

## Appunti su Mead

George Herbert Mead nacque nel 1863 negli USA, si laureò in filosofia nel 1888. Tra il 1888 e il 1891 visse in Germania, lavorando nei laboratori di psicologia a Lipsia (con W. Wundt<sup>1</sup>) e a Berlino. Tornato negli USA, dal 1891 al 1894 insegnò nell'University of Michigan, dove iniziò a collaborare con il filosofo John Dewey. Nel 1894 si trasferì, insieme a Dewey, all'University of Chicago dove insegnò filosofia fino al 1931, anno della sua morte. Il libro *Mente, sé e società* fu pubblicato nel 1933, dopo che uno dei suoi allievi, C. W. Morris, raccolse gli appunti che gli studenti dei suoi corsi avevano preso tra il 1927 e il 1930 e fece questo libro per dare uno strumento di introduzione alle idee di Mead.

### 1. La prospettiva di fondo

Mead introduce un fondamentale cambiamento di prospettiva nello studio del rapporto tra individuo e società. L'individuo non deve essere pensato come precedente alla società, ma individuo e società possono essere compresi come aspetti differenti di un processo attivo attraverso il quale sono generati sia il sé che la società. In questa prospettiva, scrive Mead, «il sé deve essere spiegato nel contesto del processo sociale della comunicazione. Gli individui debbono [necessitano di] essere posti in relazione all'interno di questo processo prima ancora che diventi possibile la comunicazione o il contatto fra le menti di differenti individui. Il corpo, in quanto tale, non è un 'sé'; esso lo diventa solo quando abbia sviluppato una mente nel contesto dell'esperienza sociale» (*Mente Sé e Società*<sup>2</sup>, Giunti, 2010, pp. 92-93).

Quando Mead parla di individui intende ogni aspetto della loro costituzione. Per questo motivo, prima di mostrare la dinamica della genesi sociale del Sé, della personalità individuale, si impegna nel mostrare come debba essere compresa anche la genesi sociale della mente. L'atteggiamento di pensare all'esperienza sociale come ad un qualcosa che per poter esistere deve poter essere "assimilato" dalla mente, assume implicitamente che la mente debba essere già formata per poter consentire l'esperienza sociale. In altre parole, considerare lo sviluppo della mente come frutto di processi esclusivamente naturali, cioè indipendenti dalla società, è rimanere nella prospettiva della preesistenza dell'individuo alla società.

Dice Mead: «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 fra individui all'interno di quel processo, allora non solo l'origine della mente, ma anche l'interazione fra le singole menti (...) cessano di apparire come misteriose o miracolose. *La mente nasce attraverso la comunicazione* da una conversazione di gesti *in un processo sociale o contesto di esperienza*, e non viceversa» (MSS, 93, corsivi aggiunti).

Si tratta, quindi, di abbandonare l'idea che la società consista nella somma degli individui. Cioè nello scambio di volontà, interessi, stimoli e risposte che gli individui metterebbero in atto al fine di comunicare con gli altri dopo aver biologicamente e psicologicamente sviluppato le proprie capacità e risorse individuali attraverso processi - biologici e psicologici - ritenuti esclusivamente naturali, cioè non prodotti dalla società. Molto tempo prima delle neuroscienze, Mead mette in luce che non solo volontà e interessi, ma - molto più in profondità - la formazione della personalità individuale e perfino le potenzialità cognitive e relazionali della mente non sono esclusivamente frutto di processi naturali, ma si sviluppano *attraverso* le relazioni sociali stesse nelle quali ciascun essere umano si trova inserito fin dal suo arrivo nel mondo. Per questo «l'insieme (la società) precede la parte (individuo) e non viceversa; la parte è spiegata nei termini dell'insieme, e non l'insieme nei

---

<sup>1</sup> Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920), psicologo tedesco, fondatore della psicologia sperimentale.

<sup>2</sup> Da ora in poi citato come MSS

termini della parte o delle parti. L'atto sociale non viene spiegato costruendolo attraverso la somma dello stimolo e della risposta; esso deve essere preso come un insieme dinamico, come un'attività in corso (*as something going on*), e nessuna delle parti che lo compongono può essere considerata e compresa separatamente» (MSS, 46, trad. parz. modificata).

Come la mente, anche la coscienza, intesa nel senso cognitivo di consapevolezza, non viene considerata da Mead come una caratteristica pre-sociale dell'individuo, che, già formata per via naturale permetterebbe all'individuo la vita sociale attraverso l'avvio delle relazioni con gli altri: «noi 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 di cambiamento da parte di un altro organismo, senza che questo qualcosa (coscienza) dipenda da questo tipo di comportamento. Siamo al contrario costretti (*rather forced*) a concludere che la coscienza *emerge* da tale comportamento e che, lungi dal costituire una condizione anteriore dell'atto sociale, sia proprio l'atto sociale ad essere un presupposto di essa. Il meccanismo dell'atto sociale può essere ricostruito senza introdurre in esso il concetto di coscienza intesa come elemento separabile all'interno di tale atto; quindi l'atto sociale, nelle sue fasi o forme più elementari, è possibile senza, oppure a prescindere da, una forma di coscienza» (MSS, 58).

Questa affermazione è importante e mette in luce tre questioni: la prima è che anche la coscienza si genera attraverso la relazione sociale. La seconda è che assumendo la possibilità di azioni sociali senza che la coscienza sia formata si apre la possibilità di pensare che – almeno per certi suoi aspetti – l'atto sociale può svolgersi *senza consapevolezza*. Questa affermazione ha notevoli conseguenze per la sociologia. Da un lato mostra che la dinamica della società non può essere ridotta alla sola dimensione cosciente, e quindi per lo più razionale. Sociali possono essere azioni che non sono mosse da volontà chiara e che non si sviluppano in base ad un obiettivo definito. L'idea che siano sociali azioni di cui non si ha consapevolezza apre una prospettiva di grande valore, invitando a guardare su tutto ciò che nella vita sociale viene dato per scontato, che viene assunto come implicito, come ovvio e tuttavia orienta – e anche potentemente – l'agire degli individui. La terza conseguenza è che mentre non ci sono prove empiriche di un'esistenza della coscienza separata dalla vita sociale e preesistente a questa, la tesi della circolarità di influenza tra società e individuo è invece il frutto dell'osservazione dei comportamenti, cioè è provata empiricamente (come lo sviluppo successivo della psicologia e della sociologia hanno mostrato).

