiscono gli stimoli per le risposte delle altre forme» all'interno di una «conversazione di gesti»²¹. Questa consiste in un processo interattivo (presente in molti animali, compreso l'uomo) al cui interno i gesti di un individuo servono da stimolo per un altro individuo il quale, tramite la sua risposta, influenza a sua volta il primo inducendolo a modificare il proprio atteggiamento iniziale²². Pur svolgendosi all'interno di un contesto a tutti gli

¹⁷ Il parallelo con il predecessore James è quasi scontato: “Negare infatti che la coscienza esista sembra così assurdo. (...) Vorrei quindi chiarire immediatamente che intendo solo negare che la parola denoti un'entità: insisto nel modo più deciso nell'affermare che essa denoti una funzione” (W. James, *Saggi sull'empirismo radicale*, Laterza, Bari 1971, p. 34)

¹⁸ L'aggettivo “liberalizzato” sta ad indicare l'analogia tra l'operazione che Mead compie nei confronti dell'eliminazionismo watsoniano e la liberalizzazione del criterio di significanza compiuta da Hempel verso le teorie del linguaggio proposte da alcuni adepti del Circolo di Vienna che giudicavano come insignificanti i termini non riconducibili ad un riferimento percepibile sensibilmente.

¹⁹ Ivi, p. 44.

²⁰ C. Darwin, *L'espressione delle emozioni negli uomini e negli animali*, Boringhieri, Torino 1982.

²¹ MSS, p. 70.

²² Così come avviene nella lotta tra i cani, nel pugilato oppure nella scherma, dove gli schermidori comunicano attraverso finte corporee la volontà di attaccare o difendere provocando nell'avversario una reazione che si trasforma ancora in stimolo per l'atteggiamento del contendente il quale deve adattarsi istintivamente alla nuova situazione se non vuole essere colpito.

effetti comunicativo, non possiamo comunque a parere di Mead sostenere che questi gesti, essendo compiuti istintivamente, senza intenzione e senza che l'agente sia mosso da una previa idea direttiva su ciò che egli sta facendo, siano dotati di qualcosa come un significato. Un gesto, cioè in generale l'inizio di un atto comunicativo che funge da stimolo per l'altro o gli altri interlocutori, diventa un simbolo significativo solo quando e solo se «esercita il medesimo effetto sull'individuo che lo compie e sull'individuo al quale esso è rivolto o che gli risponde esplicitamente, ed implica perciò un rapporto con sé nell'individuo che lo compie»²³. Nella presente citazione, emergono due aspetti centrali nell'economia del pensiero meadiano: il primo, è l'idea che un comportamento linguistico significativo, elemento distintivo del linguaggio umano, comporti un certo rapporto con sé, in quanto presuppone un atto riflesso del parlante nel rispondere al suo atto allo stesso modo in cui risponderebbe a quello compiuto da un altro. Scrive difatti Mead, anticipando ciò che esporrà più esaurientemente parlando del Sé:

L'internalizzazione, nell'ambito della nostra esperienza, delle conversazioni esterne di gesti che teniamo con gli altri individui nel processo sociale, costituisce l'essenza del pensiero (...). L'esistenza della mente o dell'intelligenza è possibile solo in termini di gesti, in quanto simboli significativi²⁴.

Il secondo, è la convinzione che la razionalità discorsiva e significativa non sia altro che un processo ricostruttivo nel contesto di un atto sociale all'interno del quale la risposta dell'individuo non segue immediatamente ad un dato stimolo, come nel caso degli animali, poiché tra i due esiste uno iato temporale che rende possibile l'atto di riflessione, dunque la rielaborazione personale della materia del possibile comportamento futuro. Questa imprevedibilità della reazione permette di remare a distanza di sicurezza dalla Scilla della metafisica e dalla Cariddi del determinismo ambientale rimanendo all'interno di una prospettiva autenticamente naturalistica. Il comportamento linguistico e sociale dell'individuo non è deducibile logicamente dagli stimoli esterni, ma allo stesso tempo non può essere indagato al di fuori del "circuito organico" generato dall'interazione uomo-ambiente.

Nel quadro teorico proposto da Mead la funzione di "ponte" tra la conversazione dei gesti animale e il linguaggio significativo è svolta dal *gesto vocale*, il quale, potendo essere percepito dall'individuo agente allo stesso modo in cui lo percepisce l'individuo verso cui viene compiuto²⁵,

²³ Ivi, p.72.

²⁴ Ivi, p. 74.

²⁵ Se l'esistenza di questa qualità potenzialmente significativa del gesto vocale, in quanto pubblica e condivisa da agente e spettatore, pare fuori di ogni dubbio, più complesso è dimostrarne l'unicità: se infatti io faccio il segno del numero tre con la mano, non compio ugualmente un gesto che viene percepito allo stesso modo da me e da chi mi sta intorno? E se è così, perché un cenno del genere dovrebbe essere ritenuto potenzialmente meno significativo del gesto vocale?

si rende capace di suscitare nel parlante la stessa reazione suscitata nell'ascoltatore. Mead argomenta che:

nel caso del gesto vocale, la forma ode il suo stimolo negli stessi termini in cui lo ode quando è espresso dalle altre forme e quindi tende a rispondere al proprio stimolo negli stessi termini in cui risponde agli stimoli delle altre forme (...). Il gesto vocale, perciò possiede un'importanza di gran lunga superiore a quella di tutti gli altri tipi di gesti. Noi non siamo in grado di vederci quando la nostra faccia assume una determinata espressione. Se ci udiamo parlare, siamo più capaci di fare attenzione²⁶.

