

Rossella Fabbrichesi

## Sé, io, me: la psicologia della coscienza di George Herbert Mead

### *Conversazioni gestuali e simboliche*

Negli anni a cavallo tra fine Ottocento e Novecento il termine ‘coscienza’, nobilitato da Hegel e dall’idealismo tedesco, subisce una serie di attacchi concentrici, provenienti dalle direzioni più diverse. Da Nietzsche, che considera la coscienza un «effetto di superficie», un semplice «commento a un testo sconosciuto» e, più radicalmente ancora, «il nostro più miserevole organo», «un lungo errore»;<sup>1</sup> a William James, che in una delle sue ultime conferenze si esprime in maniera totalmente interrogativa riguardo all’esistenza della coscienza, arrivando a proporre una considerazione in termini di semplice funzione, e non come entità sostanziale. Naturalmente, i sostenitori della coscienza avranno ancora molte carte da giocare in sua difesa, e con argomenti eccellenti: da Brentano a Husserl, da Freud a Heidegger, essa continuerà a manifestare il proprio primato come elemento fungente, trascendentale e fondativo della conoscenza umana.

Mead prosegue brillantemente, invece, la tradizione inaugurata da Nietzsche e James in relazione alla messa in dubbio del ‘primato’ coscienziale. Sintetizzando l’approccio pragmatista e quello che potremmo ben definire genealogico (riferendoci sia a Nietzsche, sia a Darwin), l’autore americano propone una considerazione della coscienza che rivoluziona e configura *ex novo* i confini della scienza psicologica.

George Herbert Mead<sup>2</sup> ha chiaro infatti, fin dai suoi primi anni di docenza, che il tema va impostato nel seguente modo: la coscienza

è sicuramente attestata nella specie umana; la sua 'evidenza' difficilmente dubitabile. Il problema è però spiegare come sia avvenuto il "salto" evolutivo che ha portato alla genesi di un organo tanto importante e specie-specifico. Come si può capire, Mead assume una posizione che lo distanzia, da una parte, da uno dei suoi maestri, William James, che aveva dato addio anni prima a quell'"entità chiamata coscienza", reputandola il frutto di un'astrazione della quale non si sentiva più il bisogno, dall'altra da un secondo pensatore a lui affine, John Watson, che riduceva la coscienza, alla maniera comportamentista, ai modi della condotta visibile.

Rispetto al primo, la posizione di Mead è dissonante. Pur apprezzando i suoi scritti psicologici, la teoria dell'empirismo radicale gli sembra polverizzare una questione ineludibile: la coscienza, con il suo corredo di espressioni e forme significative, è infatti un'acquisizione preziosa nella costituzione dell'umano. Però, ammette Mead, non è un dato di fatto: è una formazione simbolica 'divenuta' e ha subito nel corso dell'evoluzione trasformazioni radicali che l'hanno resa molto diversa da quell'abbozzo di sapere primitivo che era. Inoltre, essa, contrariamente a quanto riteneva James, è un fenomeno interamente linguistico, il che significa a tutti gli effetti sociale, e non è l'espressione di movimenti interiori. Dobbiamo dunque lavorare a rintracciarne la genealogia.

Rispetto al secondo, chiarisce Mead, «la mia riflessione non è comportamentistica nel senso di ignorare l'esperienza interiore dell'individuo – la fase interiore del processo o dell'attività. Al contrario, essa si occupa in modo particolare del sorgere di questa esperienza all'interno del processo complessivo. Essa, semplicemente, procede dall'esterno verso l'interno».³ La coscienza va dunque anzitutto spiegata, non constatata; e va spiegato il suo sviluppo, la sua funzione, la sua utilità. Essa si chiarifica come un'emergenza, all'inizio scarsamente rilevante. Cosa le permette di avanzare e imporsi?

Come si vede Mead ragiona darwinianamente: la coscienza è un effetto evolutivo. E comportamentisticamente: la coscienza esordisce come una forma di condotta visibile nei suoi effetti sensibili.⁴ Eppure non manca di tener conto della lezione degli idealisti, di cui era a conoscenza grazie a Royce. La sua potrebbe ben definirsi come una fenomenologia della coscienza, orientata genealogicamente e simbolicamente.

Mead parte da alcune importanti suggestioni di Wundt, al cui magistero aveva assistito in prima persona nei soggiorni in Germania, e anzitutto da questa: ogni comportamento ha inizio da un gesto, che è da considerarsi come il nucleo germinativo dell'atto. Si deve partire da qui per spiegare ogni strutturarsi antropologico: dall'atto sociale, che non è voluto, intenzionato, deciso, ma che semplicemente *si fa*. È l'atto, non il tratto individuale, il dato fondamentale in psicologia, nota Mead,<sup>5</sup> e l'atto è un processo 'organico' complesso, radicato socialmente. Esso non è mai esercitato singolarmente, ma esige una pratica comune e pubblicamente riconosciuta. Il gesto è così inizialmente il semplice stimolo ad avviare una risposta sociale.<sup>6</sup> È il gesto che rende possibili gli accomodamenti reciproci dei differenti organismi individuali, che pro-voca una risposta appropriata, all'interno della quale il secondo organismo esegue la propria parte contribuendo alla costituzione dell'atto nella sua interezza e producendo un'analogia comportamentale.

La posizione di Mead è meno darwinista di quel che sembri: in *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Darwin analizzava infatti sapientemente i gesti che conducono a esprimere l'atteggiamento emozionale degli individui, ma, di fatto, ipotizzava il trasferimento da uno stato interiore (mentale) a uno stato esteriore (espressivo), posizione che non convince Mead. Non c'è alcuna prova, egli pensa, per presupporre l'esistenza di stati di coscienza che vibrino al di sotto e prima dei gesti espressivi. La stessa obiezione viene rivolta al maestro Wundt, e proprio in relazione al concetto per altro illuminante di gesto. Non si dà gesto come esteriorizzazione di un processo di pensiero: semplicemente l'atto è il tutto ed è il *primum* da cui partire.

Consideriamo bene la posizione di Mead: i gesti sono risposte, non riflessioni, egli dice. Azioni, dunque, osservabili empiricamente e valutabili pragmaticamente. Azioni ripetibili e a lungo andare abituali, che strutturano forme di vita diverse e sempre più complesse. La centralità dell'atto – e in primo luogo dell'atto gestuale – è una mossa teoretica che, da sola, sancisce la rilevanza filosofica di quest'autore, e lo distingue con agilità dalla gran massa degli psicologi sociali che iniziano a imporsi al suo tempo, proprio a partire da Chicago.

