



Università degli Studi di Roma Tre
Facoltà di Lettere e Filosofia

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
E TEORIA DELLE SCIENZE UMANE

XXIV CICLO

La conoscenza del sé tra prima e terza persona.
Un'indagine sulla filosofia della psicologia
di G. H. Mead

Candidato: dott. Guido Baggio

Tutor: prof. Rosa Maria Calcaterra

Coordinatore: prof. Paolo D'Angelo

INDICE

Introduzione	7
---------------------	----------

Capitolo I

Il funzionalismo bio-sociale di Mead

Contributi ad una teoria dello psichico tra scienze naturali e scienze sociali (I)	22
1. Introduzione	22
2. John Dewey tra idealismo e psicologia	27
3. G. H. Mead e l'incontro con Dewey	30
3.1. <i>Mead e l'irriducibilità del fisico allo psichico</i>	32
4. Mead e Dewey sulla teoria delle emozioni: prodromi del funzionalismo	38
5. 1896-1898: Tra ambiente sociale e co-determinante biologico del Sé	46
5.1. <i>Base fisiologica e teorizzazione embrionale di play e game negli scritti sull'educazione</i>	47
6. 1900-1903. Mead fra metodi di indagine ed elaborazione personale del funzionalismo	51
6.1. <i>Il carattere soggettivo del fenomeno psichico e il carattere logico del pensiero</i>	52
6.1.1. Dewey e il processo logico come "forma di incertezza attiva"	57
6.2. <i>Immediatezza, soggettività, e verifica oggettiva. The Definition of the Psychical e i limiti della logica</i>	61
6.2.1. <i>Pars destruens</i>	62
6.2.2. <i>Pars construens</i>	66
6.2.3. <i>Lo psichico come esperienza immediata</i>	68
7. L'atto del conoscere e dell'agire. Riflessioni deweyane sull'argomento	76
8. Riflessioni conclusive	85

Capitolo II

Il funzionalismo bio-sociale di Mead.

Contributi ad una teoria dello psichico tra scienze naturali e scienze sociali (II)	88
1. G. H. Mead e Wilhelm Wundt: l'interpretazione funzionalista del gesto linguistico e la delineazione della distinzione tra play e game	88
1.1. <i>L'origine del gesto linguistico</i>	88
1.2. <i>I limiti della teoria wundtiana</i>	91
1.3. <i>Elementi wundtiani nella psicologia sociale meadiana</i>	94

2. 1905-1913. Tra psicologia, scienze naturali e scienze sociali.	
La delineaazione di un Sé bio-sociale	98
2.1. <i>Individuo tra determinazione biologica e determinazione sociale</i>	98
2.2. <i>La “svolta” sociale. L’emozione come espressione dell’innata dimensione sociale</i>	101
2.2.1. <i>Il carattere sociale dell’istinto</i>	103
2.3. <i>Percezione, coscienza, linguaggio: dal gesto alla parola</i>	105
2.4. <i>Il primum della cooperazione sociale per la formazione della coscienza. Tra pragmatismo e scienze della mente</i>	111
2.4.1. <i>Simulazione e neuroni specchio</i>	114
2.4.2. <i>Dal gesto alla parola: le affinità con le recenti teorie evolutive del linguaggio e con la Teoria della Mente</i>	119
2.5. <i>La coscienza sociale e il Sé. La conversazione gestuale come presupposto per l’autocoscienza introspettiva</i>	124
2.6. <i>Il Sé e la coscienza sociale. La definitiva entrata in campo di Me ed Io come fasi del Sé</i>	127
2.7. <i>L’introspezione come discorso interiorizzato</i>	132
2.8. <i>Un problema di ambiguità nella distinzione Io-Me</i>	136
3. Il presunto allontanamento dal funzionalismo individualistico	140
4. Riflessioni conclusive. Mead, Dewey e la mente incorporata	144

Capitolo III

Mente e comportamento: un’indagine sul presunto comportamentismo di G. H. Mead	151
1. Introduzione	151
2. Il comportamentismo di Watson	153
3. Mead e il comportamentismo di Watson	156
4. Coscienza e interazione: il comportamento come attitudine	160
4.1. <i>L’anti-riduzionismo di Mead</i>	165
4.2. <i>Comportamentismo logico e distinzione tra piano ontologico e spiegazione epistemologica</i>	168
5. Mead tra Ryle e Rachlin. Il ruolo dell’introspezione	172
5.1. <i>Il ruolo dell’introspezione in Watson</i>	172
5.2. <i>Mead e Ryle tra introspezione ed esperienza soggettiva</i>	173

5.3. <i>Il comportamentismo teleologico di Rachlin e il problema della conoscenza dell'altro</i>	176
6. Esperienza ed analogia. Conoscenza degli altri e conoscenza di sé	181
7. Il comportamentismo come studio delle interazioni sociali	191
8. Analogie e differenze con la teoria della mente estesa	195
9. Riflessioni conclusive	198
Capitolo IV	
Esperienze soggettive ed espressione	201
1. Introduzione	201
2. Mead e Bergson	205
2.1. <i>Evoluzione creatrice, processo vitale e coscienza</i>	206
2.2. <i>Limiti metafisici della filosofia bergsoniana</i>	209
2.3. <i>Tempo e durata: "qualità" del divenire e metodo scientifico</i>	212
2.4. <i>L'intuizione e i limiti del linguaggio</i>	215
3. Mead e il divenire del presente	220
4. Mead e Whitehead	224
4.1. <i>Whitehead e la possibilità di una metodologia scientifica: la matematica come strumento di conoscenza dell'esperienza passata</i>	224
4.2. <i>Whitehead e le esperienze soggettive</i>	227
4.3. <i>Sensazione soggettiva vs. metodo scientifico.</i>	
<i>Una rivalutazione di Whitehead</i>	231
5. Presente psicologico e sensazione soggettiva	233
5.1. <i>L'oggettiva realtà delle prospettive</i>	235
5.2. <i>"Deuxième moi", Me e Io</i>	241
6. Riflessioni conclusive	246
Capitolo V	
Creatività e autenticità	249
1. Sé creativo come Sé narrativo	249
2. L'autenticità come <i>engagement</i>	252
3. Honneth, Habermas e l'Io meadiano	257
3.1. <i>Lotta per la spontaneità. Teoria meadiana e psicoanalisi.</i>	
<i>Una possibile interazione</i>	263

4. Esperienza ed errore	266
5. Forme di vita e senso comune come “orizzonte di comprensione”.	
Alcune riflessioni embrionali	272
5.1. <i>Natura umana come forma di vita</i>	272
5.2. <i>“Sensus communis” come condizione di possibilità della comprensione reciproca. Una lettura pragmatista di Kant</i>	275
5.3. <i>Convenzione e identità tra esperienza e creatività</i>	279
6. Riflessioni conclusive	280
Conclusione	282
Bibliografia	294

Abbreviazioni:

MSS: *Mind, Self, and Society* (1934), edited by Charles W. Morris, University of Chicago Press, Chicago; trad. it. *Mente, sè e società*, Giunti, Firenze 2010.

PP: *The Philosophy of the Present* (1932), Prometheus Books, Amherst NY 2002

PA: *The Philosophy of the Act* (1938), edited by Charles W. Morris with John M. Brewster, Albert M. Dunham and David Miller, University of Chicago Press, Chicago

MT: *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (1936), edited by Merritt H. Moore, University of Chicago Press, Chicago

SW, *Selected Writings* (1964), edited by Andrew J. Reck, University of Chicago Press, Chicago

INTRODUZIONE

Ricordando gli anni trascorsi all'Università di Chicago insieme a Mead, Dewey affermava nel 1932, un anno dopo la morte dell'amico: «Quando la prima volta incontrai Mead, più di quarant'anni fa, il problema dominante nella sua mente concerneva la natura della coscienza in quanto personale e privata».¹ Mead voleva capire «in che modo gli stati della mente peculiari ad un individuo [...] possano essere l'origine di oggetti che, anziché essere privati e personali, anziché essere meramente “soggettivi”, appartengono all'universo comune e oggettivo».² Questo problema, secondo Dewey, ha guidato le indagini di Mead, non solo in quei primi anni, ma lungo tutto l'arco della sua produzione intellettuale.

Nei vari testi meadiani si ritrovano, in effetti, elementi che testimoniano la presenza sottostante di una problematica ricorrente: com'è possibile determinare psicologicamente il processo del divenire della coscienza, l'emergere dello psichico dal fisico, il movimento del pensiero? Come cogliere l'essenza di novità, di imprevedibilità, di indeterminatezza dell'esperienza psichica?

Parlare della natura della coscienza come “personale” e “privata” significa però molto più che tracciare una prospettiva da cui intraprendere lo studio del pensiero meadiano, significa soprattutto introdurre Mead in un dibattito che coinvolge l'intera filosofia della psicologia, intesa come quel ramo della filosofia della conoscenza che ha come oggetto di studio le condizioni di possibilità di una conoscenza obiettiva dei fenomeni psichici. Questa questione si intreccia allo sviluppo della filosofia del linguaggio del Novecento, nel suo necessario legame con l'espressione e descrizione degli stati mentali, a partire dalle questioni linguistico-concettuali connesse alla possibilità di misurazione psico-fisica degli stati psichici soggettivi, passando per il problema dell'indicazione di quali siano gli stati psichici soggettivi e se possano essere determinati concettualmente. Tutto ciò chiamando in causa il ruolo che la relazione comunicativa riveste nella relazione tra soggetto e mondo fisico e tra soggetto e ambiente sociale, fino a giungere alla questione riguardante la relazione tra linguaggio e sensazione umana, nell'interazione tra individuo e realtà e tra, appunto, privato/soggettivo e pubblico/oggettivo.

¹ J. Dewey, *Prefatory Remarks in The Philosophy of the Present*, (1932), Prometheus Books, Amherst, New York 2002, p. 31.

² Ivi, p. 32.

Parlare di coscienza personale e di privatezza delle esperienze psichiche, rende ancor più problematico – ma di certo anche più affascinante – affrontare una indagine sulla filosofia della psicologia di Mead e sulle soluzioni che il pensiero meadiano può ancora dare al dibattito riconducibile alla problematizzazione della conoscenza dei propri stati interiori, della possibilità di una conoscenza degli stati interiori altrui, così come della possibilità di espressione di tali stati.

La questione della conoscenza degli stati psichici del soggetto è infatti strettamente intrecciata alla questione concernente la possibilità di un linguaggio privato contrapposto al linguaggio pubblico. Di questo tema si è occupato, come è noto, Wittgenstein. Nel paragrafo 243 delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein introduce la nozione di “linguaggio privato” in un doppio significato: come un linguaggio le cui parole si riferiscono a ciò che può essere conosciuto solamente dal parlante – le sue sensazioni private immediate – e come un linguaggio che nessun altro al di fuori del parlante può comprendere. Si tratta, in altri termini, di una distinzione che se da una parte riguarda l’accessibilità esclusiva del soggetto alle sensazioni che prova, dall’altra formula l’ipotesi (confutata da Wittgenstein stesso) di un linguaggio che, proprio per l’accessibilità esclusiva del soggetto ai propri stati, si ritrova a doverli descrivere in modo totalmente soggettivo. L’idea di un linguaggio privato è qui connessa all’idea di una accessibilità soggettiva esclusiva ai propri stati, accessibilità che viene spesso identificata con la capacità introspettiva dell’essere umano, ma nei termini di una auto-conoscenza che fa riferimento alla capacità intuitiva del soggetto di cogliere le sensazioni ed emozioni proprie così come dall’esterno non sono conoscibili. Paradigmatica al riguardo è la concezione bergsoniana di conoscenza degli stati interiori, così com’è esposta nel suo *Saggio sui dati immediati della coscienza*, e sviluppato in seguito in *Materia e memoria* e in *Pensiero e movimento*.

In ambito pragmatista la critica a una tale caratterizzazione della *self-knowledge* può essere fatta risalire a Charles Sanders Peirce, il quale esprime una posizione anti-intuizionista e anti-introspezionista, argomentando l’impossibilità di legittimare l’esistenza di un *primum* cognitivo. In particolare, intendendo per “intuizione” una cognizione non determinata da una cognizione precedente sullo stesso oggetto, e quindi non determinata da qualcosa di esterno alla coscienza, Peirce argomenta contro l’esistenza di una siffatta forma di conoscenza, sostenendo che il problema generato da tale intuizione è il seguente: data la distinzione fra una intuizione e il conoscere intuitivamente che è una intuizione, sono queste due forme di conoscenza distinguibili? In realtà, sostiene Peirce, non abbiamo nessuna prova dell’esistenza

dell'intuizione come capacità cognitiva, se non il fatto che ci sembra di sentire (*feel*) di averla. Il valore di questa testimonianza dipende dal presupporre o meno ciò su cui verte la testimonianza: è questo sentimento infallibile? Lo è il giudizio che lo riguarda? La risposta a queste domande apre un regresso all'infinito non risolvibile. Inoltre, Peirce sostiene che l'idea di una autocoscienza intuitiva si basa in realtà sul valore che l'individuo attribuisce alla propria autorità interiore strettamente legata all'autocoscienza, la quale sorge, però, attraverso il processo sociale di comunicazione.³

Il rifiuto di un accesso privilegiato ai propri stati è parte fondamentale anche del pensiero di Wittgenstein, secondo il quale le esperienze private sono possibili solo perché un linguaggio pubblico permette di parlare di esse come "private", giacché solo un linguaggio pubblico permette di parlare a se stessi.⁴ Il linguaggio, in altri termini, è tale solo perché assume significato per più di una persona, così che l'aggettivo "privato" può essergli attribuito solamente in relazione all'aggettivo "pubblico" che lo precede costitutivamente e temporalmente.

Ora, come vedremo nel corso di questo lavoro, Mead, analogamente a Wittgenstein e Peirce, nega la possibilità di un linguaggio privato⁵ e nega l'esistenza di una dicotomia netta tra esterno ed interno, tra mente e materia, tra qualità e quantità, escludendo così il valore veritativo dell'intuizione come accessibilità privilegiata ai propri stati interiori e conoscenza previa ad ogni forma di interazione comunicativa.⁶ Egli non nega, però, la possibilità di avere

³ Cf. C. S. Peirce, *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, in *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino 2008, pp. 83-105).

⁴ Cf. E. Craig, *Meaning and Privacy*, in B. Hale, C. Wright (eds), *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, Malden, MA, 1997, p. 135.

⁵ Cf. G. H. Mead, *The Relation of Psychology and Philosophy*, «Psychological Bulletin» 1 (1904), pp. 377-8. Miller nota proprio questo aspetto come uno dei principali elementi che rendono Mead e Wittgenstein affini: «[Mead] sarebbe d'accordo con Wittgenstein che non può esserci linguaggio private, che (se correttamente interpretato) la vita di una parola è nel suo uso, che il linguaggio è un fatto sociale che implica la comunicazione, che il linguaggio è il veicolo del pensiero, che i pensieri e le idee non sono soggettive» (D. L. Miller, *George Herbert Mead. Self, Language and the World*, The University Chicago Press, Chicago 1973, p. 67). In realtà Miller afferma anche che i pensieri e le idee non sono soggettive, mentre nel nostro lavoro vogliamo mostrare invece che esistono, e Mead ne parla, proprio delle esperienze che sono soggettive e che quindi si rivelano private, non tanto perché necessitano di un linguaggio privato per essere espresse, quanto per il carattere vago e indeterminato che limita la possibile loro espressione all'esterno.

⁶ Morris rintraccia nella prerogativa del segno in quanto unico modo di conoscere la realtà, proprio l'elemento che accomuna il pensiero di Peirce e Mead (Cf. C. W. Morris, *Peirce, Mead, and Pragmatism*, in «The Philosophical Review», Vol. 47, N. 2, 1938, pp. 112-13). Facendo riferimento a Mead, inoltre, De Waal afferma peircianamente «il linguaggio, che è un medium sociale, detta i nostri pensieri» (C. De Waal, *A pragmatist world view: Georg Herbert Mead's philosophy of the act*, in J. R. Shook, J. Margolis (edited by), *A companion to pragmatism*, Blackwell 2006, p. 161). Gli fa eco Ayer, il quale sostiene che il debito nei confronti di Wittgenstein, e prima di Wittgenstein, nei confronti dei pragmatisti, è l'aver realizzato il fatto che il linguaggio riveste una parte attiva nella costituzione dei fatti (A. Ayer, *The Concept of a Person and Other Essays*, MacMillan & Co., London 1963, p. 35). Riguardo alla similitudine di posizioni di Wittgenstein e Peirce riguardo alle esperienze private rimandiamo a R. M. Calcaterra, *Wittgenstein e Peirce sulle esperienze private*, in *Pragmatismo: i valori dell'esperienza. Letture di Peirce, James e Mead*, Carocci, Roma 2003, pp. 43-55.

certe esperienze accessibili al solo soggetto che le vive, ed anzi distingue tra *esperienze riflessive* ed *esperienze soggettive*: mentre le prime riguardano il tipo di struttura di cui è formato il Sé, le seconde sono esperienze «limitate ad un individuo particolare»,⁷ e sono «esperienze affettive – i sentimenti – che sono indeterminate e non in grado di riferirsi ad un oggetto e che *non possono diventare proprietà comune* della comunità alla quale si appartiene».⁸

Rimane la questione, che lo stesso Dewey ha evidenziato riferendosi al pensiero meadiano, della possibilità di decifrare le esperienze private intese come “esperienze soggettive”. Mead ne dà una definizione chiara in *The Definition of the Psychological*, indicandole come quelle esperienze immediate e precedenti ad ogni riflessione su di esse:

«Non è l'identificazione dello stato con l'individuo che lo rende psichico, ma è il suo riconoscimento come proprio, la sua attenzione a quelle peculiarità che lo separano dalla coscienza di ogni altro stato ma anche da ogni altro stato della stessa vita dell'individuo, che rende quello stato psichico».⁹

Lo stato psichico assume in questo caso l'accezione di “privato”, non nel senso di una totale inaccessibilità da parte degli altri, quanto piuttosto per il suo carattere immediato e irripetibile, frutto del processo in divenire dell'esperienza umana. Come vedremo, tale stato viene da Mead collocato nella dimensione attiva e dinamica del soggetto rintracciabile nel più ampio atto di risposta agli stimoli dell'ambiente fisico e sociale, che comporta un continuo riadattamento della condotta del soggetto. All'interno di questo processo di interazione lo stato psichico viene identificato con una fase dell'intero atto in cui il soggetto è coinvolto ed in quanto “parte” di un atto non può essere compresa se non prendendo a riferimento tutti gli elementi coinvolti nell'intero atto.

Se da un lato la privatezza di certe esperienze deriva dall'idea cartesiana di accessibilità privilegiata alla propria interiorità da parte del soggetto,¹⁰ dall'altro le questioni riguardanti la conoscenza, la comprensione e la comunicazione di tali esperienze, il metodo attraverso il

⁷ MSS, p. 419.

⁸ Ibidem. Corsivo nostro.

⁹ G. H. Mead, *Suggestions Toward a Theory of The Philosophical Disciplines*, cit., p. 11.

¹⁰ Nelle sue riflessioni Wittgenstein si è impegnato a mostrare la «finzione *grammaticale*» in cui ricadiamo nel momento in cui pretendiamo di parlare degli stati mentali come se fossero il frutto di un processo conoscibile «più da vicino», avendo noi un concetto ben preciso di «che cosa voglia dire: imparare a conoscere un processo più da vicino» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, p. 136).

quale interpretarle, l'apparato concettuale a cui fare riferimento per riuscire a rendere merito di esperienze che si mostrano sin dall'inizio reticenti ad essere rinchiusi in apparati concettuali statici e in rappresentazioni linguistico-concettuali inadeguate, rappresentano la sfida che Mead intende raccogliere per cercare di superare i limiti delle varie teorie psicologiche e ridare nuovamente valore a quella dimensione soggettiva che rappresenta la cifra autentica di ciò che può essere definito come psichico. Consapevole che le immagini del processo interno presentate nelle varie teorie psicologiche non siano in realtà in grado di rendere merito del fenomeno psichico, per i limiti linguistico-concettuali e metodologici a cui sono soggette, Mead troverà una soluzione nella giusta interazione tra psicologia fisiologica e psicologia sociale, dimostrando come la spiegazione del sorgere tanto del linguaggio umano quanto della coscienza sia rintracciabile attraverso l'intreccio tra gilogenesi e ontogenesi. Proprio da tale intreccio risulta una spiegazione dei fenomeni psichici come prodotti delle interazioni sociali che da emotive si evolvono in riflessive. Elemento cardine di una concezione siffatta è la nozione di gesto, che lega gli istinti al linguaggio e più in generale all'interazione comunicativa.

Nel lavoro di tesi cercheremo innanzitutto di delineare il quadro concettuale che compone la teoria del Sé sociale di Mead e che rende merito dello sviluppo del suo pensiero nei primi due decenni di produzione, sino al 1913, anno di pubblicazione del manifesto comportamentista di Watson e presunto punto di discriminazione che viene normalmente tracciato tra il Mead funzionalista e il Mead comportamentista sociale.¹¹

Nei primi due capitoli il nostro intento sarà quello di indicare il percorso attraverso il quale Mead giunge alla formulazione della teoria del Sé sociale. Nostro scopo è evidenziare, da un lato la genesi delle nozioni cardine della sua teoria, dall'altro il ruolo che la relazione Mead-Dewey ha avuto in questo processo. I due, infatti, sin dal 1891, anno in cui si conoscono all'Università del Michigan, instaurano una stretta e duratura amicizia e una collaborazione intellettuale testimoniata dal continuo scambio di idee che contribuisce a determinare lo sviluppo reciproco delle teorie psicologiche e filosofiche.¹² Lo stesso funzionalismo può

¹¹ Di questo avviso è Andrew Reck, che nella sua introduzione ai *Selected Writings* di Mead sostiene l'abbandono della psicologia funzionalista per il comportamentismo sociale, nel quale tanto la psicologia fisiologica quanto lo strutturalismo wundtiano trovavano una sintesi in grado di dare una spiegazione scientifica del fenomeno psichico (A. J. Reck, *Introduction*, in SW, pp. xxiv-v). Ma anche Miller, Joas, Reck, Wiley, ritengono che Mead si sia allontanato dal funzionalismo dopo lo spostamento di Dewey da Chicago a New York (Cf. D. L. Miller, op. cit., pp. xxix; H. Joas, *G. H. Mead. A Contemporary Re-examination of his Thought*, The MIT Press, Cambridge MA 1997, p. 64; N. Wiley, *Notes on Self Genesis: From Me to We to I*, in P. Hamilton (ed.), *George Herbert Mead, Critical Assessments*, Routledge, London and New York 1992, Vol. IV, pp. 114-15).

¹² C. Morris, *The Pragmatic Movement in American Philosophy*, Braziller, New York 1970, p. 187.

essere visto come il frutto della loro stretta collaborazione. Questa è stata alimentata dagli interessi che accomunano i due autori, dalle loro prospettive affini che si concentrano però in differenti aree di ricerca nelle quali i due si muovono; aree che coinvolgono tanto la dimensione fisica quanto quella psichica e sociale.

Dewey ammette il suo debito nei confronti di Mead evidenziando il ruolo determinante che le sue idee hanno avuto per le proprie teorie, e confermando egli stesso che le riflessioni meadiane sulla coscienza e sul Sé in relazione al mondo e alla società – aspetti che caratterizzano la teoria del Sé sociale – sono presenti nella mente di Mead già prima che i due si conoscano.¹³ Mead si rivela agli occhi di Dewey una fucina di idee, che egli prende e include nelle proprie riflessioni filosofiche, così come testimonierà in seguito la figlia: «Dewey non tentava lo sviluppo di queste idee speciali, ma le prendeva da Mead e le rendeva una parte dello sviluppo successivo della sua filosofia. Così che dagli anni novanta, l'influenza di Mead era al pari di quella di James».¹⁴

Ci si può dunque chiedere perché l'opera di Mead non ha la stessa diffusione di quella di Dewey? In realtà, il problema principale di Mead sta nel fatto che le sue idee non riescono facilmente a trovare espressione adeguata. Soprattutto nei primissimi anni la difficoltà più grande per Mead è quella di trovare una terminologia filosofica adatta per riuscire ad esprimere le proprie idee, ed è per tale motivo che la produzione dei suoi scritti è di gran lunga minore di quella deweyana. Nel ricordo di Dewey ritroviamo l'immagine di un Mead eclettico, originale, che elabora idee innovative che non trovano, però, espressione adeguata, perché si rivelano al di fuori dell'ambito terminologico in cui si muove la psicologia di quel periodo.¹⁵ Mead predilige il confronto verbale alle parole scritte¹⁶ e quando scrive utilizza spesso il linguaggio o le teorie di altri autori che gli sembrano più o meno affini a ciò che egli intende esprimere.¹⁷

Cercheremo di argomentare nel primo capitolo l'idea che Mead abbia contribuito in maniera importante sia alla formazione del funzionalismo deweyano sia, in seguito,

¹³ G. Dewey, *George Herbert Mead as I Knew Him*, in *The Later Works*, Southern Illinois University Press, Sotuhern IL 1981-1991, Vol. 6, p. 24.

¹⁴ J. M. Dewey, *Biography of John Dewey*, in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of John Dewey*, Tudor Publishing Company, New York 1951², p. 26: «Dewey did not attempt a development of these special ideas, but he took them over from Mead and made them a part of his subsequent philosophy. So that from the nineties on, the influence of Mead ranked with that of James».

¹⁵ Cf. J. Dewey, *Prefatory Remarks a G. H. Mead*, *The Philosophy of the Present*, cit.

¹⁶ J. Dewey, *George Herbert Mead as I Knew Him*, cit. p. 24.

¹⁷ Vedi anche la lettera di Mead a Irene Tufts Mead del 23 luglio 1923, Box Ia, Folder 10, Regenstein Library, University of Chicago.

all'apertura del funzionalismo ad una prospettiva maggiormente sociale.¹⁸ Seguiremo lo sviluppo del pensiero meadiano attraverso un'analisi storico-teoretica dei suoi testi, cercando per quanto possibile di affiancare all'esposizione diacronica una comparazione sincronica atta ad evidenziare la presenza nei lavori più tardi e noti di Mead di nozioni e concetti formulati sin dai primi anni della sua produzione.¹⁹ Ne risulterà la formulazione da parte di Mead di un *funzionalismo* che potremmo definire *bio-sociale*, una teoria che mantiene le linee guida del funzionalismo riconducibile alla collaborazione con Dewey ma che consente anche di spiegare in che modo Mead abbia cercato di unire la concezione della psicologia come analisi del processo dinamico e indivisibile della coscienza con lo studio e la valorizzazione della dimensione fisica e l'osservazione dell'espressione dello stato psichico nell'interazione sociale. Ciò non significa, come vedremo meglio nel terzo capitolo, la riduzione dei fenomeni psichici ai processi fisici e al comportamento esteriore, né la negazione del valore della capacità introspettiva di analizzare gli stati psichici soggettivi (così come invece sostenuto dal comportamentismo watsoniano). Significa piuttosto la constatazione della necessità di un riferimento "esterno", "pubblico", per la possibilità di interpretare e ricostruire i processi psichici.

Nella nostra analisi prenderemo necessariamente in considerazione temi, problemi, autori che si rivelano centrali nelle riflessioni meadiane, direttamente o indirettamente connessi alla formulazione della sua psicologia sociale: dall'analisi delle emozioni e della percezione come elementi caratterizzanti la dimensione biologica dell'essere umano, al gesto come meccanismo entro il quale si manifesta il passaggio dalla cooperazione animale a quella umana caratterizzata dal linguaggio simbolico, all'ineludibile presupposto degli altri Sé per la

¹⁸ Cf. J. Dewey, *The Need For Social Psychology* (1916), in J. A. Boydston (ed.), *The works of John Dewey, Early Works*, Volume 10, Southern Illinois University Press, Sotuhern IL 1980, pp. 53-63. J. D. Baldwin, *George Herbert Mead, A Unifying Theory for Sociology*, Kendall/Hunt Publishing Company, Dubuque, Iowa 2002, pp. 9-10; D. D. Franks, *Mead's and Dewey's theory of emotion and contemporary constructionism*, in «Journal of Mental Imagery» (1991), pp. 119-137; L. Ward & R. Throop, *The Dewey-Mead analysis of emotions*, in «Social Science Journal», 26, 1989, pp. 465-79. L'idea di una fruttuosa collaborazione tra i due è sostenuta, tra gli altri, da Morris (Cf. C. Morris, *The Pragmatic Movement in American Philosophy*, cit., p. 181). Sulla linea di Morris è anche Anna Maria Nieddu (A. M. Nieddu, *George Herbert Mead*, Gallizzi, Sassari 1978, p. 20). Cf. G. A. Cook, *The Development of G. H. Mead's Social Psychology*, «Transactions of Charles S. Peirce Society», 8:3 (1972:Summer), pp.167-86; Id, *George Herbert Mead. The Making of a Social Pragmatist*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1993, in part. cap. 4; D. L. Miller, *George Herbert Mead, Self, Language and the World*, The University of Chicago Press, Chicago 1973, pp. xvi, xxviii, 25; F. Carreira da Silva, *Mead and Modernity. Science, Selfhood, and Democratic Politics*, Lexington Book, Lanham Maryland 2008, pp. 110-13.

¹⁹ Un lavoro simile si ritrova in Carreira da Silva (*Mead and Modernity*, cit., pp. 109-125). Da Silva traccia l'intero percorso deweyano dal 1900 al 1930. Joas effettua una ricostruzione cronologica della riflessione meadiana nei primi 5 capitoli della sua opera, sebbene utilizzi anche testi formati da appunti degli studenti, come ad esempio *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (H. Joas, G. H. Mead, *A Contemporary Re-examination of His Thought*, The MIT Press, Cambridge MA 1997, pp. 15-120). La ricostruzione di Cook è in linea con ciò che noi intendiamo fare in questo capitolo. Il limite che a nostro parere il lavoro di Cook manifesta sta nel porre Mead su di un piano di dipendenza nella relazione con Dewey.

formazione dell'autocoscienza. Cercheremo di rintracciare gli elementi teoretici che nel corso dei primi due decenni dell'opera meadiana si sono intrecciati sino a giungere ad una sintesi della teoria del Sé sociale che già nel 1913 trova, a nostro parere, il suo compimento. Per tale ragione nel primo capitolo il confronto con Dewey sarà più serrato e diretto, mentre nel secondo capitolo ci concentreremo maggiormente sugli scritti meadiani successivi al 1904, ovvero successivi alla partenza di Dewey da Chicago. La teoria psicologica che Mead giunge a tracciare nei suoi tratti generali già durante il primo decennio del Novecento porta a includere sia lo studio dei meccanismi fisiologici, in quanto elementi che presentano caratteri pre-razionali di interazione sociale e cooperazione, che lo studio delle dinamiche di comunicazione, in quanto espressione gestuale delle emozioni e punto di partenza per lo sviluppo della coscienza. Questo ci permetterà anche di indicare affinità e differenze con le più recenti scoperte riguardanti il sistema *mirror*, affinità che aprono la strada ad una possibile riattualizzazione delle intuizioni meadiane in riferimento alla recente ipotesi sull'origine del linguaggio umano dal gesto e dell'ipotesi riguardo alla spiegazione filogenetica del legame tra teoria della mente e linguaggio.

Per quanto l'intento di una ricostruzione storico-teoretica esplicita riguardi i primi due capitoli, il percorso cronologico verrà seguito anche nel terzo e nel quarto capitolo. Tanto il terzo che il quarto capitolo, infatti, si occupano rispettivamente della fase successiva al 1913 e dell'ultima fase legata maggiormente all'interesse di Mead per la filosofia di Bergson e di Whitehead.

Il 1913, come abbiamo ricordato, è l'anno di pubblicazione del manifesto comportamentista, a seguito del quale Mead inizierà a parlare dello studio del comportamento in modo più esplicito. Tuttavia, come vedremo nel terzo capitolo, Mead non si è mai veramente allontanato dal funzionalismo, e non ha mai completamente aderito al comportamentismo di Watson. Sebbene nei saggi degli anni '20 abbia utilizzato più di qualche volta i termini "comportamentismo" e "comportamentista" per indicare un modo di analisi della condotta umana valido per ottenere elementi utili all'interpretazione del processo psicologico, egli non ha mai aderito *in toto* al comportamentismo watsoniano, proprio perché non ha mai negato il ruolo essenziale che gli stati psichici soggettivi giocano nella condotta umana. Egli assume alla base della sua psicologia lo schema funzionalista dell'arco riflesso integrandolo con elementi fisiologici e di psicologia sociale, il che gli permette di rintracciare nella teoria di Watson l'idea di un'osservazione della condotta, purificata da ogni ambiguità concettuale di sapore "metafisico", che apre la strada ad una spiegazione obiettiva degli

elementi “pubblici” implicati nell’atto dell’individuo. Allo stesso tempo, però, Mead non condivide l’atteggiamento watsoniano che priva di qualsiasi ruolo gli stati psichici, ovvero gli elementi della coscienza frutto dell’elaborazione soggettiva degli stimoli dell’ambiente. Nega, in altri termini, il drastico “taglio con l’accetta” che Watson opera riguardo ai processi mentali.

Tenendo quindi presente che ancora oggi la definizione data della psicologia dall’American Psychological Association è: «The scientific study of the behavior of individuals and their mental processes»,²⁰ definizione in cui è presente il comportamento come oggetto di studio fondamentale per comprendere i processi psichici, e considerando anche il fatto che negli anni ’20 un po’ tutti gli psicologi negli Stati Uniti si dichiaravano “comportamentisti”²¹ (notiamo che già nel 1894 Dewey parlava di «comportamento» come «attitudine ad agire in un certo modo»²²), cercheremo di capire quanto ci sia del “comportamentismo” *stricto sensu* nella psicologia meadiana e quanto invece questa si riveli addirittura opposta ad esso. In particolare prenderemo a riferimento il comportamentismo di Watson, il comportamentismo ‘mentale’ di Ryle, il comportamentismo teleologico di Rachlin e il comportamentismo sociale di Staats. Queste quattro forme di comportamentismo sono di importanza fondamentale per il lavoro che intendiamo svolgere. Il comportamentismo di Watson è importante sia perché nasce all’interno del funzionalismo della Scuola di Chicago, sia perché si mostra il diretto riferimento di Mead nelle sue riflessioni sul comportamentismo. I comportamentismi di Ryle e di Rachlin potrebbero apparire, e in qualche modo sono, più vicini di altri alla visione meadiana, sebbene mostrino, ad una attenta analisi, delle differenze cruciali che ci offriranno l’occasione per una riflessione sul problema della conoscenza delle menti altrui. In particolare, sosterremo che la possibilità di superare i limiti dell’argomentazione per analogia è rintracciabile nella prospettiva meadiana della formazione del Sé nell’interazione sociale: l’esperienza di relazione si rivela essere la condizione di possibilità per la comprensione degli altri, nei limiti, però, degli elementi rintracciabili nel comportamento e nel linguaggio. Presupporre l’interazione sociale alla formazione del Sé legittima difatti l’idea della possibilità di una comprensione dell’altro che non si serva di una inferenza logica dal nostro stato a quello dell’altro, quanto piuttosto della nostra capacità di comprendere l’atteggiamento della persona che abbiamo davanti, di *sentire* quello che prova. In breve, non ascrivo all’altro un mio stato, al contrario stimolo in me il suo stato, e questo tramite un processo che esprime

20 <http://www.apa.org/research/action/glossary.aspx>

21 Cf. E. G. Boring, *A history of Experimental Psychology*, Appleton-Century-Crofts, New York 1950, p. 645.

22 J. Dewey, *The Theory of Emotion* (1894-95), in *Early Works, 1882-1898, Vol. 4: 1893-1894*, in part. pp. 170-172.

la nostra innata natura relazionale. Il comportamentismo sociale di Staats, invece, viene preso in considerazione per il fatto che nella delineazione della propria teoria psicologica Mead assumerebbe, secondo alcuni interpreti, la prospettiva di un “comportamentista sociale”. Vogliamo quindi vedere se qualche affinità sia presente fra il rigore metodologico di Staats e il procedimento dialettico di Mead (anticipiamo che la risposta è più negativa che positiva). Scopo principale del terzo capitolo è di rendere merito della posizione antiriduzionista di Mead nella sua evidenziazione delle immagini mentali come condizionanti la condotta al pari degli stimoli ambientali, così come del carattere di inaccessibilità di certe esperienze soggettive alle quali solo il soggetto può avere accesso attraverso l’introspezione, indicata come un processo discorsivo di conoscenza di sé che riproduce l’interazione del soggetto con gli altri agenti sociali.

Nel quarto capitolo analizzeremo il contributo che le filosofie di Bergson e di Whitehead hanno dato a Mead. Cercheremo di rendere merito della complessità del processo psichico e allo stesso tempo della possibilità, prospettata dallo stesso Mead, di rendere tale processo psichico pubblico e comprensibile. Per quanto riguarda l’affiancamento fra Bergson e Whitehead in Mead, dobbiamo notare che nella bibliografia critica viene normalmente dato maggiore risalto all’influenza di Whitehead nei confronti di Mead, nonostante si ritrovino continui riferimenti alla filosofia di Bergson nelle sue opere.²³ Due eccezioni importanti sono rappresentate dall’articolo di Jon S. Moran, *Bergsonian Sources of Mead’s Philosophy*²⁴ e dal saggio di A. M. Nieddu, *George Herbert Mead: il ‘Sé’ creativo e i processi di universalizzazione*.²⁵ Moran delinea i punti cardine della metafisica di Bergson con i quali Mead si è confrontato nel corso delle sue riflessioni, mentre Nieddu evidenzia come la nozione di “creatività” che caratterizza la distinzione funzionale tra Io e Me trovi nel Bergson dell’*Essai sur les données immédiates de la conscience* e di *Matière et Mémoire* l’obiettivo principale delle critiche meadiane. Sebbene sia innegabile il continuo riferimento di Mead a Whitehead, sia in *The Philosophy of the Present* che in *Philosophy of the Act*, la riflessione sulla concezione bergsoniana della durata ha interessato Mead fino agli ultimi giorni di vita e piuttosto parallelamente che non indirettamente rispetto all’interesse per la filosofia di

²³ Cook, ha dedicato in precedenza un articolo e in seguito un capitolo intero della sua monografia all’influenza di Whitehead su Mead (cf. G. A. Cook, *Whitehead’s influence on the Thought of G. H. Mead*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society» XV (Spring 1979), pp. 107-31; Id, *George Herbert Mead*, cit., cap. 9); Elisabeth Ramsden Eames, nel suo saggio sul concetto di tempo in Mead non cita nemmeno una volta Bergson (cf. E. R. Eames, *Mead’s concept of time*, in W. R. Corti (ed.), *The Philosophy of George Herbert Mead*, Amirsweiler Bücherei, Winterthur, Switzerland 1973, pp. 59-81).

²⁴ In «Transactions of the Charles S. Peirce Society» XXXII (Winter 1996), pp. 41-63.

²⁵ In R. M. Calcaterra (a cura di), *Semiotica e fenomenologia del Sé*, Nino Aragno, Torino 2005, pp. 123-146.

Whitehead.²⁶ In riferimento all'indagine che porteremo avanti nel nostro lavoro, cercheremo di mettere a confronto i tre autori dinanzi al problema degli stati soggettivi e della possibilità di una loro espressione pubblica. Sebbene nel terzo capitolo venga affermato che gli altri non possono sapere cosa stiamo provando o pensando a meno che noi non decidiamo di esprimerlo, ciò non significa che il nostro accesso privilegiato ci permetta di avere una immagine chiara e distinta sempre riguardo a noi stessi. Non sempre è chiaro nemmeno a noi quello che stiamo vivendo, non sempre le nostre esperienze soggettive sono così evidenti a noi stessi e non sempre è così facile renderle pubbliche e condivisibili. L'indefinibilità, l'indescrivibilità esaustiva e la mutabilità sono caratteri di tali esperienze che spesso comportano una difficoltà nella possibilità di attribuire loro un significato e di esprimerle. Ciò che è "vago", affermava Peirce, è ciò che va ulteriormente determinato poiché rivela uno stato "nascente" della conoscenza che necessita di una ulteriore determinazione da parte di chi cerca attraverso il segno di esprimerlo e che chiama in causa l'interpretante allo scopo di determinarlo ulteriormente.²⁷ Se la vaghezza riguarda una nostra esperienza affettivo-sensoriale, essa non riguarda l'elemento meramente fisico ma il valore che noi attribuiamo a questa esperienza, attribuzione che a sua volta rende le esperienze 'pubbliche' o 'private'/'soggettive'. Pensiamo ad uno stato di malessere, di malinconia o di noia, o alle sensazioni che proviamo nel momento in cui ci troviamo in situazioni inaspettate e che percepiamo nel momento cariche di potenziali significati. Le sensazioni stimulate da soggetti e oggetti esterni danno vita attraverso il processo percettivo ad esperienze che consentono la formazione dei nostri Sé in quanto distinti dagli altri Sé. Tuttavia tali esperienze aventi origine nell'interazione con l'ambiente e che attraverso la comunicazione gestuale alimentano quella riflessione che si dilata nel tempo condizionando la nostra condotta presente, possono anche rivelarsi di natura qualitativamente differente dalle mere sensazioni percettivo-fisiche. Tali esperienze rimangono in parte incommensurabili rispetto alla loro possibile espressione, soprattutto per le "sfumature" che ad esse si accompagnano e che caratterizzano l'intangibilità degli stati, intangibilità che rende particolarmente ardua la possibilità di racchiuderli in una espressione linguistica, ma che esprime anche ciò che caratterizza il *vissuto soggettivo*, lo psichico nella sua autentica immediatezza, così come lo stesso Mead lo intende. Di queste esperienze percepiamo la profondità, l'intensità, ma quando cerchiamo di esprimerle a parole

²⁶ Murphy testimonia al riguardo che Mead stava lavorando fino alla settimana prima della sua scomparsa a *Durée e Simultaneité* di Bergson (cf. A. Murphy, *Preface to The Philosophy of the Present*, Prometheus Books, Amherst New York 2002, p. 8).

²⁷ Rimandiamo a G. Maddalena, *La via pragmatista al senso comune* e R. Fabbrichesi, *Il significato di Significato in Peirce e Wittgenstein*, entrambi in «Paradigmi» XXVIII, 3 2010).

sentiamo che queste vogliono dire *più* di quanto riescono a dire e quel “*più*” è incommensurabile perché carico del vissuto soggettivo da noi solamente esperito, quel *più* che Bergson indica con il termine “*nuance*”.²⁸

Ma nonostante esprimendo una sensazione la cristallizziamo non ne cogliamo la totalità e la ricchezza, ciò non di meno la necessità di dare un nome, una indicazione espressiva della sensazione acuisce la nostra attenzione come se ci trovassimo persi in qualche luogo d'improvviso e dovessimo cercare di capire dove siamo per capire la direzione da seguire. Mead infatti sostiene che, sebbene lo psichico non riesca ad oggettivarsi lasciando all'individuo la propria esperienza isolata, allo stesso tempo esso «invita a una ricostruzione ed interpretazione; di modo che possa essere scoperto il suo carattere oggettivo», e questo perché, essendo il frutto di una interazione con l'ambiente, presenta degli «elementi oggettivi» che ci permettono di non brancolare completamente nel buio.²⁹

La lettura meadiana della teoria della relatività di Whitehead in chiave di psicologia sociale ci permetterà di ribattere alla prospettiva solipsistica di Bergson riguardo alla possibilità di conoscenza delle esperienze soggettive e alla sua critica riguardo il limite del linguaggio per la loro espressione. In particolare, in *Saggio sui dati immediati della coscienza*, che affronta il problema della misurazione psicofisica da un punto di vista psicologico, Bergson nega la possibilità di una misurazione dell'intensità degli stati psichici soggettivi poiché tali stati non hanno nessun termine di paragone esterno o interno al soggetto e la causa esterna è normalmente una causa non osservabile in un esperimento ripetibile, essendo tali fatti psichici realmente comunicati solo nel caso in cui essi segnino in maniera profonda il soggetto. Gli stati psichici soggettivi, in altri termini, sono per il soggetto che li *vive* più importanti della loro misurazione: gioia e dolore, emozioni estetiche e passioni, malinconia e tristezza sono stati dinamici che sembrano non avere nessuna diretta connessione con le percezioni fisiche e per tale ragione non possono rientrare all'interno di una conoscenza scientifica né possono essere espressi attraverso il linguaggio, tantomeno il linguaggio scientifico della psico-fisica.

A differenza di Bergson, Mead ritiene che sia possibile, attraverso l'aspetto relazionale che caratterizza la realtà in divenire e che coinvolge gli stati soggettivi, rintracciare il carattere intelligibile dell'esperienza soggettiva. Proprio per il carattere primariamente pubblico dell'esperienza del Sé è possibile, attraverso l'interazione di differenti prospettive, rendere merito del carattere soggettivo dell'esperienza, di quegli stati interiori che spesso sono vaghi

²⁸ Vedi P. A. Rovatti, *La “nuance” note sulla metafisica di Bergson*, in «AUT AUT» 204 (1984), p. 82.

²⁹ MSS, p. 420.

allo stesso soggetto che li prova e che richiedono una capacità di interpretazione e ricostruzione per renderli intelligibili e quindi funzionali anche alla condotta del soggetto:

*«Il problema epistemologico si trova nell'oggettività di ciò che è soggettivo. Il problema della relatività si trova nella soggettività di ciò che è oggettivo. La soluzione del problema epistemologico si trova nella ricognizione dell'oggettività degli apparati attraverso i quali cogliamo il soggettivo, e la necessità di accettare la storia naturale dell'individuo nella comunità entro la quale questo apparato viene acquisito. La soluzione del problema del relativista si trova nel riconoscimento che il valore emergente che l'organismo individuale conferisce al mondo comune appartiene a quel mondo per quanto guida alla sua ricostruzione creativa. Per quanto il mondo passa in un futuro c'è una opportunità per ciò che non è oggettivo di diventare oggettivo».*³⁰

Da una tale lettura si delinea anche la possibilità di comprendere il modo in cui è possibile conoscere gli stati soggettivi, il carattere psicologico del divenire, all'interno del soggetto. Potremmo dire con Mead che sebbene la teoria della relatività concepisca per ogni individuo un proprio mondo spazio-temporale, fra questi mondi esistono delle uniformità che ci portano a concepire la necessità di costituire una realtà noumenica degli eventi e delle interrelazioni sottostanti la nostra esperienza. Tale realtà noumenica si rivela la condizione di possibilità di una comprensione reciproca attraverso l'espressione dell'accordo tra le differenti prospettive.³¹ Le nostre esperienze nella realtà sono infatti finite e necessitano di essere incluse in una visione pluralistica e relazionale. La possibilità di conoscere gli stati soggettivi deriva proprio dallo stesso ragionamento: sebbene ogni individuo esperisca la realtà soggettivamente (il mio dolore non potrà mai essere il tuo dolore), è possibile ritrovare fra le esperienze soggettive delle uniformità che permettano di interpretare e ricostruire il

³⁰ Manoscritto inedito consultabile presso la Regenstein Library dell'University of Chicago (box V Folder 8). Corsivo nostro.

³¹ MT, p. 315; PP, capp. III e IV, *Supplementary Essay IV: The Objective Reality of Perspectives*. Questa concezione della relatività è presa proprio da Whitehead che in realtà dimostra come non sia possibile concepire uno spazio-tempo unico per differenti sistemi di particelle-evento (Cf. A. N. Whitehead, *La teoria di Einstein*, in *Scienza e filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 301-312). Morris ha notato riguardo alla concezione meadiana della scienza che la vera natura di una prospettiva così come egli la concepisce rende impossibile una singola prospettiva che include tutto in un solo atto (cf. Ch. W. Morris, *Peirce, Mead, and Pragmatism*, cit., p. 113).

significato delle sensazioni sottostanti alla nostra esperienza perché sottostanti alla nostra possibilità di comprenderci l'un l'altro.³²

Da questa prospettiva la problematicità della teoria bergsoniana si palesa nella concezione delle rappresentazioni della realtà come inadeguate alla realtà stessa. Se per Bergson gli oggetti sono nell'esperienza pura, indistinta, di cui non siamo consapevoli se non attraverso una intuizione, Mead ritiene tale concezione l'espressione di un dualismo funzionale che distingue troppo nettamente il pensiero dall'azione, denigrando la capacità analitica del pensiero.³³ Se esistono degli oggetti sia da fruire che da analizzare, la necessità della relazione intuitiva sembra sparire, ciò che si dà in alternativa è la capacità riflessiva del soggetto all'interno di una concezione dei propri stati come espressioni dell'ineludibile relazione con gli altri soggetti e con l'ambiente. D'altronde è lo stesso Bergson, come vedremo, a dover ammettere la dimensione sociale della comunicazione come *tendenza innata* dell'essere umano alla socialità.

Contro la nozione di intuizione intesa come una facoltà conoscitiva completamente *sui generis* e completamente staccata dalla dimensione linguistica, in chiusura di capitolo argomenteremo a favore di una nozione di intuizione intesa come via "paralogica"³⁴ di connessione di sentimenti, emozioni, desideri riferiti alla nostra relazione con il mondo sociale in una determinata situazione. Ciò ci consentirà di riformulare la nozione di "intuizione" nei termini più affini alla posizione meadiana riguardo alla nozione di *emergente*, di ciò che sorge dal flusso dell'esperienza come una parte di questo e non come qualcosa che spunta *ex novo*. Il frutto di una intuizione può così essere visto come il prodotto della capacità umana di selezionare e porre sotto una nuova luce gli elementi degli stati interiori che promuovono le azioni dell'individuo attraverso una «creatività situata».

Questa considerazione finale ci porterà a delineare, nel capitolo conclusivo, i punti cardine di una possibile riflessione sulle nozioni di creatività e di autenticità attraverso una rilettura delle differenti interpretazioni della teoria meadiana del Sé sociale.³⁵ La creatività umana,

³² Come tutte le prospettive anche le prospettive temporali esistono oggettivamente e sono condizione della determinazione dell'unicità degli individui. Il che significa non tanto che le prospettive temporali differiscono nel senso fisico quanto che essi differiscono nel senso socio-culturale (Cf. H. Joas, op. cit., pp. 190-91).

³³ Vedi J. S. Moran *Bergsonian Sources of Mead's Philosophy*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», Vol. 32, n. 1 (Winter, 1996), pp. 41-63.

³⁴ Il termine "paralogia" viene qui utilizzato nei termini di un procedimento euristico, inventivo, che si serve dell'immaginazione per l'evoluzione della conoscenza, in questo caso del Sé.