L'uomo è l'unico animale in grado di sviluppare le potenzialità significative del gesto vocale sino al punto di rendersi capace di anticipare le reazioni che il proprio comportamento linguistico susciterà nell'ambiente comunicativo. La produzione di significato, in quanto presuppone un certo grado di prevedibilità delle umane relazioni, è un formidabile strumento di controllo della condotta sociale e al medesimo tempo, in quanto implica la capacità riflessiva di fare del proprio comportamento oggetto di attenzione, è la base psico-linguistica del rapporto con se stessi.

Ritornando alla capacità linguistica peculiare dell'essere umano, va precisato come questa non consista solo nel saper rispondere ai propri gesti come risponderebbero gli altri, ma anche nell'essere in grado di indicare quali stimoli in particolare suscitano le risposte che sono oggetto del nostro interesse: un segugio è diverso da un detective poiché, anche ammesso che entrambi siano in grado di catturare il colpevole di un crimine, solo il secondo possiede la capacità di indicare quali sono gli indizi che gli hanno permesso di svolgere con successo l'indagine. Questa condotta semiotica, che è anche ed inscindibilmente condotta razionale, non è esclusivamente una questione di controllo sulle risposte, ma è anche una pratica di individuazione di stimoli che l'uomo indica a se stesso ed agli altri in virtù della risposta che egli vuole suscitare; è anche la capacità analitica di scomporre l'atto nelle sue componenti discrete in modo da poterlo modificare o rinnovare incrementando così il livello di controllo esercitato sull'ambiente e quindi sulla condotta sociale. Voglio alcune risposte, ed allora cerco gli stimoli in grado di riprodurle²⁷. Il fondamento neuro-fisiologico di questa capacità peculiarmente umana è il gap temporale che divide lo stimolo dalla risposta aprendo la strada alla formulazione di ipotesi alternative di azione e chiudendo, come abbiamo già visto, la porta in faccia al determinismo ambientale. Che Mead con questa "deduzione neurologica" della categoria di possibilità non abbia conciliato naturalismo e filosofie dell'esistenza, ponendo fine alla più novecentesca delle questioni? Di certo, questa operazione risulta necessaria una volta postulata la natura selettiva della mente, poiché la selezione presuppone

²⁶ *MSS*, p. 89.

²⁷ E' rilevabile una somiglianza con il paradigma abduttivo di C.S. Peirce. Per rendere chiaro il parallelo, è sufficiente sostituire la coppia causa-effetto con quello stimolo-risposta: l'abduzione è infatti la tecnica per inferire la causa dagli effetti, mentre Mead parla della capacità di inferire gli impulsi dalle risposte.

logicamente l'esistenza di diverse possibilità alternative (così come il migliore dei mondi possibili di cui parla Leibniz è possibile perché ne sono possibili diversi), sulla cui natura diamo direttamente la parola all'autore:

Il sistema nervoso centrale fornisce un meccanismo di risposte implicite che consente all'individuo di saggiare implicitamente le possibilità di comportamento di un qualsiasi atto già avviato prima ancora del comportamento effettivo dell'atto stesso. In tal modo l'individuo è messo in grado di scegliersi, sulla base di questa verifica preliminare, il tipo di comportamento che gli sembri più desiderabile attuare o effettuare esplicitamente. Il sistema nervoso centrale, in breve, consente all'individuo di esercitare un controllo consapevole del proprio comportamento. E' principalmente la possibilità di una risposta ritardata a differenziare la condotta riflessiva da quella non riflessiva in cui la risposta si esprime sempre in modo immediato²⁸.

L'uomo è un animale razionale in grado di pianificare il futuro sulla base della propria capacità di rispondere riflessivamente agli stimoli esterni per mezzo di un gesto, che viene scelto tra le diverse alternative di reazione che il cervello umano mette a disposizione in virtù della sua utilità nel riprodurre le risposte che sembrano maggiormente desiderabili; la mente umana è una facoltà allo stesso tempo riflessiva, (capace cioè di introiettare il punto di vista del contesto sociale per mezzo di un linguaggio simbolico e significativo, in cui il parlante prevede le risposte degli altri ai suoi gesti) e pragmatica (votata ad un rapporto ricostruttivo, di *problem-solving* con la natura e la società). David Franks vede nell'"interazionismo simbolico" di Mead un'opzione teorica capace di liberare la psicologia dalla "copy metaphor" che paragona l'intelligenza e la mente a "riproduzioni simil-fotografiche di impressioni sensibili causate in qualche maniera da stimoli emanati da oggetti presenti nell'ambiente"²⁹, ricadendo così, come spiega David MacArthur, nel gorgo degli enigmi scettici³⁰.