In breve, la coscienza si forma ed emerge da un tipo di comportamento rivolto all'altro che suscita una risposta da parte dell'altro, e non potrebbe formarsi senza questa attività di reciproco stimolo e risposta tra i due organismi.

## 2. Linguaggio e significato come comportamenti

La trasformazione dell'individuo biologico attraverso lo sviluppo di mente e sé passa da un veicolo fondamentale: il linguaggio. Mead sviluppa una concezione complessa ed estesa del linguaggio. Non riserva il termine linguaggio alle sole parole, ma lo estende a molti aspetti dell'esperienza. Ciò gli permette di individuare condizioni e processi di comunicazione anche in situazioni dove l'uso delle parole non è ancora possibile, ma anche quando la comunicazione avviene attraverso i gesti, pur essendo possibile l'uso delle parole. In questa prospettiva che mette al centro l'esperienza sociale vissuta dall'individuo, anche i significati delle parole rinviano a dimensioni dell'esperienza: «è importante riconoscere che ciò a cui la parola si riferisce è qualcosa che può risiedere nell'esperienza dell'individuo a prescindere dall'uso del linguaggio. Il linguaggio sceglie e organizza questo contenuto dell'esperienza, è uno strumento destinato a questo scopo. *Il linguaggio è una parte del comportamento sociale*» (MSS, 53, corsivo aggiunto). Mead intende dunque il linguaggio nei termini di *comportamento*, cioè studia come il comportamento sia comunicazione, tanto in forma di azioni corporee, osservabili, che di parole. Anzi, di più, i significati associati alle parole esistono perché

poggiano su comportamenti e attivano comportamenti. C'è dunque uno spostamento di grande importanza dall'idea del linguaggio come comunicazione verbale all'idea del linguaggio come canale multi-modale di comunicazione, cioè canale nel quale possono esserci *modi* diversi di comunicazione: verbali o non verbali. Da qui il concetto di *gesto* come elemento essenziale del processo sociale: «Qual è il meccanismo di base per mezzo del quale si svolge il processo sociale? È il meccanismo del gesto che rende possibili le risposte reciproche appropriate fra i comportamenti dei differenti organismi individuali implicati nel processo sociale. (...) *i gesti sono i movimenti del primo organismo che agiscono come stimoli specifici per provocare* (da un punto di vista sociale) *risposte appropriate nel secondo organismo*» (MSS, 53, corsivo aggiunto).

In che modo riusciamo a intendere la condotta di un altro quando questo non ce la sta spiegando con le parole? In che modo possiamo comprendere una reazione anche solo da uno sguardo o da qualche movimento del corpo? Eppure, in questi casi si tratta a tutti gli effetti di comunicazione: «Si può intrattenere con i gesti una conversazione che non potrebbe essere tradotta in un discorso articolato» (MSS, 54). In altre situazioni, anche l'impulso ad offrire da sedere a una persona che entra nella stanza non parte da un atto di coscienza razionale con il quale chi offre la sedia prima deve dire a se stesso "gli devo offrire la sedia", altrimenti il gesto non sarebbe possibile. In realtà il gesto può avvenire senza che ci sia questo comando consapevole a se stessi, per questo è in senso stretto un *gesto* e non solo l'espressione in forma di azione di un pensiero già pensato prima interiormente da chi agisce.

Entrando più nel dettaglio, i gesti possono contenere o no un'idea – da parte di chi fa il gesto – di quale sarà l'interpretazione che ne farà chi lo riceve, quando c'è questa idea allora si ha un gesto significativo, cioè dotato di significato, quindi sociale, quando non c'è è un gesto non significativo. Ma questo non vuol dire che i gesti non significativi non attivino reazioni. Vediamo meglio: Mead definisce *gesti* «quelle fasi dell'atto che producono l'aggiustamento della risposta dell'altra forma [attenzione: Mead usa la parola "forma" per intendere un individuo, umano o anche animale. Quindi "l'altra forma" vuol dire l'altro partecipante all'interazione, che sia umano o animale]» (MSS, 87). Quelle fasi dell'atto che sono i gesti sono caratterizzate da due aspetti: 1) l'aspetto del comportamento esteriore, cioè quello che si può vedere osservando la situazione; 2) l'aspetto dell'atteggiamento interiore. In una situazione in cui un cane attacca un altro cane e questo scappa, l'osservatore può cogliere emozioni differenti: ira nel comportamento di attacco del primo cane e paura nel comportamento di fuga dell'altro cane. Così, l'osservatore umano può dire che il significato di quei comportamenti sono le rispettive emozioni. «Vediamo che l'animale è arrabbiato e che va all'attacco. Sappiamo che ciò rientra nell'azione dell'animale e viene rivelato dal suo atteggiamento. Non possiamo affermare che l'animale gli attribuisca un significato, nel senso che esso possieda una determinazione riflessiva ad attaccare [cioè che prima di agire pensi: "ora vado lì e attacco quel cane"]». Un uomo può colpire un altro prima di averne l'intenzione esplicita; un uomo può saltare e fuggire per un suono lacerante che lo sorprende alle spalle, prima ancora di sapere ciò che sta facendo. Se egli ne ha un'idea nella mente, allora il gesto, per l'osservatore, non solo significa l'azione reale, ma significa anche l'idea posseduta dall'individuo. Nel primo caso l'osservatore vede che l'atteggiamento del cane è rivolto all'attacco, ma ciò non lo porta ad affermare che da parte del cane ci sia una determinazione consapevole ad attaccare. Viceversa, se qualcuno vi tira un pugno sulla faccia, siete portati a concludere che costui non solo manifesta un atteggiamento ostile, ma che tale atteggiamento è sorretto da qualche idea. Voi concludete che ciò significa che, oltre alla possibilità di un attacco, l'individuo ha un'idea all'interno della propria esperienza (*the individual has an idea in his experience*). Quando, come in questo caso, il gesto esprime un'idea che lo presuppone e fa sorgere, contemporaneamente, la stessa idea nell'altro individuo, allora ci troviamo di fronte a un simbolo significativo. Nel caso della lotta fra cani troviamo un gesto che evoca una risposta appropriata; nel secondo caso, invece, abbiamo un simbolo che corrisponde ad