³⁵ Il problema della spontaneità e della correlata autenticità si presenta centrale anche negli ultimi studi psicoanalitici, oltre che nelle teorie sociologiche, etiche. Tra gli altri vedi H. Joas, *Creativity in action*. Polity Press, Cambridge, UK 1996; C. Larmore, *Le pratiche dell'io*, Meltemi, Roma 2006; C. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2002; J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 2003, G.

infatti, chiama in causa la capacità del soggetto di presentare agli altri una immagine di sé come espressione autentica della propria identità. A tal riguardo la teoria del Sé sociale di Mead ha offerto a vari suoi interpreti la possibilità di discutere sul carattere “autentico” e “spontaneo” dell’azione e della riflessione umana. Le differenti prospettive da cui è stata affrontata la questione della creatività umana e della possibilità di tracciare nella spontaneità del soggetto umano – di cui fa parte il carattere emotivo e irriflesso dell’agire umano – ci offriranno dunque gli elementi per dare corpo ad una interpretazione dell’espressione umana innovativa nei limiti delle condizioni di comprensibilità tracciabili in una lettura pragmatista del *sensus communis* kantiano.

Corradi Fiumara, *Spontaneity. A Psychoanalytic Inquiry*, Routledge, London and New York 2009; R. M. Calcaterra, *Epistemology of the self in a pragmatic mood*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», 2010, II, 1, pp. 13-24.

CAPITOLO I

Il funzionalismo bio-sociale di Mead.

Contributi ad una teoria dello psichico tra scienze naturali e scienze sociali (I)

1. Introduzione

Dalla seconda metà dell'Ottocento la psicologia vive un momento di grande fermento, sia concettuale che metodologico-disciplinare. Le scienze naturali stanno assumendo un'importanza sempre maggiore nello studio dei fenomeni psichici, importanza in parte motivata dalla diffusione dell'evoluzionismo darwiniano che pone nuovi quesiti sull'origine e il funzionamento della coscienza e sul legame tra mente e corpo. Tali questioni alimentano nuove diatribe riguardo al valore conoscitivo della psicologia classica rispetto alle scienze naturali e al tipo di relazioni intercorrenti tra psicologia umana e psicologia animale, tra filosofia e psicologia e infine tra filosofia e scienze naturali. In particolare, la domanda che ci si pone sempre più di frequente riguarda la legittimità del ruolo rivendicato dalla metafisica in quanto scienza "auriga" di tutte le scienze,³⁶ soprattutto in un periodo di mutamento in cui i metodi di ricerca e la nozione di conoscenza scientifica contribuiscono alla trasformazione della psicologia in scienza che, sulla falsariga della biologia e della fisiologia, tende ad ottenere empiricamente risultati chiari ed evidenti, tanto sui fenomeni psichici quanto sulla struttura cognitiva del pensiero.³⁷

In questo periodo di confusione concettuale e metodologica la psicologia sperimentale sta cercando di trovare un posto nel più vasto ramo della filosofia della mente, nella quale siano compresi tanto i fattori emozionali e volitivi, quanto gli elementi fisici della natura cosciente dell'uomo.

Contributo essenziale al dibattito in corso, come abbiamo accennato, viene soprattutto dalla teoria darwiniana che, con la dottrina dell'evoluzione biologica, ha posto ulteriori problemi alla questione della coscienza. Va emergendo infatti in questo periodo l'idea che

³⁶ Cf. R. Flint, *Philosophy as Scientia Scientiarum, and A History of the Classification of the Sciences*, William Blackwood and Sons, Edinburgh 1904.

³⁷ Cf. G. Stanley Hall, *Experimental Psychology*, «Mind», Vol. 10, No. 38 (Apr., 1885), pp. 245-249. Questa diatriba rientra in quella più vasta tra "psicologisti" e "anti-psicologisti", diatriba particolarmente viva in Germania (cf. M. Kush, *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Routledge, New York, 1995)

elementi psichici siano presenti anche nelle forme inferiori all'uomo o che elementi "analoghi" alla coscienza umana (come il piacere e il dolore, e più in generale le emozioni) siano alla base del processo vitale e di sviluppo filogenetico e ontogenetico della coscienza.³⁸ In concomitanza allo sviluppo della psicologia sperimentale, l'ipotesi evolutiva pone le domande più scottanti, sia per le ulteriori ricerche in campo psicologico, sia per la questione della legittimazione delle teorie scientifiche che man mano sorgono all'interno della prospettiva evoluzionista. È noto, infatti, che i primi studi psicologici sulle emozioni abbiano avuto i loro prodromi in *The Expression of Emotions in Men and Animals* (1872) di Darwin, il quale già con *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859) ha rivoluzionato la concezione del rapporto tra la specie umana e le altre specie animali, palesando l'insufficienza della concezione dualistica di stampo cartesiano e promuovendo la rivalutazione sul piano ontologico ed esperienziale della dimensione corporea dell'essere umano, sia per quanto riguarda i processi cognitivi che per quanto concerne l'agire pratico. Con la sua teoria della derivazione del comportamento umano da comportamenti animali Darwin ha dato il via ad un nuovo sviluppo delle scienze naturali, oltre ad una spinta fondamentale anche allo sviluppo della psicologia comparata.³⁹

Tale "rivoluzione copernicana", però, si mostra tutt'altro che indolore.⁴⁰ L'ipotesi evolutiva mette in crisi le strutture classiche della conoscenza umana, eliminando quel confine netto tra esperienza sensibile e struttura logica del pensiero. L'ipotesi dell'evoluzione biologica rende ancor più complesso il problema dell'origine della coscienza e della struttura di pensiero:⁴¹ essa apre così la strada a nuovi tentativi di superamento del dualismo mente-corpo, nonché ad

³⁸ Ovviamente il riferimento principale è qui all'articolo di James del 1884, *What is an emotion*, «Mind», Vol. 9, No. 34 (Apr., 1884), pp. 188-205 e alla successiva ripresa dieci anni dopo in *The Physical Basis of Emotion*, «Psychological Review», 101(2), pp. 205-210.

³⁹ È del 1884 il volume di Romanes, *Mental Evolution in Animals* e del 1889 sempre il suo *Mental Evolution In Man: Origin Of Human Faculty*. Secondo Romanes è possibile inferire dall'osservazione del comportamento animale la continuità del processo psichico tra specie animali e specie umana. Del 1898 è invece l'articolo di Thorndike *Animal Intelligence: An Experimental Study of the Associative Processes*.

⁴⁰ Nella recensione a *The Variations of Animals and Plants Under Domestication* (1868) James esprime il suo agnosticismo riguardo alle cause della variazione nell'evoluzione filogenetica, sostenendo che i fenomeni della variazione evolutiva possano essere raggruppati solamente sotto l'unica legge del "capriccio". La validità della teoria di Darwin, prosegue James, non sta nella portata di ipotesi fisiologica, ma piuttosto nella sua ipotesi descrittiva e storica (W. James, *Two Reviews of The Variation of Animals and Plants under Domestication. By Charles Darwin*. (1868), in *Essays, Comments, and Reviews*, Harvard University Press, Cambridge MA 1987, pp. 234-35).

⁴¹ A questo problema si lega anche la questione, a tutt'oggi ancora aperta, tra scienze normative e scienze descrittive. A tale questione non erano immuni autori, come Peirce e Dewey, che nel loro impianto avevano incluso la teoria evolutiva darwiniana come presupposto per le proprie riflessioni ma che esprimevano posizioni divergenti al riguardo: il primo considerava la logica come una scienza normativa, il secondo invece la considerava come il prodotto dell'evoluzione della specie. Per un quadro sulla diatriba tra i due pragmatisti rimandiamo a C. Hookway, *Psychologism and the Pragmatists: Peirce and Dewey*, «Paradigmi», XXVIII, 3 2010, pp. 45-55.

ipotesi che contribuiscano all'uscita dall'*impasse* dogmatista delle posizioni metafisiche, spesso optando per una soluzione riduzionista che esclude qualsiasi ruolo della filosofia. Al riguardo, non pochi sono gli oppositori ad uno sviluppo dello studio della psicologia come scienza naturale, anziché legata al fenomeno della coscienza metafisicamente intesa. Nel 1885 Granville Stanley Hall, fondatore della prima rivista di psicologia e della prima società psicologica negli Stati Uniti, sostiene che scopo della psicologia sperimentale è quello di trovare un'espressione più rigorosa per un campo di ricerca limitato come quello della filosofia della mente, alla luce di una relazione maggiormente equilibrata fra fisico e psichico, che tenga conto tanto delle attivazioni fisiche quanto dell'incommensurabilità della coscienza rispetto a certi atti fisici.⁴² Dieci anni dopo George Thrumbull Ladd affronta, in occasione della riunione annuale dell'American Psychological Association del 1895, il tema del rapporto tra coscienza ed evoluzione, e più in generale fra biologia, psicologia comparata, psicologia umana e metafisica. Egli afferma che, sebbene la collaborazione fra la psicologia comparata e la biologia sia sempre maggiore e pur essendo possibile trovare nell'evoluzione biologica una descrizione affidabile dello sviluppo storico della vita della coscienza connessa con gli organismi, rimane il fatto che «la coscienza è *per se* [...] un fenomeno di un ordine totalmente differente da quei fenomeni di cui l'istologia e la fisiologia si occupa».⁴³ Inoltre fa notare che, di fronte alla crescente importanza delle scienze naturali, molti psicologi corrono il rischio di scendere in un cieco "servilismo" nei confronti delle scienze fisiche e naturali,⁴⁴ sebbene qualsiasi scienza si basi su un sistema di postulati e concezioni metafisici, prodotto della coscienza stessa, che ha la propria legittimazione proprio all'interno della metafisica.⁴⁵

⁴² «But if all cells and fibres involved in each act of the mind or emotional state might be conceived to be numbered and weighed, and all the circulatory, thermal, chemical and electrical changes exactly formulated, the sense of utter incommensurability between these objective relations and the closer, more intimate consciousness of such acts and states would be sufficient as a corrective of materialism and a positive justification of an idealistic view of the world» (Cf. G. S. Hall, *Experimental Psychology*, in «Mind», Vol. 10, No. 38 (Apr., 1885), pp. 245-249).

⁴³ G.T. Ladd, *Consciousness and Evolution*, in «Psychological Review», 1896, p. 298.

⁴⁴ Sembrerebbe, sostiene Ladd, che gli psicologi «pregiudichino spesso i fatti della loro propria scienza, e rigettino le spiegazioni teoretiche dei fatti più convenienti e soddisfacenti attraverso il loro essere più dogmatici dei fisici e dei biologi riguardo la validità e l'applicazione universali delle cosiddette 'leggi naturali'» (J. T. Ladd, op. cit., p. 297).

⁴⁵ Tre anni dopo, in *Philosophy of Mind: An Essay in the Metaphysics of Psychology*, Ladd sostiene il valore della metafisica per la risposta a certe questioni psicologiche a cui le scienze naturali non sono in grado di rispondere.

Legata a queste questioni più teoretiche e metodologiche si affianca una questione molto più "terrena", ma forse anche più influente delle altre rispetto alle sue conclusioni: la questione della divisione delle cattedre nelle università, trovandosi ormai la psicologia ad avere un ruolo sempre più autonomo rispetto al ruolo di subordinazione alla filosofia e all'antropologia. Come scrive la Bordogna nella sua introduzione alla traduzione italiana di *The Meaning of Truth* di William James, il dibattito sulle relazioni tra filosofia e psicologia aveva, tanto negli Stati Uniti quanto in Germania, una dimensione istituzionale riguardante l'assegnazione di cattedre di

Hall e Ladd non sono gli unici sostenitori della necessità di fornire una base metafisica alle scienze. Nei *Principles of Psychology*, testo che ha rivoluzionato la psicologia tanto negli Stati Uniti quanto in Europa, proprio per la sua capacità di legare le ultime scoperte nel campo delle scienze fisiche a concetti e nozioni metafisici, James ammette la difficoltà che le scienze naturali incontrano nel risolvere la questione della coscienza da un punto di vista puramente fisico, – «se mai sarà risolto»,⁴⁶ confessa fra parentesi – prediligendo concetti metafisici al pari di “anima” per descrivere gli stati di coscienza.⁴⁷ Ciò non toglie che per James certe nozioni, come appunto quella di “anima”, abbiano più che altro una funzione inferenziale dagli stati di coscienza e non indichino una sostanza *sui generis* totalmente staccata dal corpo.⁴⁸ Inoltre, James stesso, in contrasto con Ladd, il quale lo accusa di considerare erroneamente la psicologia una scienza naturale,⁴⁹ mantiene aperto l’orizzonte delle scienze naturali per lo studio dei fenomeni psichici, sostenendo che, sebbene lo stato della psicologia non sia ancora al pari di una scienza naturale, ciò non toglie che lo possa diventare in futuro.⁵⁰ Ovviamente la psicologia non può avere lo stesso oggetto delle scienze naturali poiché, sempre seguendo James, le scienze naturali devono avere alla loro base un numero di assunzioni convenienti e rifiutano di rispondere a domande che la mente umana continua a porre.⁵¹ Rimane comunque il fatto che anche la psicologia sia dotata alla base di assunzioni acritiche, come l’esistenza di un ‘mondo fisico’, di ‘stati di coscienza’ e del fatto che tali stati siano rivolti all’esterno. James conclude, quindi, che la definizione delle cose (ambiti, fenomeni, elementi) a cui sono relazionati tali concetti è un compito a cui deve assolvere la

filosofia nelle università (Cf. F. Bordogna, *Introduzione* a W. James, *Il significato della verità. Una prosecuzione di Pragmatismo*, Nino Aragno, Torino 2010, p.XXXn.).

⁴⁶ W. James, *Principles of Psychology*, Encyclopaedia Britannica, Chicago 1952, p. 116.

⁴⁷ W. James, *Principles of Psychology*, p. 119: «I confess, therefore, that to posit a soul influenced in some mysterious way by the brain-states and responding to them by conscious affections of its own, seems to me the line of least logical resistance, so far as we yet have attained».

⁴⁸ James indica l’apparato cerebrale come la condizione co-determinante del sorgere della coscienza, ma allo stesso come un qualcosa di insufficiente a spiegare con leggi precise il sorgere di essa. Come egli scrive: «la coscienza, che è una cosa integrale non fatto di parti, “corrisponde” all’intera attività del cervello, qualsiasi cosa essa sia, al momento», specificando però che il verbo “corrisponde” non significa che la mente sia l’intero prodotto del cervello, ma che essa rappresenta un «mero fatto fenomenico» della correlazione fra mente e cervello. E per non subire obiezioni questa formula deve essere presa in modo vago perché se la prendiamo come una legge empirica essa «cade interamente a pezzi» (W. James, *Principles of Psychology*, cit. p. 2; 106n; 116).

⁴⁹ G. T. Ladd, *Psychology as So-Called “Natural Science”*, in «The Philosophical Review», Vol. 1, No. 1 (Jan., 1892), pp. 24-53.

⁵⁰ Nel suo *Philosophy of Mind: An Essay in the Metaphysics of Psychology*, Ladd indica la posizione jamesiana come una posizione materialista (G. T. Ladd, *Philosophy of Mind: An Essay in the Metaphysics of Psychology*, Charles Scribner’s Sons, New York 1895, pp. 28, 39).

⁵¹ W. James, *A Plea for Psychology as a ‘Natural Science’* (1892) in *Essays in Psychology*, Harvard University Press, Cambridge MA 1983, p. 271. In una recensione al lavoro di Ladd, *Psychology: Descriptive and Explanatory* (1894), James dichiara di non essere alla ricerca delle “condizioni” psicologiche, al contrario di Ladd, il quale si accontenta di analizzare e tracciare la genesi e lo sviluppo del fenomeno psichico (W. James, *Review of Psychology: Descriptive and Explanatory, by George T. Ladd* (1894), in ECR, p. 485).

filosofia e non la scienza naturale; scopo della psicologia è quello di predire e controllare gli stati di coscienza e di insegnare come agire ed è per questa ragione che gli psicologi vogliono che la psicologia diventi una scienza naturale: perché nella scienza naturale la predizione pratica e il controllo sono lo scopo finale.

In sintesi, l'ambiguità delle nozioni e delle teorie, che si ritrova tanto nei differenti rami della psicologia quanto nella filosofia, è in questo momento fonte di confusione: dalla crisi dei risultati ottenuti dal metodo introspettivo ai limiti metodologici delle teorie di psicologia comparata, in particolare riguardo alla possibilità di spiegare il fenomeno della coscienza umana, e, viceversa, riguardo al limite concettuale della psicologia comparata nella corretta interpretazione dei fatti osservati, il tutto è testimonianza dei forti contrasti che la psicologia sta vivendo in questi decenni.

Oltre all'inaggirabile problema sulla possibilità di spiegare il mutamento qualitativo che segna il confine tra la coscienza animale e quella umana, e strettamente connesse a questo, si presentano le problematiche riguardanti la misurabilità dei fenomeni psico-fisici e la tracciabilità del *discrimen* tra sensazione e percezione.

Dopo il 1860, infatti, anno di pubblicazione di *Elemente der Psychophysik* di Theodor Fechner, la psicofisica si inserisce a pieno titolo all'interno della ricerca psicologica, proprio per lo scopo che essa si pone: «determinare il rapporto tra fisico e psichico nello specifico settore d'indagine costituito dalla sensazione umana». ⁵² Ciò comporta l'inclusione, all'interno della psicologia, di leggi fisiche in grado di determinare i fenomeni fisici riguardanti la sensazione. ⁵³ Considerando fisico e psichico due aspetti di un'unica realtà, Fechner formula una dottrina delle “relazioni funzionali” tra corpo e anima, attraverso una legge elementare di quantificazione della sensazione attraverso la misurazione dello stimolo fisico, per rispondere alla richiesta di esattezza matematica delle scienze fisiche. Tra stimolo fisico e sensazione, sostiene Fechner, esiste una relazione funzionale e non causale e siccome solo lo stimolo fisico può rispondere all'esigenza di una misurazione immediata e precisa, mentre la

⁵² R. Martinelli, *Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*, Quodlibet, Macerata 1999, p. 42.

⁵³ Prima di Fechner Weber era giunto alla conclusione che il soggetto non percepisce la differenza tra cose ma il rapporto di differenza con la grandezza assoluta delle cose comparate. Distinguendo tra “senso oggettivo” – la percezione degli oggetti che mutano lo stato organico del soggetto (ad esempio la percezione di dieci chili di peso o di 10 grammi) – e “senso soggettivo” – la percezione del mutamento che il corpo percepisce (ovvero la variazione di un aumento di un chilo su di un peso di dieci chili) – Weber aveva proposto il “principio della relatività” per far fronte alle variazioni di senso soggettive, variazioni da valutare attraverso una verifica sperimentale sistematica. Questo quadro metodologico valeva però al di sopra di una certa *soglia* percettiva sotto la quale la differenza percepita non veniva avvertita. Weber aveva inoltre distinto tra sensazione e interpretazione della sensazione, la prima riferita alle modificazioni della nostra coscienza causate dai «movimenti delle fibre nervose» causate dai movimenti dei corpi fisici esterni, la seconda riferita invece alla rappresentazione concettuale delle sensazioni (Cf. R. Martinelli, op. cit., pp. 35-49).

sensazione può essere misurata solo in relazione ad essa, le misurazioni psicofisiche possono concentrarsi solamente sullo stimolo. Ne consegue un principio della misura delle sensazioni che consiste nella suddivisione di ogni sensazione in sezioni uguali, il cui numero viene determinato dai corrispondenti incrementi dello stimolo fisico. La legge di misurazione psicofisica consiste in una definizione concettuale di elementi fondamentali per la caratterizzazione di una scienza obiettiva – il carattere di misurabilità della sensazione, la distinzione tra sensazione e interpretazione di essa, la nozione di soglia come limite sotto il quale non c'è coscienza della variazione sensibile – che risponda ad una esigenza di scientificità da parte della psicologia. Ma il dibattito che tali teorie alimentano si rivela tutt'altro che risolutivo delle questioni riguardanti la natura dei fenomeni psichici e della relazione tra fisico e psichico.⁵⁴

2. John Dewey tra idealismo e psicologia

Tra il 1884 e il 1886 escono tre saggi di Dewey sul ruolo della psicologia, nei quali egli delinea sia l'autonomia della psicologia dalle scienze fisiche,⁵⁵ sia il suo valore fondativo per le altre scienze e per la filosofia, essendo la psicologia la scienza della coscienza, la quale a sua volta si rivela essere il solo contenuto e criterio della realtà.⁵⁶ In particolare, il saggio di Dewey, *The New Psychology*, rivela il rischio di sudditanza della psicologia nei confronti della fisiologia e della biologia, soprattutto a seguito dei limiti mostrati dal metodo introspettivo, e ribadisce per la psicologia una autonomia investigativa che poggia tanto sul metodo sperimentale della fisiologia, quanto sul metodo investigativo dell'osservazione oggettiva delle scienze umane in generale.⁵⁷ La differenza della posizione deweyana rispetto a una posizione come quella, ad esempio, di Ladd, sta nel fatto che mentre questi rimane all'interno della concezione di una filosofia alla base di ogni altra scienza, Dewey al contrario ritiene la psicologia alla base delle altre scienze e della filosofia stessa.⁵⁸ Egli riconduce la

⁵⁴ Per una esposizione completa riguardo alla discussione riguardante il valore e la legittimità della misurazione psicofisica, questione connessa ad una discussione sui metodi e sulle nozioni utilizzate dalle varie teorie rimandiamo al già citato *Misurare l'anima* di Martinelli.

⁵⁵ «La fisiologica – scrive Dewey – non può più, da sola, darci il cosa, il perché, e il come della vita psichica, allo stesso modo in cui la geografia fisica di un paese può permetterci di costruire o spiegare la storia della nazione che ha abitato entro quel paese» (J. Dewey, *The New Psychology*, cit., p. 52).

⁵⁶ J. Dewey, *The Psychological Standpoint*, e *Psychology as Philosophic Method*, in *Early Works*, Southern Illinois University Press Feffer & Simmons, London and Amsterdam 1969, Vol 1, pp. 122-167).

⁵⁷ J. Dewey, *The New Psychology*, in *Early Works*, Vol. 1, cit. p. 58.

⁵⁸ Cf. J. Dewey, *Psychology as Philosophic Method*, in *Early Works*, cit., pp. 144-167.

condizione di possibilità della filosofia all'autocoscienza, la quale rappresenta «un universo individualizzato; e se questo universo *non* si è realizzato nell'uomo, se l'uomo non è auto-cosciente, nessuna filosofia è possibile. Se si è realizzato, è nella e attraverso l'esperienza psicologica che questa realizzazione è avvenuta».⁵⁹ L'autocoscienza è intesa, in questa prospettiva, non solamente come uno stadio dell'esperienza psicologica ma piuttosto come la vera condizione di *ogni* esperienza.⁶⁰ Per tale motivo la psicologia non può essere considerata come la scienza dell'uomo in quanto «parte di un mondo parziale».⁶¹ Ciò non significa negare il valore della filosofia, soprattutto della filosofia trascendentalista; significa semplicemente appuntare il fatto che «il trascendentalismo era incompleto sino a quando non ha riconosciuto che il contenuto universale può essere realizzato solo in un individuo [in an individual bearer]».⁶²

Prima del 1890, ovvero prima dell'uscita dei *Principles of Psychology* di James, Dewey mantiene ancora una posizione fortemente impregnata di idealismo, tanto nella prospettiva teorica quanto nella sua formulazione linguistico-concettuale, giungendo a formulare un idealismo psicologico, al cui interno confluiscono tanto la formazione hegeliana assorbita in particolar modo dal suo professore Henry Augustus Torrey, esponente dell'hegelismo di St. Luis, e in seguito dalla frequentazione dei corsi di storia della filosofia tenuti da George Sylvester Morris, quanto la formazione psicologica, testimoniata in particolar modo dalla frequentazione delle lezioni di psicologia di Stanley Hall, il quale lo inizia indirettamente allo studio della psicologia fisiologica sul testo di Wundt, *Grundzüge der physiologische Psychologie* (1880).⁶³ La lettura delle *Lessons in Elementary Physiology* di Huxley, inoltre, porta Dewey ad una iniziale ma fondamentale considerazione della realtà nei termini di una unità interrelata e interdipendente, in cui tutti gli elementi sono connessi tra loro in una evoluzione in divenire, considerazione che Dewey assumerà alla base di ogni sua successiva elaborazione filosofica.⁶⁴

Ritroviamo questa prospettiva espressa anche in *The Psychological Standpoint*, in cui Dewey espone la nozione di “rapporto organico” tra soggetto ed oggetto. All'interno di una prospettiva idealistica ancora ben presente, Dewey sostiene che la coscienza sia l'unità di soggetto ed oggetto, ma in questo scritto il termine “coscienza” non viene inteso nei termini di

⁵⁹ J. Dewey, *Psychology as Philosophic Method*, cit. p. 149.

⁶⁰ Ivi, p. 151.

⁶¹ Ivi, p. 154; 159.

⁶² J. Dewey, “*Illusory Psychology*”, in *Early Works*, vol. 1, cit., p. 175.

⁶³ Rimandiamo alla nota biografica redatta da Roberto Gronda e presente nel volume di R. M. Calcaterra, *Idee concrete. Percorsi nella filosofia di John Dewey*, Marietti, Genova-Milano 2011, pp. 13-21. Cf. J. R. Shook, *Dewey's Empirical Theory of Knowledge and Reality*, Vanderbilt University Press, Nashville 2000.

⁶⁴ Cf. R. M. Calcaterra, *Idee concrete*, cit., pp. 22-33.

un idealismo soggettivistico che include tanto la realtà soggettiva quanto quella oggettiva all'interno del soggetto, ma già in termini 'proto-funzionalistici' che preludono alla nozione di "esperienza" – che verrà tematizzata negli scritti successivi – come luogo della *relazione* tra soggetto e oggetto. La distinzione della coscienza in individuo e mondo, egli afferma, «è solo una forma nella quale la *relazione* di soggetto e oggetto, la quale ovunque costituisce la coscienza, appare». ⁶⁵ E all'obiezione di cui potrebbe essere oggetto questa formulazione della prospettiva psicologica deweyana, obiezione che consiste nel sostenere che la relazione tra soggetto e oggetto è pur sempre all'interno della coscienza soggettiva, Dewey risponde, seppur in maniera forse non ancora soddisfacente in riferimento alla sua prospettiva di interconnessione tra idealismo e psicologia, che dal punto di vista psicologico la natura dell'individuo e la natura dell'universale deve essere determinata all'interno e attraverso l'*esperienza cosciente*: la «disgiunzione [tra soggetto e oggetto] si fonda sulla supposizione che l'individuo e la coscienza universale siano qualcosa di opposto l'uno l'altro», ⁶⁶ l'esperienza cosciente testimonia invece che il soggetto è in «una "transizione", un processo in divenire», ma testimonia anche che il soggetto è

«cosciente della transizione, che conosce il processo attraverso il quale è divenuto. La coscienza testimonia che la coscienza è un risultato, ma che è il risultato della coscienza. la coscienza è il sé-relazionato. [...] Ogni coscienza, in breve, è auto-cosciente, e il sé è la coscienza universale [...]. La coscienza individuale è solo il processo di realizzazione della coscienza universale attraverso se stessa. Guardandola come processo, come realizzantesi, è coscienza individuale; guardandola come prodotta o realizzata, come conscia del processo, cioè di sé, è coscienza universale». ⁶⁷

⁶⁵ J. Dewey, *The Psychological Standpoint*, cit., p. 137. Ritroviamo un riferimento chiaro all'assimilazione reciproca tra esperienza e realtà nel senso di una prospettiva in cui è possibile parlare di realtà perché essa è già nell'esperienza così come è presente la coscienza ed è conoscibile solo nei termini della coscienza che già da sempre è presente nell'esperienza, nel saggio del 1906 *La realtà come esperienza*. In particolare, in questo saggio Dewey affronta il problema della condizione di possibilità di conoscenza della realtà e del processo in cui tale conoscenza si inserisce, e sostiene che nell'esperienza sia presente tanto l'oggetto conosciuto quanto il soggetto che esperisce la realtà conoscendo – in breve, la realtà come conosciuta dallo scienziato o dal filosofo e l'esperienza del conoscere propria dello scienziato o del filosofo in quanto uomini. Ciò si mostra proprio per la caratteristica principale dell'esperienza, che è sempre in divenire e che rappresenta l'esperienza vitale, diretta, immediata, dell'uomo e che proprio perché in divenire, in "transizione" non è conoscibile se non una volta compiuta. Cf. J. Dewey, *La realtà come esperienza*, in *Logica sperimentale. Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, a cura di R. Frega, Quodlibet, Macerata 2008, pp. 71-75).

⁶⁶ J. Dewey, *The Psychological Standpoint*, cit., p. 139.

⁶⁷ Ivi, p. 142.

Come nota Calcaterra, Dewey si trova costretto, in questo periodo ancora fortemente condizionato dalla terminologia idealistica, a formulare il concetto di “coscienza universale” per spiegare «come fosse possibile assumere il primato epistemologico e ontologico dell’esperienza». In seguito con l’approfondimento degli studi scientifici e la lettura del *Principles* di James, editi nel 1890, Dewey modificherà sempre più la prospettiva idealistica nei termini di un approccio scientifico al fenomeno umano della conoscenza.⁶⁸

3. G. H. Mead e l’incontro con Dewey

Mead non è estraneo al dibattito che coinvolge la psicologia del suo tempo, la sua formazione avviene proprio nel periodo più critico per gli sviluppi della psicologia moderna. Mentre Dewey, già professore all’Università del Michigan dal 1884, è alle prese con una rielaborazione dell’idealismo in termini psicologici, Mead è ancora studente ma con idee chiare riguardo ai propri interessi. Nel 1888 lascia Harvard con l’obiettivo di conseguire un dottorato in Germania, dove si fa sempre più chiara nella sua mente l’intenzione di specializzarsi nel ramo della psicologia fisiologica. Infatti oltre, a seguire i corsi di Wilhelm Wundt sui fondamenti della metafisica e di Wilhelm Dilthey sulla *Critica della Ragion Pura* di Kant nel triennio 1888-1891, Mead assiste ai corsi di psicologia sperimentale e psicologia fisiologica di Hermann Ebbinghaus, di fisiologia di Hermann Munk e di pedagogia, antropologia e psicologia di Fredrich Paulsen.⁶⁹ Nel 1891 torna negli Stati Uniti senza concludere il lavoro dottorale ma ciò non gli preclude la possibilità di intraprendere la carriera universitaria. Viene infatti chiamato all’Università del Michigan ad insegnare filosofia e psicologia. Qui conosce Dewey con cui instaura sin da subito una stretta relazione di amicizia e di collaborazione intellettuale.

L’arrivo di Mead all’Università del Michigan coincide con le prime fasi del progressivo allontanamento di Dewey dall’hegelismo e del crescente interesse per il funzionalismo e lo sperimentalismo.⁷⁰ Mead, dal canto suo, durante il soggiorno tedesco ha approfondito lo studio dell’idealismo – in particolare di Fichte e di Schelling – a cui era stato iniziato l’anno

⁶⁸ R. M. Calcaterra, *Idee concrete*, cit., pp. 32-33.

⁶⁹ Cf. G. A. Cook, *George Herbert Mead*, cit., pp. 20-26.

⁷⁰ J. Dewey, *Introduction to Philosophy: Syllabus of Course 5*, in J. Dewey, *Early works*, cit., pp. 211-35.

prima ad Harvard da Royce, e le cui lezioni, confesserà in seguito, lo avevano particolarmente colpito.⁷¹

Ad Ann Arbor Mead trova in Dewey un interlocutore privilegiato, rintracciando nelle sue idee degli elementi che, sebbene non costituiscano un punto di riferimento *ex novo* per la formazione del suo pensiero, si rivelano la chiave di volta per mettere a frutto ciò che negli ultimi anni ha elaborato: in particolare tali elementi si rivelano utili in riferimento ad una riformulazione della prospettiva ‘idealistica’, di cui egli ha intrapreso un primo tentativo in Germania, abbozzando (senza grande successo, tra l’altro) una interpretazione in termini fisiologici del concetto kantiano di spazio come forma a priori della sensibilità.⁷² In una lettera del 1892 indirizzata ai genitori della moglie, Helen Mead, egli scrive:

«Sono stato in grado nell’anno passato qui [ad Ann Arbour] di giungere ad una sintesi del pensiero astratto che avevo elaborato, studiato e ascoltato da quando ho cominciato ad interessarmi di filosofia, e [del] significato/senso della vita Americana—sono stato in grado di seguire le connessioni che si sono gradualmente stabilite tra la filosofia astratta e la vita.»⁷³

Così come Dewey procede in questi anni in un percorso di sintesi tra una prospettiva filosofica idealistica e la necessità di una sua riformulazione, alla luce delle recenti scoperte che coinvolgono tanto le scienze naturali quanto la psicologia; similmente, sebbene in forme e luoghi differenti, Mead affronta un percorso di formazione simile, assimilando e rielaborando l’idealismo attraverso le lenti della psicologia sperimentale.

⁷¹ G. H. Mead, *Josiah Royce — A Personal Impression*, «International Journal of Ethics» 27, 1917, pp. 168-170. Mead ha seguito i corsi di Royce su Spinoza e Spencer ad Harvard nel semestre invernale 1887-88. In un discorso commemorativo del 1916, Mead ricorderà Royce, oltre che per il suo lavoro di emancipazione della filosofia dalla teologia, anche per averla resa indipendente dalla logica formale (G. H. Mead, *Josiah Royce — A Personal Impression* (1916), discorso letto all’incontro di commemorazione di Josiah Royce tenuto alla University of Chicago il 22 Novembre 1916). Ciò che maggiormente aveva colpito Mead, era stato il “distacco”, l’“oggettività” e la “ricezione immaginativa” dell’idealismo royceano che era tutt’altro che una semplice “tecnica speculativa” (“On Royce and James”, Unpublished fragment present at the Regenstein Library, University of Chicago, Box 9 Folder 19) Questa impressione verrà ribadita anche qualche anno dopo in un articolo uscito nel 1930 (G. H. Mead, *The Philosophies of Royce, James, and Dewey, in their American Settings*, «International Journal of Ethics» 40, 1930, pp. 218 ss. Cf. G. A. Cook, George Herbert Mead, cit., pp. 18-9; D. L. Miller, *George Herbert Mead. Self, Language and the World*, cit., pp. xiii-xv). Ciò nonostante Mead considera il neo-idealismo americano inadeguato a rispondere all’immagine della cultura americana del suo tempo (cf. H. Joas, G. H. Mead, cit., p. 17).

⁷² Cf. G. A. Cook, *George Herbert Mead*, cit., pp. 23-26.

⁷³ I have been able in the year that I have passed here to make a synthesis of the abstract thinking that I have done, have studied and listened to ever since I became interested in philosophy, and [the] meaning of American life—have been able to follow the connection that has gradually been established between abstract philosophy and daily life.» (Lettera a Mr e Mrs Northrup Castle del 18 Giugno 1892 (cit. in G. A. Cook, *George Herbert Mead. The Making of a Social Pragmatist*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1993, p. 31).

3.1. Mead e l'irriducibilità del fisico allo psichico

Nel 1894 Dewey si trasferisce a Chicago e porta con sé il trentunenne Mead a fargli da assistente. In questo periodo la collaborazione tra i due comincia a dare i suoi frutti. Tra il 1893 e il 1895 Mead prende parte al dibattito sulle questioni cruciali della psicologia sperimentale: il carattere evolutivo della coscienza, la continuità o discontinuità filogenetica, la relazione mente-corpo, la connessione tra percezione e coscienza e la differenza tra la percezione animale e quella umana, così come la possibilità di conoscere attraverso la misurazione psicofisica elementi utili per comprendere meglio la coscienza e il suo funzionamento. Rispetto a Dewey, egli è maggiormente interessato a formulare un'ipotesi sull'intreccio tra processo filogenetico e processo ontogenetico della coscienza, e in particolar modo sulla spiegazione fisiologica delle dinamiche psichiche, per quanto lo stesso Dewey fosse consapevole della necessità della psicologia fisiologica nello studio della mente.⁷⁴

Il problema che, agli occhi di Mead, appare essenziale risolvere, sia per riuscire a rendere merito delle potenzialità delle scienze naturali per la conoscenza della coscienza, sia per poter dare alla psicologia l'autonomia e l'autorità che sempre più sembrano spettarle, è rintracciabile nella difficoltà degli apparati concettuali esistenti di rispondere alle questioni pressanti che coinvolgono tanto i differenti rami della psicologia quanto la matematica e la fisica. Le domande che occupano le riflessioni meadiane in questi primi anni sono formulabili nei seguenti termini: può il linguaggio matematico descrivere la relazione tra mente e corpo? In che modo l'apparato concettuale delle scienze fisiche può contribuire allo studio dei fenomeni psichici e al loro legame con i fenomeni fisici? Qual è il punto di discriminazione tra natura fisica e natura 'mentale' della coscienza? Queste domande si traducono nella più generale questione: possono le scienze naturali rispondere alle questioni riguardanti la natura della coscienza?⁷⁵

La riflessione meadiana si concentra sugli elementi concettuali e metodologici da utilizzare nella psicologia. Mead è infatti convinto che per trovare una soluzione alla questione

⁷⁴ Cf. J. R. Shook, *Dewey's Empirical Theory of Knowledge and Reality*, cit.; Cf. R. M. Calcaterra, *Idee concrete. Percorsi nella filosofia di John Dewey*, cit., p. 15.

⁷⁵ È ad esempio di questi anni la tesi bergsoniana dell'impossibilità di una misurazione psicofisica degli stati psichici, impossibilità dovuta ai limiti che il linguaggio delle scienze naturali presenta rispetto alla natura in divenire dell'esperienza psichica soggettiva (H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Presses Universitaires de France, Paris 1970). Dedicheremo un capitolo al rapporto Mead-Bergson. Basti qui accennare solamente che Bergson si rivelerà nella futura riflessione meadiana un interlocutore privilegiato (vedi infra, V capitolo).

concernente la natura degli stati psichici e a quella che riguarda le connessioni tra sensazione e coscienza percettiva della sensazione – ovvero tra continuità filogenetica e sorgere ontogenetico della coscienza –, sia necessario un lavoro di chiarificazione concettuale e una distinzione metodologica da effettuarsi tra i differenti campi della ricerca psicologica. Applicando la nozione di “funzione” utilizzata da James e da Wundt, Mead considera la psicofisica essenziale per lo studio psicologico ma non sufficiente a spiegare l’essenza degli stati psichici. Egli sostiene infatti l’impossibilità di una traslazione in termini fisici degli stati psichici, sostenendo che le misurazioni delle variazioni sensibili percepite non possono pretendere la certezza propria della fisica, così come la misurazione fisica non può rispondere *in toto* alla questione della coscienza nella percezione. Questa sua posizione è rintracciabile in un abstract indirizzato al secondo meeting annuale della American Psychological Association del 1893, dove si pone in evidenza la questione del limite tra sensazione e coscienza della sensazione, e quindi di quel punto di confine – ciò che Weber aveva chiamato “soglia” –⁷⁶ riguardo a ciò che può essere misurabile in psicologia.⁷⁷ In questo lavoro Mead sostiene che non sia possibile ottenere dati precisi sulle misurazioni fisiche delle variazioni percettive e che il metodo delle scienze naturali non può valere per la psicologia, la quale deve mantenere per sé una autonomia di campo rispetto alle scienze fisiche. Questa distinzione è dovuta ai limiti metodologico-concettuali della scienza fisica, poiché in essa la misurazione di ciò che compone la realtà avviene tramite un’astrazione logica che non è in grado di cogliere il sorgere della coscienza parallelamente alla sensazione. La questione riguarda, in breve, la differenza tra stimolo e sensazione, quest’ultima non essendo misurabile con gli strumenti in cui è misurabile lo stimolo. Come scrive Mead, la coscienza, che figura allo stato iniziale come un «plenum without parts», un immediato indeterminato, per dirla hegelianamente, appare nel momento in cui compare la sensazione; ora, nelle scienze fisiche il postulato di una sorta di misura il più possibile precisa risponde alla nozione matematica di *continuum* che implica l’idea di una infinita estensione e divisione, l’espressione psicologica del *continuum* è invece l’attività mediatrice astratta dagli stimoli e non ha lo stesso significato che ha in matematica.⁷⁸ Ma, afferma Mead, la misurazione psico-fisica del fenomeno è in sé un errore

⁷⁶ E. H. Weber, *De pulsus, reserptione, auditu et tactu*, pp. 172 ss. (in R. Martinelli, op. cit., p. 38).

⁷⁷ Già nel 1885 Peirce e Jastrow avevano pubblicato i risultati di un esperimento effettuato sulle impercettibili differenze di sensazione che confutava la tesi corrente secondo la quale nella percezione delle differenze minime di sensazione, ripetute nel lungo corso e moltiplicando le osservazioni indefinitamente, il margine di errore si riduceva. I risultati dell’esperimento dimostravano che esistono delle minime percettibili differenze di sensazione che non possono essere colte dalla coscienza (C. S. Peirce, J. Jastrow, *On Small Differences of Sensation*, (P 303: *Memoirs of the National Academy of Sciences* 3 (1885), pp. 75-83).

⁷⁸ La riflessione sulla nozione di continuità non viene da Mead portata avanti oltre questo scritto ma è interessante notare che la centralità data da Mead a tale concetto testimonia della vicinanza con gli interessi del

poiché la più piccola differenza percettibile è «evidentemente quel limite entro il quale il nostro giudizio è incapace di percepire una differenza», di modo che, se la nostra valutazione della variazione percettiva dipende da questi nostri giudizi, il fisico dovrebbe considerare l'errore che può incorrere in questi giudizi.⁷⁹ In altri termini, non è possibile ottenere una misura certa della percezione proprio per l'indeterminatezza con cui percepiamo le minime variazioni. La risposta al quesito se questo errore soggettivo sia fisico o psicologico deriva, secondo Mead, dalla nostra comprensione di quale sia il limite fra il fisico e lo psichico. Mead non espone qui una soluzione al problema del limite sul piano delle scienze fisiche ma piuttosto, palesando un già presente, seppur ancestrale, funzionalismo intriso di concetti idealistici, sposta l'angolazione prospettica da cui osservare la questione dal piano strettamente fisico-matematico al piano teleologico-funzionale.⁸⁰

Introducendo un argomento che sembrerebbe eludere a prima vista la questione empirica della misurazione psicofisica, egli sostiene che l'unica divisione che possiamo concepire in maniera certa fra fisico e psichico è quella fra mezzi e fini, essendo gli oggetti percepiti degli oggetti teleologici, cioè *mezzi* per un *fine*. Tali mezzi sono sensazioni che agiscono come stimoli a certi contatti e all'esclusione di altri e solo in questo campo la misurazione può considerarsi legittima. Gli stimoli fisici sono misurabili, ma non possono fornire dati precisi; il processo di contatto fisico corrisponde quindi allo spazio oggettivo di un mondo fatto di oggetti teleologici, mentre al mondo del pensiero corrispondono i fini presenti nella coscienza; ne consegue che «la misurazione può appartenere, dunque, solo a ciò che è

fondatore del pragmatismo, Peirce. Short evidenzia, in linea con gli studi di Peirce intrapresi sulle misurazioni psicofisiche (anche se non ne fa voce) che l'interesse per la nozione di *continuum* in Peirce fa riferimento all'idea di una continuità dell'esperienza sensibile precedente ad ogni riflessione analitica (Cf. T. L. Short, *Peirce's Theory of Signs*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2007, pp. 80-82). Per un approfondimento rimandiamo all'articolo di Fernando Zalamea, *Peirce's Logic of Continuity: Existential Graphs and Non-Cantorian Continuum*, «The Review of Modern Logic», Vol 9, n. 1 & 2 (November 2001-November 2003), pp. 115-162.

È interessante notare anche che al giorno d'oggi Giuseppe Longo rintraccia l'origine del concetto matematico di *continuum* nel gesto fisico, in un quadro che potrebbe essere definito pragmatista. Come egli afferma nell'introduzione al convegno *Il "mito del continuo" tra filosofia e scienza*: «Euclide costruisce figure, con riga e compasso (e gesti continui: traslazioni e rotazioni). Non si impegna su, non descrive uno spazio "sottostante". È Descartes, fondandosi certo sulle pratiche geometriche ed astronomiche di tanti altri, ad inventare uno spazio vuoto, un continuo "sottostante" le figure ed i fenomeni e da questi indipendente, perché organizzato non dalle figure che si costruiscono in esso, ma da coordinate cartesiane assolute, il futuro spazio assoluto di Newton. Insomma, osiamo proporre qui che il continuo spaziale è il continuo del moto: come pratica e concetto, segue, non precede, il continuo del gesto e dell'azione, delle figure tracciate con riga e compasso (in <http://ftp.di.ens.fr/pub/users/longo/PhilosophyAndCognition/discr-cont.pdf>, p. 8).

⁷⁹ G. H. Mead, *The Problem of Psychological Measurement*, p. 22.

⁸⁰ Metodo argomentativo che attuerà anche negli articoli su Lasswitz dello stesso anno (cf. G. H. Mead, *Herr Lasswitz on Energy and Epistemology*, in «Psychological Review», 1 1894, pp. 172-5; *Review of K. Lasswitz, Die Moderne Energetik in ihrer Bedeutung für die Erkenntniskritik*, in «Psychological Review», 1 1894, pp. 210-3).

oggettivo e spaziale».⁸¹ Le sensazioni, in poche parole, sono mezzi per un fine, sono funzionali al compimento dell'atto; essendo lo studio delle variazioni percettive non concepibili come oggetto di studio psicologico, è possibile soltanto una visione della psicologia che riconosca la percezione come mezzo per un fine e non come oggetto conoscibile attraverso misurazioni psico-fisiche.

Mead ha già una sua idea chiara riguardo al ruolo che le scienze fisiche possono giocare all'interno della psicologia. Pur palesando un'insanabile eterogeneità che, a parere di Mead, non potrà mai essere superata proprio per il limite "logico" delle teorie fisiche (limite che, vedremo, egli estenderà ai metodi delle differenti correnti psicologiche⁸²), il salto che egli compie dal piano fisico al piano psicologico non significa, però, l'abbandono della possibilità da parte delle scienze naturali di contribuire alla conoscenza dello psichico, tutt'altro. Egli in realtà ritrova nelle teorie fisiche limiti analoghi a quelli delle teorie psicologiche di quel tempo, ovvero l'impossibilità di cogliere la caratteristica peculiare dei fenomeni coscienti che rivelano la natura personale e naturale della coscienza.⁸³

L'interesse di ricerca di Mead si palesa già come indagine sulla possibilità di una psicologia che riesca a spiegare i fenomeni psichici legati da un lato ai mutamenti fisiologici, dall'altro al carattere immediato e soggettivo del processo psichico. Tale carattere si rivela essere l'espressione autentica della coscienza dell'essere umano, implicante tanto l'attività percettivo-motoria che coinvolge la dimensione fisiologica, quanto il processo cosciente non riducibile al fisico. Come vediamo, siamo già all'interno di un quadro funzionalista in cui fisico e psichico vengono considerati come due fasi complementari di uno stesso fenomeno. È inoltre evidente il percorso parallelo a quello deweyano che porta al riconoscimento dei limiti di una concezione della logica intesa come l'espressione statica di una distinzione ontologica tra soggetto e oggetto, tra sensazione esperita dal soggetto e sensazione oggettiva in quanto oggetto di conoscenza della psico-fisica. La soluzione, secondo Mead, può avvenire solamente attraverso un mutamento di prospettiva da cui guardare il fenomeno percettivo e tale mutamento riguarda l'apparato logico-concettuale che deve essere implicato nella conoscenza di tale fenomeno.

Coerentemente con l'idea che l'esperienza sia un tutto unico e che le distinzioni siano il frutto di limiti dei metodi di osservazione, nello stesso anno escono per mano di Mead due articoli sulla teoria dell'energia di Lasswitz, in cui Mead propone una ipotesi metodologico-

⁸¹ G. H. Mead, *The Problem of Psychological Measurement*, p. 23.

⁸² Cf. G. H. Mead, *The Definition of the Psychological* (1903), in SW, pp. 25-59.

⁸³ J. Dewey, *Prefatory remarks*, in G. H. Mead, *The Philosophy of the Present*, Open Court Publishing Company, La Salle IL 1932, p. xxxvi.

concettuale di raccordo tra l'elemento fisico e l'elemento psichico. Negando la possibilità di poter avere leggi psicofisiche attraverso l'utilizzo delle leggi classiche della fisica, Mead individua la differenza fondamentale fra fisica e psicologia nel fatto che la prima necessita di una legge in grado di definire attraverso una formula matematica una grandezza fuori dal cambiamento continuo, la seconda invece necessita di un cambiamento nella sensazione che possa essere espresso attraverso una legge. Su questa differenza si basa il problema essenziale che vede da una parte i fisici che hanno astratto l'intero contenuto matematicamente misurabile della sensazione, dall'altra gli psicofisici i quali valutano quanto tralasciato dai fisici, con la conseguenza di non riuscire a comprendere le relazioni dei due campi di ricerca. Il mutamento concettuale proposto da Lasswitz, che Mead ritiene in questo momento l'unica possibilità di superare la dicotomia insanabile tra la scienza fisica e la scienza psicologica, vede la sostituzione del concetto di "massa", utilizzato nella scienza fisica, con quello di "energia", di modo che gli oggetti fisici vengano ridotti alla categorizzazione razionale, ovvero alla struttura stessa della coscienza, la cui unità della coscienza individuale (l'appercezione trascendentale kantiana) ne è solo una espressione. Si potrebbe in tal modo superare il problema dell'unità della coscienza individuale con l'unità dell'oggetto. La conseguenza sarebbe una continuità di metodi della scienza esatta all'interno del fenomeno psichico. Un fenomeno psichico potrebbe così essere visto sia in termini di processo fisico dal biologo, che in termini di compensazione dell'intensità di energia dal fisico. Lo stesso processo, secondo Mead, dovrebbe servire anche come formula per lo sviluppo dell'oggetto psicologico, poiché solo in questo modo le leggi fisiche potrebbero riuscire a determinare gli oggetti psicologici.⁸⁴

La nozione di energia, che Mead utilizza per uniformare concettualmente le due sfere della ricerca psicologica, richiama già di per sé il carattere dinamico a cui la ricerca meadiana è interessata, l'elemento attivo che caratterizza il processo psichico – ciò che verrà in futuro identificato tanto da Mead quanto da Dewey come esperienza *immediata*, vitale, dinamica – e che permette di superare almeno in parte la staticità che lega inscindibilmente le leggi fisiche e le leggi psicologiche. Tale linea di indagine, come vedremo oltre, è presente anche in saggi più articolati come *Suggestions Toward a Theory of the Philosophical Disciplines* del 1900 e *The Definition of the Psychical* del 1903, nei quali Mead colloca il limite delle varie teorie psicologiche proprio nella loro costrizione dell'esperienza immediata all'interno dell'astrazione logica.