Letto filosoficamente, il suo percorso ci porta a dire, con Carlo Sini,<sup>7</sup> che il gesto funge da vera e propria apertura di mondo, in quanto

iscrive un nucleo primigenio di prassi *in fieri*, in-cidendo il reale e decidendo il corso (*poros*) dell'esperienza.<sup>8</sup> Il gesto è un'emergenza che muta l'orizzonte circostante, tracciando in esso il solco di un cammino. Esso è l'unità pragmatica per eccellenza in quanto è "grafema", scrittura del corpo e insieme del mondo,<sup>9</sup> anzi luogo di nascita di queste due polarità che poi si distanzieranno e si potranno nominare come conoscenza e realtà. «Il gesto non è di "qualcuno"; al contrario, ognuno è consegnato all'evento del gesto che lo articola e lo pone in essere nella oscillazione della distanza: provenienza *da* un'apertura che è direzione *verso* un oggetto».<sup>10</sup> Nel suo aprirsi, il gesto chiama alla risposta: traccia la soglia armonica del rispondere e cor-risponde-re, permettendo la sin-tonia, il risuonar comune dei viventi.

L'esempio privilegiato da Mead è quello della zuffa tra cani, che egli designa come una "conversazione di gesti". Un cane si appresta ad aggredire il cane rivale: ipotizzare una coscienza canina interiore cui corrisponda il gesto esteriore del digrignare i denti non è che una proiezione antropomorfa dello stato che abbiamo imparato a determinare come 'cosciente'. I gesti non sono qui ancora "significativi"; un cane non ragiona su quel che sta per accadere e non decide di spostarsi perché è consapevole delle conseguenze del suo e dell'altro comportamento. Ciò che si dà a vedere è in verità solamente l'accomodamento reciproco di stimoli e risposte, di azioni e reazioni che, in questo caso, sono difformi. Allo stimolo di rabbia del primo cane risponde la reazione di paura del secondo: un cane attacca, l'altro fugge. Come in una danza, le posizioni mutano in connessione reciproca con i movimenti del compagno, si adattano al mutare dei suoi gesti. Qui non vi è linguaggio, non è attestabile alcuna intenzione o psichicità. Il gesto semplicemente significa «ciò che vi accingete a fare in funzione di esso. Non significa ciò che quella persona pensa di esso e non rivela la sua emozione».<sup>11</sup> Il primo gesto significa l'azione esercitata dell'attacco, il secondo la reazione inevitabile della fuga. Il simbolo non è ancora sorto, perché non vi è alcuna condivisione di atteggiamenti comuni. Lo stesso accade – se pur con una reciprocità maggiore – quando rispondiamo silenti a uno sguardo lanciato nell'aria proprio nella nostra direzione: attirati in un "luogo comune", ci troviamo in qualche modo costretti a rispondere, cioè a prender parte all'atto, come se ci fosse lanciata una palla che è istin-

tivo non far cadere. Ci sintonizziamo velocemente sull'apertura gestuale dell'altro – anche solo chinando lo sguardo – ed è proprio questa mutua corrispondenza che determina la successiva relazione, con la sua simbolica e la sua pratica mediata.

Mead analizza con finezza fenomenologica questi passi di progressivo accomodamento reciproco e inizia a pensare che la coscienza arrivi “ex post”, per così dire, che sorga come un *risultato* di questi adattamenti, come una specializzazione atta a ottenere una sintonia migliore. I gesti non presuppongono la coscienza, piuttosto, essa è il prodotto del farsi degli atti via via più complessi e reciproci.

Egli segue l'esempio, molto convincente, della relazione tra la forma-genitore e la forma-bambino: la successione tra il «grido stimolante, il tono inquisitivo da parte della forma-genitore e il conseguente cambiamento nel grido della forma-bambino»<sup>12</sup> diventano stimoli per un riadattamento reciproco fino a che l'atto sociale viene eseguito nel modo più soddisfacente per entrambi, grazie a una sintonia che non è semplicemente il mescolarsi e sintetizzarsi delle voci. «Così il bambino ha il suo sé in quell'altro da sé che è il seno: ciò per cui egli esperisce il suo essere 'lattante'. Ma anche la madre ha il suo sé in quell'altro che è il bambino, per il quale essa è madre e fonte di nutrimento».<sup>13</sup> Il gesto del pianto del neonato è uno stimolo che chiama all'accudimento, dando avvio a una serie di risposte sempre più elaborate che porteranno al linguaggio e al comprendersi reciproco, grazie all'attivazione di un significato condiviso.

L'atto è allora il vero e proprio 'fatto'; un fatto immediatamente sociale e non certo elementare; un luogo comune che prepara l'instaurarsi della soggettività e dell'interiorità. Originaria è la condotta comunicativa, il 'per' della tensione verso altro nel prendere distanza 'da' altro; l'en-diade della co-scienza.<sup>14</sup> L'intenzionalità e la razionalità cogitante vengono dopo.

Contrariamente a Darwin, tuttavia, non riusciamo a trovare alcuna prova dell'esistenza anteriore della coscienza, intesa come qualcosa che provochi in un organismo un tipo di comportamento tale da suscitare una risposta aggiuntiva da parte di un altro organismo, senza per altro dipendere, in sé, da questo tipo di comportamento. Siamo piuttosto inclini a concludere che la coscienza emerga da tale comportamento e che, lungi dal costituire una condi-

zione anteriore dell'atto sociale, sia proprio l'atto sociale a essere un presupposto di essa. Il meccanismo dell'atto sociale può esser ricostruito senza introdurre in esso il concetto di coscienza, intesa come un elemento separabile all'interno di tale atto.<sup>15</sup>

Organismo e ambiente sono così sempre coinvolti in una relazione pragmatico-gestuale che segna l'istituirsi di una prospettiva sul mondo, un'articolazione<sup>16</sup> in termini presemiotici, ma certamente già anticipatrice dei simboli. Dal gesto, scrive infatti Mead, si perviene nella cultura umana velocemente al simbolo. Quando i gesti divengono veicoli di una comunicazione intenzionale e consapevole, fondamentalmente istituzionalizzata, ecco comparire l'apparato simbolico col suo corredo di significati. Ma la specificità dell'esperienza simbolica sta propriamente in quel processo che Mead definisce "assunzione degli atteggiamenti altrui" (*taking the attitudes of the others*) o "prendere il ruolo dell'altro" (*taking the role of the other*).