un significato nell'esperienza del primo individuo e che, a sua volta, evoca lo stesso significato nel secondo individuo. Quando il gesto si presenta in questo tipo di situazione esso è diventato *linguaggio*. Esso è ormai un simbolo significativo e possiede un determinato significato» (MSS, 88 traduzione modificata). Il significato del gesto è dunque quell'atteggiamento che nell'interazione tra due individui è presente nell'esperienza del primo come un'idea di stimolare nell'altro un certo comportamento e nell'esperienza del secondo come interpretazione-riconoscimento di quell'idea e anche come comportamento messo in atto concretamente. Entrambi si trovano a condividere, all'interno della propria esperienza di quella situazione, un contenuto comune, che per il fatto di essere conosciuto da entrambi non è creato ex novo in quella situazione, ma è qualcosa che è conosciuto da entrambi in quanto membri della medesima società. È questo contenuto comune che definisce il significato dei loro comportamenti e allo stesso tempo la loro appartenenza ad un linguaggio comune, ad una società. In questo caso «l'individuo risponde al proprio stimolo nello stesso modo in cui rispondono ad esso le altre persone. A questo punto il simbolo diventa significativo: è il momento in cui si arriva a dire veramente qualcosa» (Mead, *La voce della coscienza*, Jaka Book, 1996, p. 91). C'è dunque una qualche forma di cooperazione che entra in gioco e senza la quale non si può parlare né di significati, né di linguaggio.

Ricapitolando: una conversazione di gesti non è necessariamente caratterizzata da significati. Il gesto è un movimento che A fa verso B e che stimola B ad una reazione. La reazione può non essere mossa da significato, ma essere mossa solo da emozioni: un cane aggredisce un altro cane e il secondo scappa o lo aggredisce, una persona sente un'esplosione e scappa, uno schermatore reagisce *istintivamente* ad un colpo dell'avversario, una persona esprime una reazione emotiva con un'espressione del volto, ecc, sono reazioni che *per il fatto di essere compiute in modo istintivo* non sono orientate da significati. Il gesto è dotato di significato quando nell'esperienza dell'azione di A c'è un'idea di stimolare in B un certo tipo di adattamento al gesto di A. A suscita quindi nella propria esperienza quella reazione che vuole suscitare in B. Quando B reagisce a quello stimolo prendendolo come un orientamento, allora c'è un'attività cooperativa che ci permette di parlare di significato e dunque di linguaggio.

### 3. Gesto vocale e significatività

Mead sottolinea che «il gesto vocale 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 attenzione. Quando uno è irritato sente se stesso adoperare un tono di qualità irritante e così riesce a dominarsi. Invece l'espressione facciale dell'irritazione non fornisce uno stimolo tale da produrre nello stesso individuo irritato e negli altri la medesima espressione. Una persona è più capace di sorprendersi e di controllarsi nel gesto vocale che nell'espressione del volto. Solo l'attore usa determinate espressioni fisiche come mezzi per apparire quale egli vuole che gli spettatori lo vedano. Egli ottiene una risposta che gli rivela le sue espressioni attraverso l'uso continuato di uno specchio. Egli esprime rabbia, amore, oppure questo o quell'atteggiamento e si esamina in uno specchio per vedere come riesce a rappresentare questi stati. Quando in seguito egli usa il gesto, questo gli si presenta come immagine mentale. In altre parole, egli si rende conto che l'uso di una particolare espressione suscita, per esempio, un sentimento di paura. *Se escludiamo i gesti vocali, è solo attraverso l'uso dello specchio che una persona può mettersi in condizione di rispondere ai propri gesti nello stesso modo in cui ad essi rispondono gli altri. Invece il gesto vocale mette in grado un individuo di rispondere al proprio stimolo nello stesso modo in cui reagirebbe un'altra persona*» (MSS, 110-111). Quando c'è questa corrispondenza di reazioni di due persone allo stimolo quella reazione trova una conferma e viene quindi rafforzata, cioè potrà essere rifatta in futuro perché significativa.

«Il meccanismo di questo processo è così composto: un individuo evoca in se la stessa risposta da lui suscitata in un altro, attribuisce quindi un peso sempre maggiore a quelle determinate risposte piuttosto che ad altre fino a costruire gradualmente una posizione dominante ed esclusiva per quel tipo di risposte. Tutto ciò può avvenire inconsciamente» (MSS, 111). Ma questa dinamica, anche se inconscia, è fondamentale per consentire la possibilità di relazioni sociali. In particolare, il linguaggio offre uno strumento potentissimo per la produzione e circolazione di significati. Le parole sono, in questa prospettiva, significative in quanto in relazione ai contenuti suscitano atteggiamenti socialmente condivisi. Dice Mead: «L'individuo partecipa allo stesso processo che viene realizzato dall'altra persona e controlla la propria azione in rapporto a questa sua partecipazione. In ciò risiede il significato di un oggetto, cioè nella risposta comune all'individuo e all'altra persona, che diventa così, a sua volta, uno stimolo per l'individuo» (MSS, 120).

Proviamo a fare un esempio concreto di questo: se il significato di un oggetto consiste nella risposta comune sia ad A che a B, possiamo allora dire che il significato di una forchetta consiste nel modo in cui sia A che B la usano. A e B non inventano nella loro interazione il significato della forchetta, lo mettono in atto usandola come hanno imparato a fare. Se B si mette a mangiare una cosa con le mani e A gli da una forchetta, il significato di questo gesto è di smettere di mangiare con le mani e passare ad usare la forchetta. Se entrambi sanno cosa è e come si usa una forchetta non ci sarà nemmeno bisogno che A spieghi a B cosa fare mentre gli da la forchetta.