⁸⁴ Cf G. H. Mead, *Herr Lasswitz on Energy and Epistemology*, in «Psychological Review», 1894, p. 172-75. Cf. H. Joas, *G. H. Mead*, cit., pp. 55-56.

Già in questi primi tentativi meadiani possiamo comunque rilevare due elementi essenziali che saranno presenti anche nei lavori successivi: l'anti-riduzionismo dello stato psichico al fisico e l'elemento ineludibile dell'interpretazione da parte degli apparati metodologici delle scienze psicologiche. Riguardo al primo punto, come ha notato anche Joas, le recensioni su Lasswitz, così come il saggio *The Problem of Psychological Measurement*, mostrano l'ambigua classificazione di Mead fra gli psicologi riduzionisti,⁸⁵ sebbene, aggiungiamo, tale ambiguità venga alimentata, e a nostro parere non a torto, da una pari ambiguità di fondo che Mead mostra in questo periodo e che manterrà in parte anche in futuro. Egli infatti vede da un lato la tendenza a considerare i processi cerebrali elementi attivi e co-determinanti nella formazione ontogenetica della coscienza individuale,⁸⁶ dall'altro il ricorso ad una concezione idealistica della psicologia, che già Dewey aveva sostenuto nei suoi primi articoli di psicologia. Da qui il secondo elemento, che rimarrà nel corso dei saggi successivi e che palesa il carattere attivo e selettivo della coscienza: la mediazione necessaria del soggetto nella relazione con la realtà e la sua creazione di schemi concettuali che condizionano l'oggetto da osservare.⁸⁷

Ma in questi primi studi ritroviamo anche degli elementi – l'atto teleologico, la definizione della percezione come mezzo per un fine, l'idea che le sensazioni siano l'espressione di attitudini del comportamento umano, la prospettiva gnoseologica che considera il fenomeno psichico qualitativamente differente dal fenomeno fisico e la distinzione teleologica fra il movimento fisico e il compimento dell'atto psichico che si serve di esso – che si rivelano essere gli elementi cardine della psicologia funzionalista che Dewey inaugurerà con *The Concept of The Reflex Arc in Psychology* nel 1896, ma che già nel 1894 in *The Theory of Emotion* trovano una prima formulazione seminale.

Ma mentre Dewey pubblica una teoria delle emozioni che, insieme ai contributi meadiani, traccia già gli elementi-chiave della futura teoria dell'arco riflesso, l'approccio proto-funzionalista dei due autori mostra sin dall'inizio due direzioni diverse di ricerca, per quanto complementari: l'una, quella deweyana, maggiormente rivolta esclusivamente all'analisi psicologica dell'individuo in quanto agente,⁸⁸ l'altra, quella meadiana, incentrata sulle

⁸⁵ H. Joas, *G. H. Mead*, cit., p. 56.

⁸⁶ Vedi ad esempio G. H. Mead, *The Relation of Play to Education*, University of Chicago Record 1, 1896, pp. 140-5.

⁸⁷ Come vedremo, questo sarà il principale elemento criticato nei due saggi del 1900 e del 1903.

⁸⁸ Pensiamo ad esempio al saggio del 1894, *The Ego as Cause* («Philosophical Review», 3 (1894), pp. 337-341) in cui Dewey affronta la questione della volontà dell'individuo umano confrontando la teoria indifferentista e quella determinista.

dimensioni fisiologica e sociale, intrecciate in una prospettiva in cui ricerca filogenetica e ricerca ontogenetica della coscienza procedono di pari passo.

L'obiettivo di entrambi appare essere la formulazione di una teoria psicologica in grado di rendere merito tanto del carattere qualitativo della coscienza quanto dell'elemento quantitativo della tracciabilità fisica dei fenomeni psicofisici. In breve, la ricerca si muove all'interno di un quadro che con i *Principles of Psychology* di James ha dato un nuovo impulso alla ricerca psicologica, impulso che prevede la stretta connessione tra scienze naturali, psicologia e filosofia allo scopo di rendere merito della complessità e dell'ambiguità della questione della coscienza.

4. Mead e Dewey sulla teoria delle emozioni: prodromi del funzionalismo

Normalmente viene fatto riferimento allo scritto di Dewey, *The Reflex Arc Concept in Psychology*, come il saggio che attesta ufficialmente il debito di Mead nei confronti del funzionalismo deweyano.⁸⁹ In realtà, se rivolgiamo l'attenzione al saggio di Dewey *The Theory of Emotions*, precedente di due anni al più noto saggio sull'arco riflesso, è possibile rintracciare, da una parte i prodromi del pensiero che formerà il *corpus* del saggio sull'arco riflesso e del successivo strumentalismo, dall'altra parte l'esplicito riferimento di Dewey a Mead e al suo contributo per la teoria funzionalista deweyana.⁹⁰

Fra la fine del 1894 e l'inizio del 1895 Dewey pubblica due articoli, *The theory of emotions: Emotional attitude* e *The theory of emotions: The significance of emotion*. Nel primo dei due egli analizza criticamente la teoria dell'espressione delle emozioni di Darwin, nel secondo invece prende a riferimento la teoria di James-Lange.⁹¹ In particolare,

⁸⁹ Cf. G. A. Cook, *The Development of G. H. Mead's Social Psychology*, cit.; H. Joas, op. cit., p. 66.

⁹⁰ Cf. J. Dewey, *The Theory of Emotions*, cit., p. 167n. Jim Garrison sostiene che i due articoli di Dewey sulla teoria delle emozioni siano già presenti tutti gli elementi più importanti dell'intero sviluppo successivo del suo pensiero (cf. J. Garrison, *Dewey's Theory of Emotions: The unity of Thought and Emotion in Naturalistic Functional "Co-ordination" of Behavior*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society» Summer, 2003, XXXIX, No. 3, p. 405). A diritto, quindi, possiamo assumere che in questo contesto il contributo meadiano sia non solo utile, ma essenziale alla formazione dell'intero funzionalismo deweyano, per quanto Jim Garrison sembra considerare solo tangenzialmente tale contributo.

⁹¹ Nel 1894, infatti, James pubblica un saggio che ripropone la questione concernente la base fisiologica delle emozioni, questione già affrontata dieci anni prima. In quel primo lavoro James aveva tentato di determinare il processo nervoso che accompagna l'emozione supponendo che le emozioni non siano prodotti di un processo conscio che si manifesta, ma che piuttosto la reazione fisica comporti il passaggio dalla semplice apprensione di un oggetto al suo essere emozionalmente sentito: «the Emotion is the *perception* of bodily changes *as such*». In questa prospettiva anche la coscienza si rivela essere un effetto del circuito del riflesso nervoso. In altri termini, il cambiamento fisico provoca una sensazione [feeling], che è l'emozione: «the bodily changes follow directly the PERCEPTION of the exciting fact, [...] our feeling of the same changes as they occur IS the emotion».

constatando che il metodo di Darwin, il quale assume che le emozioni siano precedenti alle loro espressioni, è insufficiente per definire i tipi di emozioni – posizione che lo stesso Mead ammetterà esplicitamente in MSS –⁹² Dewey delinea una teoria dal carattere del movimento come coordinazione completa o disturbata, per derivare i tipi di emozione normali e patologici. L'attitudine emozionale assume così un contenuto teleologico.⁹³ Nelle emozioni è possibile rintracciare l'interruzione di un atto: le espressioni delle emozioni sono la riduzione ad attitudini di movimenti e stimolazioni originariamente utili, mentre certi movimenti corporei connessi all'emozione si rivelano essere l'espressione di certi atti e non indicazioni simboliche di certe emozioni. Ci ritroviamo, così, già all'interno di una dinamica prettamente funzionalista, in cui l'interruzione del compimento di un atto apre la strada all'elaborazione di una nuova risposta, oppure al risvolto patologico dell'autocoscienza morbosa.⁹⁴

Dewey ammette implicitamente il suo debito nei confronti di Mead nel saggio dedicato all'"attitudine emotiva", sia per quanto riguarda la descrizione della relazione tra funzioni vegetative e funzioni motorie, che per quanto riguarda le attitudini emotive degli animali.⁹⁵ E in una lettera del 1893 indirizzata ad Angell, Dewey scrive:

«[...] l'anno prossimo Mead ed io proveremo ad effettuare degli esperimenti riguardo alle immagini mentali, sperando di apprendere qualcosa sull'attenzione e sul ritmo. Mead sta anche cercando di produrre qualcosa sulla sensazione dal punto di vista biologico. Tutti noi riconosciamo che la sensazione, e specialmente le sue caratteristiche qualitative, rappresentino la spina nel fianco per una difesa soddisfacente dell'idealismo. Egli sta cercando di vedere se si possa ritornare alle qualità presenti e caratterizzare la sensazione come una condensazione o una

James afferma il ruolo essenziale del corpo come *codeterminante* di ogni emozione, come scrive: «emotion dissociated from all bodily feeling is inconceivable. [...] whatever moods, affections, and passions I have, are in very truth constituted by, and made up of, those bodily changes we ordinarily call their expression or consequence; and the more it seems to me that if I were to become corporeally anaesthetic, I should be excluded from the life of the affections harsh and tender alike, and drag out an existence of merely cognitive or intellectual form» (Cf. W. James, *What Is an Emotion?*, in EP, in part. pp. 184; 170; 174-5. Cf. anche W. James, *Letter to Renouvier*, in I.K. Skrupkalis and E.M. Berkeley (eds), *The Correspondence of William James. Volume 5. 1878-1884*, University Press of Virginia, Charlotte 1997, pp. 524-25).

⁹² Cf. MSS, pp. 57-58.

⁹³ J. Dewey, *Theory of Emotions*, cit., p. 162: «Hope, fear, delight, sorrow, terror, love, are too important and too relevant in our lives to be in the main the "feel" of bodily attitudes which have themselves no meaning. If the attitude is wholly accidental, then the emotion itself is brute and insignificant, upon a theory which holds that the emotion is the "feel" of such an attitude». Dewey usa qui il termine razionale per indicare, però non tanto la facoltà quanto l'idea della finalità dell'atto.

⁹⁴ Ivi, p. 168.

⁹⁵ Darnell Rucker scrive al riguardo che la maggior parte delle idee riguardanti la traslazione della teoria darwiniana delle emozioni nella teoria funzionalista è dovuta a Mead (Cf. D. Rucker, *The Chicago Pragmatists*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1969, p. 59).

precipitazione delle attività organiche, di modo che ogni cosa che ora abbia valore estetico avesse in un tempo precedente valore pratico o teleologico. Pur non essendo certo che questa breve esposizione riesca ad esprimere il mio pensiero, tuttavia questa sembra essere una delle più importanti ipotesi di lavoro a cui sono arrivato fino ad ora».⁹⁶

La testimonianza del lavoro di Mead è rintracciabile in un abstract di cui ci rimangono due pagine di un intervento che egli tiene nel 1895, al terzo incontro annuale dell'American Psychological Association. In queste due pagine ritroviamo tracciata una teoria fisiologica delle emozioni da affiancare alla "sketch-map" deweyana sul tema.⁹⁷ Mead traccia uno schema fisiologico delle emozioni, riconducendo al semplice atto istintivo alla base di ogni emozione il ruolo attivo e concomitante del sistema vaso-motorio.⁹⁸ Secondo l'ipotesi meadiana delle emozioni, il sistema vaso motorio viene inizialmente chiamato in causa dagli atti istintivi, ma la risposta fisiologica trova la sua causa anche negli stimoli simbolici rappresentati da ripetizioni ritmiche che si presentano come ripetizioni della stimolazione fisiologica, fase essenziale del principio teleologico generale delineato da Dewey, secondo il quale l'azione efficientemente compiuta ha natura ritmica.⁹⁹

Ora, ciò che nella spiegazione meadiana è a nostro avviso interessante per le fasi successive del suo percorso teorico è la messa in luce del carattere simbolico degli stimoli, i quali, originariamente di natura fisiologica, trovano in seguito la loro evoluzione negli "stimoli estetici" rintracciabili, in una prospettiva che intreccia filogenesi e ontogenesi, nelle primitive espressioni in danze di guerra e d'amore: «È sotto l'influenza di stimoli di questo carattere generale che gli stati emotivi e i loro paralleli fisiologici sorgono. La teleologia di questi stati è ciò che dà all'organismo una valutazione dell'atto prima che la coordinazione che controlla la reazione particolare sia completata».¹⁰⁰

⁹⁶ Lettera di John Dewey a James Rowland Angell, in *The Correspondence of John Dewey*, Volume 1: 1871-1918, May 1893, edizione elettronica.

⁹⁷ J. Dewey, *The Theory of Emotion* (1894-95), in *Early Works, 1882-1898, Vol. 4: 1893-1894*, pp. 152-188. Franks considera i lavori di Dewey e Mead sull'emozione come una sola teoria rivolta a superare la concezione soggettiva di James dell'emozione, rivalutando il ruolo attivo dell'ambiente e della società nel sorgere delle emozioni (cf. D. D. Franks, *Mead's and Dewey's Theory of Emotion and Contemporary Constructionism*, cit., in part. pp. 123-128).

⁹⁸ G. H. Mead, *A Theory of Emotions from the Physiological Standpoint* (Abstract of a paper read to the third annual meeting of the American Psychological Association, 1894), «Psychological Review», 1895, pp. 162-164.

⁹⁹ Cf. J. Dewey, *The Theory of Emotion*, cit., p. 158.

¹⁰⁰ «It is under the influence of stimuli of this general character that the emotional states and their physiological parallels arise. The teleology of these states is that of giving the organism an evaluation of the act before the coordination that leads to the particular reaction has been completed» (G. H. Mead, *A Theory of Emotions from the Physiological Standpoint*, p. 164).

Queste due pagine, seppur brevi e lacunose, presentano già degli elementi che caratterizzeranno il futuro sviluppo della teoria meadiana del Sé sociale. Già qui, infatti, Mead rivela un'impostazione metodologica che intreccia 'ontogenesi' e 'filogenesi' delle emozioni, elementi che si esprimono nella declinazione originariamente 'sociale' delle emozioni, e che trovano il loro sviluppo da stimoli istintivi a stimoli estetici, quali le danze di guerra o di amore. Gli stimoli si rivelano essere ripetizioni ritmiche di quei momenti che chiamano in causa le risposte vaso-motorie. Sebbene Mead non spieghi il passaggio dal «semplice atto istintivo» allo «stimolo simbolico», ovvero dall'istinto all'impulso,¹⁰¹ né il punto di legame fra lo «stimolo estetico» in quanto stimolo sociale – la danza di guerra o di amore – e la risposta dell'organismo, in questo abbozzo ritroviamo già impostato il carattere sociale – simbolico – del piacere e del dolore, e più in generale della dinamica gestuale che diverrà in seguito una delle caratteristiche principali della teoria del Sé.

Possiamo inoltre supporre che lo stesso concetto di gesto stia in questo periodo prendendo piede all'interno del pensiero meadiano poiché, sebbene qui egli non lo nomini esplicitamente, lo ritroviamo chiamato in causa nell'articolo di Dewey. Questi riconduce a certe espressioni emotive l'elemento sociale che segna il passaggio dall'attitudine emotiva al gesto,¹⁰² mentre Mead già declina il passaggio dall'atto istintivo allo stimolo simbolico. Secondo Dewey, certi movimenti corporei legati all'emozione si rivelano essere l'espressione di atti e non indicazioni simboliche di emozioni. Così, ad esempio, nel caso dello «shrug of impotence», che si riferisce a quell'atteggiamento di abbandono di un'azione per l'incapacità a completarla, esprime nei vari movimenti corporei le parti dell'atto che si sarebbero dovute completare.¹⁰³ E di certo questo passaggio più che deweyano sembra meadiano, essendo da Dewey solamente accennato, come la distinzione fra funzioni emotive e motorie, a differenza delle future riflessioni di Mead che coinvolgeranno più esplicitamente il ruolo delle funzioni motorie come base dell'espressione comunicativa umana e le emozioni come uno degli effetti delle azioni interrotte. E se nel saggio di Dewey troviamo solo un riferimento indiretto al gesto, Mead invece suggerisce il passaggio dallo stimolo istintivo allo stimolo estetico.¹⁰⁴ Tale passaggio rivela già l'adesione alla concezione wundtiana dell'inclusione nella psicologia dei

¹⁰¹ Se nei primi scritti Mead mantiene il termine istinto per esprimere la tendenza ad agire anche degli esseri umani, verso gli ultimi anni preferirà il termine "impulso", il quale, risultando meno determinato, è soggetto a modificazioni maggiori e a possibilità di espressione più numerose (Cf. *Mind, Self and Society*, p. 337).

¹⁰² J. Dewey, *The Theory of Emotions: Emotional Attitude*, cit., p. 168.

¹⁰³ Ivi, pp. 167-68. Si tratta del cosiddetto 'fare spallucce', che significa "Non ci arrivo", "Non posso fare di più", "Dimmi tu", ecc.

¹⁰⁴ Cf. L. Ward & R. Throop, *The Dewey-Mead analysis of emotions*, in "Social Science Journal", 26 (1989). See D. D. Franks, *Mead's and Dewey's Theory of Emotion and Contemporary Constructionism*, in "Journal of Mental Imagery", 15 (1991), p. 128.

prodotti spirituali, linguistici, culturali, mitologici, storici e religiosi e quindi della complementarità allo studio della psicologia individuale dei fenomeni sociali.¹⁰⁵ Inoltre, l'elemento ritmico, ricondotto da Mead al legame psico-fisico, chiama in causa la nozione di coscienza come «processualità, attività e volontà», rispecchiando quindi la natura stessa del processo fisiologico dell'organismo.¹⁰⁶ Nonostante questo aspetto, però, egli non ammetterà mai l'emozione come fonte del gesto comunicativo. All'inverso di Darwin, il quale vedeva nelle espressioni facciali una volontà da parte degli animali di esprimere delle emozioni, Mead sostiene, in linea con la teoria di James-Lange, che le emozioni siano sorte in riferimento al comportamento, ovvero all'espressione facciale, e che il linguaggio sia sorto come risposta ad uno stimolo motorio, ovvero come sviluppo di gesti preliminari di un atto sociale. Da qui ne deriverà anche l'ipotesi dello sviluppo della coscienza dall'espressione e non viceversa: la coscienza non è una condizione anteriore all'atto sociale, ma ne è la risposta: «l'atto sociale, nelle sue fasi o forme più elementari, è possibile senza, oppure a prescindere da, una forma di coscienza».¹⁰⁷ La funzione del gesto risiede nel processo sociale e può diventare espressione di emozioni o di un significato.¹⁰⁸

Detto altrimenti, l'emozione è il prodotto dell'inibizione di un atto sociale, essa trova quindi la sua causa ultima nella società, e non è invece essa causa dell'interazione sociale. Si tratta comunque di una forma embrionale delle teorie meadiane, le quali non trovano ancora una chiara espressione, ma solamente riferimenti impliciti e lacunosi. Significativo al riguardo è un frammento inedito in cui Mead cerca di argomentare l'idea che le azioni umane abbiano per la maggior parte una natura sociale, sostenendo che questo aspetto è provato sia dai risultati delle azioni umane che dai motivi che muovono gli esseri umani ad agire verso un fine. In questo frammento Mead sembra continuare il discorso lasciato in sospeso in *The Theory of Emotion from the Physiological Standpoint*, notando l'elemento positivo che apparentemente sorge dal carattere eccessivo di attività come la guerra e l'amore o dal lato

¹⁰⁵ Cf. C. Tugnoli, *Introduzione a W. Wundt, Opere scelte*, UTET, Torino 2009, p. 15. La danza appartiene alla fase tantrica dello sviluppo psicologico dei popoli primitivi i cui costumi sono formazioni legate al culto per le anime dei morti (cf. W. Wundt, *Lineamenti di Psicologia*, in *Opere scelte*, a cura di Claudio Tugnoli, Utet, Torino 2009, pp. 390 ss.). Questo aspetto sarà ripreso da Mead in maniera più approfondita nel 1900 in *Toward a Theory of the Philosophical Disciplines* e sviluppato nel 1903 in *The Definition of the Psychical*. Ma la sintesi tra meccanismo di comunicazione gestuale e dimensione sociale troverà la sua prima chiara teorizzazione in *Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology* (1909).

¹⁰⁶ C. Tugnoli, op. cit., p. 43. Il senso ritmico dell'organismo, sostiene Wundt nei *Lineamenti di Psicologia*, è legato alle prime manifestazioni del gioco nel bambino i cui movimenti ritmici sono estrinsecazioni di impulsi innati (W. Wundt, *Lineamenti di Psicologia*, cit. p. 378).

¹⁰⁷ MSS, p. 58.

¹⁰⁸ MSS, p.87.

emotivo di queste.¹⁰⁹ L'eccessivo contenuto emozionale, infatti, si esprime non solo attraverso l'espressione sociale della danza (di guerra e di amore, appunto, come abbiamo già visto), ma anche nell'individuo, attraverso tutti i caratteri di eccesso propri anche delle espressioni patologiche dell'atto sessuale. Due sono gli elementi presenti per cercare di comprendere meglio a cosa si sta riferendo Mead: la presenza di contenuti emotivamente eccessivi e la loro relazione con lo sviluppo della società. Per mettere in luce questi elementi è necessario, sostiene Mead, attuare una distinzione fondamentale fra "interesse" e "passione" (quest'ultima presa ancora nella sua accezione più generale all'interno della quale rientrano tutti i tipi di passione), poiché nei due caratteri umani l'elemento emotivo si presenta in maniera differente: nell'interesse esso è presente in tutta l'attività e non può essere separato dall'attività; nel caso della passione, invece, l'elemento emotivo assorbe sotto varie circostanze l'intera coscienza e, in assenza del compimento dell'atto, produce l'emozione vera e propria.

In questa prospettiva l'intelligenza risulta essere un elemento di vantaggio nel momento in cui il compimento di azioni riflesse guidate dall'emozione possono essere modificate e portate ad azioni in cui assume più importanza l'interesse rispetto alla passione. Questo è possibile solo attraverso una socializzazione dei processi che si sono rivelati strettamente individuali sino a questo punto. La lotta, che era all'inizio un effetto del processo di consumo del cibo, si rivela avere un più ampio valore sociale, collegato con i processi sessuali e famigliari di protezione e di formazione della società.

La distinzione fra "interesse" e "passione" si rivela quindi cruciale principalmente perché tale distinzione si presenta come punto di discriminazione fra espressione di istinti individuali legati alla fruizione immediata dei bisogni, espressi dalle emozioni, e il carattere sociale di tali istinti che portano un elemento fortemente inibitore rispetto alle passioni. Questo aspetto sembra legarsi in relazione di continuità con la spiegazione deweyana dell'attitudine emozionale. L'attività di attaccare un nemico, sostiene Dewey, è, nel corso del tempo evolutivo, abortita e la capacità con cui riusciamo a controllare il cieco istinto di reazione aggressiva dimostra come l'attività primaria sia oramai inibita. È quindi nella riduzione di attività una volta eseguite ad attitudini adesso utili come contributi in un'attività più comprensiva che ritroviamo le condizioni per degli altri disturbi emotivi. In una situazione in cui si esprime il bisogno di porre l'attitudine di rabbia che riflette l'atto primitivo in

¹⁰⁹ G. H. Mead, "Untitled fragment on the relation between evolution, the development of intelligence, and the control of emotion, passion, or reflex action", George Herbert Mead Collected Papers, University of Chicago Library, Box X Folder 30

connessione con un controllo morale – un interesse, per dirla con Mead – o qualsiasi idea possa esserci, può creare un conflitto con accidentale inibizione che può provocare una «emotional seizure».¹¹⁰ Possiamo qui trovare il riferimento implicito al valore “simbolico” che le danze di guerra assumono all’interno dell’ipotesi sulle emozioni di Mead: esse rappresentano l’azione inibita dell’attacco ai nemici. Dewey nota, però, che non ci sono ragioni per supporre che l’attività originale dell’attacco fosse emotiva. L’animale che ringhia, egli sostiene in un’argomentazione di sapore squisitamente meadiano, è in *attesa* di attaccare, e può *forse* avere anche una coscienza emotiva della situazione; ma anche qui potrebbe esserci solamente una coscienza unificata, una completa concentrazione nell’atto di mantenere la postura, essendo questa l’atto dell’attendere la risposta adeguata ad un dato stimolo.

Questa descrizione è illuminante per l’affinità, ma anche per l’incompletezza rispetto alla teoria che Mead svilupperà in maniera più sistematica negli anni a venire, soprattutto in seguito al 1904, e in particolare fra il 1909 e il 1913. Nel 1910, con *Social Consciousness and the Consciousness of Meaning*, Mead delinea una teoria che, avendo assimilato al suo interno il concetto di gesto e riportando le linee principali della teoria delle emozioni ora esposta, riconduce il sorgere del gesto significativo ai processi preliminari in base ai quali il gesto si mostra come stimolo di una data risposta in altra forma. Il ruggito preliminare di un leone prima della lotta, ad esempio, fa riferimento alla reazione dell’altro leone a tale ruggito e condiziona le successive azioni di aggiustamento degli atti in corso. Tali mutamenti non fanno parte degli atti completi a cui competono ma sono preliminari all’azione, ovverosia esprimono «l’atteggiamento del corpo da cui queste azioni prendono il via», espressioni che mutano in base agli atteggiamenti di risposta.¹¹¹ Come nota Mead «[a]l fondo di queste manifestazioni si trovano le emozioni che sorgono sempre in seguito all’interruzione delle azioni».¹¹² In linea con Dewey, Mead nega che la funzione del gesto sia quella di manifestare o esprimere le emozioni, o liberare l’eccesso di energia generato dall’interruzione dell’azione, o l’equivalente psicofisico della coscienza emozionale; la coscienza del significato sorge, proprio e solamente dal «rapporto di adattamento reciproco tra la stimolazione e la risposta sociali e le attività cui questi processi alla fine pervengono».¹¹³ Ma se Dewey ha solamente indicato, riguardo alla conversazione di gesti, nell’attesa, la risposta più adeguata allo stimolo, Mead ha proseguito nella riflessione, cercando il significato dell’attesa nella prosecuzione

¹¹⁰ J. Dewey, *The Theory of Emotions: Emotional Attitudes*, cit., p. 185.

¹¹¹ G. H. Mead, *Coscienza sociale e coscienza del significato*, p. 68.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ivi*, p. 69.

della conversazione gestuale. Un interprete della teoria delle emozioni deweyana, come Garrison, afferma infatti:

«Assumere che le azioni di un altro organismo siano gesti espressivi corteggia la fallacia dello psicologo. Le configurazioni facciali diventano significative solo per coloro che possono prenderle ed usarle (interpretarle) come segni espressivi dello stato emotivo della condotta dell'agente che le mostra. [...] Solo coloro che hanno l'appropriato interpretante incorporato [embodied] possono interpretare i segni attraverso l'assunzione e l'uso di essi come referenti di uno stato emotivo. Ugualmente, coloro che sono in grado di assumere l'attitudine dell'altro possono intenzionalmente esprimere le emozioni (includendo deliberatamente le espressioni fuorvianti)».¹¹⁴

Al riguardo Mead risponderà meglio a questo aspetto, cercando di concentrarsi sulla possibilità di formulare una teoria dello sviluppo della coscienza attraverso una interazione gestuale che ha come condizione di possibilità la dotazione di un apparato fisiologico connesso alla necessità di una stimolazione da parte della società del soggetto che interagisce con l'ambiente, mentre Dewey darà per assodato il fatto che i gesti siano originariamente espressivi e comunicativi e che il linguaggio, i segni e il significato vengano posti in essere a seguito di una “sovrabbondanza” di gesti,¹¹⁵ e che, riprendendo da Mead la teoria dell'assunzione del ruolo dell'altro per la comprensione dei propri gesti, la nascita del significato avvenga attraverso la reazione dell'organismo ai propri movimenti e segni sonori allo stesso modo in cui potrebbe percepirla l'altro organismo implicato nell'interazione.¹¹⁶

Ma se Dewey prende da Mead l'aspetto gestuale, l'ipotesi di sintesi tra psicologia fisiologica e psicologia sociale viene a nostro avviso suggerita a Mead da Dewey, il quale tra il 1894 e il 1896, sviluppa tanto la formulazione della teoria psicologica delle emozioni quanto la critica alla concezione classica dell'arco riflesso in psicologia, anche attraverso il ricorso all'analisi di teorie della neonata psicologia sociale. Nella recensione a *The Psychic Factors of Civilization* di Lester F. Ward, ad esempio, ritroviamo un Dewey che, promuovendo il superamento della visione dualistica di Ward – secondo cui la formazione della società avviene attraverso due processi distinti, da una parte il desiderio soggettivo

¹¹⁴ J. Garrison, op. cit., p. 434.

¹¹⁵ Cf. J. Dewey, *Experience and Nature* (1929), trad. it. *Esperienza e natura*, Mursia, Milano 1973, p. 137.

¹¹⁶ Ivi, p. 139.

legato al sentimento e dall'altra la teoria biologica in termini di funzioni – sostiene la necessità di interpretare la funzione biologica di adattamento dell'organismo all'ambiente nei termini di una «theory of consciously organic activity»,¹¹⁷ nozione che riprenderà qualche anno più tardi in *Reconstruction in Philosophy*, in cui affermerà che «società e individui sono correlati, organici l'una agli altri».¹¹⁸

5. 1896-1898: Tra ambiente sociale e co-determinante biologico del Sé

Nel 1896 Dewey pubblica il noto saggio sull'arco riflesso nel quale denuncia il limite della concezione classica dell'arco riflesso in psicologia, limite dovuto all'assunzione di una visione dualistica alla base dell'agire umano che mantiene separati rigidamente le sensazioni, i pensieri e le azioni, anziché considerarli come funzioni distinte di un unico atto. In alternativa alla prospettiva dualistica egli introduce l'idea, in linea con la teoria delle emozioni, della natura prettamente teleologica della distinzione fra stimolo e risposta, e una identificazione di questi come due stadi coordinati verso un unico fine. In particolare, Dewey sostiene che le sensazioni sorgano da una risposta motoria e non viceversa, ovvero che ci sia un atto alla base delle sensazioni (ad esempio l'atto del vedere e non la sensazione di luce) e che la risposta sia già presente nello stimolo.¹¹⁹

Tale saggio, come vedremo poco oltre, offre l'occasione a Mead di riflettere in modo più articolato sui limiti del metodo deduttivo applicato dalla metafisica e dalle scienze normative – etica, estetica, logica – e sui vantaggi di un'interazione tra metodo deduttivo e metodo

¹¹⁷ «The biological theory of society needs reconstruction from the standpoint of the recognition of the significance of intellect, emotion, and impulse» (Cf. J. Dewey, *Social Psychology*, in «Psychological Review», 1 (1894), p. 407-8). Certo, è necessario notare che anche Mead mostra il proprio interesse per il ruolo sempre più importante che le scienze sociali stanno assumendo, assieme alle scienze biologiche e della moderna fisica. Testimonianza ne è la recensione del 1897 al testo di Class, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des Menschlichen Geistes* (Cf. G. H. Mead, *Review of Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des Menschlichen Geistes by Dr. G. Class*, cit., p. 789). Cf. F. Carreira da Silva, *Mead and Modernity*, cit., pp. 71-2. Ma il suo interesse si svilupperà maggiormente in seguito, dopo il 1904 ed è presumibile che l'input gli sia venuto da Dewey.

¹¹⁸ J. Dewey, *Reconstruction in philosophy* (1920), ampliata in seguito nel 1948, trad. it. *Rifare la filosofia*, Donzelli, Roma 1998, p. 125.

¹¹⁹ «La teoria biologica della società – scrive Dewey – necessita di una ricostruzione dalla prospettiva del riconoscimento dell'importanza di intelletto, emozione, e impulso». Cf. J. Dewey, *Il concetto di arco riflesso in psicologia*, in G. Mucciarelli, M. Antonelli, R. Brigati (a cura di), *L'evoluzione della psicologia contemporanea*, Clueb, Bologna 1997², pp. 280-291.

induttivo nella risoluzione delle situazioni problematiche, così come sulla capacità che la concezione funzionalista dell'agire umano ha di cogliere la dimensione psichica.¹²⁰

L'idea di base che sorregge la concezione strumentalista dell'agire umano assume che le distinzioni fra fisico e psichico, fra sensazione e coscienza percettiva, fra stimolo e risposta, siano distinzioni prettamente strumentali ad una spiegazione che, in ogni caso, non è in grado di racchiudere, all'interno di concezioni dualistiche da un lato e riduzionistiche dall'altro, il fenomeno psichico. Concepire l'atto umano teleologicamente permette così di superare tali limiti e distinzioni 'qualitative' tra fasi diverse di una stessa esperienza. Ma mentre Dewey è coinvolto in una riformulazione 'concettuale' nell'approccio ai fenomeni psichici che accompagnano l'agire umano, Mead rimane maggiormente ancorato ad una duplice questione: da un lato il problema di come considerare l'apparato fisiologico all'interno della formazione della psiche umana, dall'altro lato il ruolo che l'ambiente sociale deve avere per lo sviluppo psichico dell'individuo nella sua giovane età. Tale duplice questione trova già una sua prima formulazione nei saggi meadiani sull'educazione, redatti tra il 1896 e il 1898, parallelamente tanto alla prima formulazione chiara del funzionalismo deweyano, quanto alla fondazione della scuola elementare da parte di Dewey a Chicago.

5.1. Base fisiologica e teorizzazione embrionale di play e game negli scritti sull'educazione

A Chicago Mead mostra sempre più interesse per i problemi riguardanti l'educazione, interesse alimentato dalle discussioni con Dewey in questo campo, soprattutto a seguito della fondazione da parte di quest'ultimo, nel 1896, della University Elementary School, la scuola-laboratorio in cui Mead educa i suoi figli e che egli aiuta, sia con iniziative per la raccolta di fondi, sia scrivendo dei saggi da presentare in una serie di letture ai genitori dei figli che frequentano la scuola.¹²¹ L'influenza di Dewey in questo campo non è però così scontata come potrebbe sembrare.¹²² L'interesse per l'educazione era già stato manifestato da Mead in alcune lettere ai Castle durante il suo soggiorno in Germania. Oltre ad aver seguito i corsi di pedagogia del Prof. Paulsen, in una lettera del 1891 all'amico Henry Castle Mead descriveva

¹²⁰ Vedi al riguardo G. H. Mead, *Suggestions Towards a Theory of the Philosophical Disciplines* (1900), e *The Definition of the Psychological* (1903), entrambi in SW.

¹²¹ G. A. Cook, *George Herbert Mead. The Making of a Social Pragmatist*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1993, pp. 39-40.

¹²² P. Renger, III, *George Herbert Mead's Contribution to the Philosophy of American Education*, in P. Hamilton, (ed.), *George Herbert Mead: Critical Assessments*, Vol. IV, cit., pp. 164-166.

entusiasta i corsi che avrebbe dovuto insegnare ad Ann Arbour e confidava che l'unica cosa che gli dispiaceva era non avere l'opportunità di sviluppare un lavoro originale sulla psicologia fisiologica da utilizzare per scopi pedagogici.¹²³

Nel 1896 e nel 1898 Mead presenta i suoi primi saggi sull'educazione che rispondono appieno all'esigenza espressa negli anni precedenti. *The Relation of Play to Education* (1896) e *The Child and His Environment* (1898) – precedenti ai saggi deweyani *Play and Imagination in Relation to Early Education* e *Principles of Mental Development as Illustrated in Early Infancy* – oltre a proporre un nuovo metodo educativo, basato sulla promozione della spontaneità espressiva del bambino nelle fasi del gioco libero,¹²⁴ presentano tre elementi fondamentali per il futuro sviluppo del pensiero meadiano: l'idea dell'elemento fisiologico – il cervello – come condizione materiale e attiva in cui sono già presenti sin dalla nascita tutte le funzioni dell'organismo che necessitano la stimolazione da parte dell'ambiente sociale per il loro sviluppo, l'evidenziazione dell'ambiente sociale come condizione attiva di sviluppo psico-fisico del bambino, e la considerazione del gioco (*play*) come fase di apprendimento delle dinamiche sociali.¹²⁵

Partendo dalla considerazione che le cellule cerebrali sono quasi complete sin dalla nascita, Mead sostiene la necessità di agevolare le connessioni che devono ancora stabilirsi tra di esse: tali connessioni rappresentano nel sistema nervoso il processo di educazione. La natura, quindi, dipende dalla presenza del giusto stimolo sociale che richiama l'uso spontaneo di coordinazioni già presenti embrionalmente nel corpo. Ritroviamo qui la prima esplicita connessione tra l'interazione di psicologia fisiologica e psicologia sociale che verrà esplicitata qualche anno dopo con la teorizzazione degli istinti sociali innati.¹²⁶ Il sistema nervoso centrale, sostiene Mead in *The Relation of Play to Education*, si sviluppa non solamente nelle coordinazioni delle cellule cerebrali, ma anche nelle coordinazioni delle coordinazioni, le quali devono essere stimolate come le prime. In questa fase, sostiene Mead, gioca un ruolo fondamentale la società che stimola il bambino nell'interazione di gioco. In *The Child and His Environment*, fa la sua apparizione il gioco organizzato (*game*), sebbene non si distingua ancora in maniera chiara dal gioco libero (*play*). Il *game* assume comunque già qui una connotazione differente dal gioco libero che nel primo scritto appariva in maniera

¹²³ Letter to Henry Castle, July 22 1891, in G. A. Cook, *George Herbert Mead*, cit., p. 25.

¹²⁴ Cf. F. Carreira Da Silva, *Mead and Modernity*, cit. pp. 129-30.

¹²⁵ Per un approfondimento sugli scritti meadiani e il loro ruolo nella formazione della sua psicologia sociale rimandiamo a G. J. J. Biesta, *Mead, Intersubjectivity, and Education: Early Writings*, «Studies in Philosophy and Education», Vol. 17, N. 2-3, pp. 73-99.

¹²⁶ Cf. G. H. Mead, *McDougall's Social Psychology*, «*Psychological Bulletin*» 5 (1908). Vedi anche G. H. Mead, *The social character of instinct* (unpublished fragment). Affronteremo questi scritti nel corso del capitolo.

indiscriminata come attività che stimola gli interessi del bambino. In questo secondo scritto il *play* viene definito come il prodotto di un individuo che si connette al prodotto di altri: così come le capacità di un lavoratore si legano alle capacità di un altro, nella costruzione di prodotti complementari: il lavoratore deve essere in grado di vedere l'atto ultimo del suo prodotto come stimolo immediato per il seguente atto dell'altro lavoratore. Questo esempio è a sua volta indicativo della teoria dell'interazione sociale alla base dello sviluppo della coscienza, interazione in cui la risposta di un individuo – in questo caso l'atto ultimo del prodotto del lavoratore – diventa stimolo per l'atto di un altro individuo. Ipotizzando che la possibilità di aiutare il bambino a crescere e formarsi nella società, nel modo più corretto e favorevole al suo futuro, venga dal necessario isolamento dell'attività del bambino, non solamente nei riguardi del suo gioco spontaneo (*play*), ma anche in riferimento ai suoi atti coscientemente ordinati e diretti dalla famiglia e dalla scuola, Mead imposta una forma di interazione sociale che implicitamente teorizza il passaggio dalla fase del *play* a quella del *game*:

«Una cosa è lasciare il bambino sentire la connessione tra ciò che fa e la vita soggiacente dietro e attorno a lui. Una altra cosa è enfatizzare un lato del suo gioco [play], e renderlo simbolico dell'intero presente che lo circonda. Il bambino che cucina nella cucina con sua madre crea una connessione fondamentale tra il giocare a fare le faccende di casa e la realtà [...]. È compito della scuola, quindi, in quanto completamento e perfezionamento dell'ambiente sociale e materiale che circonda il bambino, presentare i processi della vita reale seminando e raccogliendo cibo, cucinando e preparando, costruendo e decorando, comprando e vendendo, ecc., entro i quali non solo gli atti spontanei del bambino saranno implicati, ma che li correlerà dando, nelle realtà che il bambino riconosce e rispetta, un controllo sui propri atti altrimenti assenti».¹²⁷

Utilizzando qui una terminologia che Mead esporrà solo più tardi, il bambino deve imparare a relazionarsi con gli altri attraverso una assunzione del ruolo degli altri e della sua posizione, all'interno dell'ambiente sociale di appartenenza, per formarsi in quanto Sé che controlla i propri atti in riferimento alla situazione in cui si ritrova. Come sosterrà nelle lezioni di *Filosofia dell'educazione* che terrà all'università di Chicago un decennio dopo, nel

¹²⁷ G. H. Mead, *The Child and his Environment*, «Transactions of the Illinois Society for Child-Study» 3, 1898, pp. 7-8.

1910-11, il «problema dell'educazione è quindi quello di introdurre un metodo di pensiero».¹²⁸

Questa prospettiva è ovviamente quella che Dewey stesso formulerà in futuro, e in particolare in *Experience and Education*,¹²⁹ in cui affiancherà alla “teoria educativa” una “teoria dell’esperienza”, secondo la quale i processi esperienziali sono le condizioni per l’emergere e lo svilupparsi del pensiero. Similmente a ciò che abbiamo visto in Mead, la teoria educativa deweyana si presenta come una *pratica* socialmente riconosciuta, rivolta alla promozione di un uso organizzato e riflessivo delle potenzialità intrinseche ai processi di crescita individuale e sociale, e che come presupposto fondamentale ha, al pari della formulazione meadiana, l’impegno pratico dei bambini in una serie di attività che devono essere accudite, stimolate, direzionate nella fase educativa, di modo che da semplici impulsi possano sfociare in attività organizzate verso risultati di qualche valore individuale e sociale.¹³⁰ Questa tesi si ritrova presente *in nuce* nel discorso che Dewey tiene nel 1899 all’American Psychological Association, in cui egli afferma la necessità di una relazione tra l’educazione intesa come pratica sociale e la psicologia intesa come disciplina il cui metodo deve essere applicato alla vita sociale. In particolare Dewey cerca di sostenere la prospettiva che vede le funzioni vitali e le attitudini in termini di meccanismi oggettivi che permettono quindi di radicare in una base scientifica i fini morali della società.¹³¹

Ritornando a Mead, il carattere sociale, come vediamo in questi primi scritti, sta già assumendo il valore di presupposto della formazione del bambino, sebbene la teorizzazione esplicita in campo psicologico di tale presupposto dovrà aspettare più di dieci anni, con la pubblicazione dell’articolo *What Social Objects Must Psychology Presuppose?*.¹³² In questi saggi ora affrontati Mead descrive ancora lo sviluppo del bambino attraverso una fase di isolamento, correlato dello sviluppo del funzionamento cerebrale, sviluppo che avviene per fasi differenti.¹³³ Egli sembra adottare quindi l’idea di una mente ‘incorporata’, le cui potenzialità, come si trova anche nel primo saggio supplementare a MSS, sono determinate dalla dotazione fisiologica:

¹²⁸ G. H. Mead, *The Philosophy of Education*, edito e introdotto da Gert Biesta e Daniel Tröhler, Paradigm Publishers, 2008, p. 161.

¹²⁹ J. Dewey, *Experience and Education* (1938), in *The Collected Works of John Dewey, Later Works*, Vol 13.

¹³⁰ Cf. J. Dewey, *The School and the Society* (1900), in *The Collected Works of John Dewey. Middle Works (1899-1924)*, Southern Illinois University Press, Carbondale IL 1976-1988, vol. I, pp. 5-109. Come nota Striano al riguardo, per Dewey, l’educazione si rivela essere «una pratica funzionale a sostenere la crescita, accrescendo il “potere della mente”, potere che scaturisce da una continua disciplina mentale, attraverso l’attività e la riflessione» (M. Striano, *La pedagogia dell’Inquiry di J. Dewey*, in «Paradigmi», XXVIII, 3 2010, p. 118).

¹³¹ J. Dewey, *Psychology and Social Practice* (1899), in *Middle Works*, cit., Vol. I, pp. 131-150.

¹³² In SW, pp. 105-113.

¹³³ G. H. Mead, *The Child and his Environment*, cit., p. 8.

«Tutto ciò che è innato e ereditario, per quanto riguarda le menti e i sé, è il meccanismo fisiologico del sistema nervoso centrale umano, per mezzo del quale è resa biologicamente possibile negli individui umani la genesi delle menti e dei sé dal processo sociale umano di esperienza e comportamento – dalla matrice umana di rapporti e interazioni sociali». ¹³⁴

Tale mente incorporata viene però integrata nei termini di un'interazione sociale situata, necessaria tanto alla possibilità di sviluppo dell'apparato fisiologico quanto come sviluppo delle dinamiche bio-psicologiche del soggetto umano.

6. 1900-1903. Mead fra metodi di indagine ed elaborazione personale del funzionalismo

Come stiamo vedendo, la duplice linea di indagine – di psicologia fisiologica e di psicologia sociale – che caratterizzerà i lavori successivi di Mead sono già presenti nei suoi primi lavori. ¹³⁵ Se l'apparato fisiologico si rivela essere il campo di indagine che può essere utile per una spiegazione più completa del sorgere del fenomeno psichico all'interno di una prospettiva funzionalista, l'ambiente sociale è ciò che nelle riflessioni di Mead assume sempre più importanza per lo sviluppo psico-fisico dell'individuo.

Ma se nei saggi finora affrontati Mead segue una linea di indagine in certo qual modo complementare più che speculare alla riflessione di Dewey, in *Suggestions Towards a Theory of the Philosophical Disciplines* (1900) e *The Definition of the Psychical* (1903), questo aspetto è ancora più evidente, poiché Mead assume alla base delle proprie argomentazioni la teoria dell'arco riflesso di Dewey, indicandola come via privilegiata per la spiegazione dei fenomeni psichici.

¹³⁴ MSS, p. 307n. Al giorno d'oggi possiamo rintracciare in Shaun Gallagher il promotore di una tesi simile ma maggiormente documentata empiricamente. Secondo Gallagher, infatti, una forma pre-riflessiva di auto-coscienza si formerebbe a partire dalla presenza di schemi corporei innati stimolati dall'interazione del soggetto con l'ambiente fisico in cui si muove (Cf. S. Gallagher, A. J. Marcel, *The Self in Contextualized Action*, «Journal of Consciousness Studies» 1999, 6 (4): 4-30; S. Gallagher, *Emotion and Intersubjective Perception: A Speculative Account*, in A. Kaszniak (ed). *Emotions, Qualia and Consciousness*, World Scientific Publishers, London and Naples, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2001, pp. 95-100. Riprenderemo in parte questo aspetto nel prossimo capitolo.

¹³⁵ Questa tesi viene sostenuta anche da Kevin S. Decker in *The Evolution of the Psychical Element. George Herbert Mead at the University of Chicago: Lecture notes by H. Health Bawden 1899-1900: Introduction*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», Vol. 44, n. 3, pp. 469-479.

6.1. Il carattere soggettivo del fenomeno psichico e il carattere logico del pensiero

Si presenta in *Suggestions Towards a Theory of the Philosophical Disciplines* un'ulteriore evoluzione riguardante l'esplicazione del rapporto mente-corpo, esplicazione che nei primi scritti lasciava intravedere nella posizione di Mead una ambiguità di fondo che offriva il fianco anche all'interpretazione della sua psicologia in termini riduzionistici. Qui Mead fa un ulteriore passo verso una chiarificazione del proprio percorso sostenendo la necessità di una doppia linea di indagine psicologica: da una parte l'analisi di un mondo oggettivo nei termini di una coscienza oggettiva, la quale faccia riferimento al significato degli elementi del mondo che vengono normalmente accettati in base all'esperienza passata, dall'altra la necessità di una analisi della situazione in cui sorge la coscienza soggettiva che pone in crisi la validità oggettiva degli elementi e il processo di formazione di nuovi significati. Se rispetto alla prima linea di indagine molti passi sono stati fatti, sostiene Mead, soprattutto grazie all'utilizzo della psicologia sperimentale, ovvero attraverso la delineazione di elementi oggettivi da osservare e di risultati universali da ricercare, la seconda linea di indagine trova la propria espressione nella psicologia funzionalista, inaugurata dallo *stream of consciousness* di James e dalla teoria dell'*arco riflesso* di Dewey. Il funzionalismo, infatti, considerando la natura teleologica del concetto, e indicando il significato di un oggetto nel modo in cui il soggetto reagisce ad esso, si rivela essere, tra tutti i metodi psicologici, il più adeguato allo scopo.