#### *Assumere il ruolo dell'altro*

Vediamo come si configura questo ulteriore passaggio nella genealogia della coscienza. Quando il gesto esprime un'idea che lo presuppone, stabilizzata a livello pubblico, e fa sorgere, contemporaneamente, la stessa idea nell'altro individuo, allora entriamo nel campo di un vero e proprio scambio simbolico. Quando il gesto evoca in noi la stessa risposta e lo stesso atteggiamento che il gesto evoca negli altri (la stessa rabbia del primo cane, per così dire, in quanto risposta al riconoscimento dell'emozione 'rabbiosa' condivisa), ecco che abbiamo una conversazione simbolica e non più puramente gestuale. È evidente, allora, che nel mondo animale questo scambio si dà in casi rari e specifici. È nell'ambito antropologico, là dove sorgono linguaggio e significazione, che tale processo si instaura invece nel modo più pieno: esso solo infatti implica un simbolo che corrisponde a un significato nell'esperienza del primo individuo e che, a sua volta, evoca il medesimo significato nel secondo individuo, venendo riconosciuto dal gruppo sociale.<sup>17</sup> «Il gesto significativo rende perciò cosciente l'individuo che lo compie dell'atteggiamento al-

trui verso il gesto stesso e gli permette di aggiustare il proprio comportamento successivo a quello degli altri individui alla luce di quel determinato atteggiamento». <sup>18</sup> La risposta al primo gesto da me avviato viene così “impersonata” e assimilata da altri: io stesso assumo poi di rimbalzo tale nuovo atteggiamento giocando all’interno della relazione lo stesso ruolo di chi mi sta di fronte, ruolo che mi consente di riconoscermi, facendo diventare il gesto dell’altro, parte del mio esser cosciente dell’intera situazione. Per costituirmi un’interiorità, sono costretto ad *alterarmi* e a *comunicarmi*: solo nella risposta altrui, e in senso lato comune, ritrovo infatti i confini del mio proprio io e dei suoi (importantissimi per la vita in società) stati di coscienza. Le coscienze – potremmo dire – nascono da un processo di disambiguamento rispetto a un ambito originariamente sfumato e promiscuo di scambio continuo delle parti in gioco.

L’“internalizzazione”, conclude Mead, costituisce a pieno titolo l’essenza del pensiero; e la ‘mentalizzazione’, come oggi si dice talvolta, implica l’assunzione degli atti degli altri come se fossero propri, in un rimbalzo dall’esplicito osservabile esternamente all’implicito reiventariabile internamente, che si costruisce in una simbolica di atti e di comportamenti operati collettivamente. Internalizzazione significa dunque, proprio com’era per Nietzsche, contraccolpo per cui il sé si innalza e si impone provenendo dalla ‘misura media’ instaurata dal pensare comune. La coscienza, come si legge nella *Gaia scienza*, non appartiene all’individuale, ma «a ciò che ha natura comunitaria e sociale», ed è solo l’uomo «inventore di segni» a potersela permettere. <sup>19</sup>

Esattamente nello stesso modo pensa Mead (per cui, si badi bene, però, il comune non è certo il gregario, né ciò che conduce l’uomo ad ammalarsi): noi interiorizziamo la primitiva conversazione di gesti e assimiliamo le risposte pubbliche e convenzionali, facendole divenire private e depositandole in un luogo che definiamo mente, o coscienza. Ma il ‘mio’ rimane quel che in origine era il ‘nostro’, anzi l’altrui – assunto come “specchio” e “superficie” della coscienza. Come nelle forme germinative di riflessione tipiche della Grecia arcaica, <sup>20</sup> il sé si rivolge all’io in seconda persona e solo così riesce a individuarlo ed estrarlo dalla circolarità degli atti. «Perciò, l’origine e i fondamenti del sé, come quelli del pensiero, sono sociali». <sup>21</sup>

Citerò ancora al proposito solo un brano di *Mente, sé e società*, tra i tanti dedicati a rintracciare lucidamente la questione: «Il sé deve essere spiegato nel contesto del processo sociale e della comunicazione. Gli individui devono essere posti in relazione essenziale all'interno del processo, prima ancora che la comunicazione o il contatto tra le menti di differenti individui diventi possibile». <sup>22</sup> Prima si dà dunque questa essenziale “ontologia della relazione”, poi si può parlare propriamente di collegamento tra uomini e menti, di io e degli altri. Lo stesso corpo non si vive all'origine come appartenente a un sé: lo diventa quando «sviluppa una mente nel contesto dell'esperienza sociale». Semplicissima e magistrale definizione di una questione antica e dibattuta: solo quando emerge qualcosa che viene definito come mente, grazie allo scambio simbolico operato all'interno di quel corpo più grande che è la società, possiamo dire di avere un corpo, e che corpo e mente costituiscono il nostro sé. <sup>23</sup> Continua poi Mead nello stesso passaggio: «La mente nasce attraverso la comunicazione, da una conversazione di gesti in un processo sociale o contesto d'esperienza, e non viceversa». <sup>24</sup> Possiamo dunque arrivare a dire che «il linguaggio, come formazione di simboli significativi, è ciò che noi intendiamo per mente». <sup>25</sup> O, ancor meglio, che la mente (o il sé autocosciente) è un atto espresso da quel corpo linguistico comune che tutti ci nutre.

Per commentare meglio la sua proposta (che nei testi è solo vagamente prefigurata, in verità, e si deve lavorare a estrarne il rinvio filosofico), cerchiamo di sintetizzare ciò che abbiamo visto fin qui, riprendendo l'analisi dalla conversazione di gesti. In questo primo rapporto comunicativo, come abbiamo notato, il gesto stimolante è diverso da quello rispondente e si assiste a pure condotte idiosincratice, benché accomodate reciprocamente e facenti parte di un atto comune. Sono idiosincratice perché non hanno riconoscimento pubblico, perché nessuna idea comune sembra far loro da orizzonte. Al pianto del bambino segue l'accudimento del genitore, ma solo per chi osserva ed è dotato di strumenti concettuali legati al concetto di causalità e di responsabilità. Non certo per il bambino e, solo confusamente, per il neo-genitore. Ma, a poco a poco, adulto e neonato si sintonizzeranno su una risposta comune, che sancirà per tutti che si piange *per* essere accuditi. Ecco comparire il segno e la significazione. Ma perché vi sia effettivamente il passaggio da una conversa-



zione di gesti a una conversazione simbolica, con il sorgere di quel gesto fondamentale che è il gesto vocale, si deve dare una diversa condizione. Non basta che lo stimolo *A* ‘provochi’ (cioè, letteralmente, chiami all’appello) la risposta *B*, bisogna che esso stimoli anche l’emittente a dare la stessa risposta di *B*, che a questo punto diventerà non più la mia o la tua risposta, ma una risposta con-trattata in comune, com-partecipata: non più mia né tua, ma, genericamente, e molto più efficacemente, nostra. Per farlo, assumo in me l’atteggiamento dell’altro, ‘evoco’ (etimologicamente: chiamo da fuori) in me la stessa risposta che evoco negli altri, rispondo *come se* fossi l’altro, o, ancor meglio, come se fossi tutti gli altri partecipanti al ‘gioco’ linguistico (e non uso la parola ‘gioco’ casualmente, come vedremo, pur richiamando qui essenzialmente il pensiero di Wittgenstein). Ipotizzo allora un’idea comune dietro la condotta (mamma e figlio pensano entrambi alla pappa), cioè ipotizzo una coscienza che funga da coordinamento delle risposte organizzate. L’invenzione della coscienza serve sostanzialmente a questo: a convincersi di far parte di un mondo comune, a sapere insieme com-prendendosi. Anche per Mead coscienza è anzitutto *communis complurium scientia*.