Si può pensare ad altri esempi tenendo presente sempre che i significati sono gli atteggiamenti e comportamenti nei confronti di quell'oggetto. Ad esempio qual è il significato del cavallo? Qual è il significato dell'automobile? Di una sedia? In questi casi ci si può rispondere considerando che cosa si fa con il cavallo. Che cosa si fa con un'automobile? Con una sedia? Provate a fare una lista di tutto ciò che si può fare con questi o altri esempi.

Si vedrà che i comportamenti collegati a questi oggetti non sono inventati volta per volta, ma sono numerosi, sono sociali, nel senso che sono condivisi, comportano atteggiamenti più o meno standardizzati. Aver interiorizzato il "catalogo" di comportamenti e atteggiamenti collegati a oggetti e a parole che sono propri di una società permette ai suoi membri di attivare forme di cooperazione comunicativa suscitando in sé quella risposta che si stimola nell'altro.

Questi esempi trattano di significati *già* esistenti, ma *come nascono i significati?* È il processo sociale stesso a essere la condizione per la formazione di nuovi significati (e anche di nuove parole per nominarli), scrive Mead: «il processo sociale, in quanto implicante la comunicazione, è in un certo senso responsabile della comparsa di nuovi oggetti nel campo esperienziale degli organismi individuali implicati in quel processo (...) ogni organismo biologico [di individuo, umano o animale (*mb*)] è in qualche modo responsabile dell'esistenza (nel senso dei significati che questi posseggono per esso) degli oggetti ai quali esso risponde in termini fisiologici o chimici. Ad esempio, non esisterebbe cibo, non esisterebbe alcun oggetto commestibile, se non esistessero organismi capaci di digerirli [attenzione: questo è il comportamento di risposta. In termini fisiologici o chimici l'apparato digerente mette in atto un comportamento che permette a quell'oggetto di essere fonte di nutrimento, quindi cibo. Questo è un comportamento fisiologico, non è sociale (*mb*)]. Similmente, il processo sociale costituisce gli oggetti a cui esso risponde o per i quali esso rappresenta un adattamento. In altre parole, *gli oggetti sono costituiti in termini di significati nell'ambito del processo sociale dell'esperienza e del comportamento, attraverso il reciproco aggiustamento delle risposte o delle azioni dei vari organismi individuali che partecipano a quel processo, un aggiustamento reso possibile dalla comunicazione che assume la forma di una comunicazione di gesti* [comportamento osservabile *mb*], nelle prime fasi evolutive del processo [in epoche preistoriche e nella prima infanzia (filogenesi e ontogenesi) *mb*], e di linguaggio in quelle successive. *La consapevolezza o la coscienza non è necessaria ai fini della presenza del significato nel processo*

*dell'esperienza sociale*. Un gesto di un organismo in qualunque atto sociale suscita una risposta da parte di un altro organismo che sia direttamente interessato all'azione del primo organismo e alla sua realizzazione (...) Il meccanismo del significato è perciò presente nell'atto sociale, prima della comparsa della coscienza o della consapevolezza del significato stesso. L'atto o la risposta di aggiustamento del secondo organismo conferisce al gesto del primo organismo il significato che esso effettivamente possiede. (...) *Il linguaggio non simboleggia semplicemente una situazione o un oggetto che esista precedentemente: rende possibile l'esistenza o la comparsa di quella situazione od oggetto particolari, in quanto fa parte del meccanismo per mezzo del quale quella situazione o quell'oggetto viene creato*. Il processo sociale mette in relazione le risposte di un individuo coi gesti di un altro e col loro significato ed è perciò responsabile della nascita e dell'esistenza di nuovi oggetti nella situazione sociale. (...) A questo punto è necessario fissare bene due punti: 1) il processo sociale è responsabile, attraverso al comunicazione che esso rende possibile fra gli individui che vi partecipano, della comparsa di tutta una serie di oggetti di natura nuova che esistono in funzione di esso (oggetti, cioè, di "senso comune"); 2) Il gesto di un organismo e la risposta aggiustiva [regolata sul gesto del primo organismo *mb*] di un altro organismo a tale gesto, nel contesto di un determinato atto sociale, rivelano la relazione che esiste fra il gesto - inteso come l'inizio di quel determinato atto sociale - e il compimento o la risultante dell'atto stesso a cui il gesto si riferisce. Questi sono due aspetti logici e complementari del processo sociale» (MSS, 125-126).

#### 4. Il sé e l'organismo

«Il sé ha un carattere diverso da quello dell'organismo fisiologico vero e proprio. Il sé è qualcosa che ha un suo sviluppo; non esiste alla nascita, ma viene sorgendo nel processo dell'esperienza e dell'attività sociale, cioè si sviluppa come risultato delle relazioni che l'individuo ha con quel processo nella sua totalità e con gli altri individui all'interno di esso. L'intelligenza propria delle forme più basse della vita animale, come gran parte dell'intelligenza umana, non implica un sé» (MSS, 192). Non qualunque aspetto del nostro rapporto con la realtà è mediato dal sé. Quando, svegliandomi, apro gli occhi, la percezione del mondo è semplicemente meccanica, perché per percepire la realtà della stanza dove sono non è implicata nessuna forma di pensiero. Certamente, è necessario distinguere la singola percezione immediata e il modo in cui questa percezione viene organizzata insieme ad altre all'interno della nostra esperienza del sé. Questo ci può apparire strano perché siamo normalmente abituati a identificare le nostre esperienze, specie quelle affettive, con il sé. Ad esempio, piacere e dolore possono esistere, cioè essere percepiti, senza essere esperienza del sé. Ciò che per Mead è importante qui è non identificare il sé con le esperienze sensoriali che l'organismo fa, ma riconoscere al sé una esistenza in quanto capacità organizzativa delle esperienze vissute dall'individuo.