In particolare, partendo dall'assunto teorico secondo il quale la riflessione appare in una situazione problematica in cui differenti possibili linee di prosecuzione dell'azione entrano in conflitto, Mead denuncia i limiti in cui il metodo deduttivo proprio di discipline come la metafisica, l'etica, l'estetica, la logica, ovvero le discipline "normative" che non rispondono all'esigenza di una descrizione fattuale dei fenomeni psichici, ricadono. Tale limite si palesa soprattutto se il metodo deduttivo si pone come alternativa al metodo induttivo anziché venire considerato nelle possibili interazioni con quest'ultimo.¹³⁶ Obiettivo principale di questo saggio è la dimostrazione di come la psicologia funzionalista permetta di far fronte in maniera più esaustiva, seppur limitata, alla totalità dell'esperienza nei differenti campi della scienza,

¹³⁶ Burke nota che Mead considera la "metafisica" come uno strumento di indagine della realtà piuttosto che come un insieme di problemi definiti dalla disciplina: «that represents not so much an *extension* of inquiry into new areas, but an *alternative* to scientific method that makes excursions into such areas inevitable» (Cf. R. Burke, *G. H. Mead and the Problem of Metaphysics*, in P. Hamilton, *George Herbert Mead: Critical Assessments*, cit., Vol. I, p. 34). In particolare, Burke sostiene che Mead proponga, soprattutto in *Suggestions...*, una nuova metafisica "descrittiva", totalmente differente da quelle con cui normalmente si confrontava.

della morale, della metafisica. Assumere il procedimento deduttivo come unico metodo per far fronte ai problemi reali che si presentano nell'azione umana implica la possibilità di cogliere solamente il carattere ideale e universale dell'oggetto reale, il cui significato è il prodotto esclusivo di esperienze passate. Il limite del procedimento deduttivo proprio della metafisica si rivela nel momento in cui, all'interno di una situazione contingente, l'oggetto a cui il soggetto si rivolge perde il significato oggettivo, perde quindi il valore, riconosciuto nelle esperienze passate, di stimolo per una azione, lasciando il campo ad una sensazione con validità prettamente soggettiva. Questa dinamica si presenta anche all'interno dell'etica nel momento in cui si palesa un conflitto tra regole morali fissate e azioni che contraddicono tali regole. Ora, nel momento in cui si assumesse solamente un approccio deduttivo, sostenendo la realtà ideale del significato dell'oggetto in termini passati, e quindi assumendo l'idea dell'oggetto come termine di paragone per il giudizio delle azioni morali, la risoluzione del problema non potrebbe avvenire se non ignorando certi elementi soggettivi dell'esperienza che non rientrassero all'interno di quello schema logico-deduttivo. Dinanzi ad un problema in cui la ricognizione della nostra memoria non trova elementi utili alla sua risoluzione non possiamo fare appello agli universali – immagini della memoria – da cui trarre le conclusioni in maniera deduttiva, ma dobbiamo abbandonare i vecchi universali e cercare di rintracciare un nuovo significato; nel far questo l'esperienza immediata può fare riferimento solamente ad una validità *soggettiva*, oggetto di studio psicologico e non di deduzione logica:

«Nel momento in cui la nostra attività cosciente si trova incapace di passare in un mondo oggettivo a causa del conflitto tra differenti tendenze ad agire, siamo ricacciati in una analisi di questi atti spontanei e dunque degli oggetti che hanno il loro contenuto in essi».¹³⁷

Di conseguenza, la risoluzione di un problema comporta di necessità anche l'abbandono del procedimento deduttivo, essendo questo l'espressione in una forma permanente di un problema essenziale, in termini di realtà di una idea o sistema di idee e dell'irrealtà di quello che entra in conflitto con essa.¹³⁸

Questo non significa, però, il completo rigetto del metodo deduttivo, ciò che viene rigettato è invece la sua pretesa esclusivista di distinguere l'esperienza fra ciò che è reale e ciò che non

¹³⁷ G. H. Mead, *Suggestions Toward A Theory of the Philosophical Disciplines*, in SW, p. 8. Cook parla di questo articolo come uno degli articoli cruciali per la comprensione del debito meadiano nei confronti di Dewey (cf G. A. Cook, *The Development of G. H. Mead's Social Psychology*, cit., pp. 170-71).

¹³⁸ SW, p. 9.

lo è. Il metodo deduttivo ha in realtà consentito alla tecnica di svilupparsi, permettendo alla scienza di progredire attraverso l'applicazione di concetti universali, seppur non necessariamente metafisici, e di distinguere fra ciò che è conosciuto e ciò che è ignoto al momento. Più corretto sarebbe, secondo Mead, far interagire il carattere universale dei nostri concetti, carattere che fa riferimento alle reazioni passate, con l'analisi di tutti gli elementi dell'esperienza contingente, per dare corpo a nuovi concetti in cui gli elementi dell'esperienza non considerati in passato siano inclusi. In tal modo il procedimento dialettico può e deve essere incluso nel processo riflettente del soggetto.¹³⁹

Non si tratta di affermare i nuovi concetti, o le nuove soluzioni, indipendentemente dal passato, ma piuttosto di considerare tale mutamento connesso ad una «consapevolezza del cambiamento» che è il passo essenziale della coscienza riflessiva. Il mondo viene inteso come un tutto organico in cui le parti stanno in relazione le une con le altre in un modo sinergico che le rende reciprocamente dipendenti. Come afferma Mead: «il risultato del tentativo cosciente di risolvere un problema necessario è rendere il mondo di un soggetto, in quanto affetto dal problema, psichico, e la tecnica della soluzione è la psicologia».¹⁴⁰ In altri termini, la coscienza diventa psicologica nel momento in cui il soggetto rifiuta l'astrazione e pone attenzione a modi di agire differenti, ritrovandosi dinanzi un più ampio campo di interpretazione ed espressione; in una situazione siffatta sia i nuovi significati degli oggetti, sia l'esperienza vissuta da cui sorgono i nuovi significati, presentano un carattere esclusivamente soggettivo.

Il difetto di cadere in un apparato logico statico non è però proprio solamente della metafisica. Anche la psicologia sperimentale cerca erroneamente di cogliere come psichico ciò che ha realtà oggettiva. L'immediatezza dell'esperienza psichica, lo stato psichico, è un elemento dell'esperienza assolutamente *sui generis*, che non può in assoluto essere oggettivato, per tale motivo anche la psicologia sperimentale non è adeguata a cogliere e a conoscere lo stato psichico poiché essa ha a che fare con ciò che è perfettamente oggettivo ed oggettivabile e giunge allo stato psichico solo attraverso una inferenza che se da una parte oggettivizza gli stati psichici, dall'altra li depriva dei loro elementi costitutivi. In realtà ciò che può essere generalizzato e concettualizzato degli stati psichici è solamente la loro posizione nell'atto, in quale momento dell'atto fanno la loro apparizione, e in che modo fanno

¹³⁹ Lo stesso pensiero verrà ripreso un anno dopo in *A New Criticism of Hegelianism: Is It Valid?*, in cui egli afferma il valore della filosofia come «metodo di pensiero» piuttosto che come sistema alla ricerca delle cause ultime (G. H. Mead, *A New Criticism to Hegelianism: Is It Valid?*, p. 87).

¹⁴⁰ SW, p. 8: «a statement of an essential problem in permanent form, in terms of the reality of an idea or system of ideas and the unreality of that which conflicts with it».

la loro apparizione, ovvero da quale oggetto vengono astratti certi elementi che crediamo essere stati psichici (ad es. la sensazione di rosso è il prodotto di una astrazione del rosso da un oggetto reale):

«Non è l'identificazione dello stato con l'individuo che lo rende psichico, ma è il riconoscimento di esso come appartenente esclusivamente all'individuo, l'attenzione di questo alle peculiarità che segnano lo stato psichico come differente non solamente dalla coscienza di ogni altro individuo ma anche da ogni altro stato della propria vita, che lo rende psichico».¹⁴¹

Questo aspetto “kantiano” della conoscibilità dell'esperienza psichica, aspetto che Mead si porta dietro dal suo soggiorno in Germania, coinvolge non tanto il valore oggettivo della misurazione scientifica della percezione, quanto il suo valore come spiegazione oggettiva degli stati psichici. Come abbiamo visto già nei primi scritti del 1894 e 1895, la distinzione tra i contenuti immediati delle percezioni e la teoria fisica della loro misurabilità è tutt'altra cosa dalla distinzione tra la validità inopinabile degli elementi del mondo e lo stato di coscienza che sopraggiunge nel momento in cui tale validità entra in crisi per il soggetto.

La critica si rivela indirettamente rivolta anche alla concezione wundtiana della psicologia, la quale viene a considerare come proprio oggetto di studio l'esperienza immediata e assume l'esperimento come unico metodo di ricognizione e conoscenza degli stati psichici, con la pretesa di “indurre” gli stati psichici da osservare.¹⁴² In realtà, sostiene Mead, non è possibile indurre gli stati psichici da osservare, quanto piuttosto è necessario osservare il soggetto nel momento in cui una situazione conflittuale sorge nella sua condotta. Qui non si tratta, in altri termini, di rendere psichica un'esperienza soggettiva, quanto piuttosto di comprendere cosa sia lo psichico nell'esperienza soggettiva. In questo senso *non ogni esperienza soggettiva è psichica, ma solamente quella che presenta una conflittualità interna al soggetto rispetto all'azione da compiere.*

¹⁴¹ SW, p. 11: «It is not the identification of the state with the individual that makes it psychical, but it is his recognition of it as his own, his attention to those peculiarities which mark it off not only from the consciousness of any one else but also from any other state of his own life, that render it psychical.»

¹⁴² Cf. W. Wundt, *Lineamenti di Psicologia*, cit., pp. 96; 115-16. Wundt infatti distingueva tra esperienze immediate ed esperienze mediate, le prime essendo l'oggetto di indagine della psicologia, le seconde essendo l'oggetto di indagine delle scienze naturali. Con questa divisione Wundt intendeva legittimare il parallelismo psicofisico che comprendeva quei processi elementari in cui tanto l'esperienza mediata quanto quella immediata erano compresi (Cf. R. Martinelli, op. cit., pp. 86 ss.) La critica di Mead alla psicologia wundtiana sarà sviluppata in maniera più articolata tre anni dopo, in *The Definition of the Psychical*, come vedremo poco oltre, nel capitolo.

Ed è qui che trova la sua collocazione l'ulteriore elemento di novità che va ad inserirsi all'interno della futura teoria sociale del Sé: la distinzione tra Io e Me, che qui trova la sua prima formulazione. L'Io e il Me rappresentano le due parti che entrano in conflitto nella situazione problematica,¹⁴³ il Me rappresenta i significati oggettivi, presenti nella memoria e riconosciuti in quanto già esperiti nella società, mentre l'elemento di soggettività degli stati psichici risulta essere quella parte di creatività – l'Io – che trova la propria espressione più rappresentativa nelle scoperte scientifiche dello scienziato o nella genialità dell'inventore, ma che appartiene ad ogni individuo in quanto soggetto agente e inter-agente. Più in generale, tale elemento è l'espressione puramente soggettiva dell'azione umana, la dimensione del soggetto che si esprime nella spontaneità e che permette l'innovazione,¹⁴⁴ ponendosi in conflitto con i significati riconosciuti nel contesto sociale.

È necessario però notare che in *Suggestions* non troviamo ancora la contestualizzazione dell'agire del soggetto all'interno della società. Per quanto, infatti, Mead si stia progressivamente avvicinando ad una delineazione del contesto sociale come presupposto per la formazione della coscienza di sé da parte dell'individuo,¹⁴⁵ tale presupposto rimane qui solamente accennato, essendo il soggetto imbrigliato all'interno di una spiegazione psicologica che lo vede faccia a faccia con situazioni problematiche che non chiamano in causa la sua relazione con il contesto sociale quanto piuttosto con il problema contingente connesso esclusivamente al compimento dell'atto in corso e all'organizzazione delle differenti fasi dell'azione. Elemento che caratterizza il Sé – anche il termine *self* viene utilizzato per la prima volta in questo scritto – è la sua identificazione con un tutto che considera sia il problema che la sua soluzione.¹⁴⁶ In questa prospettiva, lo stesso sorgere del Sé avviene tramite l'organizzazione di tendenze e impulsi opposti, ovvero sorge dal conflitto tra differenti tendenze ad agire, conflitto nel quale la soggettività deve trovare la propria posizione nella scelta di certe attitudini e nell'esclusione di altre.

Il conflitto è quindi alla base del sorgere del Sé, così come si rivelerà alla base della formazione del significato nella conversazione gestuale e nella formazione della coscienza

¹⁴³ Le due accezioni appariranno per la prima volta in *The definition of the Psychical*.

¹⁴⁴ Cf. H. Joas, op. cit., p. 62. A questo carattere innovativo Mead dedicherà ampio spazio, sia in saggi come *Scientific Method and Individual Thinker*, così come la parte dedicato all'Io creativo in MSS.

¹⁴⁵ Nella recensione a *Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des Menschlichen Geistes* di Class (1897), Mead evidenziava come la tendenza delle scienze sociali e delle forze della società fosse ormai quella di dare il giusto valore all'autocoscienza immediata e vivida dell'individuo all'interno delle dinamiche sociali (G. H. Mead, *Review of Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des Menschlichen Geistes of Dr. G. Class* (1897), «American Journal of Theology» 1 (1897), p. 790.

¹⁴⁶ G. H. Mead, *Suggestions...*, cit., pp. 14-15: «It is not a conflict between the good and bad elements of our nature, but between values and the impulses that these represent, meeting on a plane of absolute equality».

etica, ovvero nel riconoscimento di regole sociali che assumeranno nel corso degli scritti più tardi la declinazione di «altro generalizzato» come termine di paragone e confronto per la dimensione soggettiva dell'azione.¹⁴⁷

6.1.1. Dewey e il processo logico come “forma di incertezza attiva”

Ma, proprio perché *Suggestions* rivela un pensiero *in fieri*, incentrato quasi esclusivamente sulle dinamiche del soggetto (così come nella teoria dell'arco riflesso di Dewey, in cui ciò che viene descritto è il solo funzionamento psico-fisico del soggetto agente), l'elemento che rimane ancora da esplorare e tematizzare è il rapporto tra la coscienza soggettiva e il contesto sociale in cui la condotta si esprime. Per quanto, infatti, abbiamo visto che l'interazione sociale sia alla base della stessa formazione fisiologica dell'individuo, il funzionamento di questa interazione, le modalità di sviluppo del Sé sociale attraverso la dinamica di comunicazione interiorizzata, devono ancora trovare una teoria in cui rientrare. La natura dialettica della coscienza riflessiva, che qui Mead espone come unica alternativa alla risoluzione della situazione conflittuale, lascia intravedere l'elemento hegeliano che caratterizza il sorgere del Sé, elemento che si rivela comune a ciò che Dewey espone nei suoi primi scritti sulla logica. In particolare, Dewey pubblica nello stesso numero della *Philosophical Review* in cui Mead pubblica *Suggestions*, un articolo in cui espone il modo di procedere del pensiero nell'evolvere dell'azione e della conoscenza, in riferimento al processo logico del pensiero inteso come «forma di incertezza attiva».¹⁴⁸

Tanto Mead quanto Dewey sembrano riflettere sulla stessa questione da due prospettive simili e in modo analogo affermano la centralità del ruolo del soggetto nell'attribuire nuovo

¹⁴⁷ Il termine conflitto viene qui utilizzato nel modo che in seguito assumerà sempre più importanza per l'evoluzione della coscienza etica della società (cf. G. H. Mead, *Le basi filosofiche dell'etica* (1908), in *La voce della coscienza*, Jaca Book, Milano 1996).

¹⁴⁸ J. Dewey, *Alcuni stadi del pensiero logico* (1900), in *Logica sperimentale*, cit., p. 3. In realtà il titolo dell'articolo di Mead potrebbe derivare dal titolo di un discorso tenuto da Dewey un anno prima davanti alla Philosophic Union of the University of California: *Psychology and Philosophic Method*. Questo articolo viene pubblicato sempre lo stesso anno con il titolo “*Consciousness and Experience* (J. Dewey, *Middle Works*, cit., vol. I, pp. 113-130). In queste pagine Dewey ribadisce il ruolo della psicologia come la disciplina scientifica che studia la coscienza in quanto espressione dell'azione umana in fatti osservabili empiricamente. Scopo principale del lavoro di Dewey è di confutare l'idea che la nozione di “coscienza” indichi una qualche sfera assoluta la cui conoscenza sia di competenza della filosofia: «Gli stati di coscienza [...] non hanno esistenza prima che lo psicologo inizi a lavorare. Egli li riconduce nell'esistenza. Cosa siamo realmente dopo è il processo di esperienza, il modo in cui sorge e si comporta» (ivi, p. 117). Non è possibile quindi supporre che gli stati di coscienza siano qualcosa di esistente per se stessi e che la loro esistenza fornisca il materiale già pronto su cui lo psicologo lavora: «Il conoscere, il volere, il sentire, indicano gli stati di coscienza non per se stessi, ma in termini di atti, attitudini, trovati nell'esperienza» (ivi, p. 119).

significato alla realtà con cui entra in relazione attraverso la dinamica del conflitto tra vecchie forme oggettive e nuove forme soggettive. La natura della coscienza dell'individuo si esprime infatti nel momento in cui, anziché ricreare al proprio interno il contenuto universale offerto dalle idee statiche e prefissate – intese in termini deweyani come l'espressione di "atteggiamenti sociali consolidati"¹⁴⁹ –, contribuisce all'avanzamento del pensiero verso forme più critiche:

«Quando sostituiamo le idee – scrive Dewey –, intese come regole uniformi con cui dirimere i casi incerti, con l'attività di produzione delle idee quale prerequisito della loro adeguatezza, la qualità del pensiero si modifica. [...] L'idea è ora considerata come essenzialmente soggetta al cambiamento, come un manufatto che richiede di essere predisposto per l'uso».¹⁵⁰

E come Mead parla di dialettica, allo stesso modo Dewey parla della coscienza riflessiva come «conversazione tra pensieri», come interiorizzazione della discussione pubblica: «La discussione, che inizialmente ha avuto luogo mettendo in contatto le idee di diverse persone, introducendole nel foro della competizione e sottoponendole a confronto critico e decisione selettiva, divenne infine una abitudine dell'individuo nei suoi rapporti con se stesso».¹⁵¹ Il che anticipa l'idea dell'introspezione come discorso interiorizzato, come vedremo in seguito.¹⁵²

Dewey sviluppa nel suo articolo una critica alla logica classica, e in particolare della necessità da parte della logica aristotelica di assumere alla base del proprio funzionamento alcune intuizioni primarie metafisiche, fisiche, morali, e alcuni assiomi matematici, «al fine di ottenere degli elementi di certezza a cui legare i fili di proposizioni altrimenti contingenti».¹⁵³ Maggiormente produttivo per la conoscenza è invece il procedere del pensiero per inferenza, che però non termina in una proposizione già data, quanto nella ricerca della risposta alla questione fondamentale: qual è il fatto in questione?:

¹⁴⁹ J. Dewey, *Alcuni stadi del pensiero logico*, cit., p. 5.

¹⁵⁰ Ivi, p. 8. L'idea è, secondo Dewey, «l'interpretazione dell'ambiente localmente presente in riferimento alla sua porzione assente, quella parte a cui si riferisce, in quanto distinta, al fine di fornire una visione del tutto» (J. Dewey, *Il controllo delle idee attraverso i fatti*, in *Logica sperimentale*, cit., p. 102).

¹⁵¹ Ivi, p. 9.

¹⁵² Accennando solamente questo aspetto Dewey parlerà in *Experience and Nature* dell'introspezione come "soliloquio" mentre Mead farà riferimento all'interiorizzazione della conversazione gestuale che l'individuo intrattiene con gli altri come condizione per la formazione dell'autocoscienza e quindi del Sé.

¹⁵³ Ivi, p. 14. Questo aspetto è già stato affrontato da Dewey qualche anno prima in *The Superstition of Necessity* (1894. In *Early Works*, Vol. 4), in cui egli rifiutava la valenza ontologica del concetto di necessità. La necessità si rivela essere una categoria metafisica frutto della superstizione umana che risponde alla necessità di avere un quadro "sicuro" della relazione tra passato e futuro. Cf. R. Sleeper, *The Necessity of Pragmatism: John Dewey's Conception of Philosophy*, University of Illinois Press, Chicago 2001, pp. 35-40.

«Dal punto di vista del ragionamento e della dimostrazione, il campo intellettuale è esaustivamente misurato in anticipo. La certezza è collocata in una zona e l'indeterminazione o l'incertezza intellettuale in una altra. Ma quando il pensiero si trasforma in ricerca, quando le funzioni del dubbio e dell'indagine entrano in gioco, il problema diventa soltanto: qual è il fatto in questione?». ¹⁵⁴

Ritornando a Mead, la vicinanza che egli mostra con le riflessioni tanto logiche quanto psicologiche di Dewey, affonda le radici, nel criticismo kantiano (l'elemento del soggettivo come irriducibile al logico richiama alla memoria la distinzione tra noumeno e fenomeno, ovvero tra ciò che può essere conosciuto attraverso le categorie logiche e ciò che invece non può rientrare all'interno di esse)¹⁵⁵ e nell'idealismo derivante soprattutto dal suo soggiorno a Berlino.¹⁵⁶ Ciò nondimeno, sembra che con Dewey si sia instaurata una affinità intellettuale tale per cui i due si contaminino e completino a vicenda rispetto ai campi di interesse in cui i due si muovono parallelamente: mentre Dewey è concentrato nell'elaborazione di una logica naturalizzata, frutto della relazione organica tra uomo e ambiente, cercando di delineare una teoria generale della logica all'interno della discussione filosofica, Mead dal canto suo si concentra maggiormente nella ricerca psicologica cercando di rendere fruttuose le ipotesi che con Dewey ha formulato riguardo alle emozioni e allo stesso tempo cercando di fornire una base scientifica alle riflessioni sulla logica di Dewey. Ma proprio per tale motivo, Mead ritroverà in maniera sempre più chiara una caratterizzazione propria del funzionalismo man mano procederà nelle sue ricerche, insieme ad un crescente interesse per il ruolo che le dinamiche sociali rivestono nella formazione della capacità riflettente del soggetto umano.

¹⁵⁴ Ivi, p. 18.

¹⁵⁵ Richard Burke nota a riguardo che in *The Definition of the Psychical* – ma a nostro parere anche in *Suggestions* – Mead si concentra prevalentemente sul polo soggettivo del processo, polo che si identifica con lo “psichico”. Vedremo meglio nella seconda parte del nostro lavoro l'accezione che assume in Mead il termine “soggettivo”; possiamo però anticipare, in linea con Burke, che il termine “soggettivo” deve essere riservato alle “ideosincrasie”, agli errori percettivi (cf. R. Burke, *G. H. Mead and the Problem of Metaphysics*, in P. Hamilton (ed.), *G. H. Mead: Critical Assessments*, cit., p. 36). La questione che affronteremo nella seconda parte del nostro lavoro è capire se realmente sia sempre possibile riuscire ad abbandonare la posizione soggettiva per assumere quella comune e se sia sempre possibile tradurre il soggettivo nell'oggettivo. Vedremo che il fenomeno psichico potrà essere analizzato attraverso la sua espressione nel comportamento osservabile; ciò non nega, però, la presenza di una mente e di esperienze soggettive che potrebbero anche giungere a non trovare forma espressiva nel comportamento.

¹⁵⁶ Riguardo alla ricezione meadiana del pensiero di Fichte rimandiamo ad H. Joas, op. cit., pp. 48-50. Joas rintraccia nel filosofo tedesco le origini dell'idea meadiana che la formazione del soggetto sia dipendente dall'oggettivazione della prassi e non possa quindi compiersi nell'introspezione. Da qui l'identificazione del “sé assoluto” fichteiano con il concetto meadiano di società.

Questa impostazione di pensiero si ritrova già nei lavori di questi primi anni, ed è particolarmente evidente in lavori come ad esempio la recensione a D'Arcy del 1901, in cui ritroviamo già tracciata l'idea che l'esperienza immediata, ciò che caratterizza gli stati psichici, si riveli sin dall'inizio riferita alla natura sociale costitutiva del soggetto. Tale immediatezza, che non può essere conoscibile attraverso nessun pensiero astratto,¹⁵⁷ si rivela in realtà più accessibile di quanto possa sembrare, nel momento in cui anziché essere concepita come "entità" *sui generis* venga inclusa all'interno del processo riflettente come una fase di questo.

Nella recensione a D'Arcy Mead sviluppa ulteriormente la riflessione funzionalista che caratterizza questa sua fase di pensiero, sostenendo una posizione anti-sostanzialistica e anti-fondazionalista del soggetto e della conoscenza. Secondo l'hegelismo "berkeleyano" di D'Arcy, infatti, il soggetto umano è sorretto da due forme di conoscenza, una oggettiva legata all'organizzazione razionale dell'esperienza del mondo fisico e una soggettiva che rivela intuitivamente al soggetto l'analogia con gli altri soggetti senza però avere consistenza cognitiva oggettiva. Queste due forme di conoscenza sono connesse attraverso la presupposizione di un'unità di pensiero «accettata – scrive criticamente Mead – con un atto di fede», una forza spirituale che trascende il soggetto.¹⁵⁸ L'unità così concepita, osserva Mead, è un'unità sostanziale che contraddice se stessa, ponendo infatti al suo interno sia ciò che è conoscibile sia ciò che non è conoscibile dal pensiero. Al contrario,

«se riconosciamo che la funzione del pensiero è di *dissolvere e ricostruire* tutte le entità e gli oggetti, che non esiste nessuna formulazione che non possa plausibilmente essere ricostruita, dobbiamo allora riconoscere che non ci può essere nessuna unità superiore all'unità del pensiero».¹⁵⁹

Concepire in modo funzionale l'unità di pensiero ci permette di concepire l'oggettività della conoscenza come prodotto dell'azione umana e non come realtà trascendente, permette così di rendere fluida la dinamica conflittuale tra oggettività e soggettività dei significati e, inoltre, pone le basi per un mutamento fondamentale di prospettiva da cui guardare l'esperienza immediata del soggetto. In tal modo, infatti, l'esperienza soggettiva non si mostra più come l'elemento di conferma dell'abisso insuperabile tra individui, quanto piuttosto come

¹⁵⁷ G. H. Mead, *A New Criticism of Hegelianism: It Is Valid?* (1901), cit., p. 88.

¹⁵⁸ Ivi, p. 92.

¹⁵⁹ Ivi, p. 93. Corsivo nostro.

una fase della condotta dell'individuo, condotta che si esprime sempre all'interno di una comunità di individui. L'impossibilità di conoscere l'altro per il carattere contingente legato alla libertà del volere di ogni soggetto trova la sua collocazione all'interno della mutua dipendenza degli individui: «l'individuo riconosce e formula le personalità degli altri prima della propria».¹⁶⁰ In questo modo tale inconoscibilità, più che rivelarsi come un ostacolo insormontabile, si rivela il motore per la possibilità di ricostruire le esperienze soggettive nei termini della loro dimensione sociale. Per questo motivo la filosofia, più che essere concepita come una formulazione di entità, dovrebbe essere considerata un *metodo* attraverso il quale «il sé nel suo pieno contenuto cognitivo e sociale incontra e risolve le proprie difficoltà» riguardo alla conoscenza delle altre menti: il problema si rivelerebbe così un problema epistemico e non più “metafisico”.¹⁶¹

6.2. Immediatezza, soggettività, e verifica oggettiva. *The Definition of the Psychical e i limiti della logica*

I lavori che interessano Mead in questi anni, dalla critica dei metodi di misurazione psicofisica all'analisi concettuale delle scienze fisiche per la ricerca di forme di educazione adeguate allo sviluppo del bambino, hanno come ragion d'essere la necessità di ritrovare un metodo e un apparato concettuale in grado di rispondere all'esigenza, propria della ricerca psicologica, di cogliere il carattere immediato e irripetibile dello stato psichico del soggetto. Come abbiamo già affermato all'inizio del nostro lavoro, Mead si interessa soprattutto al modo in cui le esperienze soggettive possono diventare oggi una conoscenza scientifica in grado di non tralasciare nessun elemento per la spiegazione del funzionamento della coscienza e dell'espressione dell'agire umano.

La disamina dei processi di ragionamento deduttivo e induttivo affrontata nel saggio del 1900 anticipa e in qualche modo pone le basi per un'analisi più specificamente psicologica

¹⁶⁰ Ivi, p. 95. Cf. F. Carreira da Silva, *Mead and Modernity*, cit., p. 74.

¹⁶¹ Come nota anche Cook, oltre che da Silva, il metodo di Mead può definirsi hegeliano in un certo senso, ma considerandolo da una prospettiva maggiormente dialettica, all'interno della quale i significati stabiliti degli oggetti di pensiero si dissolvono nella situazione conflittuale, preparando la strada per una nuova sintesi in cui le difficoltà incontrate vengono dissolte (Cf. G. A. Cook, op. cit., p. 39; F. Carreira da Silva, *Mead and Modernity*, cit., pp. 71-4). Vedremo nel corso del nostro lavoro come il carattere immediato della società comporti necessariamente la possibilità di conoscere le esperienze soggettive, superando così il rischio solipsistico dell'inconoscibilità delle menti altrui.

che Mead affronta nel saggio del 1903, *The Definition of the Psychical*.¹⁶² In questo articolo Mead evidenzia i limiti di alcune correnti di psicologia, limiti basati soprattutto sulle differenti concezioni di ciò che si intende per psicologia e sulle differenti accezioni che assumono i termini “psichico”, “soggettivo”, “immediato”. Obiettivo dell’autore è evidenziare come i presupposti metodologici di ogni ricerca condizionino inevitabilmente la concezione della materia di studio e conseguentemente delineare una possibile via di sviluppo alternativa della ricerca psicologica.¹⁶³

Secondo la tesi alla base della *pars destruens* della riflessione meadiana la confusione e le diatribe fra i metodi e gli apparati concettuali delle differenti correnti psicologiche portano con sé un elemento comune: l’incapacità di conoscere e definire lo stato psichico autentico, ovvero il fenomeno prettamente immediato e soggettivo che caratterizza il procedimento di attenzione, interpretazione e decisione del soggetto dinanzi ad una situazione problematica. Per rispondere a questa lacuna Mead fa esplicito riferimento, nella *pars construens* del saggio, allo *Stream of Thought* di James e alla teoria dell’*arco riflesso* di Dewey per la loro capacità di dare il giusto risalto alla dimensione dinamica del processo psichico.

6.2.1. *Pars destruens*

Primo oggetto di critica è lo strutturalismo wundtiano il quale, agli occhi di Mead, palesa la propria inadeguatezza metodologica confondendo gli stati soggettivi con gli stati psichici. In particolare, Mead accusa la teoria di Wundt di ambiguità nella caratterizzazione delle fasi della coscienza intese tanto soggettivamente quanto oggettivamente, evidenziandone il ruolo puramente simbolico che assumono gli elementi presentati nell’esperienza immediata nel momento in cui si voglia cercare di relegare la presentazione sensibile al soggettivo (il quale non è lo psichico) e a sostituirlo con l’oggetto concettuale. Wundt, infatti, distingue una duplice prospettiva da cui guardare l’esperienza del soggetto: la prospettiva che considera l’esperienza mediata, oggetto delle scienze naturali, e la prospettiva che considera l’esperienza immediata, oggetto della psicologia. Nella coscienza immediata ogni fase ha i due tratti, soggettivo e oggettivo; nel momento in cui dobbiamo razionalizzare per spiegare il

¹⁶² La questione di ciò che letteralmente può definirsi «psichico» non è prettamente di interesse meadiano; già Hans Joas nota come negli studi psicologici del periodo si stia assistendo ad una fase di transizione (Cf. H. Joas, op. cit., p. 65).

¹⁶³ G. H. Mead, *The Definition of the Psychical* (Decennial Publications of the University of Chicago, First Series, Vol. III Chicago: University of Chicago (1903), p. 92. Cfr. H. Joas, op. cit., pp. 78-79.

nostro mondo, elementi della presentazione che erano stati considerati oggettivi vengono ora assimilati al soggetto: in breve, emozioni e volizioni diventano interamente soggettive poiché falliscono ogni tentativo di spiegare la nostra esperienza. Nonostante emozioni e volizioni assumano una funzione simbolica, tale funzione non presenta nessun altro scopo se non quello di offrire sotto forma di simbolo l'elemento sensibile necessario alla conoscenza mediata dai concetti, presentandosi quindi come oggetti mediati.¹⁶⁴ La soggettività è rappresentata dalle fasi dell'emozione e della volizione, mentre l'oggettività assume il carattere della presentazione (*Vorstellung*) dello psichico.¹⁶⁵ Il limite di questa prospettiva viene da Mead rintracciata nella riduzione della presentazione immediata alla sola funzione simbolica e nella costrizione dell'esperienza immediata all'astrazione logica. Inoltre, nota Mead, mantenendo volontà ed emozioni nell'immediatezza originale dell'esperienza non analizzata, la teoria wundtiana non offre una reale soluzione allo studio dello psichico. Come scrive Mead:

«Se questi stati di coscienza sono stati psichici sin dall'inizio, se il nostro criticismo logico ha semplicemente isolato la presentazione (*Vorstellung*) nel campo della soggettività non investigata, è strano che la psicologia abbia esteso questo tardivo riconoscimento a questo campo. Perché la volontà è rimasta così a lungo nella sfacciataggine della metafisica e nelle catene dell'ontologia, mentre le idee sono state studiate psicologicamente per secoli?»¹⁶⁶

La critica si rivela, però, non solamente rivolta a Wundt, ma più in generale ai limiti che il metodo introspettivo, assunto come *unico* metodo di indagine, sta mostrando nello studio degli stati psichici. Secondo Wundt, principale esponente del metodo introspettivo, se l'*osservazione* è necessaria per lo studio del linguaggio, del mito, delle tradizioni, in quanto non manipolabili dall'osservatore, per quanto riguarda l'osservazione degli stati psichici la presenza dell'osservatore comporterebbe un'alterazione del fenomeno da osservare. È preferibile, quindi, un metodo sperimentale che escluda l'osservatore: l'introspezione, intesa come auto-osservazione. Wundt, però, è consapevole del problema che può comportare l'eterogeneità dei dati acquisiti dalla libera auto-osservazione, e riconosce la necessità di un

¹⁶⁴ Ivi, p. 80.

¹⁶⁵ Ivi, p. 78: «Subjectivity is represented by the phases of emotion and volition, and objectivity by the presentation (*Vorstellung*)».

¹⁶⁶ «If these states of consciousness have been psychical from the start, if our logical criticism has simply withdrawn the presentation (*Vorstellung*) into the field of unquestioned subjectivity, it is strange that psychology has extended such a tardy recognition to this field. Why is it that the will has remained so long in the gall of metaphysics and the bonds of ontology, while the ideas have been psychologically studied for centuries?» (Ivi, p. 94)

metodo sperimentale per l'osservazione dei fenomeni. Riprende così da Fechner il metodo introspettivo (*Elementi di psicofisica*, 1860), che consiste nel variare l'intensità dello stimolo e registrare le sensazioni del soggetto quali sono riferite *verbalmente* dal soggetto stesso. Il soggetto preso in esame deve essere addestrato a compiere un lavoro introspettivo sistematico e rigoroso e a riferire i dati delle percezioni e sensazioni secondo una precisa terminologia. Purtroppo il limite di tale metodo si rivela nell'alterazione che il linguaggio, o per dirla con Mead, la concettualizzazione simbolica e 'oggettivante', provoca allo stato psichico osservato, rendendo tale metodo non attendibile secondo i parametri della ricerca sperimentale.¹⁶⁷ E se la ricerca psicologica assume l'accezione di ricerca di certezza, ponderabilità e invariabilità, il che comporta che si considerino solo dati analizzabili con strumenti linguistici e concettuali specifici, la conseguenza immediata è l'esclusione di dati variabili, quindi di tutto ciò che del soggetto rimane imponderabile: l'introspezione perde in tal modo il valore di verità assegnatole da quella ricerca psicologica che ammette l'esistenza di stati psichici interni conoscibili e comunicabili solo dal soggetto.

Mead, critica inoltre la teoria psicologica di Oswald Külpe, la quale ai suoi occhi si presenta come una teoria riduzionista che riconduce percezioni, sensazioni, emozioni, volontà e ragionamento a meccanismi corporei conoscibili dalla scienza fisiologica. Tale riduzione, frutto di un assunto metafisico, se da una parte consente di determinare l'accuratezza dell'osservazione e del ragionamento scientifico, dall'altra seleziona il materiale da studiare escludendo dalla materia di studio le serie psichiche. Seguendo tale metodo, infatti, lo psichico risulterebbe lo stato imperfetto (o individuale) dell'universo, e il massimo che di questa imperfezione può essere colta rientrerebbe nella sua controparte corporea

¹⁶⁷ È inoltre da tenere in considerazione la diatriba tra Wundt e Tichner da una parte e un gruppo di psicologi di Wurzburg in cui ritroviamo anche Oswald Külpe, dall'altra, riguardo il fatto se il pensiero possa o meno essere ridotto a treni di immagini, come uno dei motivi per cui l'introspezione intesa come auto-osservazione ha man mano perso valore scientifico all'interno della psicologia. I pareri contrastanti rivelavano infatti la debolezza dell'introspezione dinanzi alla richiesta di obiettività da parte della ricerca scientifica. Mackenzie nota anche che lo screditamento del metodo introspettivo è avvenuto prevalentemente in un contesto «già in sé più restrittivamente obiettivista, o proto-comportamentista». Egli evidenzia d'altronde che essendo diffusi fino agli anni trenta vari metodi di ricerca psicologici, introspettivi e non-introspettivi, il rifiuto del mentale da parte del comportamentismo non poteva venir ricondotto così apoditticamente allo stato della psicologia introspettiva, accusandola di non-scientificità: «gli "psicologi obiettivi" rifiutavano l'introspezione perché erano antimentalisti; non *diventarono* antimentalisti perché avevano dovuto rifiutare l'introspezione» (cf. B. D. Mackenzie, *Il comportamentismo e i limiti del metodo scientifico*, Armando, Roma 1980, pp. 39-42). Tale critica porterà, come vedremo, Watson a condannare l'intera psicologia degli ultimi cinquant'anni, escludendo l'introspezione dai metodi di ricerca affidabili (Cf. J. B. Watson, *Psychology as the Behaviorist views it*, cit., p. 163).

teoreticamente definita. Rimarrebbe quindi ancora irrisolta la questione di quale funzione rivesta lo psichico in una tale prospettiva.¹⁶⁸

Teoria diametralmente opposta al materialismo dello psicologo di Würzburg è quella del neo-idealista anglosassone Francis Herbert Bradley,¹⁶⁹ secondo il quale sarebbe necessario per la psicologia utilizzare lo stesso metodo che altre scienze utilizzano, ovverosia quello di assumere dei concetti (come ad es. in fisica gli atomi e le particelle) e verificare se questi contribuiscono a dare una unità razionale alla conoscenza esistente, consentendo così nuove scoperte. A Mead interessa in particolare un punto della teoria di Bradley, ovvero la «posizione logica del fisico».¹⁷⁰ Il filosofo inglese ritiene infatti che il modo di pensare l'esperienza fisica determini quale materia e quale struttura presenteranno le scienze fisiche, di conseguenza la logica deve prendere dalla psicologia gli oggetti che le servono di modo che lo psichico risulti il materiale grezzo la cui forma e struttura dipendono dalla teoria del pensiero; una concezione simile comporterebbe l'emancipazione della scienza da ogni dipendenza dall'individuo empirico. Mead ribatte, però, che una teoria psicologica in cui le questioni concernenti gli eventi psichici vengano escluse come non pertinenti porterebbe inevitabilmente a una contraddizione, quella di basare la propria ricerca su ipotesi di teorie logiche ed etiche frutto di quei contenuti psichici esclusi dalla ricerca.¹⁷¹ Inoltre, egli ritiene assolutamente inadeguata a una prospettiva di indagine psicologica la concezione, basata su premesse idealistiche, di una capacità riflessiva del soggetto presente precedentemente all'apparire della situazione conflittuale.¹⁷²

¹⁶⁸ *The Definition*, p. 82. Questa critica, come vedremo nel terzo capitolo, è alla base del rifiuto di Mead del riduzionismo che il comportamentismo watsoniano mette in pratica.

¹⁶⁹ Mead fa riferimento principale, in questo saggio, ai *Principi di logica* (1883) in cui Bradley schiera contro lo psicologismo negando la possibilità di ridurre la logica alla psicologia. Secondo Bradley le idee non sono fatti mentali soggettivi ma concetti con significati originari.

¹⁷⁰ *The Definition*, p. 86.

¹⁷¹ Ivi, p. 87. Questa critica appare simile a quella che può essere fatta al comportamentismo logico, come vedremo nel terzo capitolo. Detta qui in maniera sommaria, il comportamentismo logico sorge dall'idea di Carnap che ogni enunciato di psicologia possa essere espresso in termini fisici, poiché ogni enunciato di psicologia descrive occorrenze fisiche riguardanti il comportamento fisico degli uomini e degli altri animali. Secondo questa teoria l'unico linguaggio universale e intersoggettivo è il linguaggio fisico, mentre gli altri sono tutti sublinguaggi di questo. A questa idea si collega la convinzione che i concetti della psicologia derivino dai concetti della fisica. Di conseguenza anche le leggi della psicologia sono esprimibili nel linguaggio fisico (Cf. R. Carnap, *Psychology in Physical Language*, in A. Ayer, *Logical Positivism*, The Free Press, New York 1959, pp. 165 ss.).

¹⁷² Mead critica inoltre la posizione di Bosanquet, secondo cui la conoscenza non è l'evoluzione dal soggettivo all'oggettivo ma si svolge dentro all'oggettivo; l'individuo, in altri termini, non rientra mai nella conoscenza psicologica. In questa visione, come scrive Mead, «fino a quando gli stati di coscienza vengono indicati come soggettivi, egli [il soggetto] non ne è consapevole, e quando essi diventano oggettivi, egli non è più l'individuo con cui la psicologia ha a che fare» (*The Definition*, p. 88). Mead è critico anche verso le posizioni di Ward e Stout, i quali sostengono che la psicologia debba indagare la storia della coscienza individuale, storia che coincide con quella del processo attraverso il quale il mondo viene presentato alla coscienza. La psicologia si occupa, secondo questi autori, della genesi dei giudizi e volizioni individuali, senza preoccuparsi della loro

6.2.2. *Pars construens*

Le critiche di Mead, come vediamo, sono rivolte principalmente all'inadeguatezza metodologica e concettuale delle differenti teorie psicologiche nel trattare il fenomeno psichico in relazione alla capacità riflessiva dell'individuo. Come scrive anche Joas, per Mead la psicologia non può essere subordinata alla logica così come non ne è completamente staccata: «la definizione dello psichico ha il compito di chiarire lo psichico nella sua relazione con la riflessione dell'individuo».¹⁷³ In breve, Mead ritiene che sia necessario dare voce ad una *psicologia che presenti l'individuo*, che non lo presupponga, ma che si sviluppi in un processo continuo fra genesi e risultato.

Ed è proprio dopo la *pars destruens*, in cui Mead ha esposto ciò che non è “psichico”, che egli cerca di dare una risposta alla domanda sulla definizione dello psichico, richiamandosi esplicitamente proprio alla prospettiva funzionalista ed in particolare alle due nozioni fondamentali di *stream of consciousness* di James e di *arco riflesso* di Dewey.

Nella psicologia di James Mead ritrova la possibilità di parlare liberamente dell'anima e del sistema nervoso come fenomeni interagenti, grazie ad una prospettiva “fenomenalista” che riabilita una terminologia in grado di accogliere la complessità di ciò che si presenta come psichico:

«Se facilità e completezza di descrizione e rianimazione di stati psichici possono essere ottenuti con l'assunzione di una anima [soul], di un sistema nervoso e di una anima che esistono in relazioni di influenza causale reciproca, nell'assunzione di un processo di conoscenza che è semplicemente presente per il riconoscimento, non per la spiegazione, non c'è nessuna ragione di non assumerli da parte dello psicologo».¹⁷⁴

validità; tale teoria affonda le proprie radici nell'assunto che l'individuo sia presente come sostrato di ogni stato. L'obiezione mossa da Mead ad una posizione simile è diretta proprio all'assunzione dell'individuo come presente ad ogni stato o fenomeno psicologico: tale assunzione, infatti, non risolve l'ambiguità dell'uso di termini come “individuo”, “soggetto”, “sé”, in riferimento a ciò che deve essere considerato come psichico.

¹⁷³ H. Joas, op. cit., p. 76.

¹⁷⁴ «If ease and fulness of description and resuscitation of psychical states can be obtained by the assumption of a soul, of a nervous system and soul existing in relations of mutual causal influence, in the assumption of a process of knowledge that is simply there for recognition, not for explanation, there is no reason for the psychologist's not assuming them. But whether they do assume them or not depends, of course, on what the psychologist is trying to do». (Ivi, p. 89)

Detto in altri termini, l'attitudine dello psicologo determina la sua definizione dello psichico e la materia che tratta, e se l'attitudine è di apertura ad altri punti di vista attraverso la riabilitazione di una terminologia metafisica, allora le possibilità di definire lo psichico si rivela maggiore:

«Potremmo dire che ogni punto di vista nella teoria avrà in un certo senso il proprio contenuto psichico. È questo fatto che presta peculiare interesse al generoso benvenuto che James estende a così tanti punti di vista. È certo più facile concepire l'unità della coscienza dal punto di vista di una anima».¹⁷⁵

Se gli altri psicologi sono costretti a rimuovere dall'esperienza lo psichico attraverso il «criticismo logico», o a definirlo in correlazione con certi stati fisici, James riesce ad avere una visione più ampia che permette di considerare ogni coscienza come funzionale all'interno del proprio scopo: «Ogni coscienza in quanto mente sorge entro il suo scopo».¹⁷⁶ In tal modo il contenuto della coscienza viene dato in forma psichica. Ciò non significa che il mondo debba essere psichico, ma che è visto in tal modo in quanto risultato di questa attitudine. In James i dati sono assunti come presenti e non c'è nessun interesse a vederli come staccati dalla realtà soggettiva. Il pensiero rimane comunque distinto dall'oggetto di conoscenza, in un dualismo irriducibile superato solamente attraverso l'attitudine a vedere i fenomeni oggettivamente o soggettivamente: se guardiamo oggettivamente i fenomeni parliamo delle relazioni reali che si rivelano, se li guardiamo *soggettivamente*, è lo *Stream of Thought* che evidenzia le relazioni all'interno di se stesso. L'oggetto è impersonale e non necessariamente deve riferirsi ad un soggetto, esso rimane immutabile nella sua struttura, indifferentemente dalle risposte che può dare ai differenti interessi con cui viene visto dal soggetto. Ovviamente questo contrasto riguarda l'oggetto esistente nella realtà esterna; nel caso della sua riproduzione fatta dalla mente, invece, esso è mutevole: «L'oggetto in questo senso non è

¹⁷⁵ Ivi, p. 90. Nei *Principles of Psychology* James ritiene necessario utilizzare una terminologia che possa apparire metafisica proprio per i limiti in cui possono incorrere teorie che escludano o che tendino a ridurre la coscienza a un unico elemento (materia o "spirito". Di certo, però, egli stesso è consapevole del rischio dell'utilizzo di un termine come "anima", tanto che precisa che la psicologia, occupandosi del fenomeno della "mente" e della sua correlazione con l'apparato cerebrale, correlazione non definibile una volta per tutte, deve rimanere vaga così come l'oggetto dei suoi studi (cf. W. James, *Principles of Psychology*, cit., pp. 3-4; Id. *Psychology: Briefer Course*, Harvard University Press, Cambridge 1984, p. 400. Vedi anche G. E. Meyers, *William James. His life and thought*, Yale University Press, New Haven and London 198, pp. 55-56).

¹⁷⁶ *The Definition*, p. 90: «All consciousness as mind comes within his scope».

nient'altro che l'intero significato del pensiero o stato cognitivo di coscienza», dipendente dall'interesse selettivo del pensiero.¹⁷⁷

Da una prospettiva simile anche la critica di Mead al metodo introspettivo di Wundt non comporta il totale rigetto dell'introspezione, che viene piuttosto inserita nel più ampio pluralismo metodologico à la James, in cui anche l'"auto-osservazione" deve essere ammessa come metodo per lo studio della psicologia. Mead nota, infatti, come l'approccio "pluralista" di James, che considera la mente in stretto rapporto con il sistema nervoso e il processo conoscitivo come disponibile all'identificazione e non alla spiegazione, consente di evitare che i presupposti metodologici delle differenti ricerche condizionino inevitabilmente la concezione della materia di studio.¹⁷⁸

6.2.3. Lo psichico come esperienza immediata

Ma cos'è, dunque, lo psichico?: «È possibile guardare lo psichico, non come una fase permanente, né come un possibile aspetto di coscienza permanente, ma come un "momento" di coscienza o in un processo cosciente, che presenti valore cognitivo per questo processo?»¹⁷⁹ In questa domanda è rintracciabile il germe della posizione che Mead svilupperà nei confronti dello psichico e della mente intesa come parte di un processo cognitivo più ampio. Per rispondere egli assume innanzitutto che lo psichico non sorga nel processo di conoscenza fino a quando la riflessione critica non analizza il mondo; fino a

¹⁷⁷ «The object in this sense is nothing but the entire meaning of the thought or cognitive state of consciousness» (Ivi, p. 91).

¹⁷⁸ Vedi anche W. James, *Il sentimento di razionalità*, in *La volontà di credere*, Giuseppe Principato, Milano – Messina, 1946: «Ogni caratteristica che si aggiunge accampa distintamente se stessa. Una spiegazione sola di un fatto lo spiega soltanto da un punto di vista. L'intero fatto non è compreso fino a che tutti i suoi caratteri, uno per uno, non siano stati classificati nel loro genere.» William James, consapevole dei rischi del metodo introspettivo inteso in senso prettamente scientifico, non ne esclude la validità, ma cerca di superarne il limite affiancandolo ad altri metodi di osservazione. L'introspezione ci consente di guardare dentro le nostre menti e riportare cosa scopriamo, ovvero gli stati di coscienza, poiché ogni individuo non può negare, sostiene James, di sentire se stesso pensare e soprattutto di sentire che questa attività è una attività interiore; come egli scrive, «*introspection is difficult and fallible; and that the difficulty is simply that of all observation of whatever kind*» (*Principles*, p. 125). Per cercare di far fronte ai rischi dell'auto-osservazione dovremmo riferirci al *consensus* delle nostre conoscenze ulteriori, le quali possono correggere le prime conoscenze o corroborarle, fino al raggiungimento di una «*harmony of a consistent system*» (Ibidem). Per tale motivo James chiama a sostegno per l'attendibilità delle osservazioni anche il metodo sperimentale e il metodo comparato, i quali consentono di acquisire quelle conoscenze ulteriori che diminuiscono l'incertezza, il metodo sperimentale grazie alla ripetizione degli esperimenti e alla statistica, il metodo comparato grazie al confronto di uno stesso fenomeno in differenti campi (animale, infantile, patologico). Ovviamente questo approccio pluralistico si rivela nella sua concezione del rapporto che sussiste fra mente e corpo.

¹⁷⁹ «Is it possible to regard *the psychical*, not as a permanent phase, nor even a permanent possible aspect of consciousness, but as a "moment" of consciousness or in a *conscious process*, and which has therefore cognitive value for that process?» (*The Definition*, p. 93).

questo punto sia la volontà che le emozioni non sono né psichiche né soggettive nel senso psichico. In altri termini, in questa fase immediata, preriflessiva, l'intero contenuto della coscienza è sia soggettivo che oggettivo, come Wundt aveva sostenuto. Ovviamente il limite di Wundt è stato, come abbiamo già visto, il fatto di aver abbandonato questa ambiguità, relegando la presentazione immediata alla soggettività e rendendo conoscibile solo l'aspetto oggettivo dei fenomeni psichici, degradando il valore di emozioni e volontà a meri simboli degli oggetti concettuali.

Di certo il trattamento dell'attenzione in termini di risultati e la descrizione del volere in termini di movimenti fisici e delle emozioni in termini di attitudini e disturbi, non sono presentazioni immediate di queste fasi della coscienza, «ma un riferimento agli elementi che rispondono alle condizioni sotto le quali i sentimenti sorgono».¹⁸⁰ Essendo, poi, tali condizioni numerose, è necessario farne una selezione. E le più semplici da cogliere e da analizzare sono le condizioni appartenenti all'organismo fisiologico e alla sua relazione con l'ambiente fisico.