Noi ci vediamo, più o meno consciamente, nello stesso modo in cui ci vedono gli altri. Inconsciamente ci rivolgiamo a noi stessi così come gli altri si rivolgono a noi; noi raccogliamo i dialetti con cui entriamo a contatto nello stesso modo in cui il passero assume la nota del canarino (...). Noi evochiamo negli altri qualcosa che contemporaneamente evochiamo in noi stessi, in modo da assumere inconsciamente tali atteggiamenti. *Senza esserne consapevoli ci sostituiamo agli altri e ci comportiamo come loro*. Io intendo sostanzialmente isolare il meccanismo generale, poiché esso è di importanza fondamentale nello sviluppo di ciò che chiamiamo autocoscienza e nella comparsa del sé. Noi suscitiamo continuamente in noi, specialmente con l’uso dei gesti vocali, le stesse risposte che suscitiamo nelle altre persone e assumiamo quindi i loro atteggiamenti nella nostra condotta personale.<sup>26</sup>

In questa seconda fase dell’incontro sociale assistiamo non solo alla cor-rispondenza, come nella conversazione gestuale, ma alla proiezione, all’analogia di condotta, alla sostituzione del sé nell’altro e dell’altro in sé, e quindi alla costituzione vera e propria della per-

sonalità grazie all'attivazione del meccanismo altamente simbolico del *come se*; in definitiva, a un'attività metaforizzante che mi permette di trasferirmi (*meta-pherein*) nel ruolo dell'altro. Che significa: assumere la *maschera* dell'altro e diventare solo così 'persona'.<sup>27</sup>

Riconosco la mia interiorità nell'esteriorità del gesto altrui, trasferisco (*meta-phero*) il fuori nel dentro, così come Nietzsche diceva che trasferivo un impulso nervoso in immagine e suono, e una menzogna in verità per mentire «come si conviene a una moltitudine» e costruire parole come illusioni.<sup>28</sup> Che io abbia un me è dunque un contraccolpo dell'intenzione che attribuisco a te nel formulare un atto simbolico, intendendolo come *simile* a quello che conduce me stesso a esprimermi come mi esprimo. La coscienza nasce in questo interstizio tra il te e il me, da cui infine deriva l'io: come *rispecchiamento* dell'atteggiamento significativo *altrui*, riconoscimento dell'*acomunamento* reciproco e, di conseguenza, *assimilazione in proprio* dell'identico atto pragmatico. *Prendere il ruolo d'altri* è da intendersi come giocare di maschera con gli altri, «vestire la maschera della comunità».<sup>29</sup> All'origine troviamo non il pensiero puro, non l'autocoscienza fungente, ma la comunicazione, la conversazione,<sup>30</sup> lo scambio di ruoli; in definitiva, l'essere in una relazione differenziante e *perciò* identificante, in cui il comune è ciò che gli altri sono e, insieme, non sono; il tutti in generale e il nessuno in particolare. La coscienza – già lo indicava Royce – è un luogo affollato, rumoroso, inadatto a una meditativa introspezione. Mead aggiunge, significativamente: la coscienza è una scena *teatrale*.

Until this process has been developed into the abstract process of thought, self-consciousness remains *dramatic*, and the self which is a fusion of the remembered actor and this accompanying chorus is somewhat loosely organized and very clearly social. Later the inner stage changes into the forum and workshop of thought. The features and intonations of the *dramatis personae* fade out and the emphasis falls upon the meaning of the inner speech, the imagery becomes merely the barely necessary cues. But the mechanism remains social, and at any moment the process may become personal.<sup>31</sup>

L'autocoscienza è dunque 'drammatica': si costituisce nell'eco ekstatico del coro che l'accompagna e nell'amplificazione del ruolo di

*dramatis persona*.<sup>32</sup> Ce lo ricorda proprio Nietzsche nella *Nascita della tragedia*: nei satiri in scena, che rappresentano il fenomeno drammatico nella sua peculiarità, lo spettatore vede se stesso, trasfigurato e incarnato in un altro corpo in azione, e agisce così *come se* fosse un satiro egli stesso. Solo trasformati *dallo e nello* sguardo degli altri possiamo percepire la complessità della scena cui partecipiamo. Lo spettatore è attore di una rappresentazione che lo conduce a divenire ciò che è: rimbalzando dalla scena totale alla parte singolare, dall'impersonificazione del personaggio alla personalità individuale, dalla terza alla prima persona, e, infine, configurando l'io come una declinazione del noi. Ma il noi non è la somma degli io e non è un tutto indistinto: è anzitutto il corpo (il coro) comune del linguaggio, là dove evocante per eccellenza è proprio il gesto (il canto) della vocalità.

### *Il gesto vocale*

L'atto simbolico tra tutti più emblematico, vero fondatore dell'autocoscienza, è infatti il gesto vocale. Mead ha dedicato pagine straordinarie alla messa a punto di tale concetto, e Carlo Sini ne ha ripreso le suggestioni fondandovi un commento che è in realtà una potente ipotesi filosofica.<sup>33</sup> Rinvio dunque alle sue analisi, limitandomi ad aggiungere qualche parola funzionale al nostro percorso. La voce – il grido, ad esempio, il primo grido del bambino o del 'bestione' vichiano – viene da 'fuori', anche per chi lo emette. C'è un anonimo e impersonale 'Si grida', che rimbalza sull'emittente e sui destinatari, collocandone la contemporaneità di risposta.<sup>34</sup> La voce esplosiva in tutte le direzioni, aprendo letteralmente il mondo, facendo riecheggiare un senso. La voce viene per tutti: non solo per me che grido e mi sorprendo del mio gridare, non solo per te che ascolti, ma per ognuno, in un campo molto allargato dell'udibile. Essa evoca in me la stessa risposta che evoca nell'altro, soprattutto quando diventa significativa e risveglia un'idea comune che vi si correla.

Nello sviluppo di tale *co-scire*, io posso fissare *di conseguenza* i limiti del mio personale *scire* e comprendere il ruolo che svolgo nel "Si grida". La voce viene perciò anzitutto *per* me, per il me che io sono. È la voce che mi oggettiva come soggetto che parla e dunque

pensa. Il sé è così risultato e origine della voce, origine in quanto risultato,<sup>35</sup> sorgente e insieme effetto della vocalità imperiosa del comunicarsi. È il gesto vocale che fissa “mio” e “altri”, soggettività e intersoggettività, ed è solo a partire dall’esplosione gestuale dell’espressività linguistica che i due poli si dispongono nel circolo del rispondere e corrispondere. Il gesto vocale possiede dunque una riflessività tutta speciale, realizzando una capacità “auto-affettiva” e “auto-grafica” che nessun altro segno riesce a raggiungere.<sup>36</sup> C’è uno specifico «incanto dei propri gesti vocali», scrive Mead,<sup>37</sup> che persiste anche quando il bambino impara a dialogare con gli altri. Un incanto che si tramuta poi in ogni cultura nella sapienza e articolazione melodica del canto vero e proprio. È proprio in questo incanto che viene a prender forma il sé: organo ‘risonante’ della comunità.