Al di là delle considerazioni generali, il nervo scoperto dell'argomentazione di Mead riguarda proprio la capacità umana di rinvenire gli stimoli capaci di causare risposte che rientrano maggiormente nel suo interesse. Se difatti viene spesa almeno qualche parola sul procedimento "abduittivo" che permette di passare dalle seconde alle prime, niente viene detto al contrario sui criteri di giudizi e scelta per quest'ultima. Perché una risposta è più desiderabile di un'altra? Perché, si potrebbe provare a rispondere, questa concorre a creare un ambiente maggiormente desiderabile. Ma cos'è che fa di un ambiente un ambiente desiderabile? Forse la sua compatibilità con l'esigenze di adattamento dell'individuo agente; ma quest'ultimo è in grado di focalizzare questa esigenza coscientemente e riflessivamente? Se sì, Mead non spiega in che modo; se no, l'uomo è in fin dei

²⁸MSS, p. 136.

²⁹ D. Franks, *The self in evolutionary perspective*, in P. Hamilton (a cura di) *George Herbert Mead: Critical Assessments*, Routledge, London New York 1992, p.197.

³⁰ M. De Caro, D. MacArthur, op. cit.

conti soggetto ad un determinismo "soft", finalistico, all' interno del quale l'individuo sceglie i mezzi più adatti ad uno scopo al quale aderisce solo inconsciamente: "*ein Mensch kann zwar tun, was er will, aber nicht wollen, was er will*"³¹.

L'idea di "Sé" tra conformismo ed innovazione

Ove la vista degli altri non ci soccorra a costituire comunque in noi la realtà di ciò che vediamo, i nostri occhi non sanno più quello che vedono, la nostra coscienza si smarrisce; perché questa che crediamo la cosa più intima nostra, la coscienza, vuol dire gli altri in noi; e non possiamo sentirci soli
Luigi Pirandello³²

Partendo dal comportamentismo sociale, Mead costruisce quindi una teoria che oggi diremmo "pragmatica" del linguaggio e della razionalità umana, individuando nell'uso del simbolo significativo, nella natura selettiva della mente e nella dipendenza della condotta (esteriore ed interiore) individuale dal contesto sociale le condizioni di possibilità dell'esperienza riflessiva interna, altresì chiamata autocoscienza. L'oggetto di tale autocoscienza è il Sé, che Mead definisce così: *Il Sé si caratterizza con l' essere oggetto a se stesso*³³.

Coerentemente a quanto affermato fino ad ora, il filosofo americano ritiene che il luogo in cui l'individuo possa porre se stesso come un oggetto sia l'ambiente della condotta sociale, in quanto solo al suo interno la ragione può assumere un atteggiamento oggettivo nei confronti di se stessa e divenire autocoscienza. Viene bandita così ogni innaturalistica e cartesiana autoappercezione intuitiva, ogni azione a distanza del pensiero su se medesimo, poichè nel nuovo comportamentismo meadiano il singolo può porre se stesso come oggetto solo mediatamente, all'interno di un processo di comunicazione sociale nel cui svolgimento egli assume l'atteggiamento degli altri nei confronti di se stesso. Il medium attraverso cui noi trasferiamo dall'esterno all'interno questi atteggiamenti è il linguaggio, in un senso che abbiamo già in parte anticipato. Il Sé pone se stesso come oggetto nel senso che «risponde al proprio sé allo stesso modo in cui un altro risponde ad esso», fino al punto di svolgere una conversazione con se medesimo: «egli dice qualcosa e questo qualcosa sollecita in lui stesso una risposta che gli fa cambiare ciò che stava per dire», in quanto «si può parlare con il proprio sé allo stesso modo con cui si potrebbe parlare con un'altra persona». Viene ora spontanea una domanda: nella vita di tutti i giorni abbiamo rapporti comunicativi con molte persone, di

³¹ "Un uomo può in verità fare ciò che vuole; ma non può volere ciò che vuole", A. Schopenhauer, *Sulla libertà del volere*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, Boringhieri, Torino 1976, p. 72.

³² L. Pirandello, *Uno, nessuno e centomila*, Einaudi, Torino 2005.

³³ Ivi, p. 154.

diversa etnia, tipo, classe sociale, età e grado di parentela; quale tra queste è la persona di cui interiorizziamo l'atteggiamento nei nostri confronti per poi riuscire a porre noi stessi come oggetto unitario? Oppure, esiste un Sé diverso per ognuno di questi conoscenti? Mead non nega che la nostra sia un'identità in qualche misura frammentata in vari sé che riflettono i diversi aspetti del contesto sociale e delle relazioni interpersonali e che, come scriveva proprio in quegli anni Pirandello, noi possiamo essere al contempo "uno, nessuno e centomila"; ma al contempo è ben convinto del fatto che, nella sua struttura essenziale, la personalità presenti un fondo di unitarietà desunto dalla società tramite la figura dell'«altro generalizzato».

Nonostante sappiamo già come nell'usare simboli significativi l'agente risponda "virtualmente" ad essi così come di norma risponderanno gli altri³⁴, tuttavia non è ancora chiaro come a livello pratico il Sé possa e debba essere "altro", né come esso possa mutuare la propria struttura unitaria dal contesto sociale nel quale è inserito. Per gettare maggiore luce su questi interrogativi, Mead propone due esempi di situazioni sociali in cui l'individuo riesce a porsi in qualche misura come un oggetto esterno passibile di osservazione.

Il primo è quello del *play*, del "gioco puro e semplice, in cui il fanciullo gioca ad essere qualcun altro, cioè a dare a determinati stimoli le risposte che darebbe un certo personaggio o una certa persona diversa da lui (il poliziotto, il dottore, il papà, la mamma che accudisce i bambini...). L'organizzazione unitaria di queste risposte, cioè il *ruolo*, «è la forma più semplice dell'essere un altro nei confronti del proprio Sé»³⁵.