La denuncia meadiana del condizionamento da parte del metodo di ricerca sui risultati ottenuti viene applicata ora alla visione fisiologica della psicologia, visione che risponde al bisogno di oggettività della ricerca scientifica. La critica, che porterà Mead a concepire il soggettivo come ciò di cui non si può dare nessuna conoscenza scientifica, rivela come anche la ricognizione di certi elementi psichici corrispondenti a certi elementi fisici sia qualcosa meno dell'attuale esperienza e che esiste un'attività implicata nei sentimenti dell'attività che non rientra all'interno dell'oggetto della psicologia inteso come mera correlazione di elementi psichici ed elementi fisici. Lo smarrimento che si può provare in questa materia, ritiene Mead, risiede nel fatto che

«il risultato dell'analisi logica non è prodotto in termini di una esperienza immediata. Trasferiamo i nostri sé armi e bagagli nel mondo degli oggetti concettuali, riconoscendo l'oggetto sensibile solo come qualcosa di astratto da esso. E ancora sappiamo che l'esperienza sensibile controllata è la base essenziale di tutta la nostra scienza».¹⁸¹

¹⁸⁰ Ivi, p. 94.

¹⁸¹ «the statement of the logical analysis is not made in terms of an immediate experience. We transfer our selves bag and baggage to the world of conceptual objects, recognizing the sensuous object only as something abstracted from. And yet we know that controlled sensuous experience is the essential basis of all our science» (Ivi, p. 96).

È quello che succede anche nella scienza della fisica in cui gli atomi e le molecole hanno sostituito le esperienze sensibili le cui capacità rappresentative venivano criticate, dimenticando che le stesse molecole ed atomi ricercati in laboratorio hanno lo stesso carattere di esperienze sensibili. I limiti di una teoria psico-fisica degli stati psichici è palese e si mostra proprio nei limiti di un apparato logico-concettuale che non può rispondere all'esigenza del divenire dello psichico in quanto stato caratterizzato dall'immediatezza e dalla differenza qualitativa con i contenuti sensibili di esso:

«La realtà del “questo” e “ora” sensibili in ogni giudizio, in ogni analisi, rende impossibile presentare qualsiasi esperienza immediata, anche astratta, nella quale il contenuto sensibile sia interamente spogliato e relegato nell'irreale oggettivo. La psicologia non può, quindi, pretendere di essere una teoria della percezione formata da contenuti sensibili che possono essere solamente rappresentativi dell'oggetto reale esterno, confinati nella coscienza dell'individuo *qua* individuo, e allo stesso tempo una teoria dell'esperienza immediata».¹⁸²

L'*immediatezza* implica in questo contesto la coincidenza di presenza e significato, mentre la *mediatezza* significa riferimento a qualcosa che oltrepassa l'immediatezza del divenire. Se lo psichico è l'immediato, allora esso deve essere parte della coscienza momentanea alla quale appartiene l'atto unitario, e l'individuo deve essere cosciente direttamente di tutti i predicati che definiscono lo psichico, prima che questo esista come tale nella coscienza.

Lo psichico in quanto tale non può quindi essere definito se non mostrando il suo ruolo *funzionale*. Mead si richiama quindi al concetto di “arco riflesso” di Dewey, secondo il quale quello che sentiamo o apprendiamo attraverso i sensi dipende da ciò che stiamo facendo. In questo contesto il ruolo della psicologia non deve essere quello di identificare elementi, ma di guardare alle *differenti fasi dell'atto*, le quali possono essere viste sia come stimolo che come risposta, a seconda della direzione dell'attenzione; esse devono essere considerate come *strumenti di interpretazione*, che significa in altri termini che la sensazione è tale perché serve da stimolo. Da ciò anche la definizione di ciò che è psichico assume una nuova prospettiva, ovverosia in termini di *atto* e non in termini di contenuto. La ricerca dello stimolo è la ricerca

¹⁸² «The reality of the sensuous “this” and “now” in any judgment, in any analysis, makes it impossible to present any immediate experience, however abstract, in which the sensuous content is entirely stripped off and relegated to the objectively unreal. Psychology cannot, then, pretend to be both a theory of perception by sensuous contents that can be only representative of the outer real object, themselves confined to the consciousness of the individual *qua* individual, and at the same time a theory of immediate experience.» (97)

delle condizioni esatte di azione: «la sensazione non serve come stimolo perché essa è come un contenuto indipendente, ma essa è una sensazione perché serve come stimolo. È evidente, quindi, che la definizione deve essere fatta in termini di *atto*, non in termini di contenuto».¹⁸³ L'atto è l'espressione del divenire dell'azione umana, ed è, così come viene inteso tanto da Mead quanto da Dewey, la condizione di possibilità del processo psichico. Ritroviamo in *The Philosophy of the Act* la descrizione del condizionamento reciproco di individuo e ambiente,¹⁸⁴ allo stesso modo in cui Dewey cerca di delineare nei suoi *Studies in Logical Theory* la nozione di "esperienza" come relazione organica tra individuo e ambiente, relazione che è precedente ad ogni forma di distinzione riflessiva tra soggetto e oggetto e che rende merito della nozione di atto come processo organico.¹⁸⁵ L'atto è l'impulso che mantiene il processo vitale attraverso la selezione di certe specie di stimoli di cui necessita.¹⁸⁶ In una situazione conflittuale che non consente la normale prosecuzione dell'atto, in cui assistiamo ad una temporanea disintegrazione e alla necessità di ricostituire la situazione di coordinazione, subentra la distinzione fra stimoli sensibili e risposta motoria, in cui lo stimolo risulta ciò che deve essere scoperto, che deve essere trovato adeguato alla risposta. In situazioni di questo tipo abbiamo una rottura della coordinazione dell'atto e l'azione che nella sua forma originale determina gli stimoli adeguati a se stessa. Mead riconduce questa distinzione a quella tra *coscienza sensibile* e *coscienza razionale*: nel caso della rottura della coordinazione ritroviamo la presentazione e soluzione del problema in termini di sensazione e risposta, mentre nel caso dell'attività originaria che determina lo stimolo adatto non ci sono stimoli eccetto nel senso oggettivo. Mead ritiene che siano presenti delle situazioni in cui lo psichico è la natura della coscienza poiché i conflitti di condotta privano il soggetto degli stimoli che l'azione richiede, privandolo del carattere oggettivo che la realtà aveva. Lo stimolo perde la sua forma perdendo così la sua validità, l'ulteriore azione sta quindi nello sforzo di ricostituire lo stimolo. Nel momento in cui l'oggetto perde la sua validità e la sua organizzazione in quanto oggetto, esso diventa psichico, ma non nel senso wundtiano di

¹⁸³ Ivi, p. 99, corsivo nostro: «that sensation does not serve as a stimulus because of what it is as an independent content, but that it is a sensation because it serves as a stimulus. It is evident, then, that the definition must be made in terms of the act, not in terms of a content».

¹⁸⁴ PA, p. 412.

¹⁸⁵ J. Dewey, *La realtà come esperienza*, in *Logica sperimentale*, cit., p. 75. Sulla nozione di "action" in Dewey, interessante è l'articolo di Matthias Jung, *John Dewey and action*, in M. Cochran, *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge University Press, New York 2010, pp.145-65.

¹⁸⁶ Come ha notato a diritto Maria Antonietta La Torre, la psicologia meadiana è connessa alla filosofia dell'atto sviluppata in PA (Cf. M. A. La Torre, *L'io comunitario nel pensiero di G. H. Mead*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, pp. 99-104).

“soggettivo” e quindi destinato ad essere abbandonato dalla logica.¹⁸⁷ Lo psichico appare in questa situazione di disintegrazione e *ricostruzione*, ma non sotto forma di oggetto, quanto come fase all’interno della relazione il cui contenuto appare all’interno di ciò che James ha denominato lo *Stream of Thought*:

«Se c’è sempre un sentimento psichico di relazione, è quando l’oggetto correlato non è ancora sorto dal sottofondo [underworld]. È sotto queste circostanze che identità e differenze appaiono con fremiti [thrills] e shock. Molte persone che ci raccontano di loro, e i romanzieri che ci raccontano di altri, dilatano i tratti evidenti di queste fasi della nostra vita, e non necessitano del carattere professionale dell’introspezionista esperto per riconoscere questi tratti».¹⁸⁸

Il carattere fondamentale di tali situazioni va rintracciato nei “*feelings of activity*”, nei sentimenti dell’attività. Fintanto che l’analisi della situazione è un’analisi logica, ovverosia fintanto che astraiamo caratteristiche dell’oggetto da ascrivere al soggetto, elementi psichici associati a tali caratteristiche, cambiamenti e movimenti verranno ad essere considerati come risposte fisiche accompagnate presumibilmente da elementi psichici. Ma gli elementi psichici, in realtà, non devono accompagnare, ma devono essere considerati i reali stati psichici da considerare all’interno dell’atto integrale ai fini dell’interpretazione.

L’errore in cui secondo Mead ricadono gli psicologi sta proprio nel tentativo di introiettare uno stato psichico in un processo non psichico:

«i contenuti psichici presenti in queste fasi di disintegrazione e ricostruzione, se riferiti ad oggetti fisici o logici che appartengono ad altre fasi della coscienza,

¹⁸⁷ Seguendo Wundt il criticismo logico sorge nel momento in cui le nostre anticipazioni non sono soddisfatte e le *interpretazioni* delle prime esperienze sono contraddette, quanto piuttosto nel ruolo che il criticismo logico ha nel rispondere alla situazione conflittuale: esso relega i caratteri che non comprende all’alveo soggettivo, sposta gli oggetti della presentazione immediata dalla loro posizione oggettiva al mondo soggettivo, privandoli della loro validità, e sostituendoli con oggetti concettuali modellati da una immaginazione scientifica.

¹⁸⁸ Ivi, p. 102: «If there is ever a psychical feeling of relation, it is when the related object has not yet risen from the underworld. It is under these circumstances that identities and differences come with thrills and shocks. Most of the persons who bore us with themselves, and the novelists who bore us with others, are but dilating upon the evident traits of such phases of our life, and they need lay no claim to professional skill of the trained introspectionist to recognize these traits.»

possono solo essere rappresentativi, possono solo essere sensazioni *di* qualcosa. Essi perdono inevitabilmente la loro immediatezza».¹⁸⁹

Di conseguenza, la definizione dello psichico può essere, seguendo Mead, solamente funzionale. Non è possibile definire lo psichico attraverso l'interpretazione dell'attenzione in termini fisiologici, possiamo solamente limitarci alla richiesta di lasciare i differenti stadi dei processi coscienti alla loro immediatezza e affermare che, facendo questo, nessuna fase può essere meramente cognitiva per una altra.¹⁹⁰ Ed essendo lo stato psichico funzionale, non può essere una sensazione di qualcos'altro che non sia in quello stato. In tal modo la caratteristica dello psichico presenta anche un altro elemento, ovverosia quello della sua identificazione con l'esperienza dell'individuo *qua* individuo. L'individuo non può essere oggetto a se stesso, lo psichico, invece, è caratterizzato dall'attività del soggetto, dal suo agire con tutto ciò che nell'azione è implicato del soggetto.

Ed è qui che ritroviamo nuovamente, ma per la prima volta forse nel modo in cui assumerà forma nei seguenti scritti, il riferimento di Mead alla distinzione tra Io e Me.¹⁹¹

Con la prima formulazione esplicita negli scritti di Mead dei caratteri distintivi del Sé, l'Io e il Me, Mead tematizza il carattere attivo del soggetto identificato qui con lo psichico, ciò che dovrebbe essere oggetto di conoscenza da parte della psicologia. Nelle teorie criticate in questo saggio vengono esclusi, secondo Mead, due aspetti essenziali del soggetto, aspetti che non possono in alcun modo rientrare come materia di studio scientifico: innanzitutto il

¹⁸⁹ Ivi, p. 103: «the psychical contents which belong to these phases of disintegration and reconstitution, if referred to physical or logical objects that belong to other phases of consciousness, can be only representative, can be only sensations of something. They inevitably lose their immediacy».

¹⁹⁰ Ancora: «I cannot go into the discussion of the interpretation of attention in terms of the innervation of the muscles of the sense-organs and of the head and chest. I must confine myself to the demand that we leave different stages of conscious processes to themselves – to their immediacy – and to the assertion that, when we do this, no one phase can be made merely cognitive of another, whether we have reference to contents or activities. The conclusion was reached above that psychical consciousness could be immediate only in so far as it was functional.» (103-4).

¹⁹¹ Come nota anche Cook, Mead prende da James la distinzione fra Io e Me per evidenziare il ruolo principe del carattere immediato del soggetto agente nei confronti del carattere "oggettivo" della sua astrazione (G. A. Cook, *George Herbert Mead*, cit., pp. 54-55). La prima distinzione fra Io e Me si trova nei *Principles* di James, in particolare nel capitolo «The consciousness of the Self». Nel corso di *Psicologia*, pubblicato due anni dopo i *Principles*, James ipotizza la possibilità di distinguere il soggetto dall'oggetto, attraverso la distinzione fra «me» e «I»: «the Me of now and the Me of then are continuous: the alterations were gradual and never affected the whole of me at once» (*Psychology*, p. 196), sebbene questo non significhi una unità metafisica ma una «unity of mere connectedness, or unbrokenness»; dall'altra parte l'«I» o «pure ego» si rivela essere il cosciente, il *Thinker*: in altri termini, l'io è la «concrete person». L'io è lo stato di coscienza del momento, e tra lo stato cosciente di ieri e quello di oggi c'è una sola identità funzionale, non sostanziale. L'io è, continua James, «a *thought*, at each moment different from that of the last moment, but *appropriative* of the latter» (*Psychology*, cit., p. 208).

soggetto come contenuto,¹⁹² e in secondo luogo le “attività” del soggetto che rispondono all’appercezione, ovvero all’attenzione del soggetto per gli elementi che formano l’esperienza psichica. Questi due aspetti sono dati immediatamente nella fase di *disintegrazione e ricostruzione*:

«La disintegrazione dell’oggetto significa un ritorno, con riferimento ad un certo campo, alla fase originale della coscienza protoplasmica e entro questi limiti non c’è né mente né corpo, solo soggettività. La ricostruzione è il processo immediato di attenzione e appercezione, di scelta, della condotta cosciente».¹⁹³

Per meglio comprendere la fase di disintegrazione e ricostruzione sono però necessarie delle assunzioni: la coscienza è organizzata in un modo per cui gli oggetti sono visti come mezzi per il compimento del fine implicato nell’atto; tale fine è l’espressione di un impulso; se la coordinazione non viene distrutta lo stimolo si rivela l’oggetto determinato dai precedenti processi dell’atto; il resto del campo di coscienza è organizzato con riferimento all’oggetto; se la coordinazione non viene distrutta il fine è espresso adeguatamente in termini di mezzi; quando la coordinazione dell’atto viene distrutta la coscienza si divide in due campi: quello in cui nuovi stimoli e oggetti devono essere costruiti, ed il resto dell’esperienza che può svolgere la sola funzione di condizione per la formazione del nuovo possibile stimolo o oggetto. A questo riguardo Mead si richiama esplicitamente all’esperienza sociale in cui siamo obbligati a ricostruire le idee delle nostre conoscenze, le quali costituiscono il loro carattere come persone. L’organizzazione di questi caratteri sorge proprio dalle relazioni sociali che hanno le proprie origini nei *nostri impulsi sociali*, l’ambiente sociale fa da sostrato alle nostre azioni e le direziona, fornendo gli stimoli alla condotta dell’individuo.

Mead sostiene che la logica moderna sia in grado di ammettere che il giudizio è un processo di ricostruzione attraverso il quale l’interpretazione ideale del nostro mondo diventa un nuovo mondo, ciò che però la logica non riconosce, o non è in grado di riconoscere, è che l’idea deve sorgere e che mentre sorge non è ancora idea e non può essere considerata come tale. Le idee che abbiamo fanno sempre riferimento al vecchio mondo di significati oggettivi, e non possono quindi ricostruirlo. Ciò che è nuovo emerge prima ancora che esso prenda la

¹⁹² Ivi, p. 106: «original subjectivity out of whose “projection” or “imitative introjection” arise not only the others’ selves, but reactively our own».

¹⁹³ Ivi, p. 106: «The disintegration of the object means a return, with reference to a certain field, to the original phase of protoplasmic consciousness and within these limits there is neither mind nor body, only subjectivity. The reconstruction is the immediate process of attention and apperception, of choice, of consciously directed conduct».

forma di un predicato ipotetico, e mentre non abbiamo ancora un predicato, non abbiamo nemmeno un soggetto.¹⁹⁴

La fase soggettiva viene intesa come funzionale alla situazione, non come appartenente al soggetto in quanto precedente in modo logico alla situazione. Nella fase soggettiva di ricostruzione della situazione problematica l'individuo in quanto individuo è esso stesso l'espressione funzionale di questa situazione.¹⁹⁵ In altri termini nella fase di distruzione e ricostruzione la distinzione fra soggetto e oggetto non è e non può essere definita logicamente, l'individuo corrisponde al mondo di condizioni date nello stato soggettivo e, così come la funzione dell'ambiente è di fornire le condizioni per la soluzione, allo stesso modo la funzione dell'individuo è quella di fornire ipotesi per la soluzione. In questo senso *l'individuo non è il Me, ma l'Io*. A seguito della ricostruzione avremo un nuovo individuo e un nuovo ambiente sociale, ma per ora, per l'atto di ricostruzione, lo stato soggettivo è presentato come l'insieme delle condizioni sotto le quali il nuovo Sé deve essere organizzato. In questo senso l'atto fa uso di tutti i dati che la riflessione presenta come condizioni per il nuovo mondo futuro.

In sintesi, la teoria del conflitto all'interno di un tutto organizzato è logico, ma lo stato del conflitto di un impulso con una coordinazione di impulsi e l'inibizione di questi impulsi sarà oggetto del trattamento scientifico dello psichico: faranno parte della scienza dello psichico l'instabilità dell'attenzione nel ri-coordinamento degli impulsi e il controllo delle attività che delineano la condotta attraverso i processi sensibili.¹⁹⁶ Ciò, però, non significa che l'esperienza immediata sia oggetto di osservazione diretta; assumere che le sensazioni siano analizzabili indipendentemente dal problema della ricostruzione è errato, ciò che può essere determinato in anticipo è solamente la *funzione* del vedere, dell'udire, del sentire, in breve l'*atto* del percepire (come per James la prima cosa che dobbiamo ammettere è l'atto del pensare); e il contenuto di questo atto, di questa funzione, viene definito dal tipo di processo in cui operano, per la capacità selettiva dell'individuo, capacità che gioca un ruolo essenziale

¹⁹⁴ Ivi, pp. 107-8: «Modern logic is ready enough to admit that the judgment is a process of reconstruction, by which through ideal interpretation of our world, it becomes another world, but what it does not seem to me to recognize is that the idea has to rise, and that while it is arising it is not idea and cannot function as such; that the ideas we have are abstracted from our old world and cannot reconstruct it; and that we must allow for the situation in which what is essentially novel emerges before it even takes on the form of a hypothetical predicate. [...] while we have not as yet a predicate, we also have no subject; [...] while the negative statement of the problem clears the ground for its solution, it does not give that solution; [...] the statement of the rest of experience in terms of the conditions of the solution of the problem, the gathering of data, does not give the positive touch of reconstruction which is involved in the presentation of a hypothesis, however slight and vague it may be».

¹⁹⁵ Ivi, p. 108.

¹⁹⁶ «the shifting of attention in the re-coordination of the impulses, the control of the outgoing activities by the sense-processes during this co-ordination, and the like, will fall within the science of the psychical» (109).

in questa fase di ricostruzione, fase che coinvolge la formazione dell'immagine, ovvero nella proiezione nel futuro delle possibili alternative. L'immagine può dunque essere valida solamente se essa non è separata dallo stato psichico come contenuto. Anche l'immagine, quindi, appare come funzionale alla soluzione. Se vogliamo rendere le condizioni simboliche, potrebbe essere legittimo astrarre logicamente i colori, i suoni, le sensazioni dagli oggetti che ci circondano, così come se vogliamo presentare l'immagine simbolicamente possiamo usare l'astrazione logica per i nostri oggetti-pensiero. Ma l'unica giustificazione per le presentazioni simboliche sta nella loro *interpretazione* in riferimento agli attuali processi psichici.¹⁹⁷ I simboli, quindi, possono essere usati tenendo ben presente il fatto che essi sono simboli della coscienza soggettiva e dell'immediatezza della situazione.

7. L'atto del conoscere e dell'agire. Riflessioni deweyane sull'argomento

Se *The Definition of the Psychological* è un saggio difficile, confuso, a volte ermetico, senz'altro contorto e poco chiaro, come lo stesso Mead ammetterà qualche anno dopo,¹⁹⁸ tuttavia presenta degli elementi che si riveleranno essenziali per la caratterizzazione di questioni centrali nella filosofia della psicologia di Mead. Il carattere della soggettività, questione centrale riguardo all'intera ricerca meadiana, dimostra come egli fosse consapevole sia dei limiti delle vecchie metodologie argomentative e di indagine psicologiche, che della difficoltà nel cogliere il carattere essenziale di immediatezza che presenta il fenomeno psichico. Esso non può essere colto da nessuna indagine psichica che ne indaghi la natura intesa classicamente come 'essenza', come ente logico statico e definito. Il fenomeno psichico può essere concepito solamente come funzionale ad un atto.

Così come qualche anno prima egli si è mostrato contrario alla possibilità di ritrovare il fenomeno psichico dal lato della misurazione psicofisica, e ha evidenziato il limite delle discipline filosofiche nella loro definizione metodologica della coscienza, in *The Definition of the Psychological* sostiene che anche le teorie psicologiche ricadono nello stesso limite: l'impossibilità di racchiudere all'interno dell'astrazione concettuale uno stato che non è concettuale ma pre-riflessivo, non statico ma dinamico, non definito ma in continuo divenire. Ma allora, ci chiediamo, come è possibile cogliere lo psichico se esso appartiene ad un flusso

¹⁹⁷ Ivi, p. 112: «and they can be properly used only as this function is kept in mind, and when the assumption is avoided that they offer a real account of what transpires in subjective consciousness».

¹⁹⁸ Cf. G. H. Mead, *What Social Object Must Psychology Presuppose?* (1910), in SW, p. 106.

che non può essere colto se non cristallizzando un momento del suo divenire perdendo in tal modo la sua reale essenza? La distinzione tra Io e Me è già qui pienamente sviluppata e definita da Mead in maniera più articolata di quanto James – da cui Mead prende tale distinzione – abbia fatto, ma ciò non serve ancora a dare il giusto quadro teorico per poter giungere alla conoscenza dell’Io inteso come l’agire del soggetto, il suo esperire immediato, ciò che coinvolge la stessa conoscenza della realtà nella relazione organica tra soggetto e realtà, relazione che avviene in ciò che Dewey delinea come “esperienza”. Ciò che interessa Mead, come notiamo, è soprattutto definire il carattere soggettivo, immediato, reale della psiche umana, non di certo il carattere dedotto da un schema logico definito *a priori*. E la soluzione a questa esigenza sembra essere, almeno in questi anni, quella data dal funzionalismo di Dewey, supportata da elementi che, come abbiamo visto, erano già stati evidenziati una decina di anni prima quando Mead e Dewey riflettevano insieme sulla genesi e sulla struttura delle emozioni.

È infatti interessante notare, proprio in riferimento alla critica che Mead muove in *The Definition of the Psychological* alla logica di Bradley, che una critica analoga viene mossa da Dewey rispetto al ruolo marginale assegnato da Bradley all’attività selettiva dell’organismo all’interno del suo sistema logico. Al riguardo, Dewey ribadisce il fatto che l’interesse «che conduce alla costruzione e alla selezione degli universali conduce alla selezione costruttiva del dato immediato o del materiale in riferimento al quale l’universale deve essere utilizzato».¹⁹⁹ In linea con tale critica egli cerca di delineare una teoria della logica intesa come frutto di un processo naturale. In particolare, partendo dalla considerazione, propria del metodo evolutivo, che ogni organo, struttura o formazione distinta ha il suo significato nella risoluzione e soddisfazione delle condizioni di adattamento ad una particolare situazione ambientale, Dewey estende tale approccio allo studio della conoscenza e del pensiero.²⁰⁰ Il pensiero risulta immerso nell’esperienza e può essere analizzato solamente a partire da questa; esso è una attività relazionale rispetto ad una motivazione che lo attiva – la situazione contingente che sorge nel momento in cui un atto guidato da una certa credenza viene interrotto – e una finalità che lo dirige nella selezione degli elementi da analizzare e significare per far fronte alla situazione. Il giudizio non riguarda, quindi, prettamente il procedimento logico (intendendo in questo caso il carattere normativo del pensare); piuttosto, la logica stessa è uno strumento per rappresentare i risultati parziali raggiunti dal processo di

¹⁹⁹ J. Dewey, *Le condizioni logiche per un esame scientifico della morale* (1903), in *Logica sperimentale*, cit., pp. 49-50.

²⁰⁰ Cf. J. Dewey, *La relazione della materia e il suo pensiero*, in *Logica sperimentale*, cit., pp. 33 ss.

pensiero. Il giudizio riguarda quindi più la legittimazione di certe conclusioni a cui si è giunti in precedenza che non le regole normative del pensare. In questo quadro il metodo scientifico sperimentale che si serve delle ipotesi e dei ragionamenti logici risulta l'«ultima tappa di un percorso evolutivo caratterizzato dall'aumento dell'efficacia conseguita dall'uomo nel controllo del suo ambiente attraverso l'uso delle idee».²⁰¹ Per tale motivo Dewey rifiuta di considerare gli scopi e le condizioni del pensiero staccati dai limiti della situazione di sviluppo in cui esso viene chiamato in causa, ritenendo questo modo di concepire il pensiero una procedura metafisica che si distacca dalla procedura scientifica.²⁰²

Nei saggi di logica pubblicati dal 1900, Dewey tenta, quindi, da una parte di indicare l'elemento della continuità del divenire dell'esperienza come condizione di sviluppo di una «logica dell'esperienza» che implichi una visione della filosofia come metodo di indagine,²⁰³ dall'altra di argomentare l'identità tra realtà conosciuta ed esperienza del conoscere e di delineare una descrizione dell'atto di conoscenza che possa rientrare in una concezione naturalizzata del pensiero. In *La realtà come esperienza* egli indica nell'esperienza, intesa come relazione cognitiva organica del soggetto con l'ambiente, la condizione che permette di affermare la continuità tra realtà conosciuta ed esperienza presente. Nel divenire l'esperienza vitale, diretta, immediata del soggetto che conosce la realtà è data universalmente e contiene il motivo per formulare l'esperienza in quanto realtà conosciuta, sebbene non si possa giungere ad una sua conoscenza totale. In sintesi, per far fronte al problema dell'aspetto trascendente della conoscenza, Dewey presuppone l'esperienza come ciò che eccede la realtà conosciuta e che contiene il motivo per formulare l'esperienza in quanto realtà conosciuta:

«Questa immersione dell'oggetto di conoscenza in una esperienza inclusiva, vitale e diretta (termini che, proprio come 'immediata' sono tautologici e servono unicamente a richiamare l'attenzione verso il rischio di considerare l'esperienza in modo parziale od astratto) costituisce, ritengo, la soluzione del problema dell'aspetto trascendente della conoscenza. Ciò che è affermato del carattere pervasivo e diafano della conoscenza in relazione al suo oggetto è qualcosa che deriva dall'esperienza che sostiene la conoscenza-e-il-suo-oggetto, che della

²⁰¹ R. Frega, *Introduzione a J. Dewey, Logica sperimentale*, cit., p. XVI.

²⁰² Cf. C. Hookway, *Psychologism and the Pragmatists: Peirce and Dewey*, cit., p. 50.

²⁰³ Cf. J. Dewey, *La relazione del pensiero e la sua materia*, in *Logica sperimentale*, cit., pp. 23-38. Come egli scrive: «La logica dell'esperienza costituisce un resoconto delle sequenze delle varie funzioni tipiche o delle situazioni dell'esperienza, considerate nelle loro relazioni reciproche determinanti. La filosofia, se definita in riferimento a una tale logica, non avanza la pretesa di essere l'esposizione di un universo chiuso e completo. Il suo compito non è quello di assicurare o garantire una realtà o un valore particolare. Al contrario, essa riveste il significato di un metodo» (Ivi, p. 36).

prima costituisce la proiezione schematizzata o strutturale. *Ogni esperienza, di conseguenza, mantiene sospesa in se stessa la conoscenza con il proprio intero mondo oggetto, piccolo o grande che questo sia*.²⁰⁴

In *La teoria sperimentale della conoscenza*, articolo complesso almeno quanto *The Definition of the Psychological* di Mead, Dewey descrive l'atto di conoscenza, ovvero quell'esperienza cognitiva che caratterizza la nostra relazione in divenire con la realtà circostante e che viene identificata da Mead come l'esperienza psichica alla cui conoscenza la scienza psicologica dovrebbe dedicarsi. Certo, gli oggetti di interesse sono differenti, Mead si occupa delle teorie scientifiche, Dewey delle teorie logiche, ma entrambi sono rivolti a cogliere l'aspetto fondamentale della realtà: il divenire dell'esperienza, l'immediatezza che caratterizza l'azione umana, il presente in quanto cifra della dinamicità. L'atto della conoscenza, afferma Dewey, si dà nel presente in cui tanto la realtà conosciuta quanto la realtà conoscente e la loro unione nell'esperienza di compimento dell'atto, si manifestano insieme. La distinzione si ha solamente attraverso una conoscenza riflessiva che pone una distinzione selettiva e che chiama in causa l'attribuzione di significato alla realtà, attribuzione che è uno scoprire retrospettivamente ciò che la realtà intendeva significare e che nel presente dell'esperienza non era stato colto. Il mentale risulta allora non tanto una sostanza separata quanto l'indicazione di una funzione intellettuale esercitata dalla realtà nell'esperienza del soggetto.²⁰⁵

Sempre nel 1903 esce nella "Psychological Review" un breve articolo di Dewey sull'applicazione del metodo psicologico all'indagine etica, in cui si sostiene la necessità dell'utilizzo della psicologia nello studio dell'esperienza morale, ovvero dell'esperienza vitale in cui l'ideale morale diventa materia di valutazione personale nella sua applicazione. Il valore di un principio morale fa parte dell'esperienza personale, la psicologia, quindi, potrebbe studiare «in maniera definita e analitica il significato di un valore in quanto determinato dalla sua origine e funzione nel flusso di esperienza».²⁰⁶ La psicologia non si occuperebbe in tal modo di affermare ideali etici concreti, quanto di mostrare le condizioni di origine e uso a cui ogni esperienza qualitativa deve conformarsi se viene identificata come scopo, fine o intenzione.²⁰⁷ Nel momento in cui assumiamo che la conoscenza della situazione in cui ci troviamo e la nostra proiezione immaginativa sono la controparte dell'ideale morale,

²⁰⁴ Cf. J. Dewey, *La realtà come esperienza* (1906), cit., p. 74.

²⁰⁵ Cf. J. Dewey, *La teoria sperimentale della conoscenza* (1906), in *Logica sperimentale*, cit., pp. 77-95.

²⁰⁶ J. Dewey, *Psychological Method in Ethics* (1903), in *Middle Works*, Vol. 3, p. 60.

²⁰⁷ *Ibidem*.

la questione diventa psicologica: qual è lo stimolo adeguato a funzionare in quanto immagine nell'esperienza? La forma che assume l'ideale etico da questa prospettiva lo rende parte integrante dell'esperienza presente.

In realtà, proprio questo approccio all'etica rivela una differenza di prospettive, non tanto per il quadro teorico funzionalista, quanto per la differenziazione di approccio alla questione morale. Se Dewey cerca di dare risalto alla valenza psicologica coinvolta nell'applicazione dell'ideale etico alla realtà, Mead si muove in maniera diametralmente opposta, cercando di evidenziare invece il significato morale che il processo psicologico assume nel momento in cui assumiamo la morale come inerente funzionalmente all'atto in quanto processo teleologico. Questo si vede in particolare qualche anno successivo, e precisamente in un saggio pubblicato nel 1908, *The Philosophical Basis of Ethics*, in cui Mead assume un punto di vista differente da cui guardare alla questione dell'origine dell'etica. Egli sostiene, al pari di Dewey, che la coscienza morale sia la «forma più concreta di coscienza» che include nei suoi giudizi ogni fase dell'agire umano, notando che con questo riconoscimento rende possibile l'approccio funzionalista all'analisi della posizione che riveste la moralità nell'atto. In particolare Mead afferma che il fatto che le «astrazioni della scienza, le espressioni dell'emozione, la direzione dell'attenzione durante la percezione e l'inferenza devono trovare i loro significati (*functions*), e quindi la ragione della loro esistenza, nell'atto; e che la moralità inerisce solo all'atto e non invece alle singole funzioni (*functions*) dell'atto»,²⁰⁸ è semplicemente consequenziale al fatto che ogni fase dell'esperienza appartiene al campo della coscienza morale. In breve, si tratta, in modo complementare alla prospettiva deweyana, di assumere la prospettiva morale per riuscire a cogliere il carattere morale nell'esperienza immediata:

«Se si identifica la realtà con l'esperienza immediata e se si ammette che i diversi processi intellettuale, estetico e percettivo esistono solo in quanto parti e funzioni di un atto che è la forma ultima dell'esperienza immediata, allora l'individuazione della definizione più completa di atto nella sua definizione etica sfocerebbe in una fondazione etica della metafisica».²⁰⁹

²⁰⁸ G. H. Mead, *Le basi filosofiche dell'etica* (1908), in *La voce della coscienza*, a cura di Chiara Bombarda, Jaca Book, Milano 1996, pp. 57-58.

²⁰⁹ Ivi, p. 58.

L'approccio che Mead intende mantenere è dichiaratamente funzionalista, nel senso inteso nei termini di una prospettiva evoluzionistica della definizione dell'azione morale attraverso l'individuazione del fine mentre sorge nella coscienza. L'interpretazione morale dell'esperienza viene quindi mantenuta anche da Mead come appartenente all'esperienza stessa. Il riferimento di Mead è sicuramente l'articolo deweyano *Le condizioni logiche della trattazione scientifica della moralità*, in cui Dewey sostiene la possibilità, analogamente a come esposto nel breve articolo sull'analisi psicologica dell'etica, di affrontare scientificamente la morale attraverso un'identificazione dei giudizi scientifici con i giudizi etici proprio per il loro riferirsi tanto a casi individuali quanto ad atti. Il che non sta a significare una inclusione dei giudizi etici all'interno dei giudizi scientifici, quanto una loro parificazione poiché entrambi i tipi di giudizio si esprimono in atti individuali ed unici al fine di liberarne e rafforzarne il valore.²¹⁰

Alla base della riflessione dei due autori è quindi presente il presupposto del processo evolutivo che identifica l'attività selettiva dell'individuo come la «parte organica dell'operazione logica, e non come una appendice pratica arbitraria che si inserisce una volta completata l'attività logica».²¹¹ Se ammettiamo come presupposto il processo evolutivo che implica una reciproca determinazione fra individuo e ambiente – sostiene Mead – ritroviamo in tal modo la necessità morale della condotta già presente nella situazione evolutiva. Condizione per la possibilità dell'azione intelligente è l'identificazione delle condizioni in cui l'azione deve realizzarsi. Il fine diventa l'enunciazione delle condizioni, «una volta compreso che questa enunciazione è nei termini delle attività costitutive della personalità individuale»,²¹² mentre il contenuto del fine si mostra nella complementarità tra le tendenze dell'individuo ad agire e le condizioni ambientali che rendono possibile l'espressione delle azioni:

«È perché l'uomo deve riconoscere il bene pubblico nell'esercizio delle proprie facoltà, ed esprimerlo nelle proprie attività esterne, che i suoi fini sono morali. Ma non si tratta di un bene pubblico che si insinua nell'individuo dal di fuori imponendogli una necessità morale né di una tendenza egoistica che lo spinge ad agire. [...] La necessità morale non risiede né in un fine che muove all'azione dal di fuori né in una inclinazione che spinge all'azione dal di dentro, si trova invece

²¹⁰ Cf. J. Dewey, *Le condizioni logiche per un esame scientifico della morale* (1903), in *Logica sperimentale*, cit., pp. 39-70.

²¹¹ Ivi, p. 49.

²¹² G. H. Mead, *La basi filosofiche dell'etica*, cit., p. 59.

nella relazione tra le condizioni in cui deve realizzarsi l'azione e gli impulsi che sospingono all'azione. Il movente non è né un fine esterno puramente razionale né una inclinazione privata, è invece l'impulso presentato nei termini delle sue conseguenze in opposizione alle conseguenze di altri impulsi. Quando un impulso è determinato e interpretato in questo modo diventa un possibile movente di condotta».²¹³

In breve, si tratta di quei «giudizi individualizzati o atti di attenzione» di cui parla Dewey come presupposti per la formulazione di proposizioni astratte della scienza.²¹⁴ Ma oltre ad evidenziare l'importanza dell'analisi psicologica per il controllo dei giudizi etici, in particolare in riferimento alla possibilità di «mostrare *come* le diverse disposizioni operano al fine di produrre gli effetti ad esse attribuite»,²¹⁵ Dewey pone l'accento sulla necessità di una analisi sociologica per rendere scientificamente analizzabili i giudizi etici e anticipa la prospettiva meadiana al riguardo: «la situazione costruita nel giudizio morale – scrive Dewey – non costituisce un oggetto esterno, freddo, remoto e indifferente, ma costituisce nel modo più unico, intimo e totale l'oggetto proprio dell'agente: esso definisce l'agente in quanto oggetto». Per tale motivo è necessaria una scienza sociale che assuma alla base delle proprie analisi l'assimilazione del giudizio morale ad una situazione sociale che può essere descritta solamente nei termini di una analisi sociologica.²¹⁶ Di questa possibilità, però, Dewey nota la difficoltà di dare voce ad una scienza sociologica nel momento in cui si mantiene la prospettiva psicologica. Egli infatti nota che il divario logico tra analisi psicologica e analisi sociale dell'azione etica potrebbe essere colmato «soltanto portando la discussione delle categorie del giudizio morale al punto in cui il loro valore sociale si mostrerebbe in modo esplicito».²¹⁷ Ma, confessa, una tale analisi non rientra nei suoi interessi.

Non nei suoi, ma di certo in quelli di Mead. È qui, infatti, che a nostro parere le differenti prospettive mostrano maggiormente la loro complementarità. Mead infatti rintraccia nelle scienze sociali la possibilità di analizzare le scelte morali – le scelte per la condotta dell'individuo – attraverso una analisi intellettuale che abbia valenza scientifica.²¹⁸ Il che

²¹³ Ivi, pp. 59-60.

²¹⁴ J. Dewey, *Le condizioni logiche per un esame scientifico della morale*, cit., p. 51.

²¹⁵ Ivi, p. 60.

²¹⁶ Ivi, p. 65.

²¹⁷ Ibidem.

²¹⁸ G. H. Mead, *Le basi filosofiche dell'etica*, cit., pp. 64-65. È anche interessante notare che Habermas pone in evidenza al riguardo proprio il fatto che nell'ontogenesi del linguaggio umano Mead si muova in due direzioni, considerando tanto la costituzione del mondo degli oggetti percepibili e manipolabili e la «*struttura* cognitiva dell'esperienza che sta alla base della formazione delle proposizioni» quanto il sorgere delle norme sociali e

coinvolge anche la possibilità di improntare una discussione sul progresso morale. Questa possibilità risulta, agli occhi di Mead, dal notare da parte degli individui coinvolti in una situazione problematica l'«incompletezza con cui sono presentati i diversi interessi sociali», incompletezza che risulta «la ragione dell'inadeguatezza dei giudizi morali» intesi come adattamenti a realtà appartenenti ad un universo morale.²¹⁹

La possibilità di progresso morale risulta quindi non dall'adattare le nature individuali a «realtà eterne di un universo morale», ma dal riscoprire, attraverso il conflitto, un nuovo punto di vista che si rivolge alla coscienza, nuovo punto di vista che può essere ritrovato solo nel momento in cui venga ammessa la possibilità di riconoscere che «l'ambiente che circonda il Sé morale non è che l'insieme delle condizioni in cui possono trovare espressione i suoi diversi impulsi conflittuali».²²⁰ Si tratta, in altri termini, di abbandonare visioni fondazionaliste cristallizzate in una pretesa universalità ed eternizzazione, per entrare nell'ottica della necessità di ricostruzione e ricreazione costante del mondo parallelamente all'evoluzione dell'individuo.

Se si considera un ordine morale trascendente l'ordine temporale, la libertà morale riguarderebbe solo la valutazione di atti di adattamento a tale sistema. Ma nella realtà pratica, nella necessità di rispondere ad un'urgenza pressante, ad un problema immediato, non arriviamo mai ad erigere nel pensiero un ordine morale a cui conformarci. Così Mead distingue due tipi di reazione ad una situazione pratica: o si risponde con un abito perfettamente organizzato, oppure si reinterpreta la situazione per rispondere con il riadattamento e la ricostruzione degli abiti della situazione. La maggior parte delle azioni rientrano nella prima categoria, ma è con la seconda che sorgono le vere questioni morali: «È la possibilità di reazione a uno stimolo a collocare la reazione nel campo dell'indagine mentre è l'indagine prolungata del campo dello stimolo a mantenere la reazione continua e pertinente».²²¹ Il criterio applicato è quello dell'interazione e reciproca determinazione fra individuo e ambiente. In tal caso nessun ideale esterno è ammissibile.

Il limite principale che Mead delinea nelle concezioni morali che si servono e si sono servite di schemi universali è stato proprio quello di inibire la fase intellettuale nella condotta morale, inoltre il ricorso ad un ideale esterno come criterio di valutazione della condotta morale porterebbe a omettere di «identificare il difetto morale con la situazione da cui deriva,

dell'identità (Cf. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 582 ss.). Ciò rende merito, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, la persistenza in Mead della prospettiva teleologica da cui guardare l'agire umano.

²¹⁹ Ivi, p. 61.

²²⁰ Ivi, p. 62.

²²¹ Ivi, p. 63.

la quale, opportunamente ricostruita, può portare alla sua eliminazione».²²² La responsabilità va valutata in base alle conseguenze di un atto, e il giudizio morale deve trovare il proprio principio nella determinazione reciproca dell'individuo e della situazione; ricorrendo, invece, a valutazioni astratte estranee alla situazione e tenendo conto che tali situazioni astratte fanno sempre riferimento a comportamenti precedenti, esse si rivelano del tutto inadeguate ad una valutazione immediata. Ma, cosa più importante

«un ideale morale estraneo all'azione, oltre a defraudare la condotta morale dei suoi significati più importanti, priva anche la natura umana del conforto più profondo che può alleviare le pene di coloro che soffrono: la certezza che la perdita e la sofferenza [...] sono servite a valutare la condotta, ciò che conviene o non conviene fare».²²³

In altri termini non è possibile considerare un ideale estraneo all'azione poiché in questa necessariamente entrano in causa valutazioni emotive che condizionano la valutazione dell'azione morale.

Ora, il confronto tra Mead e Dewey sul tema dell'indagine etica rientra in un processo di naturalizzazione delle discipline normative che evidenzia anche in questo aspetto una visione comune tra i due autori. D'altronde il legame naturale tra filosofia, etica e psicologia in Dewey verrà evidenziato da Mead in un articolo del 1930, dove egli afferma che nel percorso di Dewey il passaggio dalla posizione idealistica ad una visione psicologica dell'azione è rintracciabile nella sua 'naturalizzazione' della prospettiva da cui osservare l'atto morale:

«Dewey ha abbandonato la sua posizione idealistica nella sua analisi psicologia dell'atto morale. Si è impegnato con la funzione della conoscenza nell'azione. Anziché rintracciare nel conflitto dei fini un problema, che la conoscenza può risolvere solo in una volontà assoluta, il conflitto diventa il problema morale immediato dell'individuo all'interno dell'atto».²²⁴

²²² Ivi, pp. 64-65.

²²³ Ivi, p. 65.

²²⁴ G. H. Mead, *The Philosophies of Royce, James, and Dewey, and their American Setting*, cit., p. 228

Tale passaggio si compirà poi, in *Experience and Nature*, in cui «ciò che è stato completato per l'atto morale era ora stabilito per l'atto di conoscenza», giungendo così a completare il «parallelismo tra l'analisi dell'atto morale e l'atto cognitivo».²²⁵

Tale processo di naturalizzazione verrà da Mead sviluppato in un approfondimento delle questioni appartenenti tanto alla dimensione maggiormente fisiologica quanto alla dimensione relazionale che rende merito della teoria evolutiva. Dewey, invece, si occuperà maggiormente di sviluppare sul piano più prettamente filosofico le applicazioni dei presupposti evolucionistici all'esperienza in quanto elemento universalmente dato in cui si ha l'estrinsecazione del processo relazionale-conoscitivo. Paradigmatiche per entrambi gli autori sono le seguenti parole di Dewey:

«Il significato del metodo evolutivo in biologia e nella storia sociale è che ogni organo, struttura, o formazione distinta, ogni raggruppamento di cellule o di elementi deve essere trattato come uno strumento di aggiustamento o di adattamento ad una particolare situazione ambientale. Il suo significato, il suo carattere e la sua forza sono conosciuti quando e soltanto quando esso è considerato come una soluzione per soddisfare le condizioni proprie ad una situazione specifica. Questa analisi è svolta individuando gli stadi successivi dello sviluppo, attraverso la localizzazione della situazione particolare in cui ogni struttura ha la propria origine e delineando le modifiche successive attraverso le quali, in risposta a mezzi in evoluzione, ha raggiunto la conformazione attuale».²²⁶

8. Riflessioni conclusive

Anche dopo il 1904, anno in cui Dewey lascia l'università di Chicago per andare alla Columbia University, Mead non abbandonerà mai l'impostazione teleologica dell'analisi dei fenomeni psichici teorizzata con Dewey negli anni a Chicago, rivolgendola però sempre più verso l'analisi del ruolo condizionante dell'ambiente sociale nella condotta dell'individuo e quindi anche del carattere fortemente etico, inteso come continuo confronto dell'agire del singolo in riferimento all'insieme delle regole sociali intersoggettivamente riconosciute.

²²⁵ Ivi, p. 229.

²²⁶ J. Dewey, *La relazione del pensiero e la sua materia*, cit., p. 33. Vedi anche Id., *The Evolutionary Method as Applied to Morality* (1902), in *Middle Works*, vol. 2, cit., pp. 13-16.

Certo, si potrebbe pensare che, essendo le riflessioni meadiane di impostazione funzionalista, esse siano il frutto di una contaminazione da parte di Dewey. Di questo parere è ad esempio Gary Cook, il quale sostiene la totale dipendenza di Mead da Dewey, sin dai primi anni del loro incontro ad Ann Arbor. Egli ritrova soprattutto i semi deweyani del futuro Mead nella concezione della vita sociale dell'uomo come un tutto organico che si esprime negli individui, così come l'idea che le forme più avanzate di espressione della vita sociale siano una manifestazione della 'vita divina', in linea con l'hegelismo di Dewey. Inoltre, sempre secondo Cook, Mead avrebbe assunto il funzionalismo come prospettiva da cui guardare il fisico e il mentale come due aspetti di un unico processo vitale.²²⁷ In parte la cronologia degli scritti, oltre che il contenuto di essi, non può che confermare questa tesi. Ma, appunto, solo *in parte*.

In realtà, la ricezione dell'hegelismo da parte di Mead, come abbiamo visto, risale al 1887, quando Mead ha seguito le lezioni di Royce, il quale lo ha iniziato al «realm of romantic idealism». Ed è proprio attraverso Royce che Mead ha potuto capire che la filosofia non può essere ricondotta ad un apparato logico o venire intesa come la *ancilla theologiae*, appartenendo invece alla cultura e all'agire umano.²²⁸ Oltre a Royce, Mead si è confrontato con l'idealismo di Fichte e Shelling, nel suo soggiorno berlinese, seguendo inoltre il corso sulla storia della filosofia di Dilthey e approfondendo la *Critica della Ragion Pura* di Kant.²²⁹

Con ciò non vogliamo negare l'importanza che il sostrato idealistico deweyano ha avuto sulla sua formazione ma semplicemente ridimensionare la sua incisività, non essendo stata la fonte esclusiva da cui Mead ha attinto gli spunti per la formulazione delle proprie idee. Di certo, però, i primi saggi, dai lavori su Lasswitz, mostrano che l'hegelismo di Mead ha trovato un'espressione adeguata a seguito dell'incontro con Dewey e, come sostiene Joas, prima delle teorizzazioni del suo pragmatismo intersoggettivo.²³⁰

Per quanto riguarda, quindi, l'assunzione da parte di Mead del funzionalismo di Dewey, come abbiamo visto sin dai saggi sulla teoria delle emozioni, Mead e Dewey hanno contribuito a pari titolo alla formazione della teoria. Bisogna inoltre tener conto che fra i due amici e collaboratori Mead è stato, nel periodo in cui il secondo delineava la sua teoria delle emozioni, il più interessato alla questione della psicologia comparata e del problema della continuità fra coscienza animale e coscienza umana, interesse testimoniato tanto dal fatto che

²²⁷ G. A. Cook, *G. H. Mead*, cit., p. 32.

²²⁸ In un frammento inedito Mead definisce la dialettica di Royce una «risoluzione trionfante su tutte le contraddizioni recalcitranti, tanto che l'affascinato studente si convinceva che l'enigma dell'universo fosse finalmente risolto [...] ciò che credevo era che l'universo idealistico di Royce fosse identificato con la cultura prima ancora che adottato come tecnica speculativa» (G. H. Mead, *On Royce and James*, Box IX, Folder 19, pp. 4-5).

²²⁹ Lettera di Mead a Castle, 26 aprile 1891 (cit. in G. Cook, *G. H. Mead*, cit., p. 24).