Là dove c’era pace, c’è un grido che taglia il silenzio, che dice *di me a me* e agli altri, che impone me agli altri, che pro-vo-ca una risposta. Il gesto vocale non ha mai caratteri di privatezza: come la coscienza cui dà luogo, esso è un fenomeno eminentemente pubblico. «La voce, risuonando e rimbalzando, pone il “noi” in cui consiste il “tutti” del rispondere intersoggettivo».<sup>38</sup> Infine, il gesto vocale significativo, proprio perché non ha oggetti specifici, diversamente dal tatto o dal gusto, li ha in qualche modo tutti a disposizione. La voce è l’unico organo sensoriale a produrre cose nuove, letteralmente inaudite.<sup>39</sup> La sua povertà è la sua ricchezza: esso nomina l’assente, il punto di vista universale, la verità pubblica, cioè il concetto.<sup>40</sup> Incluso il concetto di “io”, evidentemente.

L’universalità e la pubblicità del rinvio implicati dai segni vocali ne fissano l’elemento propriamente simbolico e la presupposizione di ‘realtà’. Per questo, potremmo dire, quando tra due persone si passa dalla conversazione di gesti, quali sono gli sguardi, allo scambio di parole, si è compromessi e si avvia una vera e propria relazione affettiva – buona o brutta che sia. A differenza di ogni altro gesto, la parola suscita significati identici in tutti coloro che ascoltano, significati pubblicamente riconosciuti e portatori di universalità. Dicendo ‘tavolo’ tutti andremo al tavolo e ‘saremo pronti a usare’ il tavolo nello stesso modo;<sup>41</sup> dicendo ‘amore’ avremo definito in senso concettuale e ‘per tutti’ quel rispondere sfuggente che ci attraeva, ma che poteva subito essere dismesso.

Come si configura però – si chiede Mead – questa comunità della risposta? Per pura imitazione? È importante che lo psicologo americano si chieda come nasca il linguaggio, offrendo un'ipotesi che non si accontenta di parlare di imitazione, come faceva Wundt. Quando sentiamo il canto degli uccelli e ammiriamo i gorgheggi del passero che ripetono quelli del canarino, ci sembra che essi mettano in atto un processo imitativo, quale quello che appare nel bambino che impara a parlare dai motti dei genitori. Ma non si tratta in realtà di imitazione, dice Mead: si tratta di un rafforzamento della propria risposta all'altro, modellata sul vocalizzo altrui, nel tentativo di suscitare in sé l'atteggiamento che si suscita negli altri. C'è dunque un'incorporazione del gesto dell'altro e un suo potenziamento, per prove ed errori (come accade appunto nella lallazione del bambino, che cerca di 'sintonizzarsi' sempre meglio sul verso dell'adulto). Il passero usa la stessa nota del canarino non semplicemente ripetendola, ma rispondendo ed evocando in sé il contraltare di chi gli vola accanto. Il passero risponde, appunto, 'a tono'. In tal modo, influenza in modo duplice sia se stesso, sia il canarino nell'atto di ascoltare. Nessuna imitazione, dunque, ma riformulazione dell'atteggiamento rispondente al fine di accentuarne la portata simbolica.<sup>42</sup> Siamo di fronte al costituirsi della condizione trascendentale del linguaggio, come emergenza dalla base 'comune' delle risposte pratiche che intervengono nelle differenti forme di vita. Di ogni significato linguistico si può tracciare una genealogia a partire da questi gesti comuni, che fondano propriamente la vita sociale.

*L'altro generalizzato e il sé sociale*

Mead ci dice ancora di più riguardo al 'pensiero comune', introducendo una nozione che avrà molta fortuna: quella di Altro Generalizzato (*Generalized Other*). L'autocoscienza e il sé, egli spiega, si configurano solo se l'atteggiamento personale diventa quello sociale espresso in un'impresa collettiva. Ma allora dobbiamo accettare che per diventare dei sé o degli «oggetti sociali»<sup>43</sup> sia necessario identificarsi con quello che può chiamarsi 'Altro generalizzato'. «Solo assumendo il ruolo degli altri siamo in grado di ritornare a noi stessi».<sup>44</sup>

Tale *Generalized Other* è la comunità, o il gruppo sociale organizzato, che struttura l'individuo nella propria unità organica come membro di un Corpo 'superiore':<sup>45</sup> ogni singolo deve assumere questo atteggiamento consapevole adottando regole precise all'interno del gioco sociale, deve imparare a incarnare questo ruolo *comune* (cioè né mio, né tuo, singolarmente, ma sia mio sia tuo, collettivamente), e non solo il ruolo dell'altro che mi fronteggia; deve dimostrare di saper giocare al gioco del suo tempo e del suo gruppo, che è poi essenzialmente mediato dal linguaggio, dai 'giochi linguistici' come avrebbe detto Wittgenstein. Si tratta in questo caso, scrive Mead variando la parola inglese 'gioco', di un *game* e non solo della forma più libera che individuiamo come *play*. Nel *game* vediamo prodursi non solo «alter-azione»,<sup>46</sup> ma comun-azione. La distinzione tra *play* e *game* guida Mead in queste pagine centrali dell'opera: egli analizza l'unità organizzata del gioco di squadra (esempio privilegiato è il baseball), in cui devo prender parte al *match* sapendo assumere indistintamente i ruoli dei vari giocatori e imparando a controllare la mia azione in conformità a essi, dotandola di normatività. O si pensi al linguaggio, in cui assumiamo il ruolo di tutti i parlanti una certa *langue*,<sup>47</sup> e impariamo a variare le nostre espressioni, aderendo a delle regole.<sup>48</sup> Diverse son le cose, evidentemente, nel gioco libero, dove il bambino si identifica in un ruolo e poi nell'altro (faccio *come* il pompiere, *come* la principessa), senza organizzazione, senza unità gerarchiche e architettoniche, e senza finalità.

Arrivando via via a identificarsi nell'Altro Generalizzato della propria comunità e assumendo l'atteggiamento dell'intero gruppo, il bambino si dota finalmente di un sé, ugualmente Organizzato e Sociale. Si comprende perché Mead può dire che io sono gli altri e, in modo particolare, io sono l'altro 'in generale'. «La struttura, quindi, sulla quale si crea un sé consiste in questa risposta comune a tutti, poiché l'individuo deve esser membro di una comunità per costituire un sé».<sup>49</sup>

Alla fine, scrive Mead, autocoscienza non significa che «il risveglio in noi stessi del gruppo di atteggiamenti che facciamo sorgere negli altri, specialmente quando si tratta di un importante insieme di risposte che contribuiscono alla formazione dei membri della comunità».<sup>50</sup> Cercare di distinguere il sé proprio da quello degli altri è de-

stinato a una sconfitta, perché i nostri stessi sé esistono ed entrano a far parte della nostra esperienza in quanto esperiamo i sé degli altri, tramite i loro atteggiamenti e il vivere comune. Conclude in modo poetico e mirabile l'autore, in uno dei pochi scritti giunti alla pubblicazione: «Il desiderio di conoscenza per le condizioni in cui altre popolazioni vivono, lavorano, amano e si combattono scaturisce da quella curiosità fondamentale che è la passione dell'autocoscienza: dobbiamo essere gli altri se vogliamo essere noi stessi».<sup>51</sup>