Il secondo è quello del *game*³⁶, pratica che si differenzia dal gioco semplice e puro in quanto in essa «il fanciullo deve avere in sé l'atteggiamento di tutti gli altri partecipanti a quel determinato gioco»³⁷. Lo sport a squadre ne è un ottimo esempio, in quanto coloro che ne partecipano, al di là del ruolo specifico che essi svolgono, devono saper prevedere le possibilità d'azione di tutti gli altri partecipanti per come queste sono delineate dalle regole generali; così facendo, i giocatori introiettano l'atteggiamento non di un altro specifico, ma dell'Altro in generale, realizzando la possibilità fino ad allora implicita di diventare un Sé. Scrive Mead:

La comunità o il gruppo sociale organizzato che dà all'individuo la sua unità in quanto Sé si può denominare l'"altro generalizzato". L'atteggiamento dell'altro organizzato è l'atteggiamento dell'intera comunità³⁸.

³⁴ Questa anticipazione virtuale del comportamento altrui può essere comparata all'azione che i neuroni specchio svolgono nel processo di simulazione ed apprendimento. Sarebbe interessante ragionare su se e quanto questa recente scoperta possa giustificare fisiologicamente, o al contrario rendere superflue le teorie meadiane sul comportamento linguistico. Cfr. G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *So quel che fai*, Cortina, Milano 2006.

³⁵ *M S S.*, p. 167.

³⁶ Espressione intraducibile in italiano che il traduttore Roberto Tettucci rende con "gioco organizzato".

³⁷ *Ivi.* p. 169.

³⁸ *Ivi.*, p. 170.

Una volta a conoscenza delle risposte che tutti i componenti della comunità danno ai differenti stimoli, l'individuo sviluppa un Sé unitario; tramite la figura dell'«altro generalizzato», la società esercita il suo controllo sui singoli individui, i quali a loro volta si autocontrollano prevedendo le proprie azioni future intese come risposte ad impulsi possibili. Da questa base strutturale comunitaria, nessuna identità può prescindere; si può andare contro tutta la società solo grazie al fatto che questa ci ha costituiti come soggetti unitari. Come nota acutamente Anna Maria Nieddu, «questo punto sembra condurre ad una sorta di conformismo»³⁹, a un triste appiattimento della individualità sui modelli pre-confezionati di una società che ci pre-esiste ed addirittura in una certa misura ci pre-determina. Che fine ha fatto la libertà come obbedienza incondizionata della ragione alla propria legge che ci aveva promesso Kant nella *Critica della ragion pratica*? Nella prospettiva del comportamentismo sociale, certo l'incondizionato non sembra godere di diritto di cittadinanza, come però a ben guardare e proseguendo con l'argomentazione di Mead nemmeno il conformismo assoluto che sembra profilarsi all'orizzonte dischiuso dall'«altro generalizzato». Il pensatore americano esce da questo imbarazzo teorico riproponendo una visione interattiva del rapporto tra l'ambiente ed il Sé, la cui funzione «non si esaurisce semplicemente nella pura organizzazione degli atteggiamenti sociali»⁴⁰, e la cui struttura va pensata come bipartita: da un lato, troviamo il *Me*, «l'insieme organizzato di atteggiamenti degli altri che un individuo assume», ovvero l'aspetto convenzionale e oggettivabile; dall'altro, abbiamo invece l'*Io*, che è «la risposta dell'organismo agli atteggiamenti degli altri», cioè il lato innovativo, emergente, imprevedibile in una certa misura e non percepibile immediatamente⁴¹, il presente dell'azione dell'individuo che non ne può avere cognizione se non dopo che esso è divenuto passato, un oggetto della memoria, «un Me che era l'«Io del momento precedente»»⁴².

Questa postulazione di un lato imprevedibile del Sé consente formalmente a Mead di ovviare alle critiche di conformismo sociale alle quali rischia di esporsi l'idea di «altro generalizzato» nel caso in cui essa venga estrapolata dal proprio humus concettuale, ed inoltre permette di applicare al campo della coscienza l'interpretazione interattiva del rapporto organismo-ambiente che aveva permesso alla filosofia meadiana di uscire fuori dalle sabbie mobili del determinismo ambientale. Tuttavia, la già citata Nieddu ritiene che le precisazioni offerte da Mead non siano sufficienti ad eliminare il fondo di «conformismo immobilistico» che impregna una teoria del Sé nella quale l'azione innovatrice dell'individuo incide solo a piccoli passi su di un terreno per sua essenza

³⁹ A.M. Nieddu, op. cit., p. 154.

⁴⁰ GH. Mead, *MSS*, p. 187.

⁴¹ Ibid., p. 189.

⁴² Ibid. p.188.

omologato, e in fin dei conti sempre interno all'istanza normalizzatrice dell'«altro generalizzato».⁴³ Più in generale, la tesi stessa della bipartizione Io – Me può facilmente apparire come un'ipotesi *ad hoc*, costruita appositamente allo scopo di sciogliere la contraddizione tra l'interazionismo di ispirazione evoluzionistica e le conseguenze della prospettiva esternalista e sociale.