²³⁰ H. Joas, op. cit., p. 54.

tra i due era Mead a tenere i corsi di psicologia comparata all'Università del Michigan, oltre a vari scritti e recensioni a testi di psicologia animale.²³¹ Sin dai suoi primi anni di formazione Mead si è inoltre interessato al funzionamento fisiologico dell'organismo umano e alla sua relazione con i fenomeni della coscienza, seguendo anche i corsi di psicologia fisiologica di Ebbinghaus e di fisiologia di Hermann Munk, durante il suo soggiorno in Germania.²³² Sarà questa base che lo porterà verso una formulazione bio-sociale del funzionalismo.²³³

²³¹ In «Psychological Review», 2, 1895, pp. 399-402; *Concerning Animal Perception*, in «Psychological Review», 14, 1907, pp. 383-90; *The Relation of Imitation to the Theory of Animal Perception* (Abstract of a paper read to the fifteenth annual meeting of the American Psychological Association, 1906), in «Psychological Bulletin», 4, 1907, pp. 210-211.

²³² G. A. Cook, *G. H. Mead. The Making of a Social Pragmatist*, cit., pp. 21-24. In una lettera scritta ai Castle nell'estate del 1892 egli dichiarava che il problema della psicologia fisiologica riguardava, secondo il suo punto di vista, il riconoscimento che la vita psichica non risiede unicamente nel cervello, ma appartiene all'insieme delle funzioni del nostro corpo, i cui organi agiscono insieme nel processo vitale (Letters to Mr and Mrs Samuel Nothrup Castle, June 18, 1892. Cit. in G. A. Cook, *George Herbert Mead*, cit., p. 31).

²³³ Cf. D. L. Miller, *George Herbert Mead*, cit., in part. pp. 3-24. Miller indica nella prospettiva meadiana proprio l'evidenziazione dei caratteri fisiologico e neurologico intrecciati con il carattere sociale che caratterizzano il «*Bio-Social Man*».

CAPITOLO II

Il funzionalismo bio-sociale di Mead.

Contributi ad una teoria dello psichico tra scienze naturali e scienze sociali (II)

Ai riferimenti deweyani si vanno man mano aggiungendo nuovi elementi che rendono il pensiero di Mead sempre più originale, sebbene in linea con l'idea già embrionalmente sviluppata nella teoria delle emozioni. Rimane ancora aperta la questione riguardo la possibilità di spiegare l'esperienza soggettiva – psichica – che dovrebbe caratterizzare l'oggetto della psicologia. In che modo, infatti, è possibile cogliere l'aspetto psichico senza snaturarlo? Qual è la sua origine: fisiologica o sociale? Che funzione ha nella definizione dello psichico la relazione comunicativa?

1. G. H. Mead e Wilhelm Wundt: l'interpretazione funzionalista del gesto linguistico e la delineazione della distinzione tra *play* e *game*

Nonostante la psicologia wundtiana venga da Mead criticata per la sua incapacità di cogliere l'aspetto psichico senza snaturarne l'essenza funzionale, essa assume una importanza cruciale nella formazione del pensiero meadiano sia per la teorizzazione del gesto comunicativo come origine della coscienza umana, sia, come vedremo, per il prestito terminologico-concettuale, come ad esempio per le nozioni basilari della psicologia sociale di Mead, quali la distinzione tra *play* e *game* e la caratterizzazione dell'Altro generalizzato.

1.1. L'origine del gesto linguistico

Come abbiamo visto, già nel 1894 Mead fa riferimento al gesto come componente dell'emozione e prodromo della comunicazione umana, e fa riferimento al carattere ritmico connesso ai fenomeni sociali delle danze di guerra proprie del carattere primitivo della capacità espressiva e comunicativa delle emozioni.

Purtroppo, sostiene Mead, nonostante Wundt definisca la psicologia come la «scienza dell'esperienza immediata»²³⁴ non riesce a rimanere all'altezza dello scopo dichiarato, ricadendo all'interno di una dinamica di snaturalizzazione e di 'logicizzazione' di ciò che, appunto per il suo carattere immediato e soggettivo, non può essere 'concettualizzato' senza perdere la propria autenticità. Tale critica, che abbiamo ritrovato in *The Definition of the Psychological*, riguarda almeno in parte il fatto che Wundt non sia 'sufficientemente' funzionalista agli occhi di Mead,²³⁵ nonostante si possano rintracciare nella sua psicologia elementi comuni al funzionalismo:²³⁶ la distinzione fra «esperienza interna» ed «esperienza esterna», distinzione basata esclusivamente su *punti di vista* da cui guardare l'esperienza come un «tutto unico»;²³⁷ la concezione dei fatti psichici come processi e il contenuto dell'esperienza psicologica come connessione di *processi*, i quali sono *eventi* e non oggetti;²³⁸ l'indicazione della coscienza come una combinazione di processi e non come sostanza staccata dal corpo.²³⁹ In breve, la critica di Mead sembra essere rivolta più al metodo che Wundt applica che non agli elementi della sua teoria psicologica, che presentano invece una familiarità con la propria teoria di riferimento.

Nel 1904 e nel 1906 escono due saggi di Mead interamente dedicati a Wundt, uno sulla relazione tra psicologia e filologia, l'altro sul concetto di immaginazione nelle concezioni wundtiane di mito e religione. Nel primo dei due saggi Mead espone e sostiene acriticamente la tesi wundtiana della genesi psicologica del linguaggio. Partendo dal presupposto wundtiano che i prodotti mentali che sorgono attraverso la vita comune dei membri di una comunità sono elementi della realtà quanto i processi psichici dell'individuo, Mead sostiene con Wundt il sorgere del linguaggio all'interno di una «empirical community-mind»²⁴⁰ e la conseguente possibilità di spiegare psicologicamente i fenomeni linguistici. Questo è possibile, però, solo se si concepisce una psicologia volontaristica che consideri l'inizio di un atto come un impulso e che spieghi quindi il sorgere del linguaggio tramite l'impulso primitivo di

²³⁴ W. Wundt, *Lineamenti di Psicologia*, p. 100.

²³⁵ Cf. G. A. Cook, *George Herbert Mead*, cit., p. 73.

²³⁶ Forse si dovrebbe dire che il funzionalismo ha più di qualche elemento in comune con Wundt. Scrive infatti Raphelson: «It is generally agreed among those who write of its history, that American psychology made its first distinctive stand against European psychology in the form of functionalism» (A. C. Raphelson, *The Pre-Chicago Association of the early Functionalists*, in P. Hamilton (ed.), *George Herbert Mead: Critical Assessments*, cit., Vol. I, p. 66).

²³⁷ W. Wundt, *Lineamenti di Psicologia*, p. 96

²³⁸ Ivi, p. 106.

²³⁹ Ivi, p. 290.

²⁴⁰ G. H. Mead, *The relation of psychology and philology*, «The Psychological Bulletin», I 11 (1904), p. 376. Miller sostiene anche che la nozione di "world that is there" – il mondo che è lì – utilizzata da Mead per affermare la realtà innegabile del mondo in cui il soggetto agisce, sia il frutto dell'influenza di Wundt (cf. D. L. Miller, *George Herbert Mead*, cit., p. 88).

espressione. Secondo Mead, nella psicologia associazionista tale spiegazione non sarebbe possibile poiché nella visione statica dei fatti psichici il sorgere del linguaggio potrebbe essere visto solamente come una invenzione. Al contrario, la concezione di una psicologia che si occupa di “eventi”, di “processi” e non di oggetti rende agevole la concezione dinamica del sorgere e mutare del linguaggio.

Wundt teorizza l’origine del linguaggio umano nell’espressione di un impulso primitivo:²⁴¹ il *suono* è inizialmente un *gesto* e le condizioni del linguaggio sembrano essere rintracciabili nei nostri movimenti, nelle prime attività del bambino, nel linguaggio gestuale dei popoli primitivi e dei sordo-muti. Gli elementi a cui la psicologia si richiama non sono oggetti, ma *eventi*; tra questi eventi possono essere collocati gli stati, i quali sono prevalentemente affettivi, o motori nel loro carattere, e il contenuto intellettuale riconosciuto come uno sviluppo. Si tratta, in breve, di dare il giusto riconoscimento ad una *attitudine volontaria* che mette in relazione le leggi universali della psicologia con i motivi dell’individuo che influenzano l’espressione. Il *gesto* è innanzitutto una *espressione affettiva*. Solo secondariamente, in quanto ogni stato affettivo contiene idee cariche di emozione, il gesto diviene espressione di un’idea. Negli effetti psicologici successivi, connessi con la fase sussidiaria dell’espressione dell’emozione, è presente la causa per l’ulteriore sviluppo nel linguaggio gestuale.²⁴² Solo attraverso il passaggio di idee corrispondenti fra l’uno e l’altro organismo può prendere posto il consenso delle loro emozioni.²⁴³

Mead accoglie appieno la tesi di Wundt, sostenendo da una parte il carattere necessariamente sociale del linguaggio e la sua origine psicologica, dall’altro criticando le teorie dei linguisti come infondate. Secondo Mead, nella sua forma primitiva il linguaggio è un’espressione morale, questo non perché i linguaggi primitivi siano più emotivi, ma perché gesti e grida sono le parti esterne degli atti emotivi.²⁴⁴ Le riproduzioni simpatetiche dei gesti

²⁴¹ G. H. Mead, *The Relation of Psychology and Philology*, cit., p. 380.

²⁴² G. H. Mead, *The Relation of Psychology and Philology*, cit., p. 381.

²⁴³ In questo quadro il linguaggio mimico, il quale si rivela essere il linguaggio dei popoli primitivi, non risulta il prodotto di riflessioni intellettuali e finalità intenzionali, ma dell’affettività e dei movimenti espressivi involontari che accompagnano l’affettività. Condizione essenziale perché il linguaggio mimico abbia valore è che esso risvegli in altri soggetti la stessa emozione che esprime in chi attua il gesto mimico e che risvegli negli altri la stessa rappresentazione caratterizzata in senso sentimentale, cosicché gli altri rispondano con gli stessi movimenti espressivi o con altri appena modificati. «Si sviluppa così un pensiero comune nel quale gli atti istintivi trapassano sempre più in atti volontari, mentre passano in primo piano i contenuti delle rappresentazioni e i gesti che li esprimono. Il movimento espressivo degli stati affettivi, attraverso il contenuto rappresentativo di questi ultimi, si trasforma in espressione di rappresentazioni e questa, attraverso la comunicazione dell’esperienza individuale ad altri individui, diventa scambio di pensiero, linguaggio. Questa evoluzione comprende naturalmente anche quella di tutte le altre funzioni psichiche e in particolare il trapassare degli atti affettivi e pulsionali in atti volontari» (W. Wundt, *Elementi di Psicologia dei Popoli*, cit., pp. 477-8).

²⁴⁴ G. H. Mead, *The relation of psychology and philology*, cit., p. 383.

visti e le modifiche nelle risposte sono fatti con cui ha a che fare la psicologia, così come deve avere a che fare con l'origine del linguaggio di cui i gesti sono l'origine.

Il linguaggio è, in altri termini, primariamente pubblico in quanto frutto di un'interazione sociale e per tale motivo esso non può essere completamente interiore al soggetto:

«Il linguaggio non è un fenomeno privato dell'individuo [an affair of the individual soul], e le sue leggi sono spesso generalizzazioni che non possono avere il minimo significato se lette nei termini dell'esperienza individuale. Il meccanismo interno all'individuo [of the individual soul] può essere responsabile per i cambiamenti e lo sviluppo del linguaggio, ma il prodotto si trova fuori dell'esperienza privata i cui meccanismi sono responsabili per esso».²⁴⁵

O ancora:

«Poiché il linguaggio esiste nella coscienza dell'individuo esso deve per forza essere riconosciuto come materiale psicologico, ma i grandi fenomeni del linguaggio non sono quelli che appaiono nella coscienza degli individui».²⁴⁶

1.2. I limiti della teoria wundtiana

Mead, però, non ritiene completamente soddisfacente la spiegazione wundtiana dell'origine del linguaggio giacché essa sembra ai suoi occhi ricadere nella psicologia associazionista per spiegare il passaggio dai suoni alle parole. L'evoluzione di un linguaggio fonetico può spiegarsi, seguendo Wundt, secondo *analogia* con l'evoluzione del linguaggio naturale dei gesti, con la differenza che la facoltà uditiva aggiunge ai gesti mimici e pantomimici i *gesti fonetici*. Questi prendono velocemente il sopravvento sugli altri, sia perché sono più facilmente osservabili, sia perché sono maggiormente modificabili.²⁴⁷ Dal

²⁴⁵ Ivi, pp. 377-8. Abbiamo qui tradotto "affair of individual soul" con "fenomeno privato", tenendo conto della prospettiva jamesiana esposta nei *Principles of Psychology* per cui il termine "soul" veniva utilizzato per considerare la coscienza e più in generale i processi psichici distinti dagli stati fisici, ma che tale termine non assume niente più che un valore di inferenza e non valore sostanziale (W. James, *Principles of Psychology* (1890), Encyclopaedia Britannica, Chicago 1952, p. 119).

²⁴⁶ Ivi, p. 384.

²⁴⁷ Wundt ritiene che il linguaggio vocale sia stato incrementato molto rapidamente nel periodo in cui i cambiamenti hanno preso posto. Questa ipotesi deriva dalla concezione evolucionista di Darwin secondo la quale nel momento in cui un organismo si adatta ad una nuova forma di vita, la diffusione delle specie che hanno

punto di vista psicologico Wundt ritrova la successione di due atti. I movimenti espressivi degli individui nella forma di atti del volere impulsivi, compresi quelli degli organi della fonazione, assumono il predominio per il bisogno di comunicare; le associazioni tra il suono e la rappresentazione susseguenti a questi movimenti si consolidano lentamente e si estendono dal loro iniziale centro d'origine alla comunità parlante; si hanno poi ulteriori condizioni fisiche e psichiche che attuano un continuo *mutamento* sia *fonetico* che *semantico*.

Mead, dal canto suo, denuncia l'impossibilità di determinare le differenze anatomiche o fisiologiche che rispondono alle differenze di articolazione e pronunciazione. Se una risposta si può cercare, essa è di competenza dello psicologo psico-fisico. La spiegazione di Wundt, per quanto innovativa e di certo più soddisfacente della spiegazione filologica, presenta dei limiti riguardanti l'operare all'interno della formazione degli enunciati di due tipi di forze psicologiche: da una parte le *associazioni primarie* che forniscono il materiale, e dall'altra il *processo appercettivo* che è responsabile dell'organizzazione dell'intera idea. Di conseguenza, si presenta la scelta fra due metodi di presentazione: da una parte la trattazione strutturale dell'evoluzione del linguaggio, propria dei processi associativi e affini dipendenti dal sistema nervoso, dall'altra il rapporto funzionale che si riferisce all'attenzione e all'appercezione, elementi indipendenti dal sistema nervoso per la loro presenza.

Il problema, in altri termini, riguarda il modo in cui si può dar conto della relazione mente-corpo: com'è possibile – si chiede Mead – spiegare il passaggio ad un linguaggio astratto non direttamente legato ad una rappresentazione di esperienze sensibili e quindi non derivante da funzioni percettivo-motorie? La critica principale che Mead rivolge a Wundt consiste nel non aver saputo dare una spiegazione psico-fisiologica del gesto linguistico senza ricadere all'interno della visione dualistica che concepisce il gesto come un fenomeno associato a certi stati psichici.²⁴⁸ Tale questione si pone con più pregnanza soprattutto per la difficoltà di comprendere cosa siano realmente e come operino i processi appercettivi.²⁴⁹ E se l'articolo del 1904 si chiude con questo dilemma sulla scelta fra due tipi di esplicazione, nel 1906 Mead riprende la questione criticando esplicitamente la nozione wundtiana di appercezione.

Wundt definisce l'appercezione un fatto psichico *attivo*, un processo attraverso il quale un contenuto psichico qualsiasi è portato ad un'apprensione più chiara «*immediatamente nell'atto di compiersi con la cooperazione dell'attenzione*», attuando così la funzione più

acquisito questo vantaggio sarebbe molto rapida (Cf. C. Darwin, *L'origine della specie*, in *L'evoluzione*, Newton & Compton, 1994, p. 400).

²⁴⁸ G. H. Mead, "Untitled essay on *social consciousness and social science*", Box X Folder 24, p. 6.

²⁴⁹ Cf. A. M. Nieddu, *George Herbert Mead*, Gallizzi, Sassari, 1978, pp. 132-3.

unitaria della coscienza comprendente tutti gli altri processi mentali.²⁵⁰ Questo modo di intendere l'appercezione risulta, agli occhi di Mead, inadeguato poiché l'appercezione si rivela essere regolata dalle associazioni e non essa regolatrice di queste. In particolare, poiché l'appercezione fa riferimento alle attività coscienti in termini di elementi già presenti e legati ad associazioni che connettono all'esperienza passata l'esperienza immediata, il valore di questa esperienza immediata – il suo significato – deve esprimersi nei termini di associazioni già lavorate nelle deformazioni e trame della coscienza.²⁵¹ Non c'è traccia, quindi, dell'elaborazione attiva di selezione delle associazioni.²⁵² L'appercezione wundtiana, quindi, non risponde al ruolo attivo del soggetto che deve selezionare gli stimoli in maniera funzionale alla situazione contingente in cui si trova, ricadendo invece nella concezione statica di una continua ripresentazione dello stesso significato legato al passato.²⁵³

Come Mead scriverà anche in MSS, Wundt mantiene un dualismo fra il simbolo e l'idea, fra il processo sensorio e il contenuto psichico, trascurando il fatto che «la comunicazione è fondamentale per la natura della cosiddetta mente».²⁵⁴ La comunicazione, vedremo oltre, si basa sulla teoria wundtiana della conversazione gestuale, supportata, però, da uno sviluppo ulteriore connesso alla teoria dell'ontogenesi della coscienza dall'emozione. Mead giungerà a definire il gesto linguistico come l'espressione degli istinti sociali innati dell'individuo umano. Di conseguenza l'emozione, che, come abbiamo visto analizzando la teoria delle emozioni di Dewey e Mead, si mostra come il prodotto dell'interruzione di un atto per il sorgere di un conflitto tra differenti possibili modi di continuare l'atto, diventerà l'occasione per dare corpo ad un'interazione comunicativa gestuale.²⁵⁵ Il limite della nozione wundtiana del gesto comunicativo sta, in sintesi, nella caratterizzazione del gesto solo come espressione dell'emozione.²⁵⁶

²⁵⁰ W. Wundt, *Lineamenti di psicologia*, cit., pp. 335-6.

²⁵¹ G. H. Mead, *The imagination in Wundt's treatment of myth and religion*, «The Psychological Bulletin» III, 12 (1906), p. 398.

²⁵² Ibidem.

²⁵³ Qualche anno dopo, nella recensione del 1919, la posizione meadiana si rivelerà ancora più critica nei confronti della *Psicologia dei popoli*. La trattazione di Wundt viene considerata da Mead superficiale nella descrizione antropologica, tanto da fargli dichiarare la sua inadeguatezza per un apporto significativo negli studi antropologici; ma soprattutto egli trova la descrizione dello sviluppo della psicologia carente proprio nelle sue analisi psicologiche delle connessioni con l'apparizione del sé nell'esperienza umana e del suo ruolo nella organizzazione sociale nel quale si sviluppa (cf. G. H. Mead, *A Translation of Wundt's Folk Psychology*, «American Journal of Theology» 23 (1919), pp. 533-36).

²⁵⁴ MSS, pp. 93-4.

²⁵⁵ Cf. G. H. Mead, *Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology* (1909), in SW, pp. 94-104; *La coscienza sociale e la coscienza del significato* (1910), in *La voce della coscienza*, pp. 67-76.

²⁵⁶ Cf. G. H. Mead, *Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology*, cit., p. 102.

1.3. Elementi wundtiani nella psicologia sociale meadiana

Ciò non significa, però, il rifiuto dell'intera psicologia wundtiana, tutt'altro. Mead, come sappiamo, fa propri parecchi aspetti, di cui il gesto è il primo e più importante ma non l'unico.²⁵⁷ Se guardiamo alla teoria psicologica di Wundt ritroviamo, ad esempio, la distinzione tra «gioco di fantasia» e «gioco intellettuale» che appare analoga a quella meadiana tra *play* e *game*. In entrambi gli autori, infatti, le due fasi del gioco caratterizzano le fasi di sviluppo del bambino. Inoltre, il concetto wundtiano di «coscienza collettiva» caratterizzato dal mito e dal costume come «volere collettivo», sembra simile a ciò che Mead indicherà con la nozione di Altro generalizzato, ovvero con l'insieme dei significati condivisi da una comunità con cui il soggetto si confronta e a cui fa riferimento nel proprio agire.

Più in generale, Wundt si rivela un autore da cui Mead coglie aspetti che assumeranno un ruolo centrale nel corso del suo lavoro.²⁵⁸ Già l'abstract sulla teoria delle emozioni del 1894 evidenziava due dati: il primo che l'apporto della psicologia wundtiana al pensiero di Mead si può collocare nel periodo fra il 1894 e il 1906, confermando anche il fatto che le linee guida del suo pensiero trovano gli elementi principali della propria espressione già in questi anni. Il secondo dato vede il contributo di Wundt alla teoria del Sé sociale andare ben oltre il gesto comunicativo come origine del linguaggio. Possiamo allora qui sintetizzare tre elementi della psicologia wundtiana che implementano la riflessione meadiana.

Il primo è l'elemento ritmico, che viene da Mead ricondotto al legame psico-fisico e alla danza come sviluppo di primordiali impulsi legati all'emozione. Il ritmo è alla base sia dello sviluppo del linguaggio dei popoli primitivi, linguaggio che si sviluppa non da riflessioni intellettuali e finalità intenzionali ma «dall'affettività e dai movimenti espressivi involontari che accompagnano l'affettività»,²⁵⁹ sia dello sviluppo psichico del bambino attraverso le prime espressioni dell'«impulso al gioco». La distinzione che possiamo evidenziare, prima ancora della tesi del linguaggio gestuale ma strettamente legato a questo, è rintracciabile nella descrizione di Wundt riguardo al sorgere delle capacità intellettive nel bambino, attraverso la distinzione fra «gioco di fantasia» e «gioco d'intelletto». Il gioco di fantasia, completamente libero da schemi e privo di costrizioni esterne si manifesta proprio nei *movimenti ritmici* che

²⁵⁷ Cf. H. Joas, *G. H. Mead*, cit., in part. pp. 94-98; M. A. La Torre, *L'io comunitario nel pensiero di G. H. Mead*, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, pp. 115-25; F. Carreira Da Silva, *G. H. Mead*, cit., pp. 32-4.

²⁵⁸ Cf. H. Joas, op. cit., pp. 100 ss.

²⁵⁹ W. Wundt, *Elementi di Psicologia dei Popoli*, cit., p. 477.

sono estrinsecazioni di impulsi; questa fase dell'ontogenesi viene da Wundt paragonata all'impulso dell'uomo primitivo, le cui fasi intellettive sono al livello di questa fase dello sviluppo del bambino.²⁶⁰ Mead svilupperà questa intuizione wundtiana trovando nel carattere emotivo della comunicazione gestuale la base per lo sviluppo del pensiero nell'essere umano.²⁶¹ In MSS, infatti, Mead riprenderà l'idea wundtiana del gesto come stimolo e strumento per la risposta degli altri soggetti e riconurrà la funzione del gesto al processo sociale di aggiustamento fra gli individui coinvolti. Per tale motivo il gesto può esprimere sia emozioni, sia, in seguito, significati (idee). I gesti includono, seguendo Mead, l'atteggiamento riconosciuto che stimola la risposta, e l'atteggiamento interiore, ovverosia il «possesso di una idea precisa nell'esperienza dell'individuo».²⁶² Il *gesto vocale* diventa *simbolo significativo* (o *gesto significativo*) quando ha il *medesimo effetto sull'agente e sul destinatario* del gesto. Il simbolo significativo favorisce in maniera maggiore la funzione del gesto: evocando nell'individuo che lo compie lo stesso atteggiamento che evoca negli altri, il gesto significativo garantisce condizioni più favorevoli di quelle presentate dal gesto non significativo.

«In tutte le conversazioni di gesti comprese nel processo sociale, siano esse esterne (fra individui differenti), oppure interne (fra un determinato individuo e se stesso), la coscienza individuale del contenuto e del passaggio di significato in essi implicito dipende dall'assunzione, da parte dell'individuo in questione, dell'atteggiamento altrui nei riguardi dei suoi gesti».²⁶³

Ne deriva che la condizione di possibilità dell'esistenza della mente si ritrova nella presenza di simboli *significativi*, ovverosia di *gesti interiorizzati*. Il *pensiero* risulta quindi l'*interiorizzazione* delle *conversazioni esterne* di *gesti*. Se il gesto ha come suo parallelo un determinato stato psichico, ovvero l'idea di ciò che la persona in questione è in procinto di fare, e se tale gesto suscita un gesto simile e una simile idea nell'altro individuo, allora il gesto diventa significativo.

²⁶⁰ W. Wundt, *Lineamenti di Psicologia*, cit., p. 378.

²⁶¹ Cf. G. H. Mead, *Social psychology as counterpart to physiological psychology* (1909), in SW, pp. 101-2; PA, pp. 221-24; MSS pp. 53-4;

²⁶² MSS, p.88.

²⁶³ MSS, p. 90.

Il secondo elemento della psicologia wundtiana accolto da Mead è rintracciabile nel passaggio dal “gioco di fantasia” al “gioco d’intelletto”. Questa distinzione può essere paragonata a quella che si sta man mano formando in Mead fra *play* e *game* e già palesata, seppur in maniera embrionale, nei due scritti sull’educazione del bambino. Wundt scrive: «nell’adulto non è più, come originariamente nel bambino, una fantasia regolata dall’intelligenza. Il gioco del bambino nei diversi tempi del suo sviluppo presenta, se si svolge conformemente alla sua natura, tutti i passaggi da quel gioco di pura fantasia a questa combinazione di gioco fantastico e gioco d’intelletto».²⁶⁴ Se le prime manifestazioni del gioco si hanno nei movimenti ritmici, la fase successiva è l’«imitazione volontaria di occupazioni e scene dell’ambiente», col tempo questa fase si sviluppa dall’iniziale riproduzione di cose viste ad un libero rifacimento delle cose udite nei racconti. Assieme a questo sviluppo ritroviamo che la «connessione delle rappresentazioni delle azioni comincia ad adattarsi a un piano fisso: con ciò interviene l’attività regolatrice dell’intelligenza, la quale per i giochi di un’età infantile più avanzata trova la sua espressione nella definizione di determinate regole del gioco».²⁶⁵ Ritroviamo qui descritto il passaggio dalla fase del *play* alla fase del *game*.

La stessa limitazione della fantasia a favore di funzioni intellettive può essere il prodotto di una inibizione alimentata da un pensiero che si articola in concetti. In MSS Mead porterà a compimento questa distinzione, supportato dall’elemento sociale imprescindibile che troverà forma definitiva nei saggi successivi al 1907,²⁶⁶ e dall’originale delineazione dell’“assunzione del ruolo dell’altro”, Mead riporterà l’esperienza del doppio psicologico tramite l’invenzione di amici immaginari nella fase del gioco (*play*) che è un «giocare a qualcosa» (giocare alla mamma, al poliziotto, al ladro, all’indiano, a Zorro...) in cui il bambino assume differenti ruoli. Assumendo un ruolo il bambino ha in sé degli stimoli che sollecitano quella particolare risposta o tipo di risposte. Tale è la forma più semplice dell’essere un altro nei confronti del proprio sé. Nel *gioco organizzato (game)*, invece, il bambino deve essere pronto ad assumere il ruolo di tutti gli altri giocatori. Tali ruoli non devono essere tutti presenti allo stesso tempo nella coscienza del bambino, ma egli deve avere presente in alcuni momenti dei ruoli che sono collegati con il suo. «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».²⁶⁷ Nel passaggio fra i differenti giochi avviene un mutamento: il *play*

²⁶⁴ W. Wundt, *Lineamenti di Psicologia*, cit., p. 378.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ Joas riconduce ai lavori di Baldwin, McDougall e Ross l’interesse maggiore, seppur critico al carattere sociale imprescindibile (cf. H. Joas, op. cit., pp. 91 ss.).

²⁶⁷ MSS, p. 211.

«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».²⁶⁸ Si tratta di una distinzione che vede lo sviluppo delle capacità concettuali del bambino, le quali consistono, da una parte nella capacità di concettualizzare l'assunzione del ruolo degli altri, distinguendo i differenti ruoli nella società e assumendo a scelta l'uno o l'altro ruolo, dall'altra lo sviluppo della possibilità di anticipare, attraverso l'interiorizzazione del ruolo degli altri, la risposta che l'altro potrebbe dare ad un mio stimolo.

Questo aspetto viene ripreso da Mead anche nel saggio del 1909, *The Psychology of Social Consciousness implied in instruction*, nel quale Mead indica nella psicologia sociale il mezzo per poter studiare scientificamente il processo di educazione in cui il bambino è implicato, identificando i meccanismi di *play* e di imitazione con la descrizione dell'attitudine della coscienza del bambino rispetto al controllo sociale esercitato sull'espressione degli impulsi infantili. La fase del *play* viene così considerata come una fase essenziale per la formazione del bambino come futuro Sé sociale.²⁶⁹

Il terzo elemento della psicologia wundtiana accolto da Mead fa riferimento al passaggio dalla psicologia dell'individuo alla psicologia sociale, *via* psicologia dei popoli. Difatti Mead paragonerà in MSS il *play* alla fase dei miti e alla varietà delle azioni fittizie dei popoli primitivi, in particolar modo nelle rappresentazioni religiose. Si tratta di riferimenti ai loro atteggiamenti nei confronti di forze della natura, la quale, in quanto ambigua e indefinibile, vede una risposta nell'assunzione del ruolo dell'"altro" quando si esprimono le vicende dei propri dèi e dei propri eroi, attraverso certi riti che sono la rappresentazione di ciò che questi esseri si suppone debbano fare. La comunità che dà all'individuo la sua unità in quanto sé, può essere denominata *Altro generalizzato* (anche gli oggetti inanimati possono formare parti dell'altro generalizzato, poiché ogni individuo reagisce in modo sociale a tali oggetti).²⁷⁰ Il culto nella sua forma primitiva risulta l'incarnazione sociale della relazione fra la comunità e il suo ambiente. In generale, solo assumendo l'atteggiamento del gruppo sociale di appartenenza nei confronti dell'attività sociale organizzata l'individuo «riesce a sviluppare un 'Sé' completo o a dominare quel particolare 'Sé' completo che ha sviluppato».²⁷¹ Allo stesso modo, i processi cooperativi, le attività istituzionali di una società organizzata, sono possibili

²⁶⁸ MSS, p. 212.

²⁶⁹ G. H. Mead, *The Psychology of Social Consciousness implied in instruction* (1910), in SW, pp. 114-5; 118.

²⁷⁰ MSS, p. 214n.

²⁷¹ MSS, p. 215.

in quanto un individuo implicato in essi può assumere «gli atteggiamenti generali di tutti gli altri individui in rapporto a questi processi, a queste attività, a questi modi istituzionali di funzionamento ed al complesso sociale organizzato di relazioni empiriche e interazioni a questo proposito costituite», indirizzando in modo conforme il suo stesso atteggiamento.²⁷²

Ma in che modo l'individuo assume l'atteggiamento dell'Altro generalizzato nei propri confronti? Fondamentale è il ruolo del *pensiero astratto* (la formazione di concetti viene indicata da Wundt come sintomo decisivo del sorgere delle funzioni intellettive);²⁷³ il discorso interiore, infatti, è svolto dal punto di vista dell'Altro generalizzato, di modo che più astratto è il pensiero, o il discorso interiore, più lontano è l'Altro generalizzato rispetto al rapporto con individui determinati. In tal modo accade che i concetti astratti «sono stabiliti sulla base della coscienza che ha l'individuo degli atteggiamenti dell'«altro generalizzato» nei confronti di essi, come un risultato del suo assumere questi atteggiamenti dell'«altro generalizzato» e quindi del suo rispondere ad essi».²⁷⁴ Ne consegue che nel pensiero concreto l'individuo assume un atteggiamento in quanto si manifesta negli atteggiamenti degli altri individui. E soltanto in quanto gli individui assumono gli atteggiamenti dell'Altro generalizzato verso se stessi è possibile un «sistema di significati comuni o sociale che il pensare presuppone nel suo contesto»,²⁷⁵ ovvero sia è possibile un *universo di discorso*.

2. 1905-1913. Tra psicologia, scienze naturali e scienze sociali. La delineazione di un Sé bio-sociale.

2.1. Individuo tra determinazione biologica e determinazione sociale

In questi anni Mead volge sempre più l'attenzione alle dinamiche sociali e alle differenti spiegazioni del ruolo che le scienze sociali possono rivestire nella spiegazione dei processi psichici dell'individuo, processi che coinvolgono, secondo la linea di sviluppo del pensiero meadiano, oltre gli elementi prettamente psichici e psico-fisici, anche le interazioni che l'individuo mantiene con l'ambiente fisico e sociale in cui agisce. Esempio ne è la recensione a *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social* e *Le probleme du déterminisme, déterminisme biologique et déterminisme social* di D. Draghiscesco, lavoro che prelude a

²⁷² MSS, pp. 215-16.

²⁷³ W. Wundt, *Lineamenti di Psicologia*, cit., p. 379.

²⁷⁴ MSS, p. 216n.

²⁷⁵ MSS, p. 216.

saggi cruciali che segnano la svolta da una psicologia dell'individuo alla più nota psicologia sociale meadiana.

Le domande fondamentali che Mead pone in questa recensione sono significative soprattutto in riferimento ai saggi successivi *Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology* (1909) e *What Social Objects Must Psychology Presuppose?* (edito nel 1910 ma già presentato nel 1909 al diciottesimo incontro annuale della American Psychological Association). In particolare, Mead si chiede se sia possibile determinare una coscienza sociale precedente alla coscienza individuale e se sia possibile distinguere un valore cognitivo peculiare nelle nostre percezioni sociali rispetto alle percezioni fisiche. Secondo Draghiesesco, infatti, i fenomeni della coscienza sottostanno a leggi differenti da quelle dei fenomeni naturali e presentano caratteri in larga parte razionali e teleologici piuttosto che meccanicistici, propri invece dei fenomeni naturali. Non è possibile, quindi, ridurre la coscienza dell'individuo ad un mero epifenomeno del cervello poiché essa si rivela il frutto di una "coscienza sociale generale". In breve, le relazioni sociali sono reali e oggettive, fonte di tutti gli stati di coscienza che stanno al di sopra di sensazioni e impulsi. Ciò comporta una divisione netta tra mondo biologico e mondo sociale e una distinzione tra ereditarietà di tratti comportamentali sociali, garantiti dalla stabilità di certe condizioni sociali (istituzioni, educazione, formazione), ed ereditarietà di tratti biologici, condizionata dall'assimilazione dei risultati dello sviluppo da parte della struttura biologica. Ma, si chiede Mead, a che tipo di dipendenza dell'individuo dall'ambiente sociale si riferisce Draghiesesco?

Seguendo Mead, il problema che sorge riguardo l'ereditarietà dei tratti acquisiti sta nel fatto che manca completamente un'analisi della relazione di dipendenza dell'individuo dall'ambiente sociale in cui si forma. Il problema, in altri termini, riguarda la relazione tra l'individuo di cui si occupa la psicologia e quella «*consciousness as a whole*» indicata come coscienza sociale. Secondo Mead non esiste all'interno del processo cognitivo nessuna distinzione *immediata* fra la percezione di oggetti sociali e la percezione di oggetti fisici. Identificando la coscienza sociale con la coscienza riflettente del soggetto introspettivo, Draghiesesco rende la coscienza degli oggetti fisici dipendente dalla coscienza sociale.²⁷⁶ Ma, sostiene Mead, nella coscienza immediata non troviamo evidenza diretta di tale distinzione poiché il soggetto dell'introspezione si rivela un costrutto mentale al pari dell'oggetto fisico. Se Draghiesesco fonda la certezza del soggetto sociale nel processo introspettivo che pone l'auto-certezza alla base della stessa conoscenza degli oggetti fisici, Mead sostiene invece che

²⁷⁶ G. H. Mead, Review of *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social* and *Le problème du déterminisme, déterminisme biologique et déterminisme social* by D. Draghiesesco, «*Psychological Bulletin*» 2 (1905), p. 403.

non sia possibile avere questo tipo di certezza se non attraverso l'ammissione di un'esperienza immediata che nella sua relazione con gli oggetti esterni, fisici e sociali, precede la stessa coscienza del soggetto come individuo sociale. È quindi difficile riuscire a vedere la psicologia in quanto analisi della coscienza riflessiva come essenzialmente sociale nel suo carattere, se non legandola al suo carattere fisico.

Ora, nonostante Joas ritrovi in questa recensione un allontanamento di Mead dall'idea, espressa in *The Definition of the Psychical*, della possibilità da parte del soggetto di essere immediatamente esperito, evidenziando il carattere quasi-trascendentale del Sé,²⁷⁷ noi riteniamo che la critica mossa a Draghicesco sia l'ulteriore conferma della persistente ricerca di Mead riguardo la natura *immediata* della coscienza, natura che mostra soprattutto il suo elemento di indeterminatezza rispetto a tutte le distinzioni che si succedono nella riflessione. Tale posizione, di impronta chiaramente funzionalista,²⁷⁸ risulta l'espressione di quella più ampia concezione di atto alla base di qualsiasi processo conoscitivo, produttivo, creativo successivo. L'indistinguibilità della coscienza dalla realtà, l'indeterminatezza della misurazione percettiva rispetto al sorgere della coscienza, il carattere unitario dell'esperienza nella sua immediatezza che chiama in causa un processo di mediazione al fine di distinguere fra realtà oggettiva e coscienza – fra soggetto riflettente e “world that is there”: tutti questi elementi attestano che l'atto immediato, il “presente”,²⁷⁹ è alla base della filosofia e della psicologia sociale di Mead e risulta essere il fulcro delle sue riflessioni. Non ci sembra, quindi, che Mead abbia una posizione ostica rispetto alla possibilità di cogliere l'immediata esperienza delle operazioni costitutive del Sé ricadando di conseguenza nella delineazione di un «carattere quasi-trascendentale del sé».²⁸⁰ Piuttosto, egli continua a interrogarsi sulle modalità scientifiche necessarie a cogliere tale immediatezza, mostrando come il carattere sociale della percezione non possa però essere colto a partire da una posizione solipsistica.²⁸¹

È senz'altro condivisibile con Joas, però, l'idea secondo la quale la formazione del Sé è legata alla costituzione di una relazione riflettente del soggetto con il proprio corpo in modo

²⁷⁷ H. Joas, op. cit., p. 93.

²⁷⁸ La teoria dell'unità fra cognizione ed emozione all'interno della teoria delle emozioni deweyane, così come l'idea di una distinzione puramente logica fra stimolo e risposta in quanto entrambe si presentano come due subfunzioni dell'azione umana, sono alla base della stessa concezione deweyana di coscienza, la quale si presenta nel momento di un discernimento e selezione degli stimoli all'interno di un atto interrotto che deve essere compiuto (cf. a riguardo J. Garrison, op. cit., pp. 424 ss.).

²⁷⁹ Nella introduzione a *The Philosophy of the Present*, Morris ritiene che la nozione su cui si sviluppa il pragmatismo di Mead sia la nozione di “atto”. Tale nozione, come vedremo, presenta già una concezione della coscienza come funzione riflessiva, razioinante in grado di discernere gli oggetti fisici e gli oggetti sociali.

²⁸⁰ H. Joas, *G. H. Mead*, cit., p. 93.

²⁸¹ Come nota a diritto Da Silva, il sé empirico rivelato dall'introspezione, viene da Mead indicato come una costruzione e non come il soggetto agente (F. Carreira Da Silva, *Mead and Modernity*, cit., pp. 114-5).

concomitante alla relazione che il soggetto instaura con gli altri oggetti fisici.²⁸² Questa idea trova la propria conferma proprio nei saggi successivi alla recensione a Draghiscesco nei quali si affronta esplicitamente la questione della relazione tra individuo e oggetti fisici e tra individuo e oggetti sociali, ovvero tra una prospettiva psico-fisica e una prospettiva sociale.

2.2. La “svolta” sociale. L’emozione come espressione dell’innata dimensione sociale

La strada verso una psicologia sociale che sintetizzi gli elementi psico-fisici con l’interazione tra individuo e ambiente si fa sempre più chiara. Le ricerche riguardanti l’istinto, l’emozione, la coscienza trovano un ulteriore sviluppo man mano Mead volge l’attenzione alla delineazione di una psicologia che consideri l’individuo da una prospettiva più ampia, una prospettiva che all’impostazione individualistica del funzionalismo deweyano connetta una prospettiva oggettiva della relazione uomo-ambiente. Tra il 1907 e il 1913 assistiamo al delinearsi sempre più chiaro nei lavori meadiani di un duplice filone di indagine diretto ad uno stesso obiettivo: la delineazione della formazione del soggetto nell’*interazione sociale*.

Una testimonianza di questo sviluppo si ha nella recensione all’opera di William McDougall del 1908 la cui teoria sociale offre l’occasione a Mead di dare corpo all’idea principale della propria teoria: l’innato carattere sociale degli esseri viventi, carattere basato sulla dimensione emotiva immediata, quindi biologica e inconscia, prima che intellettuale.²⁸³

Riprendendo la teoria delle emozioni di Dewey e le proprie riflessioni sulla loro dimensione fisiologica, Mead sottoscrive la teoria di McDougall secondo la quale la disposizione psico-fisica delle emozioni sarebbe la caratteristica primitiva dell’esperienza cosciente.²⁸⁴ In particolare, McDougall riconduce agli istinti e alle corrispondenti emozioni il

²⁸² H. Joas, *G. H. Mead*, cit., p. 93.

²⁸³ Carreira da Silva nota che uno studio approfondito sul carattere emotivo del sé, così come Mead lo aveva affrontato in vari scritti, colmerebbe quella mancanza che invece viene percepita in MSS (cf. F. Carreira da Silva, *Mead and Modernity*, cit., p. 140). Il nostro lavoro sta cercando di colmare questa mancanza.

²⁸⁴ Esemplare è anche la tassonomia degli istinti e delle correlate emozioni alla base dello sviluppo della coscienza umana: in particolare, le emozioni di fuga e paura, repulsione e disgusto, curiosità e sorpresa, di combattimento e rabbia, di soggiogamento ed emozione di soggezione, autoaffermazione ed esultazione, l’istinto parentale e l’emozione tenera; tutte queste emozioni fanno riferimento a tre istinti: la riproduzione, l’istinto di aggregazione, di costruzione e di costruzione. Similmente a McDougall, in MSS Mead elencherà dieci gruppi di impulsi: gli adattamenti che permettono all’individuo di mantenersi nella sua posizione e in equilibrio in modo e da fermo; l’organizzazione delle risposte nei confronti di oggetti distanti; l’adattamento delle superfici del corpo agli oggetti raggiunti (manipolazione); l’attacco e la difesa nei confronti di forme ostili; la fuga e l’allontanamento da oggetti pericolosi; l’avvicinamento o allontanamento all’altro sesso e i processi sessuali; l’acquisizione e l’assunzione di cibo; il nutrimento e l’allevamento dei piccoli; il ritirarsi dal caldo, dal freddo,

fulcro della propria tesi riguardo la formazione della coscienza dell'individuo nel processo di interazione sociale. Elemento cardine della teoria sociale di matrice funzionalista di McDougall è il concetto di atto che esprime l'unità del processo di interazione in cui le emozioni trovano la loro collocazione. L'atto viene considerato da Mead come il punto di partenza per caratterizzare la psicologia sociale così come per la psicologia dell'individuo; questa nozione, infatti, consente di dare voce ad una relazione reciproca tra le differenti fasi dell'agire umano all'interno di una visione teleologica del processo psichico.²⁸⁵ Ma se la teoria di McDougall risponde alle esigenze meadiane di una prospettiva bio-sociale da cui guardare alla capacità riflettente umana, la sua spiegazione del sorgere della coscienza di Sé si rivela però insufficiente. Secondo Mead, sebbene McDougall faccia diretto riferimento al "me empirico" riconoscendo che il Sé può presentarsi nella coscienza solo in opposizione agli altri Sé, egli sembra considerare gli altri Sé più come rappresentazioni presenti nella coscienza del Me che non come soggetti reali da presupporre al Sé. La critica è molto simile a quella già mossa a Draghicesco: al pari di quest'ultimo, infatti, McDougall ricadrebbe, secondo Mead, all'interno di una visione solipsistica che renderebbe il soggetto un Sé isolato, non essendoci nella realtà nessuna "astratta" distinzione Sé-altro.

Da questa osservazione due ulteriori punti critici della teoria di McDougall vengono da Mead indicati nella spiegazione psicologica della relazione tra fasi cognitive ed emotive e atto istintivo. Assumere, come fa McDougall, che la funzione della coscienza cognitiva sia stata, nell'evoluzione filogenetica, la soluzione necessaria per il superamento di difficoltà che gli animali non umani non sono riusciti a superare, non spiega in realtà come sia sorta la coscienza intesa come capacità cognitiva. Questa non è una semplice caratteristica della fase sensibile dell'atto, ma una derivazione del processo attraverso il quale l'atto si sviluppa. Nella sensazione entra in gioco il carattere motorio della risposta senza la quale la percezione non può sorgere. La stessa situazione si presenta per l'emozione: essa appare solamente nel momento in cui l'attività è stata verificata.²⁸⁶

dal pericolo; la formazione dei vari tipi di habitat. E ricondurrà questi istinti a due fattori base: la tendenza ad aggregarsi da parte dell'individuo, e la maggiore facilità di compiere i processi di vita all'interno del gruppo. (MSS, pp. 429-35).

²⁸⁵ G. H. Mead, *McDougall's Social Psychology*, «*Psychological Bulletin*» 5 (1908), p. 391.

²⁸⁶ Ivi, p. 390.

2.2.1. Il carattere sociale dell'istinto

Ciò che, in sintesi, manca alla teoria di McDougall è una spiegazione adeguata della situazione conflittuale in cui l'emozione trovi la giusta collocazione che permetta di legittimare il sorgere della riflessione come mediazione tra stimolo, selezione e risposta. Ed è ciò che Mead cerca di delineare in *The Social Character of Instinct*, uno scritto la cui datazione viene ricondotta al periodo tra il 1908 e il 1910 ma che è stato pubblicato solamente nel 2001 grazie a Mary Jo Deegan. Questo scritto ci permette di avere un quadro molto più completo delle riflessioni meadiane sulla dimensione sociale delle emozioni, poiché indica il fisico, il mentale e il sociale come tre elementi intrecciati, nessuno dei quali sopravvenienti all'altro, quanto piuttosto intrecciati e dipendenti l'uno dall'altro.²⁸⁷

Con questo scritto ritorniamo all'inizio del nostro percorso, ovvero alla *Teoria delle emozioni* di Dewey e Mead. Punto di partenza del breve scritto meadiano è l'assunzione della natura sociale degli istinti primitivi, così come già evidenziato da McDougall. Ciò implica necessariamente uno stretto legame tra condotta sociale ed emozione. La condotta sociale è infatti definita da Mead quella condotta «nella quale gli atti sono adattati ai movimenti degli altri».²⁸⁸ Mead delinea il sorgere della coscienza sociale come evoluzione delle prime fasi delle reazioni istintive caratterizzate dalle espressioni emotive. In particolare, secondo la teoria deweyana l'espressione delle emozioni è fisiologicamente tracciata e la spiegazione fisiologica delle emozioni può offrire una base oggettiva per caratterizzare il sorgere della coscienza negli individui. Come abbiamo già visto, l'espressione delle emozioni implica l'inibizione immediata dell'azione, dovuta al conflitto di impulsi mediati dalla stessa situazione. L'inibizione chiama in causa la coscienza emotiva attraverso la stimolazione dell'espressione delle emozioni, la preparazione dell'atto e le sue prime fasi. L'emozione si mostra così come la sensazione di questi processi fisiologici. La coscienza di questi processi fisiologici è essenziale per il riconoscimento degli oggetti in quanto fonte di emozioni, la cui espressione si rivela funzionale all'atto, fungendo da stimoli per le risposte degli altri

²⁸⁷ La datazione è opera degli editori del Mead Project, in base al riferimento di Mead al volume di McDougall recensito nel 1908. Lo scritto è presente nel volume curato da Mary Jo Deegan, *Essays in Social Psychology*, Transaction Publishers, New Brunswick (New Jersey) 2001. La numerazione della pagina, però, viene qui ricondotta al manoscritto originale rintracciabile nel Mead Project (<http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/Unpublished/Meadu04.html>).

²⁸⁸ G. H. Mead, *The Social Character of Instinct*, p. 2. L'elemento che viene qui evidenziato riguarda la natura che assume l'immediatezza dell'esperienza dell'individuo: l'immediatezza viene qui indicata con l'emozione e questa con la comunicazione come aspetto pre-conscio dell'individuo. Ciò comporta, come vedremo, necessariamente una serie di implicazioni che riguardano il condizionamento delle stesse emozioni che l'individuo sociale prova, condizionamento sociale che comporta la stessa possibilità di interpretazione e ricostruzione delle esperienze soggettive.

individui. In altri termini, l'espressione delle emozioni assume la funzione di indicare agli altri soggetti la risposta che l'individuo sta per attuare rispetto allo stimolo ricevuto, di modo che l'altro individuo a cui è rivolta l'espressione possa rispondere a sua volta allo stimolo del primo individuo.²⁸⁹ Prima ancora che la comunicazione di simboli si esprima in gesti, segni e suoni articolati, in questi primi stadi degli atti e nei loro correlati fisiologici sono già presenti gli elementi di coordinazione della condotta sociale e della comunicazione inconscia. Tale comunicazione inconscia utilizza le espressioni delle emozioni per costruire i propri segni:

«Prima che la comunicazione attraverso simboli si manifesti in gesti, segni, e suoni articolati, esistono, in queste prime fasi degli atti e delle loro frange fisiologiche, i mezzi per la coordinazione della condotta sociale, i mezzi per la comunicazione inconscia. E la comunicazione cosciente ha fatto uso di queste espressioni dell'emozione per costruire i propri segni. Esse erano già segni. Erano state già selezionate in maniera naturale e preservate come segni in una condotta sociale pre-riflessiva prima di essere specializzati come simboli. [...] non dobbiamo forse assumere che ciò da cui i Sé sono costruiti è la coscienza emozionale? [...] l'introspezione rivela che i nostri pensieri e la nostra volontà sono riferiti (sic) ai Sé il cui contenuto è affettivo. Pensiero e volontà sviluppano e interpretano la situazione che è innanzitutto emotiva. È l'emozione che è più particolare, in maniera più definita riferita al, o meglio è parte del, Sé dell'individuo e degli altri Sé».²⁹⁰

Il carattere sociale innato si radica quindi su basi fisiologiche prima ancora che cognitive. Ciò comporta una delimitazione del primato dell'emotivo sull'intellettuale, tanto che, afferma Mead, il Sé perde la sua reale natura, quella di essere primariamente biologico, quando si ritrova "intellettualizzato". Ma nell'esperienza immediata l'altro è immediato allo stesso

²⁸⁹ Cf. G. H. Mead, *La coscienza sociale e la coscienza del significato* (1910), in *La voce della coscienza*, cit., pp. 67 ss.