### *Sé, io e me*

Veniamo più specificamente al tema del sé, che Mead analizza in un importante scritto del 1913, "The social self",<sup>52</sup> oltre che in alcuni passaggi fondamentali delle sue lezioni. Il sé si distingue dall'organismo fisico in quanto può essere oggetto a se stesso. La parola inglese *self* ci riporta proprio al riflessivo che indica al contempo una forma soggettiva e una oggettiva. Proprio in quanto il sé può essere oggetto a se stesso, esso si qualifica come un'esperienza sociale e collettiva, e non personale e interiore. Il sé «è l'oggetto che si manifesta nella condotta sociale. Il bambino non riuscirà a fare di sé un oggetto – a situare il cosiddetto materiale soggettivo della coscienza entro tale sé – fino a quando non avrà riconosciuto intorno a lui oggetti sociali».<sup>53</sup> Il sé è insomma costituito di una materia interamente pubblica, del materiale distribuito dalle vite degli altri, o, più esattamente, del materiale della vita in comune con gli altri. Questo risulta tanto più vero, se seguiamo le pionieristiche indagini dello psicologo austriaco René Spitz. Egli fu il primo a descrivere i comportamenti di quei bambini che per qualche motivo venivano separati a lungo, o per sempre, dalla persona che si prendeva cura di loro, senza che le si potesse trovare un valido sostituto. Il medico frequentò molti orfanotrofi, dove questi bambini venivano accuditi dal lato fisico del tutto soddisfacentemente, ma senza che venisse curato l'aspetto relazionale e affettivo. Molti di questi bambini, inspiegabilmente, deperivano fino a raggiungere in alcuni casi la morte. Essi manifestavano comportamenti come lamenti e richiami (primo mese di separazione), pianto e perdita del peso (secondo mese), rifiuto del contatto fisico, ritardo dello sviluppo moto-

rio, tendenza a contrarre malattie, assenza di mimica, posizione prona (terzo mese) cessazione del pianto e rare grida, stato letargico (dopo il terzo mese). Se entro il quinto, sesto mese di separazione il piccolo ritrovava la sua figura di attaccamento o qualcuno che la sostituisse, questi sintomi scomparivano; altrimenti poteva intervenire il coma o addirittura la morte.<sup>54</sup> Queste ricerche confermano l'intuizione di Mead: il costituirsi del sé – persino dal punto di vista della sopravvivenza fisica – è un processo del tutto sociale e relazionale. Il mio sé è, letteralmente, nelle mani e negli sguardi degli altri.

Ciò non significa che si parli solo con la voce della comunità. Mead fu sempre attento a preservare lo spazio della libertà e della responsabilità individuale. Nella distinzione cui egli approda nella terza parte di *Mente, sé e società*, distinguendo tra sé, io e me, l'auto-re riesce infatti a raggiungere con successo una ulteriore conformazione della propria analisi psicologico-sociale.

Una distinzione del genere era già stata avanzata da James, e riecheggiava in Peirce.<sup>55</sup> Ma Mead senza dubbio vi lavora più a fondo e la definisce con maggior chiarezza. Il sé va pensato come sdoppiato nell'io e nel me. Il me rappresenta l'insieme organizzato degli atteggiamenti ereditati dalla comunità: è l'aspetto istituzionale, convenzionale della soggettività, che condivido tacitamente con gli altri. L'io è invece l'eccedenza, l'emergenza atipica, l'irriducibile singolarità che si staglia sul me; è lo scarto imprevedibile, lo stacco idiosincratico la cui natura non possiamo definire in anticipo.<sup>56</sup> «L'individuo non è solo un cittadino, un membro della comunità, ma è uno che reagisce a questa comunità e nella sua reazione a essa, la modifica»: la sua risposta all'"atteggiamento organizzato" determina il cambiamento, a volte radicale, di quest'ultimo, in modi che conducono alla decisa risistemazione dell'ambiente collettivo e delle forme di vita pubbliche. L'io fa nascere il me e, insieme, vi risponde. Entrambi contengono *in nuce* nuclei diversi del sé. Il sé non è così qualcosa di solido e strutturato intorno a un centro rigido, non è *substantia*, ma sempre predicato. È, per così dire, «un mulinello della corrente sociale e perciò sempre una parte della corrente. È un processo nel quale l'individuo continuamente adatta in anticipo se stesso alla situazione *alla quale egli inerisce e alla quale reagisce*».<sup>57</sup> Il sé, in definitiva, è la correlazione tra diversi segni comunicativi, intesi



come “processo dinamico” dell’esperienza. Non ha natura di *unicum* e *fundamentum*. Piuttosto, ha la natura del doppio:<sup>58</sup> è io e me, io e altro, io e altro generalizzato, polo soggettivo e polo oggettivo della condotta, evento e significato dell’identità.

In tutti casi, nota acutamente Mead, io però non posso sdoppiarmi con tale rapidità da cogliere appieno me stesso, nella mia ‘originalità’. Nel momento in cui mi vedo e rappresento, sono già lontano dall’“io” e riconquistato dal “me”. L’“io” è perciò “una figura storica”, un effetto di memoria e riconoscimento; ciò che ero un secondo fa è l’“io” del “me”. «L’io è in un certo senso ciò con cui noi ci identifichiamo. Il suo inserirsi nell’esperienza costituisce uno dei problemi di quasi tutta la nostra esperienza cosciente. L’io non si dà direttamente nell’esperienza»,<sup>59</sup> o, detto ancor più chiaramente, «Non possiamo esibire la risposta mentre stiamo rispondendo».<sup>60</sup>

L’io emerge dunque nelle pieghe del sé; quando viene riconosciuto, è già me. «Se l’io parla, è il me che risponde».<sup>61</sup> E il me è l’insieme organizzato, abituale, convenzionale degli atteggiamenti comuni (*i* “me”) così come si depositano grazie al sistema della lingua e dei simboli. L’io nomina al contrario l’emergenza della novità, la competenza nell’esecuzione singolare, le modificazioni, attraverso le risposte individuali, dell’assetto comunitario. L’io è responsabile per la condotta “in prima persona”, quella che sfugge e sfuggerà sempre al “controllo sociale” espressione del me: ma è quest’ultima condotta, in fin dei conti, che produce la risposta e dunque la posizione individuale.<sup>62</sup> Qualcosa di simile pensava De Saussure quando distingueva *langue* e *parole*.<sup>63</sup>

Dentro l’io c’è il me, o, anche, dentro il me c’è l’io, sul quale il me non riesce mai ad aver presa. L’io è lo stacco *sul* me e *del* me sul sé (perché è pur sempre il coro del me che porta all’assolo dell’io). E ancora: è il sé, formato nel rimbalzo della comunità, che genera me e io. Il sé pensa, come *it-self*. Come terza persona che vive nella prima.