Ricordiamo come Mead all'inizio del testo si proponesse di descrivere dal punto di vista del behaviourismo le “condizioni generali” all'interno delle quali si verifica l'esperienza interiore; arrivati al nostro punto, possiamo affermare che esse coincidono con la struttura socio-simbolica dalla quale emerge il “fenomeno” del Sé. Allo stesso tempo, l'adesione filosofica all'evoluzionismo impegna Mead a descrivere il meccanismo tramite cui il “nuovo” emerge dal *continuum* naturale. Il concetto di Io apre spiragli alla soluzione di un problema che il filosofo americano decide comunque di affrontare “di petto”, evitando vie traverse e risparmiando ai commentatori un fastidioso lavoro di esegesi sulla sue già di per sé impervie pagine.

Mead afferma che come dato di fatto pratico

il nuovo si realizza costantemente ed il riconoscimento di ciò trova la espressione in termini più generali nel concetto di risultanza. Risultanza implica riorganizzazione, ma la riorganizzazione introduce qualcosa di che prima non c'era⁴⁴.

Ad esempio, come Wright e J.S. Mill avevano già notato, l'acqua è il risultato della combinazione di due elementi prima distinti e pre-esistenti quali idrogeno ed ossigeno, ma resta qualcosa di nuovo rispetto ad essi; in modo analogo, la condotta dell'individuo è la risultanza della riorganizzazione imprevedibile che l'Io compie sulle risposte comuni offerte dal Me, fermo restando che il Sé è infine irriducibile alla loro mera somma. Il cordone ombelicale che lega individuo e società resta comunque non recidibile, se è vero che il modo in cui egli “afferma se stesso in contrapposizione ad una certa situazione é sempre un movimento espansivo da una comunità più stretta ad una più ampia, cioè più ampia nel senso logico di avere dei diritti che non sono così ristretti”, tramite un appello ad una società “possibile” e alternativa più grande dell'attuale che raccolga e generalizzi il suo grido, fosse anch'esso rivolto alla posterità⁴⁵.

Inoltre, esistono a parere di Mead altri due motivi per credere che ogni Sé, pur dovendo la propria struttura unitaria alla comunità di appartenenza, non esaurisce la propria capacità riflessiva entro i

⁴³ A.M. Nieddu, op. cit., p.160. Una critica del genere è certo legittima e per molti versi condivisibile; tuttavia, ponendoci su di un piano storico, possiamo notare come nessun dittatore, nessun leader, nessun “genio” abbia mai cambiato lo stato delle cose senza che le parole ed i simboli da lui utilizzati non avessero prima scatenato una reazione quantomeno generalmente diffusa nella sua comunità di appartenenza. E' certo che l'individuo interagisce con la comunità; tuttavia, il riconoscimento della libertà personale è compatibile con l'assunto secondo cui l'azione innovatrice è più “continua” e “graduata” che non “immediata” e “istantanea”, come dovremmo tenere a mente più spesso in un'epoca di imperante demagogia individualista e personalistica come la nostra.

⁴⁴ MSS, p. 209.

⁴⁵ Ivi, p. 210.

suoi confini. Il primo, è che l'individuo è consapevole di se stesso non solo in quanto appartenente ad un certo gruppo, ad un certo partito, ad una certa religione, ma anche e soprattutto in quanto membro della «comunità degli esseri razionali», la quale si amplia con l'estendersi della sua prospettiva personale implicando un «continuo avvicendamento sociale».⁴⁶ Il secondo, è che ogni singolo riflette la stessa totalità sociale, ma da una prospettiva "oggettivamente" differente e distinta da quella altrui. Questa concezione delle "prospettive oggettive" è figlia di una singolare interpretazione della relatività einsteiniana sulla quale dobbiamo spendere due parole.⁴⁷

Già discutendo a proposito dell'opera *Movements of Thought in the Nineteenth Century* avevamo notato come il filosofo americano, pur non sognandosi minimamente di metterne in discussione i risultati sperimentali, giudicasse l'ontologia proposta dalla fisica moderna come in competizione rispetto a quella del senso comune e della biologia, in quanto essa pare non contemplare l'idea che gli oggetti siano qualcosa di più di un semplice "ritaglio" personale o al limite convenzionale dell'esistente. Questo non può non pregiudicare il parere ambivalente che egli dà sulla teoria della relatività, alla quale riconosce comunque il merito fondamentale di aver reso "oggettive" le prospettive dei differenti osservatori sul mondo (a differenza di Newton il quale fu costretto dalle sue ipotesi sull'assolutezza di spazio e tempo a soggettivizzare i punti di vista) e di aver così permesso di applicare il «principio generale della socialità» all'intero universo fisico.

Questo tentativo di dedurre una metafisica unificata dalle varie scienze naturali non sembra molto convincente; inoltre, nel caso specifico che stiamo analizzando, esistono delle grosse falle nell'analogia tra società ed universo. I vari Sé, infatti, evolvendosi tendono ad assumere (o almeno dovrebbero) l'atteggiamento più ampio possibile in vista di una società "a venire", dove le differenti prospettive possano essere integrate nella comunità universale degli esseri razionali, quando invece l'universo einsteiniano esclude in linea di principio l'ipotesi di un punto di vista comune sulla realtà condiviso dai diversi eventi fisici i quali, se separati da una regione del genere spazio (cioè se situati a tale distanza l'uno dall'altro da non poter essere collegati dal segnale limite della velocità della luce), sono addirittura da ritenere «causalmente non connettabili».