Scrive Mead: «Possiamo distinguere in modo molto preciso il sé dall'organismo fisico. L'organismo può esistere e agire in modo molto intelligente senza che nell'esperienza sia coinvolto un sé. Il sé si caratterizza con l'essere oggetto a se stesso, e questa caratterizzazione lo distingue dagli altri oggetti e dall'organismo fisico. È perfettamente vero che un occhio può vedere un piede ma non può vedere il corpo nella sua totalità. Non possiamo vedere le nostre parti posteriori; se siamo agili possiamo avere una sensazione tattile di alcune di esse, non possiamo però avere esperienza del nostro corpo nella sua totalità. Vi sono naturalmente delle esperienze alquanto vaghe e difficili a individuarsi, ma le esperienze sensibili sono, per quanto ci riguarda, organizzate in un sé. Anche i piedi e le mani fanno parte del sé. Noi possiamo vedere i nostri piedi, specialmente se li guardiamo attraverso un cannocchiale rovesciato, come cose strane che abbiamo difficoltà a riconoscere come nostre. Le parti del corpo sono perfettamente distinguibili dal sé: possiamo perderne alcune parti senza alcun serio danno per il sé. La mera capacità di avere esperienza di parti singole del corpo non differisce dall'esperienza che noi abbiamo di un tavolo. La sensazione che ci dà un tavolo differisce sì da quella

che una mano ci dà quando si tocca con l'altra, ma anche questa è un'esperienza di qualcosa con cui veniamo distintamente a contatto. L'organismo corporeo non ha esperienza di se stesso come una totalità nel senso in cui il sé, in certo modo, ha esperienza del sé stesso.

Ciò che voglio mettere in chiaro è *la caratteristica del sé di essere oggetto a se stesso*. Questa caratteristica è messa in evidenza dalla stessa parola sé (*self*): si tratta di un riflessivo e indica ciò che può essere al contempo soggetto e oggetto. Questo tipo di oggetto è nella sua essenza diverso dagli altri oggetti e in passato è stato definito col termine di conscio (*conscious*), che sta ad indicare un'esperienza, compiuta attraverso il proprio sé, del sé medesimo. Era generalmente ammesso che la coscienza avesse in un certo senso questa capacità di essere oggetto a se stessa. Nel dare un'esposizione dal punto di vista "comportamentistico" della coscienza, dobbiamo prendere in considerazione certi tipi di esperienza nei quali l'organismo fisico può diventare oggetto rispetto a se stesso» (MSS, 192-194).

«L'individuo ha esperienza di se stesso in quanto tale non direttamente, bensì solo in modo indiretto, in base alle particolari opinioni degli altri individui dello stesso gruppo sociale, o in base alla opinione generale del gruppo sociale in quanto totalità alla quale egli appartiene. Perciò egli si inserisce come un sé o come individuo nella sua stessa esperienza non direttamente o in modo immediato, non diventando soggetto a se stesso ma solo in quanto egli prima diventa oggetto a se stesso proprio come gli altri individui sono per lui, o per la sua esperienza, oggetti; e diventa oggetto a se stesso solo assumendo gli atteggiamenti che nei suoi confronti tengono gli altri individui che con lui convivono all'interno di uno stesso ambiente sociale, o nell'ambito di uno stesso contesto di esperienza e comportamento.

L'importanza di ciò che definiamo "comunicazione" (*communication*) sta nella sua capacità di determinare una forma di comportamento all'interno della quale l'organismo o l'individuo può diventare oggetto a se stesso. Si tratta di quel genere di comunicazione di cui abbiamo trattato - comunicazione non nel senso del chiocciare della gallina ai pulcini o dell'ululare di un lupo alla muta o del muggire di una vacca, bensì comunicazione di simboli significativi, comunicazione diretta non soltanto verso gli altri ma anche verso l'individuo stesso. In quanto questo tipo di comunicazione è una parte del comportamento almeno fa entrare in azione un sé. Naturalmente si può sentire senza ascoltare; si possono vedere cose senza rendersi conto di esse; fare cose di cui in realtà non si è consapevoli. Ma quando qualcuno risponde a ciò che egli comunica a un altro, e quando la sua risposta diviene parte della sua condotta, quando qualcuno non solo ascolta se stesso ma dà una risposta a se stesso, quando qualcuno parla e replica a se stesso allo stesso modo in cui l'altra persona replica a lui; allora noi abbiamo un tipo di comportamento nel quale gli individui diventano oggetti a se stessi» (MSS, 196-197).

«Il sé, proprio in quanto può essere oggetto a se stesso, è essenzialmente una struttura sociale, e sorge nell'esperienza sociale. Dopo che un sé è sorto, esso in un certo senso fornisce a se stesso le proprie esperienze sociali, e in conseguenza di ciò è possibile concepire un sé perfettamente isolato. È invece impossibile concepire un sé che sorga fuori dall'esperienza sociale. Una volta che il sé è sorto lo si può immaginare come una persona che venga segregata per il resto della sua vita, ma che ha ancora come compagno se stesso, ed è in grado di pensare e conversare con se stesso allo stesso modo in cui prima ha comunicato con gli altri. Quel processo, al quale mi sono appunto riferito per il quale si risponde al proprio sé allo stesso modo in cui un altro risponde ad esso, di partecipazione alla propria conversazione con gli altri, di presa di coscienza di ciò che si sta dicendo e di utilizzazione di quella coscienza per determinare ciò che si dirà in seguito - è un processo con il quale noi tutti abbiamo familiarità. Noi seguiamo continuamente il nostro discorso con altre persone mediante la comprensione di ciò che diciamo, e ci serviamo di quella comprensione per la continuazione del nostro discorso. Scopriamo ciò che stiamo per dire, ciò che stiamo per fare proprio in quanto si parla e si agisce e nel corso del processo controlliamo continuamente il processo stesso. Nella

"conversazione di gesti" ciò che noi diciamo sollecita una certa risposta da parte di un altro soggetto, e questa a sua volta modifica la nostra azione, così che ci allontaniamo da quello che avevamo incominciato a fare in seguito alla risposta che l'altro ci dà. La "conversazione di gesti" è l'inizio della comunicazione. L'individuo giunge a svolgere una "conversazione di gesti" con se stesso. Egli dice qualcosa e questo qualcosa sollecita in lui stesso una certa risposta che gli fa cambiare ciò che stava per dire. Si comincia a dire qualcosa, supponiamo qualcosa di spiacevole, ma quando comincia a dirlo ci si accorge che si tratta di una cosa crudele. L'effetto di quanto stiamo dicendo ci arresta; abbiamo qui una "conversazione di gesti" fra l'individuo e se stesso.