Voglio concludere con una bella proposizione che viene da un frammento aggiunto in nota all’edizione di *Mente, sé e società*.<sup>64</sup> Mead si riferisce alla propria teoria (chissà quanto consapevole del rinvio a Peirce) parlando di «teoria sociale della mente».<sup>65</sup> Se la mente si costituisce in modo sociale, egli scrive, «allora il campo o la localizzazione di ogni data mente individuale deve estendersi tan-

to quanto si estende l'attività sociale o l'apparato di rapporti sociali che la costituiscono; di conseguenza quel campo non può essere limitato dalla pelle dell'organismo individuale al quale esso appartiene». Risuona qui l'antico detto di Eraclito: «Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu potresti mai trovare i confini dell'anima; tanto profondo è il suo *logos*». <sup>66</sup> Eraclito parla di profondità, ma il rinvio alla strada ci porta a pensare all'estensione orizzontale della coscienza, piuttosto che alla profondità verticale. A pensare a una mente estesa e distribuita, quale quella cui oggi si riferiscono molti brillanti cognitivisti, <sup>67</sup> che da Mead, credo, avrebbero molto da imparare.

### Note

- <sup>1</sup> Mi sono soffermata su queste diverse interpretazioni nicciane nel recente volume *In comune. Dal corpo proprio al corpo comunitario*, Mimesis, Milano 2012.
- <sup>2</sup> Qualche parola biografica su Mead, autore abbastanza sconosciuto al pubblico filosofico. Mead lavora tra il 1891 e il 1931, anno della morte prematura, quasi interamente all'Università di Chicago, dove, insieme a Dewey, fonda una famosa scuola che si ispira ai principi del pragmatismo e della psicologia sociale. Impegnato anche nella società civile e in politica, scrisse solo alcuni articoli su riviste specializzate, senza riuscire a dare alla luce una monografia. La sua produzione più interessante è stata raccolta in modo postumo dagli allievi: da *Mente, sé e società* (Giunti, Firenze 2010), trascrizione delle sue lezioni universitarie più significative, a *La filosofia del presente* (Guida, Napoli 1986) all'importante e non ancora tradotto *Philosophy of the act* (University of Chicago Press, 1938). Per cenni biografici e intellettuali ancora di grande interesse si può consultare A.M. Nieddu, *G.H. Mead*, Gallizzi, Sassari 1978 e i più recenti *G.H. Mead, Il Sé creativo e i processi di universalizzazione*, in *Semiotica e fenomenologia del Sé*, a cura di R. M. Calcaterra, Aragno, Torino 2005; *Individualità e intersoggettività: George Herbert Mead*, in AA. VV., *Etica individuale e giustizia*, Liguori Editore, Napoli 2000.
- <sup>3</sup> G.H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 46.
- <sup>4</sup> Ivi, p. 60, e p. 83.
- <sup>5</sup> Ivi, pp. 46-47.
- <sup>6</sup> «Sono solito indicare con il termine 'gesto' la parte dell'atto o atteggiamento di un individuo coinvolto in un atto sociale che funge da stimolo per un altro individuo a eseguire la propria parte dell'atto intero» (G.H. Mead, *La voce*

- della coscienza, Antologia di scritti a cura di C. Bombarda, Jaca Book, Milano 1996, p. 123).
- 7 Seguirò nella mia interpretazione il percorso proposto da C. Sini, principalmente in *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 1996.
  - 8 'Esperienza' viene dalle parole latine *ex-perior*, trovare una strada che porti fuori da. All'interno del tema vive la parola greca *poros*, cammino, percorso, stratagemma.
  - 9 C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 20. «Il gesto è l'accadere di quell'orlo, di quella soglia, per cui c'è qualcosa da fare, ovvero c'è da rispondere e da corrispondere a ciò che accade».
  - 10 Ivi, p. 21.
  - 11 G.H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 92.
  - 12 Ivi, p. 87.
  - 13 C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 21.
  - 14 Ricordo che la radice etimologica della parola è *cum-scientia* o, come voleva Tertulliano, *communis complurium scientia*.
  - 15 G.H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 58.
  - 16 C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 20.
  - 17 Ivi, p. 88.
  - 18 Ibidem.
  - 19 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1975, § 354.
  - 20 Mi sono soffermata su questo tema, ben analizzato da molti storici dell'antichità e, in particolare, del mondo omerico, nel primo capitolo del già citato *In comune*.
  - 21 Ivi, p. 236.
  - 22 Ivi, p. 92.
  - 23 Ivi, p. 93. Prosegue Mead: «Infatti, se si presuppone con Wundt, l'esistenza iniziale della mente per spiegare la realizzazione del processo sociale dell'esperienza, allora l'origine della mente e l'interazione fra le singole menti diventano un mistero. Viceversa, se consideriamo il processo sociale dell'esperienza come anteriore (in forma rudimentale) all'esistenza della mente e si spiega l'origine della mente sulla base dell'interazione tra individui all'interno di quel processo, allora non solo l'origine della mente, ma anche l'interazione tra le singole menti (che perciò viene considerata interna alla loro specifica natura e presupposta completamente dalla loro esistenza e dal loro sviluppo) cessano di apparire come misteriose o miracolose».
  - 24 Ibidem.
  - 25 Ivi, p. 256, n.

- <sup>26</sup> Ivi, p. 114. Sottolineatura mia.
- <sup>27</sup> Com'è noto, 'persona' in latino significava 'maschera'. Sul tema si può ora vedere una riedizione del *De officiis* di Cicerone (Einaudi, Torino 2012), dove si chiarisce come ogni persona indossi una maschera che si confà al proprio ruolo privato o pubblico, anzi, ai molti differenti ruoli sociali che è chiamata a svolgere. La personalità è dunque senza dubbio multipla e chi svolge un ruolo istituzionale è chiamato a indossare la maschera della città, cioè della comunità, nella sua interezza. «Chi ha incarichi pubblici – scrive Cicerone – deve capire che indossa direttamente la *persona* della città. Egli è perciò obbligato a sostenerne l'onore e la dignità, preservandone le leggi, né può scordarsi di ciò che è affidato alla sua credibilità».
- <sup>28</sup> F. Nietzsche, *Verità e menzogna in senso extra-morale*, a cura di F. Tomatis, Bompiani, Milano 2006.
- <sup>29</sup> Cfr. quanto detto nella nota precedente.
- <sup>30</sup> Lo stesso pensiero è da pensarsi come «conversazione implicita con se stessi» (G.H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 90).
- <sup>31</sup> G.H. Mead, "The social self", in «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», 10, 1913; consultabile alla pagina <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/mead3.htm>.
- <sup>32</sup> «Questo processo del coro della tragedia – scrive Nietzsche nella *Nascita della tragedia* (Bruno Mondadori, Milano 2003, § 8) – è il fenomeno drammatico originario: vedere se stessi trasformati davanti a sé e agire come se si fosse davvero entrati in un altro corpo, in un altro carattere».
- <sup>33</sup> C. Sini, "Il gesto e la voce", in *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit. Sul tema cfr. anche dello stesso autore, "La pragmatica del linguaggio", in *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991.
- <sup>34</sup> «Queste esperienze appartengono dapprima al "gruppo", aggregantesi intorno ai primi esempi di *vox significativa*: al gruppo "anonimo", non agli individui, poiché gli individui sono appunto in corso di formazione riflessa. È rispetto a questo corpo collettivo (legato e interconnesso da sesso, nutrizione, cure parentali, ecc.) che il grido assume natura esosomatica. Riflettendosi sugli "operatori" esso dona loro un segno "interno" del loro essere (cioè essere divenuti) *agenti del grido*» (C. Sini, *L'uomo, la macchina, l'automa*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 93).
- <sup>35</sup> Ivi, p. 28.
- <sup>36</sup> Su questi temi, oltre al già citato Sini, lavora efficacemente C. Di Martino, nell'ultimo capitolo del suo *Segno, gesto, parola*, ETS, Pisa 2005.
- <sup>37</sup> G.H. Mead, *La voce della coscienza*, cit., p. 80.
- <sup>38</sup> C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, cit., p. 35.