Ancora una volta, il Mead storico del pensiero si rivela poco convincente nonché impreciso. E' probabile che questo infelice riferimento scientifico testimoni un certo imbarazzo teorico, dovuto alla difficoltà di dare un fondamento teorico affidabile alla postulazione della figura psicologica dell'io. Molto più convincenti sono invece le argomentazioni legate all'altra faccia della medaglia del Sé, cioè il Me.

⁴⁶Ivi, p. 211. Questa bizzarra idea neo-kantiana è con estrema difficoltà e perplessità riagganciabile alle intenzioni comportamentistiche con cui si apriva il saggio.

⁴⁷ Per una critica a questa interpretazione, cfr. G. A. Roggerone, *La democrazia come metodo: socialità e politica in G.H. Mead*, Il tripode, Napoli 1986.

Mead ammette che il Me rende il Sé in parte prevedibile. Come già osservato, ciò può mettere in crisi tutti coloro che credono alla libertà, identificandola con una sorta di capacità causale incondizionata a disposizione dell' individuo; tuttavia, questa prevedibilità apre spiragli etici che le riflessioni meadiane anticipano solamente. Infatti, potendo prevedere parzialmente le nostre e le altrui azioni, possiamo anche «assumerci in anticipo certe responsabilità» verso gli altri per mezzo dei contratti e delle promesse. Nel contratto, assumiamo il dovere di compiere certe azioni «per continuare ad essere un membro della comunità»; nella promessa, prendiamo l'impegno con l'altro di non cambiare, almeno relativamente a ciò che con essa affermiamo. Noi la facciamo, assumendo anticipatamente l'atteggiamento dell'altro il quale la accetterà, se la accetterà, perché si aspetta che noi la rispetteremo. Paul Ricoeur nel sesto studio di *Sé come un altro* ricollega al rispetto di questo impegno di stabilità (cioè a quella che lui chiama la “parola mantenuta”) l'aspetto conservativo dell'ipseità del soggetto che, a differenza del “carattere”, si lascia meno ridurre alla “medesimezza”, cioè all'identità intesa in senso meramente aritmetico - quantitativo. L'elemento mediatore ed entro certi limiti risolutore di questa non coincidenza tra singolarità esistenziale ed identità matematica si scoprirà poi essere il “Sé narrativo”; un concetto di per se stesso difficilmente ricollegabile alle riflessioni meadiane⁴⁸.

Questo salto che in poche pagine abbiamo compiuto dal linguaggio animale alle teorie contemporanee sull'identità personale è probabilmente spaesante, ma è nelle corde e nelle intenzioni originarie del “comportamentismo dal volto umano” di Mead il desiderio di offrire un punto di vista il più generale possibile sulla realtà e sulle sue mille eterogenee sfaccettature, pur mantenendo fede ai risultati e al senso dell'impresa scientifica. Il risultato di questa opzione filosofica è una teoria interattiva, sociale e linguistica del Sé, colto nella sua apertura potenzialmente etica e, se vogliamo, politica alla dimensione dell'altro. Il cammino verso una società più ampia ed armonica ed un Sé pienamente realizzato non è comunque una marcia trionfale: profondo conoscitore della Chicago del *melting pot*, Mead ha sotto gli occhi le derive drammatiche di certe logiche comunitarie, a prima vista apparentate con la sua visione del mondo, produttrici di conflitti che infiammeranno gli Stati Uniti d'America per tutto il ventesimo secolo. A tale proposito, risulta illuminante l'analisi del “senso di superiorità”. Si tratta per Mead di un istinto di conservazione naturale, non «necessariamente tipico dello spiacevole tipo di carattere che afferma se stesso»⁴⁹, e non necessariamente figlio della brama di potere individuale. Il vero problema è che

⁴⁸ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 212-214. Sarebbe interessante un paragone tra le due diverse teorie dell'azione proposte da Mead e Ricoeur, l'una fondata sui “ruoli” e l'altra sulle “pratiche”, ma entrambe accomunate da un'apertura fondamentale all'etica.

⁴⁹ *MSS*, p. 215.

il senso di superiorità si esalta quando è proprio di un Sé che si identifica col gruppo. E' esasperato nel nostro patriottismo, nel quale noi legittimiamo un atteggiamento di superiorità che noi non ammetteremmo nelle situazioni alla quali ci siamo finora riferiti" (cioè alle condizioni normali di comunicazione tra i Sé)⁵⁰.

Proprio in virtù della sua imprevedibilità, il Sé può intervenire sul *milieu* sociale non solamente in direzione di una «integrazione più avanzata», ma anche verso una «degradazione della situazione sociale»⁵¹. Un esempio pratico in tale senso è la folla. Scrive Mead:

Una folla è un'organizzazione che ha eliminato certi valori realizzatisi nel rapporto reciproco degli individui, ha semplificato se stessa, e nel fare ciò ha ottenuto di poter permettere all'individuo, specialmente all'individuo represso, di avere una espressione che altrimenti non gli sarebbe permessa. La risposta dell'individuo è resa possibile dalla effettiva degradazione della struttura sociale, ma questo fatto non priva l'individuo del valore immediato che in queste condizioni si esprime⁵².