Noi intendiamo dire che l'azione è qualcosa che riguarda l'individuo stesso, e che l'effetto sull'individuo fa parte dello svolgimento intelligente della conversazione con gli altri. Ora noi, per così dire, mettiamo da parte questa fase sociale e facciamo a meno di essa, in modo che si può parlare con il proprio sé nella stessa maniera con cui si potrebbe parlare con un'altra persona» (MSS, 198-199).

Nella formazione del sé il linguaggio è una condizione fondamentale perché consente la formazione di simboli, cioè di collegamenti tra parole e contenuti condivisi socialmente. In questo modo il linguaggio produce significati che sono sempre più generali della singola esperienza concreta. Questa generalità, proprio perché si colloca su un piano più ampio delle singole esperienze concrete, permette di avere dei significati in relazione ai quali possono essere collegate le singole esperienze concrete come casi particolari. Il linguaggio offre quindi un livello generale, universale, dei significati che consente di organizzare le esperienze particolari. Ma, cosa ancora più importante è che questa universalità dei significati permette quella dinamica in base alla quale qualcosa stimola in qualcun altro una risposta specifica a patto che nell'esperienza dell'altro il simbolo esista nello stesso modo in cui esiste per chi parla. Se pensiamo al linguaggio dei sordi vediamo facilmente che un dato gesto ha significato solo se chi "ascolta" lo sa riconoscere, cioè esiste in lui nello stesso modo in cui esiste per chi lo fa. C'è dunque un "territorio comune" di cui i partecipanti all'interazione devono essere membri, cioè avere sviluppato interiormente una conoscenza-esperienza di quello che il gesto stimola nell'interlocutore. Anche nel linguaggio verbale non avviene diversamente. Inoltre, quel che merita di essere sottolineato qui è che Mead apre la strada a considerare *linguaggio* molte forme comunicative anche non verbali: «Esiste il linguaggio delle parole e il linguaggio delle mani e può esistere il linguaggio dell'espressione del volto. Si può indicare dolore e gioia e stimolare risposte di un certo tipo. Si trovano popoli primitivi in grado di portare avanti complicate conversazioni solamente servendosi dell'espressione del volto. Anche in questi casi la persona che comunica è influenzata da quell'espressione del volto proprio nel modo in cui egli ritiene che qualsiasi altro ne potrebbe essere influenzato. Il pensiero implica sempre un simbolo che stimoli in un altro la stessa risposta che stimola in colui che pensa. Un tale simbolo è un universale del discorso; esso è universale per la sua stessa natura. Noi diamo sempre per scontato che il simbolo da noi usato stimoli in un'altra persona una risposta del medesimo tipo, concesso che esso costituisca una parte del suo meccanismo di condotta. Una persona che dice qualcosa, sta dicendo a se stesso ciò che dice agli altri; se le cose non stanno così non si rende conto di ciò di cui parla» (MSS, 205-206).

Se noi non potessimo udire le parole che diciamo, similmente a come non possiamo vedere le espressioni del volto che facciamo, il linguaggio non avrebbe il ruolo che ha nella costruzione del sé e nel rendere possibile la comunicazione strutturando l'appartenenza alla società, sarebbe molto meno potente ed efficace.



### 5. Il gioco e il gioco organizzato nello sviluppo del sé

«Un'altra serie di fattori che fanno da sfondo alla genesi del sé è rappresentata dalle attività del giocare (*play*) e del gioco organizzato (*game*).

Come ho detto, tra i primitivi la necessità di distinguere sé e organismo si manifestava in quella entità che noi definiamo il "doppio" (*double*): l'individuo possiede un sé oggettivo che è influenzato dall'individuo come esso influenza gli altri individui e che si distingue dal mero organismo fisiologico in quanto può abbandonare il corpo e ritornarvi. Questa è la base del concetto di anima come entità separata. Noi troviamo nei bambini qualcosa che corrisponde a questo "doppio", vale a dire quegli invisibili, immaginari compagni che molti bambini si creano nel corso della propria esperienza. Essi, in questo modo, organizzano le risposte che sollecitano negli altri e anche in loro stessi. Naturalmente, l'atto di giocare con un compagno immaginario è soltanto una fase particolarmente interessante del "giocare" ordinario. Il "giocare", in questo senso, specialmente la fase che precede i giochi organizzati, è un "giocare a qualcosa". Un bambino gioca alla madre, al maestro, al poliziotto; cioè, come noi diciamo, assume differenti ruoli. Si ha qualcosa che richiama questo fatto in ciò che chiamiamo il "giocare" degli animali: una gatta giocherà con i suoi piccoli, e i cani tra loro. Due cani, giocando tra loro, si attaccheranno e difenderanno in un susseguirsi di atti che, condotti fino in fondo, equivarrebbero ad una vera lotta. Vi è una combinazione di risposte che limita la violenza del morso. Ma in una situazione di questo tipo non si ha l'assunzione da parte dei cani di un ruolo ben determinato, nel senso in cui un bambino deliberatamente assume il ruolo di un altro. (...)