- <sup>39</sup> Ivi, p. 27.
- <sup>40</sup> Su questi temi cfr. C. Sini, ivi, pp. 40 sgg. Molto significativamente, un'analisi non molto dissimile da quella di Mead riguardo al fenomeno della voce viene condotta anche da J. Derrida (*La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968, pp. 116 sgg.), nella più totale inconsapevolezza, però, del percorso dell'americano. Scrive Derrida: «È questa universalità che fa sì che. Strutturalmente e di diritto, nessuna coscienza è possibile senza la voce. La voce è l'essere accanto a sé nella forma dell'universalità, come co-scienza. La voce è la coscienza (...). Parlare a qualcuno, è senz'altro sentirsi parlare, esser sentiti da sé, ma anche e nello stesso tempo, se si è sentiti dall'altro, fare che questo *ripeta immediatamente* in sé il sentirsi-parlare nella forma stessa in cui io l'ho prodotto».
- <sup>41</sup> G.H. Mead, *La voce della coscienza*, cit., p. 124.
- <sup>42</sup> Su questo tema cfr. G.H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., pp. 94 sgg.
- <sup>43</sup> G.H. Mead, *La voce della coscienza*, cit., p.122.
- <sup>44</sup> Ivi, p.121.
- <sup>45</sup> Su questo tema si può vedere sia il testo succitato (pp. 127 sgg.), sia *Mente, sé e società*, cit., pp. 214 sgg.
- <sup>46</sup> C. Di Martino, op.cit., p.170.
- <sup>47</sup> Mi riferisco alla distinzione tra *langue e parole* evocata da De Saussure nel suo *Corso di linguistica generale* (Laterza, Roma-Bari 2009), che riprenderò anche più avanti, come distinzione tra competenza ed esecuzione nell'uso di una lingua.
- <sup>48</sup> G.H. Mead, *La voce della coscienza*, cit., p. 125.
- <sup>49</sup> G.H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 223.
- <sup>50</sup> Ivi, p. 224.
- <sup>51</sup> G.H. Mead, *La voce della coscienza*, cit., p. 128. Si legga unitamente la seguente notazione nietzscheana, straordinariamente simile: «Soltanto quello che pensiamo degli altri e che pensiamo di noi determina il nostro comportamento, *nella misura in cui ciò è cosciente*. Dunque, la rappresentazione degli altri e di noi: ma queste, a loro volta, sono il risultato di ciò che gli altri ci hanno insegnato e dato. L'interpretazione dei nostri stati è opera degli altri, e ci è stata insegnata» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, Adelphi, Milano 1975, autunno 1880, 6, 350).
- <sup>52</sup> G.H. Mead, "The social self", cit.
- <sup>53</sup> G.H. Mead, *La voce della coscienza*, cit., p. 81.
- <sup>54</sup> R.A. Spitz, *The first year of life: a psychoanalytic study of normal and deviant development of object relations*, International Universities Press, New York 1965.
- <sup>55</sup> James ne parla espressamente nel x capitolo dei *Principi di psicologia*. Peirce vi aveva fatto cenno in *Immortality in the light of synechism*, scritto pubblica-

- to postumo nella raccolta *Essential Peirce* (Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1998, vol. II).
- <sup>56</sup> «L'io è in un certo senso ciò con cui noi ci identifichiamo. Il suo inserirsi nell'esperienza costituisce uno dei problemi di quasi tutta la nostra esperienza cosciente: l'“io” non si dà direttamente nell'esperienza. L'“io” è la risposta dell'organismo agli atteggiamenti degli altri: il “me” è l'insieme organizzato di atteggiamenti degli altri che un individuo assume. Gli atteggiamenti degli altri costituiscono il “me” organizzato e allora un individuo reagisce a esso come un “io”» (G.H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 238).
- <sup>57</sup> G.H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 246, sottolineatura mia.
- <sup>58</sup> Così C. Sini, “Simbolismo e intersoggettività in G.H. Mead”, in «Il pensiero», vol. X, 3, 1965. Dello stesso autore si può vedere anche “L'analisi comportamentistica del soggetto in G.H. Mead”, in «aut-aut», 93, 1966.
- <sup>59</sup> G.H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 238.
- <sup>60</sup> G.H. Mead, *La voce della coscienza*, cit., p. 83.
- <sup>61</sup> G.H. Mead, “The social self”, cit. Prosegue l'autore: «the I of introspection is the self which enters into social relations with other selves». O ancora: «The mechanism of introspection is therefore given in the social attitude which man necessarily assumes towards himself, and the mechanism of thought, in so far as thought uses symbols which are used in social intercourse, is but an inner conversation».
- <sup>62</sup> Ibidem.
- <sup>63</sup> Cfr. quanto detto alla nota 46. Ma Mead traccia anche un'interessante analogia con il pensiero di Leibniz: «Ciascun sé individuale all'interno di quel processo riflette sì nella sua struttura organizzata il modello di comportamento di quel processo considerato come una totalità, ma dall'interno del proprio e irripetibile punto di vista (...) proprio come nella concezione dell'universo ciascuna monade rispecchia quell'universo da un diverso punto di vista, e ne rispecchia così un aspetto o una prospettiva diversa» (G.H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 268).
- <sup>64</sup> Ivi, p. 292.
- <sup>65</sup> Su questo punto cfr. R.M. Calcaterra, “Individuo e socialità nella scienza. Il ‘realismo sociale’ di G.H. Mead”, in «Colloquium philosophicum», 1, 1994-1995, tradotto in «Cognitio», 9, 1, 2008. In generale, sul pragmatismo e i temi etico-sociali, cfr., della stessa autrice, *Pragmatismo. I valori dell'esperienza*, Carocci, Roma 2003.
- <sup>66</sup> Cfr. frammento D22, B 45.
- <sup>67</sup> Posso ricordare qui anzitutto A. Clark, *Supersizing the mind*, Oxford University Press, 2008.