Vale qui il motto: massimo risultato con il minimo sforzo. L'energia che il Sé dovrebbe impiegare nelle società democratiche per "aggiustare" la propria prospettiva a quella comune ed a rendere quest'ultima il più generale possibile viene invece in questo caso dirottata sull'individuazione del nemico comune e sulla sua denigrazione, attività che funge da comodo collante per i membri del gruppo. La discrepanza tra aspettativa e realtà, da cui può nascere un degenerato senso di inferiorità o superiorità, è testimoniata, come mostra Clark McPhail, da situazioni emotive di dispiacere, delusione e sconforto le quali, se sfruttate adeguatamente, possono fungere da motore per «una riorganizzazione del nostro sentimento verso ciò che siamo, dei nostri scopi, delle nostre priorità, degli schemi con cui abbiamo precedentemente spiegato o interpretato la classe di fenomeni che abbiamo recentemente ed inaspettatamente percepito»⁵³. Questo motore "emozionale" dell'attività sociale dona profondità e realismo ad un pensiero che spesso rischia di ritrarsi nella neutralità di uno *status quo* idealizzato, neutrale, che raramente trova riscontro nella realtà quotidiana.

La facilità con cui le idee di Mead rischiano di essere fraintese è dovuta in discreta parte ad una scrittura difficile, oscura, lontana dallo stile piano di John Dewey e William James: un difetto di comunicazione che rischia di innalzare un muro tra il suo pensiero e le legittime esigenze di chiarezza del lettore. Uno strumento ambiguo di risoluzione del problema è l'uso dell'analogia, esercitata con fortune alterne dal pensatore americano. Presentiamo qui due esempi, uno in cui

⁵⁰ Ibid., p. 217. Il vero e proprio punto di separazione tra la psicologia di Mead e la psicanalisi di Freud sta nella diversa visione che essi hanno della normalità. Per il filosofo americano, il genio austriaco sbaglia a vedere in essa la copertura convenzionale di un fondo relazionale umano essenzialmente violento, essendo al contrario la violenza la degenerazione di una natura umana originariamente aperta e comunicativa.

⁵¹ Ivi, p. 226.

⁵² Ibid.

⁵³ C. Mc Phail, *Meadian versus Neo-Meadian Theories of Mind*, in Peter Hamilton (ed), op. cit., p.304.

l'analogia (società umana – universo) non funziona ed un altro in cui invece il paragone (attività conoscitiva – pensiero scientifico) regge.

Partendo dal primo punto, osserviamo come nell'economia del pensiero meadiano il principio di socialità non si applichi solo alla sfera umana, bensì all'intera natura, dall'universo all'intelligenza scientifica passando per le società animali le quali, specie nel caso di insetti come api e formiche, sono in grado di raggiungere un alto livello di organizzazione, cooperazione e complessità; la differenza con le comunità umane risiede nel fatto che la spartizione dei ruoli non è qui fondata sull'interattività comunicativa dei Sé, bensì su marcate differenziazioni fisiologiche che rendono i diversi individui strutturalmente destinati ad una certa funzione. Qualcosa del genere succede anche negli organismi multicellulari, al cui interno le cellule somatiche si differenziano a seconda dei "ruoli" che esse devono svolgere attraverso il meccanismo dell'epigenesi scoperto dal genetista Weismann.

Mead dimostra in questo caso (e non è la prima volta: basti pensare al parallelo Hegel – Darwin e all'interpretazione della teoria della relatività) una certa "facilità di analogia". Non è chiaro difatti in che senso le prospettive oggettive dei diversi punti nello spazio-tempo di Minkowski possano cooperare; né in che senso una cellula epiteliale possa avere qualcosa come un "punto di vista" sulla realtà; quando invece sono i due aspetti, cioè cooperazione interattiva e prospettivismo, presi assieme e non separatamente che definiscono la società umana⁵⁴. Molto più convincente è invece il paragone tra attività scientifica e processo conoscitivo.

Mead svolge un ragionamento che ha come termine medio la società. Il suo punto di partenza è la natura pragmatica del pensiero, inteso come un'attività di *problem solving* votata alla ricostruzione dell'unità del contesto nel quale il soggetto è inserito: dunque, prima premessa, non esiste una distinzione qualitativa tra pensiero ed agire sociale.

La seconda premessa, è l'analogia di funzionamento (ancora da argomentare) tra società e comunità scientifica. Se entrambe sono vere, allora ne deriverà che, in quanto il pensiero è un'attività sociale, e in quanto le relazioni all'interno della comunità degli scienziati sono analoghe alle relazioni sociali in generale, di conseguenza il pensiero scientifico non sarà più la pura teoresi aristotelica, ma al contrario andrà inserito in un contesto pragmatico e sociale. Procediamo con l'argomentazione.

⁵⁴ Tuttavia, pur senza scomodare il "principio universale di socialità", Maynard Smith e Szathmáry hanno recentemente argomentato a favore dell'esistenza di grosse affinità tra quelle che chiamano "le transizioni fondamentali", cioè i cambiamenti che nel corso della storia biologica hanno permesso il passaggio da stadi della vita più "semplici" a stadi più "complessi" determinando il processo che va dalla nascita degli organismi procarioti all'avvento delle società umane. Cfr." J. Maynard Smith, E. Szathmáry, *L'origine della vita. Dalle molecole organiche alla nascita del linguaggio*, Einaudi, Torino 2001.