²⁹⁰ G. H. Mead, *The Social Character of Instinct*, cit., pp. 3-4: «Before conscious communication by symbols arises in gestures, signs, and articulate sounds there exists in these earliest stages of acts and their physiological fringes, the means of co-ordinating social conduct, the means of unconscious communication. And conscious communication has made use of these very expressions of the emotion to build up its signs. They were already signs. They had been already naturally selected and preserved as signs in unreflective social conduct before they were specialized as symbols [...] must we not assume that the stuff out of which selves are constructed is emotional consciousness? [...] introspection reveals that our thoughts and our volitions are referred (sic) to selves whose content is affective. Thought and volition develop and interpret the situation that is first of all emotional. It is the emotion that is most particular, most definitely referred to or rather made a part of the individual self and the other selves».

modo del Sé. È solo un processo secondario che guida alla proiezione di Sé nell'altro mettendosi al suo posto o, come dirà Mead qualche anno dopo, assumendo il suo ruolo: «tutti gli oggetti il cui contenuto è emotivo sono oggetti sociali, sono Sé».²⁹¹

Ne consegue che il sorgere della coscienza è innanzitutto legato alla dimensione “socio-emotiva”, o “bio-sociale”, poiché, appunto, nell'immediatezza è più ‘naturale’ interagire con oggetti sociali, tanto che gli stessi oggetti fisici si rivelano, in prima istanza, oggetti sociali al pari degli esseri umani, proprio per il carattere emotivo che coinvolge il bambino nella relazione con essi. Come ritroviamo in MSS:

«in quanto il fanciullo agisce in modo riflessivo nei confronti del suo ambiente fisico, agisce come se questo dovesse aiutare o ostacolare, e le sue risposte sono accompagnate dall'amicizia e dall'odio. È un atteggiamento del quale vi sono più che semplici tracce nella nostra esperienza elaborata. Esso è forse più evidente nelle irritazioni contro la totale indifferenza delle cose inanimate, nel nostro affetto per gli oggetti di uso comune e nell'atteggiamento estetico verso la natura, che è all'origine di tutta la poesia della natura».²⁹²

L'aspetto emotivo dell'interazione tra individuo e ambiente chiama necessariamente in causa una prospettiva filogenetica della coscienza che si sviluppa da una prospettiva percettivo-relazionale legata ad una differenziazione da rintracciare nelle condizioni fisiologiche e di possibilità di deambulazione dell'essere umano rispetto alle forme di vita inferiori.

2.3. Percezione, coscienza, linguaggio: dal gesto alla parola

Nel 1907 Mead indica nel carattere psico-fisico della percezione e nella dimensione sociale della relazione tra individuo e ambiente fisico gli elementi che hanno reso possibile il sorgere della coscienza umana. La questione centrale è da sempre quella di comprendere la linea di discriminazione tra la percezione e i processi cognitivi superiori, tra la capacità cognitiva non razionale propria degli animali non-umani e la coscienza umana.²⁹³ Mead si pone questa

²⁹¹ Ivi, p. 5.

²⁹² MSS, p. 463.

²⁹³ G. H. Mead, *Concerning Animal Perception*, in «Psychological Review», 14 (1907), p. 383.

domanda alla luce dell'incompletezza delle teorie sulla percezione, incompletezza causata a suo parere da due limiti. Il primo riguarda l'impossibilità di una misurazione psico-fisica oggettiva e certa, sia della percezione dell'uomo che degli animali, a causa del fallimento nell'analisi delle condizioni di possibilità delle percezioni negli animali.²⁹⁴ Il secondo limite fa riferimento sia all'incompletezza della teoria della percezione nella psicologia umana (ricordiamo la critica che Mead muove alla nozione di "appercezione" di Wundt e più in generale l'attacco al metodo introspettivo e la denuncia di ambiguità dei concetti psicologici che in questi anni si fa sempre più forte), che alla difficoltà di tracciare una linea di demarcazione netta tra percezione animale e percezione umana.²⁹⁵ A differenza di Watson che, come vedremo nel prossimo capitolo, eviterà la questione negando di fatto le differenze tra il comportamento umano e animale rimuovendo il concetto di coscienza dallo studio psicologico, Mead propone una soluzione che in parte anticipa, almeno nelle intuizioni, le più recenti ipotesi formulate nelle scienze della mente riguardo alla filogenesi della coscienza e del linguaggio. La risposta alla questione riguardante la possibilità di una linea di demarcazione tra esperienza percettiva umana e animale viene indicata da Mead nella fase *manipolatoria* dell'esperienza percettiva, fase che negli uomini e nei primati si intromette fra lo stimolo e la risposta.²⁹⁶ Presupponendo, infatti, l'impossibilità di inferire dall'introspezione

²⁹⁴ Le testimonianze scritte dell'interesse di Mead per la psicologia comparata risalgono al 1895 anno in cui egli affronta la questione della relazione tra psicologia comparata e psicologia umana. Ciò testimonia il fatto che in Mead lo studio ontogenetico del fenomeno mentale nell'uomo è sempre stato strettamente intrecciato allo studio filogenetico della coscienza umana dalle forme di vita inferiori (cf. F. Carreira da Silva, *Mead and Modernity*, cit., in part. pp. 109-25). Nonostante la crescente importanza della psicologia comparata, però, Mead si rivela scettico rispetto ai suoi risultati e ritiene che essa sia ancora troppo intrisa di antropocentrismo nei suoi sviluppi. Nella recensione al volume di Morgan del 1895, evidenzia il «carattere omocentrico dell'analisi psichica» della psicologia comparata (G. H. Mead, *Review of "An Introduction to Comparative Psychology" by C. Lloyd Morgan*, in «Psychological Review», 2 1895, p. 399). In questa recensione, sebbene Mead prenda in seria considerazione i risultati della psicologia comparata, all'opposto di Watson egli palesa non tanto il rischio di valutare i dati comportamentali in termini analogici rispetto all'essere umano quanto, all'opposto, il limite dell'apparato concettuale della psicologia comparata poiché il trattamento del fisico e dello psichico viene affrontato, con scarso successo, in termini di *analogia*, senza alcuna attenzione alla distinzione prettamente logica fra il fisico e lo psichico. Mead denuncia così la mancanza di una analisi approfondita dei concetti fondamentali, poiché le analogie si rivelano ai suoi occhi più degli espedienti che delle vere e proprie spiegazioni e presentano un valore di illustrazione più che di vera conoscenza (Ivi, p. 401).

La questione che pone Mead, però, non è affatto nuova; Wundt, ad esempio, concepisce il metodo della psicologia comparata come analogo allo studio della psiche umana, avendo indicato la vita psichica degli animali come «simile a quella dell'uomo» e quindi conoscibile per analogia attraverso l'osservazione dei fenomeni della coscienza umana, la quale si rivela «l'unità di misura immutabile, secondo la quale soltanto possiamo misurare la vita psichica» (W. Wundt, *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele* (1863), p. 17, citato in W. Wundt, *Opere scelte*, p. 17).

²⁹⁵ Per una introduzione alla storia delle differenti concezioni di percezione e dello sviluppo di metodi propri della psicologia della percezione rimandiamo a M. Cesa-Bianchi, A. Beretta, R. Luccio, *La percezione. Una introduzione alla psicologia della visione*, Franco Angeli, Milano 1970, in part. cap. I. Come nota Musatti nella prefazione al volume, la confusione riguardo ai limiti delle concezioni di una teoria della percezione adeguata è presente sino agli anni '70 dell'Ottocento (pp. 13-27).

²⁹⁶ Mead trae da Stout il carattere della manipolabilità (cf. G. F. Stout, *A Manual of Psychology*, University Tutorial Press, London 1924³, pp. 365-389) e lo ripeterà in vari altri scritti riguardanti la percezione e lo sviluppo

umana qualche forma di coscienza negli animali non-umani, Mead rintraccia il discrimine nella caratteristica corporea dell'organo manipolatorio.

Due sono le differenze fondamentali tra l'esperienza percettiva umana e quella animale: innanzitutto la conformazione della mano che non è funzionale alla manipolazione da parte degli animali inferiori all'uomo e ai primati; in secondo luogo le differenze qualitative proprie delle esperienze di contatto, che negli animali non-umani sono una parte dell'immediata consumazione dell'oggetto, tanto che, afferma Mead, «è difficile credere che la coscienza di un 'oggetto' possa essere segregata in queste attività istintive».²⁹⁷ La mano umana, invece, media all'interno dell'atto, introducendo una fase di mediazione attraverso la quale la valutazione del possibile contatto dello stimolo a distanza appare all'interno dello stimolo: la percezione è, in altri termini, una mediazione attraverso la quale siamo consci degli oggetti fisici, mentre gli atti del mangiare, del lottare, ecc, non sono mediazioni all'interno dell'atto ma culminazioni immediate dell'atto stesso. In tal modo la presentazione di un oggetto fisico, che deve far sorgere i contatti necessari per l'attuale processo del cibarsi o del muoversi, non può offrire un campo utile per il sorgere della percezione manipolatoria: possiamo avere coscienza dell'oggetto solo attraverso la percezione di esso come oggetto, e questo è possibile per l'interruzione che intercorre tra l'istinto e il suo soddisfacimento. In questo senso l'esperienza della manipolazione dovrebbe essere intesa come una preconditione biologica per l'interazione cosciente. Alla capacità manipolatoria si lega infatti la possibilità di un'interazione che si serva di gesti simbolici per la cooperazione tra esseri umani. Come abbiamo accennato riguardo all'interpretazione meadiana del gesto in Wundt, la coscienza del significato sorge dal rapporto di adattamento reciproco tra la stimolazione sensibile e la risposta dell'individuo, rapporto che coinvolge anche la relazione del soggetto con gli oggetti fisici, giacché in questi casi la coscienza dell'individuo rispetto all'oggetto a cui sta per reagire si mostra come la coscienza del significato di quell'oggetto.²⁹⁸ Sul piano filogenetico

filogenetico della coscienza. In particolare in *The Physical Thing* Mead sostiene l'imprescindibile ruolo della manipolazione e della resistenza per riuscire a formare all'interno del soggetto la coscienza del mondo esterno – dell'oggetto fisico – come formato da un "inner structure" che apre la strada da un lato allo studio stesso di tale struttura, dall'altro sviluppa nella formazione del sé quella capacità distintiva cosciente fra l'oggetto fisico in termini di manipolazione ed esperienza di distanza e dell'organismo inteso come oggetto fisico distinto proprio per la "resistenza" che l'oggetto fisico oppone alla percezione (Cf. G. H. Mead, *The Physical Thing*, in PP, pp. 135-151).

²⁹⁷ G. H. Mead, *Concerning Animal Perception*, in «Psychological Review», 14 (1907), p. 388.

²⁹⁸ Riguardo a questo aspetto vedi anche G. H. Mead, *La coscienza sociale e la coscienza del significato*, in *La voce della coscienza*, cit., p. 69. Inoltre, come vedremo, ne *Il meccanismo della coscienza sociale* (1912) la relazione dell'individuo con gli oggetti fisici che fa riferimento alla fase percettivo-manipolatoria viene affiancata alla relazione tra individui, ovvero a quel meccanismo che porta alla formazione del Sé inteso come soggetto auto-cosciente. L'esperienza percettivo-motoria si rivela di cruciale importanza perché ad essa fa riferimento il meccanismo di sensazione e memoria grazie al quale un oggetto assume un certo significato per la

ciò si traduce nella dotazione fisiologica che permette la manipolazione della realtà da parte dell'individuo e quindi una differenziazione della condotta grazie al mutamento dell'esperienza sensibile in situazioni che richiedono nuovi sforzi di interpretazione e selezione degli stimoli ambientali.²⁹⁹ È necessario, in breve, l'attivazione di un meccanismo di anticipazione che renda merito dell'inibizione di certe possibili risposte nei confronti di stimoli esterni, il che comporta la possibilità di dare significato all'oggetto esterno. Mead sostiene l'idea che sia possibile nella relazione con l'oggetto fisico dare un significato all'oggetto quando questo, presente ad una distanza dal soggetto tale che risvegli in questo l'anticipazione mentale delle risposte manipolatorie, chiama in causa nell'organismo ciò che è continuo con la sua propria natura interiore, di modo che il significato dell'oggetto venga rintracciato nella sua relazione con l'organismo. Grazie a questo processo diventa possibile per l'organismo piazzarsi assieme alla propria area manipolatoria a qualsiasi distanza dall'oggetto ed estendere lo spazio manipolatorio indefinitamente. Ciò che è necessario è che l'oggetto fisico faccia sorgere nell'organismo la propria risposta di resistenza, che *l'organismo in quanto materia agisca come l'oggetto fisico agisce*. L'inibizione di risposte rispetto al contatto con l'oggetto costituisce la possibilità per il sorgere del significato sia dell'oggetto fisico a cui il soggetto è rivolto, sia delle possibili risposte ad esso. Tale inibizione esprime il conflitto delle risposte in competizione all'interno di un certo atto, offrendo le condizioni per la prosecuzione dell'atto. Non si tratta, quindi, di indeterminazione dell'organismo, quanto piuttosto dell'espressione conflittuale di un indefinito numero di possibili risposte.³⁰⁰ Certo, tale processo è innanzitutto fisiologico, neurale ed è rintracciabile nella *resistenza* che l'oggetto fisico oppone all'individuo. Ma nel momento in cui questa attitudine di resistenza dell'oggetto all'organismo viene risvegliata all'interno dell'organismo stesso in una reiterazione dell'interazione in tal modo si ha nell'organismo il sorgere di una idea. Tale idea sorge proprio a seguito del processo manipolatorio, il quale si rivela essere l'elemento di sviluppo stesso della coscienza.

Nelle prime fasi dell'infanzia le risposte di resistenza immediata alla pressione che l'oggetto attua nei confronti dell'organismo si esprimono all'interno di una relazione

condotta nell'ambiente di riferimento a cui fa riferimento il processo introspettivo in quanto mezzo di analisi della capacità soggettiva di affrontare la situazione sociale attraverso l'immaginazione e la memoria. Cf. G. H. Mead, *Il meccanismo della coscienza sociale*, in *La voce della coscienza*, cit., p. 78. Vedi anche G. A. Cook, *The Development of G. H. Mead's Social Psychology*, cit., pp. 167-86. La fase manipolatoria si rivela essenziale anche per la conoscenza scientifica della realtà, e in particolare per il carattere di verifica sia del realismo empirista, sia per l'esistenza dell'oggetto fisico come opposto al corpo. Cf. G. H. Mead, PA, pp. 17 ss.; 103 ss.; PP, pp. 124 ss. Cf. anche A. E. Murphy, in PP, p. 23.

²⁹⁹ Cf. anche PA, pp. 103 ss.

³⁰⁰ G. H. Mead, *The Physical Thing*, in PP, pp. 139 ss.

dell'organismo con l'ambiente attraverso un'organizzazione esclusivamente neurale, dovuta all'esplorazione dell'ambiente circostante sulla base del carattere di resistenza degli oggetti circostanti il soggetto, resistenza che si rivela di carattere comune alla resistenza dell'organismo stesso e non ancora definito in una opposizione consapevole fra organismo e ambiente esterno. Ma proprio l'opportunità di entrare in contatto con l'ambiente attraverso il processo manipolatorio permette di giungere ad organizzare in seguito i processi che sorgono prima di essere realizzati, attraverso appunto la formazione delle idee nel processo mediatore della manipolazione dell'ambiente circostante. La risposta dall'interno deve venire dall'organismo e non dall'oggetto fisico, ma non può essere collocato nell'organismo fino a quando questo non si sia definito attraverso le *interrelazioni* con gli altri oggetti.

Per diventare Sé coscienti è necessario il meccanismo della comunicazione, ma la fonte della comunicazione è lo stimolo che diamo a noi stessi per agire come quelli su cui stiamo agendo agirebbero. Due sono quindi i caratteri dell'oggetto fisico: il primo è la continuità dell'esperienza di pressione nell'organismo e di resistenza nell'oggetto fisico, poiché ciò di cui facciamo esperienza è la resistenza dell'oggetto fisico e l'esperienza di questa resistenza è essa stessa resistenza nell'organismo. Il secondo carattere, che l'oggetto riprende dall'organismo, è quello dell'azione attuale o potenziale che esso può attuare sull'organismo. Il carattere di resistenza è identico nell'organismo e nell'oggetto: assumere da parte dell'organismo l'attitudine a premere contro un oggetto è far sorgere nell'organismo l'attitudine della contro-pressione.³⁰¹

In sintesi, la struttura dello spazio nell'esperienza dell'organismo trova il suo centro nell'organismo stesso, da cui si estende lo spazio dell'area manipolatoria. Questo rivela un aspetto fondamentale: il sorgere della coscienza dall'*interazione* con l'ambiente inteso primariamente come insieme di oggetti sociali verso cui la reazione è innanzitutto emotiva, di simpatia o antipatia. Come ritroviamo scritto nel tardo *Philosophy of the Act*, due sono le caratteristiche dell'esperienza percettiva che Mead intende evidenziare. Il primo è che

«la percezione degli oggetti fisici presuppone un atto che è già rivolto all'avanzamento della percezione ed è un processo entro il quale è presente la

³⁰¹ Ivi, p. 149. Al riguardo vedi anche PA, p. 148: «I caratteri di distanza degli stimoli sono spaziotemporalmente lontani dall'organismo; ma, se la resistenza degli oggetti, la loro materia interna, è data simultaneamente all'organismo, questa resistenza deve essere eccitata nell'organismo, e così strappa i caratteri temporalmente distanti degli stimoli dal loro futuro. Questo si accorda con i giudizi di percezione sviluppati. Gli stimoli visivi e uditivi sono semplicemente presenti. La loro realtà fisica è un contenuto ipotetico che salta fuori dalle reazioni organiche e attendono la loro giustificazione nel contatto attuale. L'organismo si estende la propria area manipolatoria nel presente esistente reagendo ad esso nei ruoli degli stimoli distanti».

percezione [che] implica una inibizione di questo processo di movimento attorno o lontano dallo stimolo distante, una inibizione che sorge dalla presenza nell'organismo di compimenti alternativi dell'atto [...]. Il campo percettivo è un campo nel quale l'azione è per il momento bloccata ed è favorevole, quindi, all'astrazione dal passaggio nel presente di strutture che sono irrilevanti per il passaggio. [...] questa astrazione dovrebbe prendere posto nei termini di un "ora"». ³⁰²

La seconda caratteristica, invece, riguarda il carattere sociale dell'esperienza percettiva, che si esprime nella resistenza dell'oggetto, il quale richiama in causa il

«processo cooperativo attraverso il quale l'organismo si mantiene in equilibrio, si muove contro la resistenza dell'oggetto, e manipola oggetti effettivi. La resistenza che l'organismo riceve dall'oggetto è della stessa natura di quella che può eccitare in se stesso. [...] questo carattere sociale del processo percettivo è una astrazione da una più concreta attitudine sociale attorno al campo percettivo, simile a quella che rintracciamo nelle nostre non premeditate attitudini di irritazione o affezione attorno agli oggetti inanimati, e che è ancora più evidente nella condotta degli uomini primitivi e nei bambini». ³⁰³

E in un altro punto afferma:

«l'individuo, preparandosi ad afferrare l'oggetto distante, assume l'attitudine di resistere al suo stesso sforzo nell'afferrare, [...] la raggiunta preparazione per la manipolazione è il risultato di questa co-operazione o conversazione di attitudini. Il meccanismo coinvolto presumibilmente sorge dall'interazione delle differenti parti del corpo in contrasto tra loro, primariamente le mani. Se questo fosse elaborato nei dettagli, equivarrebbe a un'ipotesi sociale di ciò che accadrà quando un individuo entra in contatto manipolativo con l'oggetto distante». ³⁰⁴

³⁰² G. H. Mead, PA, p. 149.

³⁰³ Ivi, pp. 149-50. Corsivo nostro.

³⁰⁴ Ivi, p. 110.

2.4. *Il primum della cooperazione sociale per la formazione della coscienza. Tra pragmatismo e scienze della mente*

Possiamo rintracciare la naturale continuazione della riflessione intrapresa da Mead sulla inestricabile relazione tra dimensione biologica e dimensione sociale del Sé in *Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology* e in *What Social Objects Must Psychology Presuppose?*, entrambi del 1909.

Nel primo dei due saggi Mead sostiene la necessità di un'interazione tra psicologia sociale e psicologia fisiologica, la prima essendo la scienza che «presenta e analizza il gruppo sociale con i suoi oggetti, le sue interrelazioni, i suoi sé, in quanto precondizioni del nostro sé riflettente e autocosciente», la seconda essendo la scienza che «presenta e analizza il complesso fisico che è la precondizione della nostra coscienza fisica».³⁰⁵

Per argomentare la propria tesi egli prende in considerazione lo stato dell'arte della psicologia sociale evidenziando i limiti dell'approccio alla dimensione sociale dell'individuo da parte di teorie che presuppongono la coscienza del sé alla coscienza sociale.³⁰⁶ Riprendendo la critica a Mc Dougall, a cui si aggiunge quella alle teorie di Royce e Baldwin, Mead giunge a delineare una nuova teoria del Sé sociale, teoria che traccia il superamento delle contraddizioni che si presentano, da un lato assumendo il Sé come presupposto della coscienza umana, dall'altro lato considerando l'interazione sociale condizionata dalla capacità umana di avere idee e significati da esprimere.

In particolare, partendo dal presupposto che la condotta umana sia sin dall'inizio sociale per la presenza di istinti sociali innati, Mead affronta la questione del Sé sociale attraverso due implicazioni della nozione di imitazione, nozione che gioca un ruolo cruciale nella formazione della coscienza dell'individuo nelle teorie di Royce e Baldwin. Secondo questi autori, infatti, la formazione dell'autocoscienza sarebbe il frutto di un processo di imitazione. Scrive Royce al riguardo:

«Nessuno tra noi uomini diventa autocosciente, per quanto ne so, eccetto sotto la persistente influenza dei suoi simili. Un bambino nelle prime fasi dello sviluppo [...] ti mostra, osservandolo, un processo di sviluppo dell'auto-coscienza in cui,

³⁰⁵ G. H. Mead, *Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology* (1909), in SW, p. 103.

³⁰⁶ In MSS Mead criticherà esplicitamente le teorie "individualistiche" del sé, le quali si affidano alla capacità introspettiva dell'individuo per giustificare la sua dimensione sociale (Cf. MSS, pp. 291-295). La sintesi di tali teorie è rintracciabile in una nota di Mead al testo: «Esiste altra gente tanto quanto noi; per esistere un sé richiede altri sé. Nella nostra esperienza la cosa è là, tanto quanto noi siamo qui. La nostra esperienza è nella cosa tanto quanto è in noi» (Ivi, p. 291n).

ad ogni fase, il sé del bambino cresce e si forma attraverso l'imitazione, e attraverso le funzioni che si raggruppano attorno all'imitazione degli altri [...]. E la sua autocoscienza, crescendo, si nutre di modelli sociali, così che ad ogni fase della sua vita cosciente, la sua coscienza dell'altro è un passo avanti alla sua. Il suo compagno di giochi, la sua balia o sua madre, i lavoratori di cui vede le occupazioni, e la cui forza lo affascina, stimolano la sua capacità imitativa e gli forniscono i modelli per le sue attività. Apprende le sue piccole tecniche [arts], e facendo questo contrasta le proprie azioni a quelle del suo modello [...]. Ora, il contrasto è, nella nostra vita cosciente, il modello della chiarezza. [...] Ciò che [il bambino] apprende imitando, e riproduce, forse con allegra ostinatezza, come un atto che lo rende capace di mostrarsi in opposizione agli altri – ciò costituisce l'inizio della sua vita autocosciente».³⁰⁷

Perché questa visione della formazione dell'autocoscienza, in cui l'imitazione si rivela la prima fase mentre l'affermazione del Sé in opposizione agli altri la fase che testimonia l'acquisita autocoscienza, sia valida, Mead sostiene la necessità di *presupporre la coscienza sociale all'imitazione*. Questo perché pensare l'imitazione come presupposto alla formazione del Sé cosciente escluderebbe la possibilità di entrare in una relazione comunicativa alla base del sorgere del linguaggio e dell'evolvere della comunicazione significativa:

«quando il Professor Royce [...] fa dell'imitazione il mezzo per cogliere il significato di ciò che noi e gli altri stiamo facendo, sembra mettere il carro davanti ai buoi, o che le idee che abbiamo delle azioni degli altri siano ideo-motorie nel loro carattere, ma ciò non rende l'imitazione il mezzo per rendere le azioni ideo-motorie».³⁰⁸

Il vedere qualcuno compiere una azione (ad es. afferrare una mela) e registrarne i movimenti così che essi assumano per noi il significato di quell'azione, non legittima la tesi secondo la quale è solo attraverso l'imitazione che apprendiamo l'idea motoria di quell'azione. Non è, in altri termini, il carattere dell'imitazione delle azioni degli altri che è

³⁰⁷ J. Royce, *The World and the Individual*, Vol. 2: *Nature, Man, and the Moral Order*, The MacMillan Company, New York 1901, pp. 261-62; Cf. anche Id., *Preliminary Report on Imitation*, in «Psychological Review», II-3 (1895); Id., *Self-Consciousness, Social Consciousness and Nature. I*, «The Philosophical Review», Vol. 4, No. 5 (Sep., 1895), pp. 465-485 e *Self-Consciousness, Social Consciousness and Nature. II*, «The Philosophical Review», Vol. 4, No. 6 (Nov., 1895), pp. 577-602.

³⁰⁸ G. H. Mead, *Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology* (1909), cit., p. 101.

importante per l'organizzazione sociale della condotta dell'individuo, quanto piuttosto il carattere di stimolo dell'azione dell'altro per una risposta adeguata all'interno dell'atto, di modo che la risposta diventi a sua volta stimolo per l'altro a reagire. All'imitazione Mead presuppone il processo di *cooperazione* in quanto carattere primo alla base della comunicazione umana e quindi della formazione della coscienza individuale.³⁰⁹ Solo all'interno di una «teoria di stimolo e risposta sociali e delle situazioni sociali che creano questi stimoli e queste risposte» il processo imitativo trova la sua giusta collocazione, poiché senza nessuna cooperazione l'imitazione rimane un processo fine a se stesso che non comporta nessuna evoluzione comunicativa e quindi nessuno sviluppo per la coscienza.

Questa tesi esplicita già la presenza di un elemento fondamentale della teoria del Sé sociale meadiana: se si riconosce all'individuo una serie di atti direttamente responsabili dei processi essenziali alla vita, lo stimolo sensitivo non può essere considerato come stimolo per riprodurre ciò che è visto o sentito, esso si rivela invece uno «stimolo all'attuazione del processo organico».³¹⁰ In altre parole, la mera imitazione non ha senso, poiché un animale agisce in riferimento a stimoli la cui risposta serve per la conservazione della specie, così come la ripetizione da parte del bambino di suoni privi di significato – la cosiddetta “lallazione” – sono interpretabili come riproduzione di stimoli che chiamano in causa una risposta da parte di un altro individuo.

Ciò implica l'idea che la coscienza del significato sia sociale nella sua origine, dovuta ad uno sviluppo comunicativo gestuale e vocale nell'espressione comunicativa umana dei gesti propri degli istinti primitivi, animali.³¹¹

Possiamo meglio comprendere, ora, anche la critica alla teoria wundtiana del gesto linguistico. Mead ne evidenzia infatti il limite nella caratterizzazione del gesto esclusivamente come espressione dell'emozione. In realtà, sostiene Mead, dal significato emotivo è sorto il significato intellettuale, giacché solo il riferimento agli altri individui ha fatto sì che i gesti da mere espressioni di emozioni diventassero significativi:

«È il loro riferimento agli altri individui che mutarono l'espressione, in quanto mero sbocco dell'eccitazione nervosa, in significato, e questo significato era il valore dell'atto per l'altro individuo e la sua risposta all'espressione

³⁰⁹ Riguardo questo aspetto distintivo di Mead rispetto a Royce vedi anche D. L. Miller, *Josiah Royce and George H. Mead on the Nature of the Self*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 11, 2, 1975, pp. 75-77.

³¹⁰ MSS, p. 105.

³¹¹ Cf. G. H. Mead, *Il meccanismo della coscienza sociale* (1912), in *La voce della coscienza*, cit., pp. 78-9.

dell'emozione, nei termini di un altro atto sincopato, con il suo significato sociale, che ha dato la prima base per la comunicazione, per la comprensione comune, per il riconoscimento delle attitudini che gli uomini mantengono tra loro entro un campo di interazione sociale».³¹²

Nel meccanismo di cooperazione è presente l'elemento che rende merito della capacità di comprensione dei gesti da parte degli organismi implicati nella relazione, per cui i processi di «comprensione *reciproca*» si differenziano dai processi di «influenze *reciproche*» proprio per il meccanismo innato di cooperazione alla base della stessa imitazione intesa in questo senso non tanto come *rispecchiamento* ma come *appropriazione* del gesto dell'altro.³¹³

2.4.1. Simulazione e neuroni specchio

Le intuizioni meadiane anticipano le ipotesi neuroscientifiche più recenti riguardo al sorgere del linguaggio dalla capacità percettivo-manipolatoria. Questa ipotesi viene sostenuta da Rizzolatti e Arbib nel noto articolo *Language within our grasp*, in cui si teorizza che la base fisiologica della comunicazione sia riconducibile al sistema *mirror* di riconoscimento dei gesti altrui e che tale sistema fornisca la base fisiologica necessaria per il passaggio dall'agire al comunicare, ovvero che il legame tra agente e osservatore possa essere visto anche come il legame tra soggetto emittente e soggetto ricevente dei messaggi.³¹⁴ La tesi che portano avanti Rizzolatti e Arbib è che l'evoluzione della comunicazione umana dalla comunicazione dei primati sia dovuta allo sviluppo del sistema *mirror* e che la capacità mimetica, in quanto naturale estensione del riconoscimento delle azioni altrui, sia un aspetto centrale per lo sviluppo della cultura umana, così come può essere testimoniata nelle danze, nei giochi e nei rituali tribali.³¹⁵ A questo aspetto, quindi, si lega necessariamente il riferimento all'ipotesi meadiana (e deweyana) riguardo allo sviluppo filogenetico degli stimoli istintivi in stimoli

³¹² G. H. Mead, *Social Psychology as Counterpart of Physiological Psychology*, cit., p. 102. Cf. H. Kang, *G. H. Mead's Concept of Rationality: A study of the use of symbols and other implements*, The Hague – Paris, Mouton 1976, pp. 144 ss.

³¹³ Di questa distinzione ne rende merito Habermas. Cf. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 558-59.

³¹⁴ Cf. G. Rizzolatti, M. A. Arbib, *Language within our grasp*, «Trends in neurosciences», Vol. 21, No. 5, 1998, pp. 188-194. Esperimenti recenti hanno mostrato che l'area dei primati corrispondente all'area di Broca degli esseri umani possiede la struttura neurale per controllare i movimenti oro-laringei, oro-facciali e brando-manuali. Inoltre sono dotati di meccanismi di connessione tra la percezione e la produzione dell'azione.

³¹⁵ Questo aspetto viene evidenziato da Merlin Donald in *L'evoluzione della mente. Per una teoria darwiniana della conoscenza*, Garzanti, Milano 1996.

estetici quali le danze di guerra o di amore. Questo passaggio, che nello scritto sull'emozione non era stato esplicito, può trovare il suo corrispondente fisiologico nel sistema *mirror* e la sua base sociale nell'interazione gestuale con l'ambiente. La capacità gestuale-manipolatoria connessa all'espressione delle emozioni, intese come stimoli estetici che coinvolgono le espressioni oro-facciali, permettono di rendere merito dell'ipotesi filogenetica dello sviluppo del linguaggio umano. Questo chiama in causa anche l'idea di un meccanismo pre-riflessivo, così come ipotizzato da Mead, in quanto presupposto della trasposizione emotiva che caratterizza la possibilità di comprensione dei movimenti degli altri. Nella descrizione meadiana sono a nostro avviso rintracciabili le basi stesse del *carattere simulatorio* preconscious proprio dei neuroni specchio.

Il sistema *mirror* offre un'interpretazione biologica dell'apprendimento del bambino e della nostra capacità di comprensione degli altri. Il meccanismo 'comunicativo' che si attiva con i neuroni specchio si rivela analogo alla conversazione di gesti in cui si ha il reciproco riaggiustamento delle risposte degli individui.³¹⁶

Scrive Mead:

«Tutto ciò che è innato e ereditario, per quanto riguarda le menti e i Sé, è il meccanismo fisiologico del sistema nervoso centrale umano, per mezzo del quale è resa biologicamente possibile negli individui umani la genesi delle menti e dei sé dal processo sociale umano di esperienza e comportamento – dalla matrice umana di rapporti e interazioni sociali».³¹⁷

Mead non poteva parlare di neuroni specchio, ma di certo avrebbe accolto la scoperta con entusiasmo. È inoltre paradigmatico notare che la fase manipolatoria, elemento di discriminazione tra coscienza animale e coscienza umana, viene dai neuroscienziati Rizzolatti e Sinigaglia, inclusa all'interno del processo di comprensione pre-conscia che i neuroni specchio mettono in atto. La manipolazione, che fa parte del processo percettivo, coinvolge anche l'osservazione degli atti percettivo-manipolatori degli altri individui. Ma è nella relazione

³¹⁶ Cf. G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *So quel che fai*, Raffaello Cortina, Milano 2006, pp. 148-9.

³¹⁷ MSS, p. 307n. Al giorno d'oggi possiamo rintracciare in Shaun Gallagher il promotore di una tesi simile ma maggiormente documentata empiricamente. Secondo Gallagher, infatti, una forma pre-riflessiva di auto-coscienza si formerebbe a partire dalla presenza di schemi corporei innati stimolati dall'interazione del soggetto con l'ambiente fisico in cui si muove (Cf. S. Gallagher, A. J. Marcel, *The Self in Contextualized Action*, «Journal of Consciousness Studies» 1999, 6 (4): 4-30; S. Gallagher, *Emotion and Intersubjective Perception: A Speculative Account*, in A. Kaszniak (ed). *Emotions, Qualia and Consciousness* London, World Scientific Publishers, and Naples, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2001, pp. 95-100).

sociale che la dotazione biologica si rivela fondamentale per lo sviluppo della coscienza. Anzi, lo stesso Mead scrive che in ognuno di noi è presente

«un fondo di organizzazione sociale inesplorata che ci permette di agire con più sicurezza in un ambiente sociale piuttosto che in un ambiente fisico. [...] Ciò che vediamo nei volti e attitudini degli altri non è il viso o il corpo. È l'indicazione di certi tipi di condotta, e l'evidenza della sensazione che la condotta implica».³¹⁸

Il riconoscimento di questa sensazione si fonda su di un meccanismo bio-sociale di cui il «fondo di organizzazione sociale inesplorata» include tanto l'elemento biologico quanto l'elemento sociale. Questa fondo di organizzazione si basa sulla capacità simulatoria connessa alla capacità di interazione cooperativa alla base dello stesso meccanismo mimetico che ci consente di dare corpo alla comunicazione.

Il sistema *mirror* potrebbe essere inteso come la scoperta scientifica odierna che permetterebbe di corroborare l'intuizione meadiana di una capacità umana innata di interpretazione dell'atto dell'altro per la formulazione della risposta adeguata allo stimolo che l'osservazione di un'azione provoca nell'individuo che osserva, e questo proprio per la continuità presente tra corpo e mente, tra percezione e coscienza:

«Sarebbe un errore accettare l'assunto per cui l'uomo sarebbe un individuo biologico fornito di ragione, se con questa definizione si intende che egli conduce due vite separabili, una fondata sull'impulso, l'altra fondata sulla ragione – specialmente se si accetta l'assunto per cui il controllo esercitato dalla ragione si realizza per mezzo di idee considerate come contenuti mentali che non sorgono all'interno della vita impulsiva e in seguito a ciò formano una parte reale».³¹⁹

Questo non significa che l'origine della coscienza umana sia riducibile al meccanismo biologico giacché le dinamiche di “comprensione”, di “riconoscimento”, di “intenzione” chiamano in causa un processo di interazione che coinvolge l'attivazione neurale di *simulazione* come *co-determinante* della coscienza umana e non come causa esclusiva di essa. D'altronde il significato del termine “simulazione” non è univoco nemmeno tra i neuroscienziati. Per alcuni, ad esempio, la simulazione è intesa come il meccanismo

³¹⁸ G. H. Mead, *The Social Character of Instinct*, cit., p. 4.

³¹⁹ MSS, p. 430.

attraverso il quale comprendiamo le menti altrui,³²⁰ mentre da altri essa viene intesa come un processo cosciente dipendente da una riattivazione deliberata di azioni precedentemente compiute.³²¹ Noi intendiamo qui la simulazione come un meccanismo automatico incorporato non intenzionalmente rivolto alla comprensione dei comportamenti e stati mentali degli altri.³²² Questo modo di intendere la simulazione ci permette di rendere merito della prospettiva meadiana che include tanto la necessaria attivazione neurale quanto l'idea di un'apertura ad una comprensione da parte dell'individuo delle azioni altrui all'interno di una dinamica in cui la formazione del Sé – ovvero dell'autocoscienza – avviene attraverso un processo di interazione cooperativo.³²³

Ed è qui, allora, che si lega l'aspetto fondamentale di differenziazione della prospettiva meadiana rispetto ad una prospettiva riduzionista del sorgere della coscienza. Nel momento in cui, infatti, noi assumiamo che alla base del processo del sorgere della coscienza ci sia un meccanismo neurale mimetico non rendiamo ancora merito dello sviluppo della differenziazione della risposta di un organismo ad uno stimolo proveniente dall'esterno. Il processo di attivazione neurale non implica necessariamente la comprensione, soprattutto se il meccanismo di attivazione rimane nella fase preriflessiva e pre-conscia.³²⁴ Per avere coscienza il processo di attivazione neurale è un pre-requisito ma è necessario anche che l'organismo possa essere in grado di anticipare l'azione dell'oggetto sociale, il che rende merito di un aspetto fondamentale: l'apparato fisiologico necessita di una controparte sociale che stimoli e risponda all'azione dell'individuo. Certo, è possibile intendere, insieme a Rizzolatti e Sinigaglia, il termine "comprensione" come «una immediata capacità di riconoscere negli 'eventi motori' osservati un determinato tipo d'atto, caratterizzato da una specifica modalità di interazione con gli oggetti, di differenziare tale tipo da altri ed

³²⁰ Cf. V. Gallese, A. I Goldman, *Mirror neurons and the simulation theory*, «Trends in Cognitive Science», 2, 1998, pp. 493-501.

³²¹ Cf. J. Decety, D. H. Ingvar, *Brain structures participating in mental simulation of moter behavior: a neuropsychological interpretation*, «Acta Psychologica», 73, 1990, pp. 13-24.

³²² Al riguardo vedi V. Gallese, *Motor abstraction: a neuroscientific account of how action goals and intentions are mapped and understood*, «Psychological Research», 73, 2009, pp. 486-98.

³²³ In questo senso l'autocoscienza viene intesa come riconoscimento del soggetto in quanto Sé distinto dagli altri Sé e questo è possibile nel momento in cui egli si vede come oggetto al pari di come viene visto dagli altri Sé. Ciò significa che in Mead la distinzione tra «riconoscimento di sé» va di pari passo con la capacità di «riflettere su se stesso» cioè di vedersi con gli occhi degli altri.

³²⁴ In un contesto fenomenologico Vincenzo Costa nota che «la capacità di compiere certi movimenti non è affatto necessaria per riconoscere il senso delle azioni e delle intenzioni altrui, né è necessario imitare il gesto» (V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Milano 2010, p. 173). In particolare, Costa nota che anche se c'è comprensione di una azione attuata da un altro soggetto, ciò non significa che alla base ci sia una simulazione o imitazione del gesto altrui. Posso ad esempio comprendere come un cinese usa le bacchette per mangiare ma non essere in grado di usarli e quindi non avere l'attivazione neurale mimetica (Ivi, p. 174).

eventualmente di utilizzare una simile informazione per rispondere in modo appropriato».³²⁵

In questo caso la comprensione riguarderebbe la capacità di riconoscere pre-riflessivamente l'atto dell'altro. Come scrivono gli autori:

«[...] nel caso dei neuroni specchio lo stimolo visivo non è costituito da un oggetto o dai suoi movimenti, bensì dai movimenti compiuti da un altro individuo e oggettualmente correlati nel modo dell'afferrare, del tenere o del manipolare. Ma come gli oggetti, così tali movimenti assumono significato per chi li osserva in virtù del vocabolario d'atti di cui egli dispone e che ne regola le possibilità d'agire».³²⁶

Ma è proprio la capacità di rendere merito del passaggio dalla simulazione pre-riflessiva alla capacità di risposta differenziata ad uno stesso stimolo che chiama in causa alla base del meccanismo simulatorio il processo intenzionale di cooperazione. In tal senso, l'ipotesi meadiana riguardo all'evoluzione della comunicazione cosciente consente di rendere merito del meccanismo di simulazione pre-riflessivo, e in particolare del meccanismo inteso come un meccanismo automatico incorporato *non intenzionale* rivolto alla comprensione dei comportamenti e stati mentali degli altri. Ma post-ponendo il meccanismo imitativo al meccanismo cooperativo che chiama in causa la diretta interazione tra individui, e quindi la possibilità di risposte differenti, Mead rende merito dell'intreccio tra dimensione biologica e dimensione sociale. Ne risulta una possibile spiegazione della capacità comunicativa umana attraverso il condizionamento di canoni e strutture bio-sociali che affondano le proprie radici nei comportamenti sociali pre-linguistici – l'apprendimento dell'espressione delle emozioni rientra all'interno della dinamica di regole sociali.

In sintesi, nonostante le differenze terminologico-concettuali, crediamo che se Mead fosse stato al corrente della scoperta dei neuroni specchio al tempo in cui operava avrebbe sicuramente fatto propria l'ipotesi che certe aree del cervello servono a mettere in corrispondenza i movimenti compiuti da altri con i movimenti compiuti dall'osservatore.³²⁷ A questo riguardo, la stessa distinzione tra imitazione e cooperazione che Mead delinea nella critica alla teoria royceana della formazione del Sé viene ulteriormente confermata proprio dalle odierne scoperte in campo neuroscientifico: i neuroni specchio si rivelano parte di una

³²⁵ G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *So quel che fai*, cit., p. 96.

³²⁶ Ibidem.

³²⁷ Cf. G. Rizzolatti, *What Happened to Homo habilis? (Language and mirror neurons)*, in «Behavioral and Brain Sciences», 21, 1998.

funzione evolutivamente più originaria della semplice imitazione, essendo «alla base, prima ancora che dell'imitazione, *del riconoscimento e della comprensione del significato degli "eventi motori", ossia degli atti, degli altri*».³²⁸ Questo ci permette anche di rintracciare delle affinità con le più recenti ipotesi riguardanti la connessione tra origine del linguaggio e teoria della mente.

2.4.2. Dal gesto alla parola: le affinità con le recenti teorie evolutive del linguaggio e con la Teoria della Mente

L'affinità con le più recenti scoperte riguardanti il sistema *mirror* apre la strada ad una comparazione tra la teoria di Mead e la più recente ipotesi sull'origine del linguaggio umano di Michael Corballis.³²⁹ In *Dalla mano alla bocca* Michael Corballis ammette che «anche il linguaggio parlato può avere origine nei gesti silenziosi dei nostri lontani antenati» giacché il linguaggio non è solo verbale ma fatto anche di lingue gestuali che utilizzano principalmente mani, braccia e volto; in breve, il linguaggio è più spesso di quanto crediamo discorso *figurale*.³³⁰ In particolare, Corballis sostiene che il linguaggio abbia origine nella cultura (non ci sono prove che altre specie siano in grado di apprendere qualcosa di simile ad un linguaggio grammaticale) e affonda la propria radice nella capacità *imitativa* dell'uomo. Oltre ad essere imitativo, il linguaggio umano è anche *generativo*, oltrepassa l'imitazione permettendo la comunicazione di nuovi pensieri.³³¹ L'ipotesi di Corballis sembra ricalcare il nucleo dall'idea meadiana di evoluzione della coscienza in quanto rappresentazione figurale dell'interazione gestuale con l'esterno, tanto che al pari di Mead il neuroscienziato neozelandese fa derivare la generatività e l'imitazione alla base della comunicazione dal carattere cooperativo dell'essere umano.³³² Inoltre, egli ipotizza che il linguaggio derivi dalla nostra capacità di pensare ricorsivamente, capacità che ci consente di «proiettarsi nella

³²⁸ G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, op. cit., p. 96.

³²⁹ Cf. M. C. Corballis, *Dalla mano alla bocca*, Raffaello Cortina, Milano 2008. Per una ricostruzione del dibattito tra teoria gestuale e teoria vocale sulle origini del linguaggio cf. N. Masataka, *The Gestural Theory of and the Vocal Theory of Language Origins Are Not Incompatible with One Another*, in N. Masataka (ed.), *The Origins of Language. Unraveling Evolutionary Forces*, Springer, Hicom, Japan 2008, pp. 1-10.

³³⁰ M. C. Corballis, op. cit., p. 22.

³³¹ Ivi, pp. 20-21.

³³² Ivi, p. 128: «La cooperazione su larga scala sembra essere unicamente attribuibile agli esseri umani, almeno tra gli animali di grossa taglia, e potrebbe benissimo essere la fonte delle nostre tipiche capacità mentali, compreso il linguaggio». Ciò deriverebbe da un gene «altruistico», ovvero un gene «capace di indurre un comportamento altruistico, anche a rischio della vita o almeno della progenie» se di fatto aiuto un parente con lo stesso gene ad avere più progenie.

mente' degli altri»,³³³ il che giustificherebbe anche il fatto che «noi usiamo il linguaggio principalmente per influenzare le menti altrui». ³³⁴

Ora, l'espressione "proiettarsi nella mente dell'altro" ha un significato analogo al meadiano "assumere il ruolo dell'altro", ovvero anticipare mentalmente la reazione dell'altro ad un proprio stimolo. Questo è possibile proprio all'interno di una concezione della conversazione come inizialmente gestuale, ovvero come il frutto di aggiustamenti di atti in corso in un'interazione tra due soggetti in cui sono coinvolti mutamenti preliminari che non fanno parte degli atti completi a cui competono, essendo preparatori e manifestandosi nell'«atteggiamento del corpo da cui queste azioni prendono il via». ³³⁵ Queste espressioni mutano in base agli atteggiamenti di risposta, il che stimola la capacità di reagire in modo differenziato, di discriminare e riconoscere, ovvero di significare e soprattutto di attribuire lo stesso significato nel momento in cui si ripresenta una situazione simile.

Come nota anche Kang, il processo di genesi del linguaggio simbolico in Mead presenta due caratteristiche fondamentali: la "riflessività" e la "regolarità": il processo riflessivo è la capacità del soggetto di assumere il ruolo dell'altro, anticipando in se stesso la sua risposta al proprio stimolo; la regolarità deriva dal processo riflessivo e consiste nella ripetizione di una risposta, frutto di una generalizzazione del ruolo dell'altro – riconducibile alla nozione di "altro generalizzato" – in situazioni simili. ³³⁶ Tali caratteristiche sono il frutto delle interazioni sociali che forniscono certe «precondizioni "primitive" delle situazioni riflessive e regolative comuni». ³³⁷ Il processo percettivo manipolatorio legato al gesto significativo fa parte di queste relazioni con l'ambiente e segna la linea di discrimine tra condotta umana e condotta animale. La dotazione biologica è essenziale poiché presenta già tutte le potenzialità in forma embrionale, le quali necessitano dell'interazione sociale per il loro sviluppo completo. Inoltre, come abbiamo visto nel primo capitolo, la fase ludica viene considerata da Mead la condizione necessaria affinché le "coordinazioni" delle "cellule cerebrali" e le "coordinazioni delle coordinazioni" possano svilupparsi. ³³⁸ È paradigmatico notare che questa fase risulta

³³³ Ivi, pp. 83-84: «la ricorsività può essere limitata dai vincoli cui è sottoposta la memoria a breve termine, ma il concetto è aperto, e in linea di principio possiamo applicarlo quante volte vogliamo. Se questa capacità non è presente negli scimpanzè e nei bonobo, allora probabilmente non lo era neanche nel progenitore comune che condividiamo con questi animali e, dunque, deve essere apparsa in un momento successivo dell'evoluzione della nostra specie».

³³⁴ Ivi, p. 128; 135.

³³⁵ G. H. Mead, *La coscienza sociale e la coscienza del significato*, cit., p. 68.

³³⁶ W. Kang, op. cit., pp. 130-131.

³³⁷ Ivi, p. 131.

³³⁸ Cf. G. H. Mead, *The Relation of Play to Education*, cit.

centrale anche nella teoria di Corballis. A vantaggio della fase ludica dell'apprendimento del linguaggio, infatti, Corballis afferma che

«è durante questo periodo [dai 2 ai 4 anni] che la grammatica si radica nel cervello infantile. Durante questo periodo, i bambini si trovano spesso in contesti ludici nei quali sono anche esposti al linguaggio e agli oggetti (giocattoli) ed è così che acquisiscono le abilità costruttive del linguaggio, nella manipolazione degli oggetti e della 'teoria della mente'». ³³⁹

La relazione con il mondo rende così merito di una spiegazione del rapporto tra mente e linguaggio che sorregge l'ipotesi tutt'oggi in evidenza del sorgere della mente dall'interazione con l'ambiente e del sorgere di gesti significativi dalla mente in quanto capacità di interpretare la conversazione di gesti.

Mead identifica tre condizioni fondamentali per la coscienza del significato: una situazione sociale, in cui sia possibile individuare l'atto di un individuo come stimolo per quello di un altro individuo in una reciproca "contaminazione"; la conoscenza del fatto che il proprio gesto induce un cambiamento in quello dell'altro; le condizioni sotto cui si affaccia alla coscienza tale relazione. ³⁴⁰ La percezione del proprio atteggiamento, che sorge spontaneamente per far fronte a quello di un altro, e l'immagine del cambiamento di questo gesto in risposta al nostro atteggiamento, rendono merito del carattere ricorsivo del pensiero, ovvero della capacità di proiettarsi nella mente dell'altro, di comprendere o di «vedere il mondo dalla prospettiva di una altra persona». ³⁴¹

Questo aspetto si rivela particolarmente interessante alla luce delle ultime ipotesi teoriche riguardanti tanto l'origine della mente e del linguaggio quanto della loro interazione reciproca. Il cognitivista sociale Bertram Malle, ad esempio, delinea una possibile spiegazione filogenetica del legame tra teoria della mente e linguaggio, ovvero tra la capacità da parte di un individuo di attribuire stati mentali a sé e agli altri, ³⁴² e la formazione del linguaggio inteso

³³⁹ M. C. Corballis, op. cit., pp. 282-83.