Quando il bambino assume un ruolo, ha in sé degli stimoli che sollecitano quella particolare risposta o quel gruppo di risposte. Egli può anche, naturalmente, fuggire quando è rincorso, come fa il cane, o rivoltarsi e rispondere all'attacco appunto come fa il cane quando gioca. Ma non è lo stesso che "giocare a qualcosa". I bambini si riuniscono per "giocare agli indiani". Ciò significa che il bambino ha un certo insieme di stimoli che sollecitano in lui stesso le risposte che solleciterebbero negli altri, e che corrispondono tutte a quelle di un Indiano. Nella fase di sviluppo in cui arriva a "giocare", il bambino utilizza le proprie risposte agli stimoli che egli usa per costruirsi un sé. Il tipo di risposta che egli tende a dare a questi stimoli li organizza. Egli gioca, per esempio, a vendersi qualcosa e l'acquista; consegna una lettera a se stesso, e se la prende; si rivolge a se stesso come se fosse un genitore, come se fosse un insegnante; arresta se stesso come se fosse un poliziotto. Egli ha un insieme di stimoli che sollecitano in lui stesso il tipo di risposte che sollecitano negli altri. Assume questo gruppo di risposte e le organizza in un certo complesso. Questa è la forma più semplice dell'essere un altro nei confronti del proprio sé. Essa implica una situazione temporale. Il bambino dice qualcosa in veste di un soggetto e risponde in veste di un altro, e la sua risposta è uno stimolo per lui stesso nella sua prima veste, e così la conversazione continua. Una certa struttura organizzata sorge in lui e nel suo altro che gli risponde, ed essi continuano la "conversazione di gesti" tra loro stessi.

Se poniamo a confronto il "giocare" puro e semplice con la situazione che si presenta in un gioco organizzato, notiamo una differenza essenziale nel fatto che il bambino che prende parte a un "gioco organizzato" deve essere pronto ad assumere la parte di tutti gli altri partecipanti a quel "gioco", e che questi ruoli differenti debbono trovarsi in rapporto ben determinato tra loro. (...)

In un gioco al quale partecipi un determinato numero di individui, il bambino che ricopre un ruolo deve essere pronto ad assumere il ruolo di qualsiasi altro bambino. Se gioca in una squadra di baseball egli deve poter assumere ogni posizione che ha relazione con la sua stessa posizione. Deve sapere ciò che ciascun altro sta per fare per portare avanti il suo gioco. Egli deve assumere ciascuna di queste posizioni diverse. Questi ruoli non devono essere tutti presenti nella sua coscienza nel medesimo tempo, ma in alcuni momenti deve tenere presenti nel suo modo di agire tre o quattro individui; così, per esempio, chi sta per gettare la palla deve avere presente colui che sta per prenderla, e così via. Queste risposte devono essere, ad un certo livello, presenti nella stessa

preparazione dell'azione. Nel gioco organizzato, quindi, esiste un insieme di risposte degli altri partecipanti così organizzato, che il modo di agire dell'uno provoca gli appropriati modi di agire dell'altro.

Questa organizzazione assume la struttura delle regole del gioco. I bambini sono molto interessati a queste regole. Essi creano immediatamente delle regole per superare le difficoltà. Parte del divertimento del gioco organizzato consiste nel trovare queste regole. Ora, le regole sono la serie di risposte che un particolare modo di agire provoca. Si può richiedere una determinata risposta da parte di altri, se si assume un certo modo di agire. Queste risposte sono tutte presenti anche in chi le provoca. In questo caso si ha un complesso organizzato di risposte quali quelle a cui ho fatto riferimento, che è qualcosa di più elaborato dei ruoli che si evidenziano nel gioco puro e semplice. Qui [= nel gioco puro e semplice *mb*] c'è proprio una serie di risposte che si susseguono l'una all'altra indefinitamente. A questo stadio si dice che il bambino non ha ancora un sé pienamente sviluppato. Il bambino risponde in modo assolutamente intelligente agli stimoli immediati che gli pervengono, ma questi non sono organizzati. (...) Nella vita del bambino il gioco puro e semplice rappresenta il momento di passaggio dallo stadio in cui si assumono le funzioni degli altri, a quello in cui si organizza la divisione delle funzioni, ciò che è essenziale per giungere alla coscienza del sé nel pieno senso del termine» (MSS 203-212 *passim*).

In sintesi: la differenza fondamentale tra il *gioco organizzato* e il *gioco puro e semplice* consiste nel fatto che nel caso del gioco organizzato «il bambino deve avere in sé l'atteggiamento di tutti gli altri partecipanti a quel determinato gioco. Gli atteggiamenti degli altri giocatori, che chi partecipa al gioco assume, vanno organizzandosi in una sorta di unità in cui consiste l'organizzazione che regola la risposta dell'individuo. L'esempio portato a illustrazione era quello del giocatore di baseball (...) Ciò che egli fa è determinato dal suo calarsi in ciascuno dei giocatori di quella squadra, almeno nei limiti in cui quegli atteggiamenti influiscono sulla sua risposta particolare» (MSS, 213-214).

#### 6. Il gioco organizzato e lo sviluppo dell'altro generalizzato

«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 generalizzato* è l'atteggiamento dell'intera comunità. Così, ad esempio, nel caso di un gruppo sociale quale può essere la squadra di baseball, la squadra è l'*altro generalizzato*, in quanto essa - come processo organizzato o attività sociale - si inserisce nell'esperienza di ciascuno dei suoi singoli membri (...)

*i complessi processi cooperativi, le attività e i modi di funzionare istituzionali di una società umana organizzata, sono a loro volta possibili solo quando un individuo implicato in essi, o appartenente a quella società, possa assumere gli atteggiamenti generali di tutti gli altri individui in rapporto a questi processi, a queste attività, a questi modi istituzionali di funzionamento e al complesso sociale organizzato di relazioni empiriche e interazioni a questo proposito costituite - e possa indirizzare in modo conforme il suo stesso atteggiamento.*

È sotto la forma dell'*altro generalizzato* che il processo sociale influenza il comportamento degli individui in esso implicati e che a loro volta lo sviluppano; in altre parole, è sotto questa forma che la comunità esercita il suo controllo sulla condotta dei singoli membri; perciò è *in questo modo che il processo sociale, o la comunità, si inseriscono come fattore determinante nel modo di pensare dell'individuo*» (MSS, 214-216).