All'interno della società, l'intesa generale garantita dall'«altro generalizzato» può essere scossa dalla spinta innovatrice dell'Io in un senso negativo, quando il Sé obbedisce alla doppia esigenza di superiorità e comodità aderendo a gruppi facinorosi e violenti che propugnano un'immagine faziosamente semplificata della comunità semplificando così i processi di identificazione, o in un senso positivo, se l'individuo propone un nuovo atteggiamento maggiormente generalizzabile rispetto all'attuale chiedendo che esso venga accolto dalla comunità. Lo stesso conflitto dialettico tra Io e Me, individuo e comunità, nuovo ed esistente, è osservabile nella storia del pensiero scientifico, dove, come scrive R.M. Calcaterra, «le novità scientifiche concernono il "violento conflitto" che si può verificare tra un'ipotesi comunemente accettata nella sua forma universale e le esperienze che invalidano la teoria precedente»⁵⁵. Questa increspatura, questa discontinuità crea un problema, la cui insorgenza chiama la comunità degli scienziati ad adoperarsi in un'attività "ricostruttiva" che permetta di integrare il nuovo punto di vista in un più ampio quadro di riferimento comune; e lo stesso dovrebbe avvenire in una società autenticamente democratica nei confronti di un individuo fautore di una differente visione del mondo potenzialmente universalizzabile. Analogamente al primo caso, l'evento emergente nasce da una spontanea e personale iniziativa del singolo; ma l'opera di ricostruzione, di riorganizzazione (che permette di portare autenticamente in essere la novità trasformandola in risultanza) della nuova prospettiva generale è un compito che cade sulle spalle dell'intera società. Quindi, pensiero scientifico ed agire sociale sono le due facce di un'identica medaglia, cioè della razionalità umana come "azione pensante" ricostruttiva, come *vita activa* dell'individuo umano all'interno di una comunità dalla quale almeno a livello simbolico (come direbbero gli psicanalisti) non si può prescindere.

Forse la filosofia meadiana, specie nelle sue implicazioni socio politiche, può apparire *prima facie* figlia di uno stucchevole ottimismo verso "le magnifiche sorti et progressive". Ma tra i tanti filosofi che proclamano (a ragione) la frantumazione dell'Io, della società e dell'etica, Mead è uno dei pochi che si accuccia in terra a raccogliere i cocci, provando a ricostruire il mosaico. Ricostruire, ri-aggiustare l'unità che esisteva prima dell'insorgere del problema. Non si tratta qui di idealizzare la condizione naturale, né di porla come buona in se stessa, ma solo di riconoscere la precedenza logica della comunità rispetto al conflitto. Il conflitto non è possibile senza un campo comune di svolgimento.

⁵⁵ R. M. Calcaterra, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, Carocci, Roma 2003, p. 140. Nel saggio *Individualità e socialità nella scienza*, ivi contenuto, viene anche notato l'accordo tra il filosofo americano e Popper sulla essenziale continuità tra una nuova scoperta scientifica ed il precedente ordine concettuale.

Bibliografia

- R.M. Calcaterra, *Introduzione al pragmatismo*, Laterza, Roma – Bari 1997
- R.M. Calcaterra, *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, Carocci, Roma 2003
- C. Darwin, *L'espressione delle emozioni negli uomini e negli animali*, Borlinghieri, Torino 1982
- C. Darwin, *Origine delle specie*, Borlinghieri, Torino, 1975
- M. De Caro, D. Macarthur, *Mente e natura. Per un naturalismo liberalizzato*, Fazi, Roma 2005
- L. Geymonat. *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1988
- J. C. Greene, *La morte di Adamo*, Feltrinelli, Milano 1971
- P. Hamilton (a cura di), *George Herbert Mead: Critical Assesstments*, Routledge, London New York 1992
- G.W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1993
- W. James, *The works of William James*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1975 – 1988
- W. James, *Saggi sull'empirismo radicale*, Laterza, Bari 1971
- C. G. Jung, *"Il segreto del fiore d'oro"*, Bollati Borlinghieri, Torino 2001
- W. Köler, *La psicologia della Gestalt*, Feltrinelli, Milano 1961
- M. A. Latorre, *L'Io comunitario nel pensiero di G. H. Mead*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984
- J. Maynard Smith, E. Szathmáry, *L'origine della vita. Dalle molecole organiche alla nascita del linguaggio*, Einaudi, Torino 2001
- G.H. Mead, *Mente, Sé e Società*, G. Barbera, Firenze 1966
- G. H. Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, The University of Chicago Press, Chicago- London 1936
- L. Menand, *Il circolo metafisico. La nascita del pragmatismo americano*, Sansoni, Milano 2004
- A. M. Nieddu, *George Herbert Mead*, Gallizzi, Sassari 1978
- C. S. Peirce, *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1931-1935

- C. S. Peirce, *Opere*, Bompiani, Milano 2003
- L. Pirandello, *Uno, nessuno e centomila*, Einaudi, Torino 2005
- P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993
- G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *So quello che fai*, Cortina, Milano 2006
- G. A. Roggerone, *La democrazia come metodo: socialità e politica in G.H. Mead*, Il tripode, Napoli 1986
- P. Rossi, *I segni del tempo*, Feltrinelli, Milano 1979
- C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972
- A. Schopenhauer, *I due problemi fondamentali dell'etica*, Borlinghieri, Torino 1976
- Sober, Wilson, *Unto others*, Harvard UP, Cambridge 1998
- C. Taylor, J. Habermas, *Multiculturalismo. Lotta per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998