Mead sottolinea quindi che esistono due momenti nel processo di sviluppo integrale del sé:

1) in una prima fase il sé dell'individuo è costituito da un'organizzazione dei particolari *atteggiamenti tipici degli altri individui* nei suoi confronti, e anche tra di loro; quegli atteggiamenti di cui il bambino fa esperienza quando partecipa nelle concrete interazioni con gli altri o osserva le interazioni tra gli altri.

2) in una seconda fase si ha uno sviluppo del sé differente, perché - oltre all'organizzazione di particolari *atteggiamenti individuali* - è in atto un'organizzazione degli *atteggiamenti sociali* dell'*altro generalizzato*, o del gruppo sociale *complessivamente inteso*, del quale l'individuo è *membro*.

Allo stesso modo in cui l'individuo include nel proprio sé gli atteggiamenti *individuali* degli altri, nella seconda fase l'individuo include nella struttura del proprio sé anche gli atteggiamenti *sociali* di quel gruppo/società di cui è membro.

«Così il sé approda al suo completo sviluppo attraverso il processo di organizzazione di questi singoli atteggiamenti degli altri nell'ambito degli atteggiamenti sociali e di gruppo organizzati, riflettendo così al livello individuale il generale modello sistematico di comportamento sociale (o di gruppo) nel quale esso e tutti gli altri sono implicati; un modello che si inserisce integralmente nell'esperienza dell'individuo nei termini di questi atteggiamenti organizzati di gruppo che il soggetto, attraverso il meccanismo del suo sistema nervoso centrale, fa propri allo stesso modo in cui fa propri i singoli atteggiamenti degli altri» (MSS, 219).

Queste due fasi sono le due fasi della socializzazione individuate da Mead.

Il sé emerge quindi dall'organizzazione dell'esperienza sociale nella quale l'individuo è immerso fin dalla sua nascita. Si può quindi dire che senza comunità non c'è personalità. Con questo non si intende per niente considerare le personalità come prodotto standardizzato dell'esperienza sociale. Inoltre, il sé ha un'attività che non consente di ridurlo a semplice prodotto della società. Ma le condizioni di possibilità dello sviluppo del sé stanno nelle possibilità di fare esperienza delle relazioni sociali. Scrive Mead: «Una persona possiede una personalità perché fa parte di una comunità, perché assume nella sua condotta le istituzioni di quella comunità. Egli considera il linguaggio della comunità come un mezzo attraverso il quale si procura la propria personalità e quindi, attraverso un processo di assunzione delle diverse funzioni che tutti gli altri svolgono, egli giunge ad acquistare l'atteggiamento dei membri della comunità. Di tal genere, in un certo senso, è la struttura della personalità di un uomo. Vi sono certe risposte comuni che un individuo ha nei riguardi di certi fatti comuni e, nei limiti in cui queste risposte comuni sono suscitate nell'individuo nel momento in cui egli sta influenzando le reazioni di altre persone, egli contribuisce a far sorgere il proprio stesso sé. La struttura quindi sulla quale si crea un sé consiste in questa risposta comune a tutti, poiché l'individuo deve essere membro di una comunità per costituire un sé» (MSS, 223).

### 7. Il Sé come attività di io e Me

Una volta comprese le basi sociali del sé e compreso anche che, come scrive Mead, «il sé non si esaurisce semplicemente nella pura organizzazione degli atteggiamenti sociali» (MSS, 236), Mead affronta la questione di quale sia allora la natura dell'*io* che prende come oggetto della coscienza il *me* sociale. Poiché il sé è un'attività che si sviluppa in questo lavoro di oggettivazione del *me* da parte dell'*io*, la domanda che si viene ora a porre è: «In quale momento della condotta l'*io* si presenta in netta contrapposizione al *me*?» (MSS, 236). L'*io* non è mai in prima fila sulla scena del lavoro del sé, è piuttosto un'attività di reazione che si genera quando, di fronte agli atteggiamenti degli altri, il sé li fa propri assimilandoli come *me*. «Attraverso l'assunzione di quegli atteggiamenti abbiamo introdotto il *me* e reagiamo nei suoi confronti in quanto *io*» (MSS, 237). L'*io* non diventa mai oggetto di riflessione, è sempre la parte attiva del lavoro del sé. Se in una conversazione penso a quello che ho detto poco prima e anche alle emozioni che accompagnavano quelle parole, quell'attività di parlare era mossa dall'*io*, ma se penso ora a quel momento, ciò che ero in quel momento come *io*, lo comprendo ora come *me*, cioè come possono avermi compreso gli altri che partecipavano alla conversazione in quel momento. C'è quindi uno scarto diciamo temporale tra l'attività dell'*io* e la comprensione del *me*: *l'io non lo posso fare oggetto di riflessione mentre è attivo, e quando l'io riflette su un oggetto di coscienza riflette sempre su un me*. Per questo Mead dice che

«*l'io* non si dà direttamente nell'esperienza. (...) Ora, in quanto l'individuo assume in sé gli atteggiamenti degli altri, sorge in lui un gruppo organizzato di risposte. Ed il fatto che l'individuo giunga ad avere una coscienza di sé è dovuto all'abilità di assumere gli atteggiamenti degli altri in quanto essi [gli atteggiamenti degli altri *mb*] possono essere organizzati» (MSS, 238).

L'*io* e il *me* sono separati, ma si compenetrano l'uno nell'altro, perché sono parti di una totalità attiva. Il *me* è legato alla situazione nella quale la persona si trova, ma l'*io* è sempre qualcosa di diverso da ciò che la situazione richiede. Questa diversità è l'irriducibile peculiarità che rende gli individui diversi gli uni dagli altri e che rende noi stessi diversi dal momento precedente.

E' l'*io* che fa nascere il *me* attraverso l'organizzazione e l'oggettivazione degli atteggiamenti degli altri e della società nel suo complesso, ma poi è l'*io* che reagisce al *me*: «presi insieme essi costituiscono una personalità quale si presenta nell'esperienza sociale. Il sé è fondamentalmente un processo sociale che si sviluppa in rapporto a questi due momenti distinguibili fra di loro. Se non esistessero questi due momenti, non vi sarebbe nulla di nuovo nell'esperienza» (MSS, 242).