³⁴⁰ G. H. Mead, *La coscienza sociale e la coscienza del significato*, cit., pp. 75-6.

³⁴¹ M. C. Corballis, op. cit., p. 134.

³⁴² Cf. C. Meini, *Psicologi per natura. Introduzione ai meccanismi cognitivi della psicologia ingenua*, Carocci, Roma 2007, p. 31. Per quanto riguarda le ipotesi sui legami tra mente e linguaggio cf. B. F. Malle, *The Relation Between Language and Theory of Mind in Development and Evolution*, in T. Givón & B. F. Malle (Eds.), *The evolution of language out of pre-language*, Benjamins, Amsterdam 2002, pp. 265-284. D. Premack, *How 'theory of mind' constrains language and Communication*, «Discussions in Neuroscience», 1 1994.

come sistema simbolico il cui uso, a differenza dei sistemi espressivi delle emozioni, presuppone dei segni arbitrari.³⁴³

L'ipotesi che Malle avanza vede alla base del sorgere del linguaggio una teoria primitiva della mente (ToM1) che fa affidamento sulla ricognizione del comportamento e che include tre elementi: una capacità di imitazione (che mette a confronto il comportamento degli altri individui con i propri stati interiori e fornisce una condizione necessaria per le inferenze riguardo agli stati interiori degli altri); una capacità di attenzione congiunta tra più individui nell'occuparsi di uno stesso oggetto; una sensibilità inferenziale verso alcuni stati mentali associati con l'azione che si rivelano indicativi di un desiderio o di un concetto di scopo.³⁴⁴ I tre elementi dell'imitazione, dell'attenzione congiunta e della sensibilità inferenziale connessa al desiderio, si ritrovano alla base dei gesti espressivi e delle vocalizzazioni prevedibilmente associati con oggetti dell'ambiente a cui l'azione cooperativa è diretta. Ma soprattutto gettano le basi per un proto-linguaggio semplificato: l'imitazione permetterebbe, infatti, di convalidare l'attendibilità intersoggettiva della vocalizzazione, l'attenzione congiunta convaliderebbe l'attendibilità degli atti di riferimento vocale, il desiderio consentirebbe di avviare l'interpretazione del riferimento vocalizzato come una forma di intenzione comunicativa.³⁴⁵ Il proto-linguaggio permetterebbe a sua volta di implementare le interazioni tra individui e tra individui e oggetti, differenziando tra tipi di comportamento (intenzionali e non intenzionali) e tra specifici atti linguistici. Lo sviluppo successivo vede il passaggio al ToM2, ovvero ad una teoria della mente avanzata caratterizzata da un incremento della capacità introspettiva e delle capacità cognitive. Parallelamente a questo si ha un protolinguaggio più avanzato, proprio perché se il proto-linguaggio primitivo presentava la vaghezza e l'ambiguità delle interazioni gestuali, in quanto le prime dinamiche di interazione linguistiche servivano ad esplicitare una relazione tra individuo e oggetto e presentavano quindi una caratteristica maggiormente olistica, lo sviluppo delle capacità introspettive e di memoria consentono una sempre maggiore conoscenza dei propri stati interiori e quindi di un passaggio ad un linguaggio in grado di esprimere in maniera sempre più precisa questi stati.³⁴⁶ Questi avanzamenti a loro volta hanno implicazioni per la teoria della mente poiché

«se gli agenti rendono i propri stati interiori espliciti agli altri (quantomeno a condizione di intimità e fiducia) i percettori sociali ricevono informazioni più

³⁴³ B. F. Malle, *The Relation Between Language and Theory of Mind in Development and Evolution*, p. 266.

³⁴⁴ Ivi, pp. 272-73.

³⁴⁵ Ivi, pp. 273-74.

³⁴⁶ Ivi, p. 275.

valide per le loro inferenze sugli stati mentali, i quali potrebbero diventare sempre più differenziati ed evolvere verso un livello di ToM3».³⁴⁷

Ora, è interessante notare i presupposti concettuali alla base della teoria di Malle, presupposti che consentono di evidenziare gli elementi comuni con la teoria meadiana.

La teoria di Malle si basa su un'argomentazione contro l'idea che il linguaggio preceda la teoria della mente e in linea con altri autori sostiene che una delle precondizioni per il sorgere del linguaggio sia rintracciabile nella capacità da parte dell'individuo umano di inferire le intenzioni comunicative degli altri.³⁴⁸ Malle sostiene che nel momento in cui un individuo percipiente inferisce che il gesto espressivo *G* di un altro individuo agente indica un certo stato mentale *M*, e a sua volta l'agente inferisce che il percipiente ha effettuato questa *G-M* inferenza, allora l'agente può usare il gesto espressivo *G* per comunicare intenzionalmente al percipiente che a *G* consegue *M*.³⁴⁹ Questo schema può espandersi dai gesti espressivi naturali ai simboli arbitrari, ovvero ai gesti simbolici, e può includere vari stati mentali, dagli stati fisici ai sentimenti, ai desideri, ai piani d'azione, alle percezioni e alle credenze.

Ciò che si pone come maggiore limite per l'accettazione di tale ipotesi è la possibilità di giustificare scientificamente l'emergenza della sensibilità di un desiderio. Per superare questo ostacolo Malle ricorre alla proposta di Gallese e Goldman, secondo i quali la possibilità di una inferenza proiettiva dei propri stati mentali agli altri si radica sull'apparato biologico del sistema *mirrors*. Questo consente di convalidare l'idea del passaggio dalla percezione del comportamento sofisticato da parte anche dei primati agli inizi delle analisi mentali.³⁵⁰ Ma per fare questo è necessario, seguendo Malle, considerare che la capacità inferenziale deve essere connessa anche ad una capacità introspettiva tramite la quale l'individuo è consapevole di sé in quanto distinto dagli altri individui. L'introspezione risulta quindi una "terza variabile guida", insieme a imitazione e attenzione congiunta.³⁵¹

Il problema che si pone, a questo punto, è in che senso vadano intese l'inferenza e l'introspezione. Malle, infatti, deve presupporre l'individuo per la comprensione del

³⁴⁷ Ibidem.

³⁴⁸ Cf. D. Sperber, *Metarepresentations in an evolutionary perspective*, in Id. (ed.), *Metarepresentations: A multidisciplinary perspective*, Oxford University Press, New York 2000, pp. 117-137; G. Origgi, G. & D. Sperber, *Evolution, communication and the proper function of language*. In P. Carruthers & A. Chamberlain (Eds.), *Evolution and the human mind: Modularity, language and meta-cognition*, Cambridge University Press, New York 2000, pp. 140-169.

³⁴⁹ Cf. B. F. Malle, op. cit., p. 269.

³⁵⁰ Cf. V. Gallese & A. Goldman, *Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading*, in «Trends in Cognitive Sciences», 2, 1998, pp. 493-501.

³⁵¹ B. F. Malle, op. cit., p. 273.

significato del gesto, ma su cosa si basa tale presupposizione? L'idea dell'introspezione cade nella stessa problematica: essa non può darsi, da questa prospettiva, se non in un organismo dotato di autoscienza, ma da cosa è data l'autoscienza? Per rispondere a queste domande la prospettiva di Mead può fornire a nostro parere degli elementi utili. Vediamo come.

2.5. La coscienza sociale e il Sé. La conversazione gestuale come presupposto per l'autoscienza introspettiva

Come Mead espone in *What Social Objects Must Psychology Presuppose?*, l'importanza fondamentale del gesto risiede nello sviluppo della coscienza del significato, ovvero nel sorgere della coscienza riflettente.³⁵² Ma il sorgere del significato si può avere solamente nell'immaginare le conseguenze del gesto da parte dell'individuo e nella coscienza dell'attitudine ad agire in un certo modo (gridare, ad esempio, è parte dell'attitudine a fuggire). Così, scrive Mead, se

«il significato è la coscienza dell'attitudine, così come Dewey, Royce, e Angell tra gli altri sostengono, allora la coscienza del significato sorge solo quando qualche gesto che era parte di un atto inibito richiama l'immagine del gesto di un altro individuo. Quindi l'immagine del gesto significa l'atto inibito al quale il primo gesto appartiene. In una parola, la risposta al grido ha il significato di una fuga inibita».³⁵³

Per tale motivo gli altri Sé che formano l'ambiente sociale in cui l'individuo agisce sono *logicamente* antecedenti alla coscienza del Sé, poiché tale presupposto permette di rendere merito del sorgere della coscienza del significato nella coscienza dell'individuo. La coscienza

³⁵² G. H. Mead, *What Social Objects Must Psychology Presuppose?* (1910), in SW, p. 110.

³⁵³ Ivi, p. 111. Un interessante sviluppo della relazione tra linguaggio e comportamento istintivo è rintracciabile nel saggio di Norman Malcolm, *Language & Instinctive Behaviour*, in cui l'autore si sofferma sulla tesi wittgensteiniana secondo la quale l'apprendimento del linguaggio da parte dell'essere umano avverrebbe proprio in sostituzione, o insieme alle reazioni istintive, ovvero non apprese. In polemica con la tesi innatista di Chomsky, Malcolm evidenzia che Wittgenstein non attribuisce nessun sistema rappresentazionale innato al bambino, né nessuna teoria, assunzione o ipotesi, dando piuttosto risalto al ruolo che il comportamento istintivo riveste nell'apprendimento del linguaggio (Cf. N. Malcolm, *Language & Instinctive Behaviour*, in J. Hyman (ed.), *Investigating Psychology. Sciences of the mind after Wittgenstein*, Routledge, London and New York, 1991, pp. 27-47). Habermas parla di espressioni istintuali come espressioni quasi espressive (J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 553 ss.). Kang, invece, indica nella serie di ricorrenti e concrete relazioni tra organismi la presenza di certe precondizioni "primitive" delle funzioni riflettenti come i gesti vocali (H. Kang, op. cit., p. 131).

del significato sorge infatti, scrive ancora Mead, proprio e solamente dal «rapporto di adattamento reciproco tra la stimolazione e la risposta sociale e le attività cui questi processi alla fine pervengono».³⁵⁴ Questa coscienza del significato trova la sua applicazione anche nella relazione del soggetto con gli oggetti fisici, poiché in questi casi la coscienza che l'individuo ha dell'oggetto a cui sta per reagire figura la coscienza del significato di quell'oggetto.

Ciò che conta per la differenziazione della risposta è il mutamento dell'esperienza sensibile insieme al sorgere di un nuovo elemento che promuove un nuovo sforzo. L'aumento di selettività, e quindi di discriminazione, durante lo sviluppo dell'individuo dà vita all'apprendimento, il quale ha la sua base fisiologica nell'assuefazione, un meccanismo di esaurimento neurofisiologico, per cui uno stesso stimolo lieve che inizialmente provoca un effetto istintivo diviene privo di effetto se ripetuto un numero di volte sufficiente. In altri termini, la novità della situazione permette il formarsi della capacità selettiva dell'individuo, mentre il presentarsi di situazioni in cui stimolo e risposta si adattano perfettamente all'interno di uno stesso atto precludono la possibilità per la coscienza di intervenire nell'elaborazione di nuove soluzioni per il compimento dell'atto, precludendo quindi il sorgere del significato (il significato essendo tale solamente per una coscienza).

In particolare, nella coscienza del significato, simbolo – ovvero immagine mentale o, come direbbe Peirce, segno – e oggetto simbolizzato devono essere distinti e rappresentati separatamente. Al contrario, i contenuti riferiti alla stimolazione tendono ad essere fusi insieme.³⁵⁵ Come scrive Mead: «Più l'abito è consolidato, meno possibilità ci sono che il contenuto che ha la funzione di stimolo possa fungere direttamente come simbolo della risposta, possa isolare e attribuire a se stesso la reazione che suscita».³⁵⁶

Solo nelle attività conflittuali è possibile rintracciare la distinzione conscia tra le caratteristiche della stimolazione e l'atteggiamento di risposta che è il prerequisito per il sorgere della coscienza del significato. In questo processo si anche il sorgere

³⁵⁴ G. H. Mead, *La coscienza sociale e la coscienza del significato*, in *La voce della coscienza*, cit., p. 69.

³⁵⁵ Morris ha notato come uno degli elementi comuni tra Peirce e Mead sia rintracciabile nell'ineludibile mediazione linguistica per la possibilità di conoscere la realtà (Cf. C. W. Morris, *Peirce, Mead, and Pragmatism*, cit., pp. 109-27). Tale mediazione si ritrova esplicita in Mead proprio nel connettere la coscienza del significato all'agire cosciente dell'individuo in relazione agli oggetti e ai soggetti dell'ambiente in cui opera. Sebbene l'influenza di Peirce sul pensiero di Mead sia mediata dagli ultimi scritti di Royce e dai suoi riferimenti alla psicologia deweyana (Cf. H. Joas, op. cit., pp. 36-8; 62; D. L. Miller, *George Herbert Mead*, cit., p. 25), le analogie tra i due sono numerose. Paul Tibbetts, ad esempio, evidenzia come Mead abbia portato a compimento una idea che in Peirce era rimasta in secondo piano, ovvero la relazione tra percezione e comportamento (Cf. P. Tibbetts, *Peirce and Mead on Perceptual Immediacy and Human Action*, «Philosophy and Phenomenological Research» XXXVI, 1975-76, pp. 222-233; cf. anche A. M. Nieddu, *George Herbert Mead*, cit., p. 92n).

³⁵⁶ G. H. Mead, *La coscienza sociale e la coscienza del significato*, cit., p. 72.

dell'autocoscienza, che si mostra nella consapevolezza dell'individuo di essere nell'atto di interpretare i gesti degli altri tramite le proprie risposte e del proprio impulso a rispondere:

«Durante l'intero processo di interazione sociale interpretiamo gli atti in via di realizzazione degli altri per mezzo delle nostre risposte istintive al loro mutamento di atteggiamento e ad altri segni dell'atto sociale in corso. [...] *Diveniamo consapevoli dei nostri atteggiamenti perché essi inducono un cambiamento della condotta degli altri*».³⁵⁷

La proposta meadiana si rivela innovativa proprio per l'importanza metodologica che assume il presupposto dell'ambiente sociale per la formazione della coscienza e quindi anche per lo studio di essa. Il processo si sviluppa in una dinamica osservabile dall'esterno che integra la prospettiva della psicologia dell'individuo che considera l'accessibilità al processo psichico prerogativa dell'introspezione. Così come la spiegazione del sorgere della coscienza riflettente e dell'auto-coscienza, deve tener conto della presupposizione della dinamica intersoggettiva per poter trovare una spiegazione che non ricada nel dualismo ontologico psico-fisico, l'introspezione, intesa come analisi dei processi psichici soggettivi, deve presupporre una interazione gestuale.

Ora, per rispondere alla questione sollevata alla teoria di Malle possiamo affermare che seguendo la teoria di Mead, alla base dell'inferenza sono presenti le risposte istintive, ovvero ciò che esprime la dimensione sociale innata dell'organismo umano. Tali risposte istintive sono frutto dell'adattamento dell'organismo a nuove situazioni ambientali in cui nuovi stimoli vengono selezionati per la risoluzione di situazioni problematiche.

Ciò non significa che l'introspezione non abbia più nessun valore conoscitivo, così come la presupposizione dell'interazione tra individui non comporta l'eliminazione di processi psichici soggettivi, esclusivi dell'individuo e accessibili solo da questo. Ma i processi psichici soggettivi vengono in questa dinamica riconosciuti come una fase dell'atto e non come l'essenza dell'esperienza psichica. Il fenomeno psichico soggettivo, riconosciuto dalla psicologia classica come un ente a se stante, qualitativamente differente e opposto allo stato fisico correlato, perde il suo valore ontologico per assumere valore funzionale all'atto in corso:

³⁵⁷ Ivi, pp. 73-4. Corsivo nostro.

«L'autocoscienza introspettiva potrebbe essere riconosciuta come una fase soggettiva, e questa fase soggettiva potrebbe non essere più considerata come la causa dell'esperienza. La coscienza oggettiva dei Sé deve precedere la coscienza soggettiva, e la deve condizionare continuamente, se la coscienza del significato presuppone i sé in quanto presenti. L'autocoscienza soggettiva deve apparire *nell'esperienza*, deve avere una funzione nello sviluppo di quell'esperienza e deve essere studiata dal punto di vista di quella funzione, non come quella nella quale l'auto-coscienza sorge e grazie alla quale attraverso procedimenti analogici e auto-proiezioni costruiamo lentamente un ipotetico mondo sociale oggettivo nel quale viviamo». ³⁵⁸

È, in una parola, necessario ammettere gli altri Sé per poter superare il problema che ha portato a considerare l'introspezione inadeguata per l'analisi dei processi psichici. In tal modo Mead apre la strada ad un duplice approccio per l'osservazione degli stati psichici. Da una parte egli chiama in causa una osservazione oggettiva degli stati psichici attraverso l'ammissione di un Sé che si forma nell'interazione con gli altri, e che quindi è osservabile nella sua condotta. Dall'altra parte, attraverso il presupposto degli altri Sé alla base della formazione delle stesse esperienze coscienti del soggetto, radica su di un terreno meno impervio la conoscenza introspettiva – ovvero la conoscenza soggettiva degli stati interiori che risponde alla domanda: quale significato assume l'esperienza per l'individuo e quale relazione ha con le esperienze delle altre menti? – collegando l'aspetto espressivo con l'interpretazione soggettiva e rendendo l'autocoscienza introspettiva il prodotto dell'interazione sociale.

2.6. Il Sé e la coscienza sociale. La definitiva entrata in campo di Me ed Io come fasi del Sé

Ritroviamo così tracciata la strada per la formulazione definitiva delle tre dimensioni caratterizzanti il soggetto sociale, il Sé, il Me, e l'Io. Ne *Il meccanismo della coscienza sociale*, la sintesi tra aspetto fisico e aspetto sociale trova il suo culmine con l'entrata in campo della memoria dell'esperienza sensibile in relazione con la condotta sociale

³⁵⁸ G. H. Mead, *What social objects must psychology presuppose?*, cit., p. 112.

dell'individuo. Se, come abbiamo visto, la percezione è strettamente connessa alla fase manipolatoria che si intromette tra lo stimolo sensoriale e la consumazione, questo processo è incluso nella condotta sociale grazie alla memoria delle esperienze percettive. Mead sostiene infatti che gli oggetti fisici si rivelano dei costrutti in cui stimolo sensoriale e immagini della memoria trovano il loro punto di incontro nella similitudine tra esperienza presente ed esperienza passata.³⁵⁹ Questa idea, che deriva dalla teoria dell'arco riflesso di Dewey, trova la sua collocazione nella più ampia teoria meadiana della condotta sociale del Sé. Le immagini della memoria figurano infatti in questo quadro come il risultato di un atto simile a quello che sorge nella situazione presente.³⁶⁰ Questo risultato permette di direzionare la condotta dell'individuo all'interno di una prospettiva sociale in cui gli oggetti fisici, al pari degli oggetti sociali – gli altri Sé – diventano gli elementi di riferimento per la strutturazione dell'ambiente in cui opera il soggetto.

In particolare, Mead sostiene che nella fase percettiva tanto l'oggetto fisico quanto gli altri individui vengono percepiti dal soggetto allo stesso modo. Ma, spiega Mead, «un uomo è più di un oggetto fisico, ed è questo “più” a farne un oggetto sociale, o Sé, ed è questo Sé a essere connesso a quella condotta particolare che possiamo chiamare condotta sociale».³⁶¹ Il passaggio dalla relazione tra individuo ed oggetti fisici alla relazione tra individuo e oggetti

³⁵⁹ Riguardo al ruolo che memoria e sensazione hanno nella condotta dell'individuo, nel 1904 Mead aveva ritrovato nella tesi di Gore, secondo la quale l'immagine e la sensazione sono astrazioni di differenti gradi del flusso di coscienza, una spiegazione in grado di rendere merito della prospettiva funzionalista di sensazione e immagine. In breve, egli sosteneva in quello scritto che l'immagine è un contenuto che in termini di esperienza passata è servito per la soluzione di un problema sorto sotto forma di sensazione. La sensazione, caratterizzata dalla selezione degli stimoli provenienti dall'esterno, è l'origine della memoria. Così intesa la memoria si rivela essere niente più che il prodotto di esperienze percettive che rendono merito sia della relazione tra individui attraverso la comunicazione gestuale, sia della relazione tra l'oggetto fisico e la condotta dell'individuo, sorgendo nel momento in cui il soggetto rintraccia nell'esperienza percettiva presente elementi riconducibili ad esperienze passate simili (Cf. G. H. Mead, *Image or Sensation*, «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», Vol. 1, No. 22 (Oct. 27, 1904), pp. 604-607; W. C. Gore, *Image or Sensation?*, «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», Vol. 1, No. 16 (Aug. 4, 1904), pp. 434-441. Cf. G. H. Mead, *Il meccanismo della coscienza sociale* (1910), in *La voce della coscienza*, cit., pp. 77-83).

³⁶⁰ G. H. Mead, *Il meccanismo della coscienza sociale*, cit., p. 77.

³⁶¹ Ivi, p. 78. Ritroviamo qui una distinzione analoga a quella husserliana tra *Leib e Körper*, in cui l'*alter ego* è esperito, appunto, come altro, ovvero «come una coscienza a cui non abbiamo accesso immediato, al contrario della nostra» (V. Costa, *Husserl*, Carocci, Roma 2009, p. 120). In *Fenomenologia dell'intersoggettività* Costa evidenzia soprattutto il fatto che la genesi del gesto significativo presuppone tanto la comprensione analogica dei corpi vivi quanto «la comprensione di un sistema di rimandi pratici tra possibilità d'azione». Strettamente connessa a queste due condizioni è la capacità dell'individuo di attribuire una mente agli altri individui e di comprendere le loro azioni e intenzioni, ovvero di riconoscerli come oggetti sociali distinti dagli oggetti fisici (Cf. V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, cit. La citazione è a p. 49n). Inoltre, nel loro paragone tra la fenomenologia di Merleau-Ponty e il pragmatismo di Mead, la Rosenthal e Bourgeois notano riguardo alla fenomenologia di Merleau-Ponty che questi sostiene la possibilità di una accessibilità alla comprensione della condotta dell'altro poiché questa esprime un livello basico di affinità con il corpo vivo e con l'esistenza umana in quanto «generalità primordiale, in quanto inter-soggettiva, in quanto pre-personale» (S. B. Rosenthal, P. L. Bourgeois, *Mead and Merleau-Ponty. Toward a common vision*, State University of New York Press, New York 1991, p. 93).

sociali si radica nella sfera gestuale che mette in relazione un individuo con gli altri individui in riferimento alle loro azioni che evocano reazioni istintive riferite alle attività sociali.

In una prospettiva filogenetica del sorgere del linguaggio la complicazione dei gesti vocali si rivela la causa di un ulteriore effetto strettamente intrecciato al sorgere dell'autocoscienza: i suoni articolati – i gesti vocali – che l'individuo emette vengono da lui uditi allo stesso modo in cui vengono uditi dal destinatario del gesto, rivelandogli la qualità del gesto allo stesso modo in cui si rivela all'altro individuo. La percezione uditiva consente l'interiorizzazione della conversazione gestuale da parte dell'individuo, formando così un bagaglio di esperienze che permettono all'individuo di rispondere sempre più velocemente e con sempre maggior sicurezza agli stimoli che in situazioni simili potranno presentarsi. Riconducendo l'autocoscienza all'introiezione della comunicazione gestuale dell'individuo con gli altri Sé, Mead sostiene ne *Il meccanismo della coscienza sociale*, che l'autocoscienza non possa svilupparsi che con il sorgere della capacità di *immaginare* le risposte del soggetto agli stimoli provenienti dai gesti comunicativi degli altri Sé e della capacità di parlare a se stesso:

«Ogni gesto che si ripercuote sull'individuo che lo attua nello stesso tempo in cui si ripercuote sugli altri, e che quindi tende a suscitare in lui la stessa risposta che susciterebbe in un altro, fungerà da meccanismo per la costituzione del Sé. Ciononostante mi pare vi sia ogni ragione per dubitare che la coscienza del Sé come un oggetto si sarebbe mai potuta sviluppare nell'uomo se questi non fosse stato in grado di parlare con se stesso».³⁶²

È possibile quindi rispondere alla questione che abbiamo sollevato in riferimento alla teoria di Malle: l'introspezione sorge parallelamente alla comprensione del gesto altrui, ma tale introspezione deve essere intesa come discorso interiorizzato, ovvero come relazione gestuale introiettata, come relazione immaginativo-sensoriale che consente di rendere merito del ruolo della memoria nell'introiezione dell'interazione gestuale.³⁶³

³⁶² G. H. Mead, *Il meccanismo della coscienza sociale*, cit., p. 82.

³⁶³ È paradigmatico notare che esiste al giorno d'oggi una ipotesi, formulata da Nick Humphrey, sull'origine dell'introspezione secondo la quale la capacità introspettiva sarebbe emersa per consentirci di rappresentare le menti altrui (V. S. Ramachandran, *Che cosa sappiamo della mente*, Mondadori, Milano 2005, p. 131. Citato in P. Perconti, *L'autocoscienza. Cosa è, come funziona, a cosa serve*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 129). Questa idea sarebbe in linea con la concezione meadiana secondo la quale l'introspezione riprodurrebbe le interazioni con gli altri allo scopo di anticiparne le risposte ai propri gesti. Come sostiene Perconti: «probabilmente essa [l'autocoscienza] è stata selezionata semplicemente perché serviva alla cognizione sociale. Forse il motivo per cui adesso siamo creature consapevoli di noi stessi è perché quando eravamo poco più che scimmie questa capacità ha rappresentato un vantaggio per la comprensione degli altri individui e la predizione dei loro comportamenti» (P. Perconti, op. cit., p. 129).

L'autocoscienza, che consiste nella capacità del soggetto di diventare oggetto a se stesso, è ciò che Mead indica con il termine Me, ovvero con quell'insieme delle conversazioni di gesti che il soggetto ha introiettato nel corso del suo sviluppo. La capacità di immaginazione riguardo alla possibile prosecuzione della conversazione e la memoria delle conversazioni gestuali diventano i contenuti di quella coscienza di sé caratteristica degli esseri umani.

Solo così è possibile la formazione del Sé, ovvero la formazione del soggetto che si riconosce come tale, distinto dagli altri soggetti sociali, e che si riconosce proprio grazie alla memoria delle interazioni sociali attraverso le quali si è formato:

«Il Me è la risposta dell'uomo al suo stesso discorrere. Un simile Me non è quindi una formazione primitiva, che venga poi espulsa e proiettata nei corpi delle altre persone per dare loro il soffio della vita umana. È invece qualcosa che proviene dal campo degli oggetti sociali e penetra nel campo amorfo e disorganizzato di ciò che chiamiamo esperienza interiore. E con la strutturazione di questo oggetto – il Sé – anche il materiale dell'esperienza interiore viene organizzato e portato sotto il controllo dell'individuo nella forma della cosiddetta autocoscienza».³⁶⁴

Il Me è il Sé che diventa oggetto a se stesso ed è formato dalle risposte che gli altri Sé danno al soggetto. L'autocoscienza risulta così il prodotto della capacità dell'uomo di parlare a se stesso, ovvero di riprodurre la conversazione di gesti propria della dinamica sociale. Tale riproduzione di gesti trova la propria condizione di possibilità nel gesto vocale, ovvero nella capacità da parte del soggetto di influenzare se stesso allo stesso modo in cui influenza l'altro. Questo gli permette di collegare la reazione dell'altro al proprio gesto ad un'indicazione "oggettiva" nei termini della possibilità di attribuire un significato al gesto vocale corroborato dalla prospettiva dell'altro che reagisce ad esso.

In questa dinamica di formazione dell'autocoscienza ruolo fondamentale riveste la parte attiva del soggetto, ovvero l'Io. L'Io è identificato con il soggetto in quanto agente. In una conversazione di gesti in cui il soggetto immagina la possibile prosecuzione della conversazione attraverso la capacità di rappresentarsi le possibili risposte ad un certo gesto che potrebbe emettere, l'Io è l'agente, colui che immagina se stesso e che risponde allo stimolo esterno. Questo agire è innanzitutto preconcio, nel senso che, così come le emozioni

³⁶⁴ Ibidem.

sorgono a seguito dell'espressione fisica, allo stesso modo le attitudini istintive del soggetto possono essere presentate solamente quando sono esperite. Come scrive Mead:

«possiamo percepire le nostre risposte solo quando ci appaiono come immagini derivanti da esperienze passate che si fondono con la stimolazione sensoriale. Non possiamo esibire la risposta mentre stiamo rispondendo. Le risposte agli atteggiamenti altrui non possono essere usate come base per la costituzione del proprio Sé; queste immagini vanno invece a dare corpo agli altri Sé. [...] L'Io, quindi, non può mai darsi come oggetto nella coscienza, ma proprio il carattere dialogico della nostra esperienza interiore, proprio il processo di replica a quanto noi stessi abbiamo affermato, implica un Io dietro la scena che risponde ai gesti e ai simboli che sorgono nella coscienza».³⁶⁵

L'Io è paragonabile all'appercezione trascendentale kantiana, all'anima (soul) jamesiana, che indica l'unità psico-fisica del soggetto, quell'unità attiva senza la quale non sarebbe possibile avere esperienza. Ogni nuova esperienza dell'Io contribuisce alla crescita del Sé, crescita che condiziona le successive esperienze dell'Io.³⁶⁶ Ovviamente questa divisione tra soggetto in quanto agente e soggetto in quanto oggetto rimane una pura distinzione funzionale, essendo il Sé una unità non divisibile. Non si tratta, in questo caso, di una visione dualistica del soggetto, ma piuttosto di una divisione puramente esplicativa della genesi dell'autocoscienza. Non possiamo, in breve, dividere il soggetto agente dal soggetto sociale, ovvero dal soggetto rappresentato nella conversazione di gesti. Quando pensiamo al Me inteso come l'insieme delle condotte del Sé interiorizzate e divenute oggetto di riflessione dobbiamo pensare ad esso come alla somma delle azioni che l'Io ha messo in campo, azioni divenute parte dell'esperienza del Sé. Quando l'Io diventa oggetto a se stesso esso figura come la somma delle *conversazioni*. Il Me è in tal modo identificabile con il "Sé empirico", così come lo definiva Mead nel 1903. La contrapposizione si ha solo grazie alla memoria del Sé. Nella memoria l'Io appare, ma appare come il Me, ovvero come l'insieme delle condotte del Sé alle risposte degli altri. L'Io e il Me figurano quindi opposti per il contrasto tra le immagini della memoria che presentano delle risposte già compiute in situazioni analoghe alla presente e

³⁶⁵ Ivi, p. 83.

³⁶⁶ MSS, p. 262: «L'“io” è la risposta dell'individuo all'atteggiamento della comunità come questo si manifesta nella sua propria esperienza. la sua risposta a quell'atteggiamento organizzato di volta in volta ne determina il cambiamento». Vedi anche pp. 283-90.

l'agire dell'Io nel presente, agire che può anche essere diverso dal passato e quindi in contrasto con esso.

2.7. *L'introspezione come discorso interiorizzato*

Questo quadro concettuale viene maggiormente esplicitato in *The Social Self*, in cui Mead sottoscrive l'idea che l'Io dell'introspezione assuma il carattere del Sé che entra in relazione sociale con gli altri Sé, e che il Me dell'introspezione sia l'oggetto della condotta sociale degli altri.³⁶⁷ In questo saggio del 1913 Mead ritorna sulla distinzione Io-Me, affrontandola in relazione al processo introspettivo che si rivela essere non tanto un'auto-osservazione scientifica *à la* Wundt, quanto piuttosto un'analisi di come il soggetto agisce e ha agito in relazione a come gli altri Sé agiscono nei suoi confronti. Si tratta, in altri termini, di un discorso interiorizzato che il soggetto intraprende con se stesso nel momento in cui egli si ritrova ad essere cosciente delle proprie risposte agli altri:

«Il meccanismo dell'introspezione è [...] dato dall'attitudine sociale che l'uomo necessariamente assume verso se stesso, e il meccanismo del pensiero, nella misura in cui il pensiero usa simboli usati nell'interazione sociale, è solo una conversazione interiore».³⁶⁸

Nell'accezione wundtiana l'introspezione, intesa come auto-analisi messa in atto tramite una terminologia scientifica imposta dall'esterno, consente solamente di cogliere il carattere simbolico dello stato psichico in quanto prodotto logico, ma non permette di recepire realmente l'elemento psichico che si esprime nell'immediatezza dell'esperienza soggettiva e che caratterizza la fase di interpretazione, ricostruzione ed elaborazione della risposta ad una situazione problematica da parte del soggetto.

L'accezione meadiana di «introspezione», invece, si mostra come dimensione discorsiva del soggetto con se stesso all'interno di una situazione problematica. Questo significato di introspezione, tematizzato per la prima volta nel 1900, tanto da Mead quanto da Dewey e

³⁶⁷ G. H. Mead, *The Social Self*, in SW, p. 144.

³⁶⁸ Ivi, p. 146.

ripreso da quest'ultimo anche in *Experience and Nature*,³⁶⁹ permette di superare la tensione tra, da un lato il solipsismo epistemologico che relega il Sé ad una sorta di combinazione di stati di coscienza staccati dal contesto sociale,³⁷⁰ dall'altro lato il riduzionismo materialista che non consente di cogliere i «fenomeni verso i quali solo l'individuo in sé dispone di un accesso esperienziale».³⁷¹

Il «discorso interiorizzato» permette all'individuo di assumere un'attitudine non rivolta ai propri stati e sensazioni interiori, ma alle reazioni ad essi da parte degli altri individui, le cui realtà sono implicate inevitabilmente nelle inibizioni e riorganizzazioni della coscienza interiore.³⁷²

In questo quadro il Me dell'introspezione si mostra come l'oggetto della condotta sociale degli altri, il che significa che il Me dell'introspezione si mostra come l'Altro generalizzato, ovvero come la cristallizzazione degli atteggiamenti particolari che gli altri soggetti sociali assumono normalmente nei confronti dell'individuo.³⁷³ Mead non parla ancora, in questi primi anni, di Altro generalizzato, ma ciò non di meno gli elementi essenziali che lo compongono sono già costituiti.³⁷⁴ Il Me viene così identificato con l'insieme delle attitudini che gli altri rappresentano in una comunità. L'Io è la risposta a queste attitudini, mai veramente determinata socialmente e che può comportare un cambiamento delle attitudini

³⁶⁹ J. Dewey, *Esperienza e natura*, cit., p. 134.: «Quando chi crede nell'introspezione – scriverà in *Esperienza e natura* – crede di essersi ritirato in un regno di eventi completamente privato, radicalmente diverso per genere da quello degli altri eventi, costituito di materiale mentale, non fa altro che volger la sua attenzione mentale al soliloquio con se stesso. E il soliloquio è il prodotto e il riflesso del colloquio con gli altri; non è la comunicazione sociale ad essere un effetto del soliloquio».

³⁷⁰ *What Social Objects must Psychology Presuppose?*, pp. 175-76. Scrive James nei *Principles of Psychology*: «Introspective Observation is what we have to rely on first and foremost and always. The word introspection need hardly be defined – it means, of course, the looking into our own minds and reporting what we there discover. Every one agrees that we there discover states of consciousness.» (p. 185).

³⁷¹ G. H. Mead, MSS, p. 43. L'approccio duale, da una parte l'osservazione del comportamento, dall'altra l'introspezione come naturale evoluzione dell'introiezione, permette a Mead di parlare di stati non accessibili dall'esterno e quindi di una parte prettamente «soggettiva» dei fenomeni psichici di cui l'osservazione esterna può rintracciare solamente gli effetti, ma che non può definire.

³⁷² *What Social Objects must Psychology Presuppose?*, p. 176. Già nei primi scritti Mead posponeva l'introspezione alla conversazione sociale; attraverso lo sviluppo della conversazione gestuale il bambino apprende un bagaglio di risposte che sostengono anche la formazione della sua immaginazione; egli ricorre alla memoria di conversazioni interiorizzate che in passato ha affrontato, e attraverso l'immaginazione e la memoria il soggetto comincia a formare anche gli oggetti sociali che lo circondano. In tal modo la coscienza sociale degli altri sé precede la coscienza di se stessi che sorge attraverso l'introspezione. (Cf. *Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology*, cit., in part. pp. 407-8). Per una esposizione sintetica di questa posizione vedi G. A. Cook, *The development of G. H. Mead's Social Psychology*, cit., in part. pp. 178-81). Cf. il § 244 delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein in cui si descrive come il bambino potrebbe apprendere dai genitori il modo di esprimere le sensazioni.

³⁷³ Cf. MSS, p. 138. In un altro punto di MSS Mead parla del Me come un freudiano “censore” e inibitore dell'azione dell'Io (MSS, p. 277 nuovo).

³⁷⁴ Ne parlerà per la prima volta nel 1922 in *A Behavioristic Account of Significant Symbol*, in SW, p. 246

della comunità.³⁷⁵ Ma l'Io comporta che il Sé non sia mai consapevole di se stesso, di ciò che è.³⁷⁶ Una volta messa in atto l'azione, però, questa diventa parte del Me, aggiungendosi alle altre risposte e stimolando così nuove risposte da parte degli altri Sé. Queste nuove risposte consentono lo sviluppo dell'Altro generalizzato, ovvero consentono l'evoluzione delle risposte sociali a certi atteggiamenti e a certe condotte. In breve, il soggetto agente si contrappone alla convenzione immettendo nella società una nuova risposta che può diventare a sua volta convenzione. Questo è maggiormente possibile nella società umana civilizzata poiché, come scriverà Mead,

«nella società umana primitiva il sé individuale è determinato in modo più completo, in merito al suo pensiero e al suo comportamento, dal modello generale dell'attività sociale organizzata [...] la società umana primitiva offre una possibilità molto minore per l'individualità – per un pensiero e un comportamento originale, irripetibile e creativo da parte del sé individuale che si trova al suo interno o che ad essa appartiene – di quanto non offra la società umana civilizzata».³⁷⁷

Questo, però, non risolve completamente la questione riguardante la possibilità di conoscere ciò che è l'esperienza immediata, lo stato psichico soggettivo che caratterizza l'azione. Non risolve, quindi, il problema psicologico principale di una conoscenza oggettiva degli stati psichici. Sebbene Mead cerchi di limitare il valore dell'introspezione intesa come unico metodo per la conoscenza degli stati psichici, allo stesso tempo, però, egli è consapevole che tale limitazione non risolve il problema dell'accessibilità a certi stati soggettivi che, per quanto abbiano un riferimento sensibile legato al corpo, si rivelano totalmente differenti da essi. Infatti, se noi ci concentriamo solamente sulla funzione dell'introspezione all'interno dell'atto da compiere come metodo per analizzare le risposte che diamo agli altri, e se ciò che conosciamo attraverso l'introspezione sono solo le conversazioni con gli altri, sembra che non sia possibile decifrare in maniera chiara ciò che stiamo provando al momento, ma solamente l'effetto che esso ha all'esterno, nell'espressione, in base alla reazione degli altri. L'introspezione si rivela una riproduzione delle conversazioni

³⁷⁵ Come sostiene anche J. David Lewis, l'Io meadiano è la risposta, la parte agente, la logica presupposizione del Me e non una attitudine del soggetto (cf. J. David Lewis, *A Social Behaviorist Interpretation of the Meadian "I"*, in P. Hamilton (ed.), *George Herbert Mead. Critical Assessments*, cit., pp. 60-83.

³⁷⁶ MSS, pp. 236-42; 258-66; 276-90.

³⁷⁷ MSS, pp. 289-90.

di gesti tra individui, ciò che comporta un mutamento della sua funzione da osservazione degli stati interiori del soggetto ad una visione dell'interiorità impegnata nell'analisi delle interazioni tra i Sé. Certo, gli stati psichici sono provocati dall'interazione con l'esterno, ciò non di meno essi conservano un carattere soggettivo. Questo carattere soggettivo non ha nessun significato se non in base alla reazione che la sua espressione può stimolare negli altri, ma tale significato non è lo stato soggettivo stesso. L'Io che agisce rimane inafferrabile e l'immediatezza rimane tale nel senso che non può essere analizzata se non quando è oggetto di mediazione. Ma, e qui sta l'innovazione meadiana, lo psichico – essendo espresso in parte nell'azione, proprio per la sua origine e il suo fine in essa – è già in parte potenzialmente noto. L'Io non risulta più, quindi, un ente metafisico, ma l'espressione dell'ineludibile “relazionalità” del soggetto. Tale relazionalità è caratterizzata dal linguaggio – gestuale, vocale, simbolico – ed è essa stessa alla base di ciò che è soggettivo.³⁷⁸ Lo stato immediato del soggetto è già mediato dalla conversazione, ed anzi è il prodotto di questa mediazione, per quanto però mantenga il carattere istintivo dell'azione immediata. Ma tale carattere istintivo dice già socialità.³⁷⁹

Ciò comporta anche un ulteriore mutamento, forse ancor più importante: il passaggio da una visione positivista della psicologia, in cui la stessa introspezione doveva rispondere a parametri sperimentali di induzione, ripetitività, controllo e condizionamento linguistico del fenomeno da osservare, ad una visione in cui la scienza deve riferirsi all'osservazione della situazione reale contingente, problematica, che coinvolge i soggetti nelle loro interazioni spontanee e già contestualizzate. Per tale motivo l'introspezione viene delineata da Mead come una fase all'interno di un atto. Essendo la causa esterna ciò che stimola una attitudine ad agire, essa comporta anche una serie di sensazioni, sentimenti, stati d'animo che, sebbene

³⁷⁸ A questo riguardo, è senz'altro condivisibile l'osservazione di Habermas riguardo al fatto che Mead «trascura la distinzione fra l'autoriferimento originario, che spiana anzitutto il passaggio da una comunicazione mediata da gesti vocali ad una genuinamente linguistica, e quell'autoriferimento riflesso che si produce solo nel dialogo con se stessi, e quindi che già presuppone la comunicazione linguistica», e che questa trascuratezza sia dovuta ad una debolezza riscontrata nella filosofia del linguaggio di Mead (J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 213). È necessario però notare anche che è qui in discussione la stessa nozione di linguaggio: in Mead questa nozione non viene definita nei termini esclusivamente proposizionale-simbolici quanto nei termini gestuale-simbolici, nel senso che il linguaggio assume una accezione più ampia in termini di “comunicazione” e di “interazione”. Poiché viene messo in risalto l'aspetto della reazione degli altri e di se stessi in riferimento a gesti vocali, ciò implica, ci sembra, una visione della comunicazione e della rappresentazione immaginativa della *comunicazione* come *figurale e proposizionale* e non esclusivamente proposizionale, per cui la stessa idea di una introspezione come discorso interiore appare più come un susseguirsi di immagini e parole che di sole parole.

³⁷⁹ Potremmo anche vedere questa esperienza immediata come ciò che Malcolm, seguendo Wittgenstein, chiama il “comportamento istintivo” che coinvolge l'agire immediato e irriflesso. In questo caso l'esperienza è la reazione ad uno stimolo esterno che precede lo stesso linguaggio. Lo stesso utilizzo del linguaggio come espressione immediata mantiene un carattere ‘istintivo’ di reazione ad una causa esterna (N. Malcolm, *The Relation of Language to Instinctive Behaviour*, cit., pp. 31; 35).

giungano a formulare una risposta allo stimolo, non di meno necessitano di essere analizzati per essere compresi, proprio per la formulazione della risposta. Ne consegue che la stessa idea di scienza sociale sia in Mead rivolta alla funzione che essa può giocare nella società, sia nella formazione degli individui, sia nella capacità di conoscere le dinamiche di interazione sociale che si presentano tra i componenti di un determinato ambiente sociale.

È innegabile, in ogni caso, che il presupposto dell'ambiente sociale per lo studio dei fenomeni psichici renda accessibile una conoscenza maggiormente oggettiva del fenomeno psichico del soggetto, e questo perché lo rende accessibile ad una psicologia che considera l'espressione esterna come una delle parti focali del processo psichico dell'individuo. Ne consegue che le esperienze psichiche presentano già degli elementi oggettivi – nel senso di sociali – che permettono di dare una indicazione e degli elementi per l'interpretazione e ricostruzione di essi da parte e dell'individuo e degli altri che interagiscono con esso.³⁸⁰ Ciò però non significa la totale trasparenza dell'individuo agli altri. Come potremmo altrimenti giustificare tutti quei fenomeni di incomprensione reciproca tra soggetti, di confusione, di timore e rischio di malintesi che caratterizzano le nostre esperienze quotidiane? Ma di questo parleremo nei capitoli successivi.

2.8. *Un problema di ambiguità nella distinzione Io-Me*

La distinzione Io-Me, soprattutto come appare in MSS, sembrerebbe non risultare così chiara e sempre univoca nel suo uso. Come ha notato Cook sembrerebbe che la distinzione Io-Me si riveli problematica per il carattere ambiguo che il Me assume all'interno del lavoro di Mead. Sono infatti rintracciabili nei diversi scritti meadiani accezioni differenti del Me: la prima riguarderebbe il Me in quanto soggetto divenuto oggetto, la seconda invece riguarderebbe l'insieme degli atteggiamenti che gli altri individui assumono nei confronti del soggetto e che sono identificabili con l'Altro generalizzato.³⁸¹ E d'altronde Mead sembra corroborare questa duplice accezione: da una parte egli intende il Me come soggetto divenuto oggetto a se stesso, dall'altra come Sé riflessivo ovvero come la pianificazione della condotta nei confronti degli altri Sé.³⁸² Secondo questa distinzione il primo Me è formato dalle sensazioni organiche e dalle risposte che sorgono dalle dinamiche di stimolo e risposta e dalle

³⁸⁰ Vedi, *infra*, cap. quarto.

³⁸¹ Questa distinzione è stata notata da Cook in occasione di un Convegno su Mead tenutosi ad Opole nel giugno 2011.

³⁸² G. H. Mead, *The Social Self*, p. 145.

immagini della memoria legate a esse. Ma queste risposte sono risposte ai gesti e attitudini degli altri e sono rivolte agli altri. Ciò comporta che chi accompagna la condotta autocosciente non è l'attuale Io, ma la risposta che qualcuno dà alla condotta dell'individuo. Seguendo Mead, questa confusione nella risposta tra gli stimoli sociali degli altri e l'implicazione del soggetto agente, è la base psicologica per assumere che *il Sé può essere direttamente conscio di se stesso come agente e come agito*:

«Il sé agisce in riferimento agli altri ed è immediatamente cosciente degli oggetti al riguardo. Nella memoria, inoltre, reintegra il sé agente nonché gli altri che agiscono su di esso. Ma oltre a questi contenuti, l'azione riferita agli altri chiama nell'individuo le risposte – c'è quindi un altro “me” che critica, approva, consiglia, e coscientemente pianifica, i.e., il sé riflessivo».³⁸³

Una possibile soluzione al problema sollevato da Cook potrebbe essere rintracciata se considerassimo la distinzione tra i due significati di Me in termini puramente funzionali. Tenendo conto che il Me è l'immagine presente nella memoria del soggetto che agisce in riferimento agli altri – l'insieme delle conversazioni interiorizzate – ed è esso stesso il Sé riflessivo, razionale costituito da queste risposte, sembrerebbe che anche l'Altro generalizzato – l'insieme delle risposte degli altri – sia esperito dal Me, figura quindi il soggetto divenuto oggetto a se stesso. Come Mead scrive in *The Social Self*, il Me è l'insieme delle risposte che il soggetto attua in riferimento alla propria condotta, e queste risposte sono tutt'uno con l'Altro generalizzato, essendo il Sé formato innanzitutto nella società.

Detto altrimenti, l'Altro generalizzato è l'insieme universalizzato delle risposte degli altri, risposte che sono allo stesso tempo le stesse che attua il soggetto nei confronti degli altri che osserva, così che egli stesso è parte dell'Altro generalizzato. Di conseguenza, pensare al Me come oggetto o al Me come Altro generalizzato significa guardare al soggetto in quanto Me come soggetto sociale:

«è solo in quanto l'individuo si vede agire in riferimento a se stesso allo stesso modo in cui agisce in riferimento agli altri, che egli diventa un soggetto a se stesso e non un oggetto, ed è solo in quanto esso è influenzato dalla propria condotta

³⁸³ Ibidem.

sociale nel modo in cui è influenzato dalla condotta degli altri, che diventa oggetto per la sua condotta sociale». ³⁸⁴

Ne consegue che il soggetto che diviene oggetto a se stesso è necessariamente legato al suo modo di vedersi come gli altri lo vedono. Questo è palese se assumiamo come presupposto per la formazione del Sé gli altri Sé con i quali interagisce. Ovviamente, l'insieme delle risposte degli altri Sé vengono interiorizzate e rese oggetto di riflessione prima che il soggetto sia in grado di rendere oggetto delle proprie riflessioni le proprie risposte agli altri. ³⁸⁵

Potremmo allora delineare il processo di formazione del Sé nel modo seguente. La prima fase vede il soggetto entrare in contatto con gli altri soggetti sociali che distingue dagli oggetti fisici per quel "più" che distingue la relazione del soggetto con gli oggetti fisici dalla relazione con gli oggetti sociali. Gli altri Sé si rivelano essere i primi "oggetti", nel senso che essendo il movimento percettivo-motorio che stimola l'attenzione del soggetto rivolto all'esterno, il soggetto vede innanzitutto gli altri oggetti sociali.

Nella seconda fase il soggetto, che esperisce l'interazione con il mondo fisico e sociale attraverso le stimolazioni sensibili, interiorizza grazie alla memoria le risposte degli altri ai propri stimoli e realizza che certe proprie risposte agli stimoli esterni danno vita a successive risposte da parte degli altri Sé. In tal modo egli forma nella sua mente un insieme di conversazioni che alimentano il bagaglio esperienziale che richiamerà alla memoria in occasione di una nuova situazione che presenterà elementi simili a situazioni già esperite in passato. Il legame tra stimoli sensibili e immagini della memoria fa sì che il soggetto rifletta sulla situazione presente attraverso il ricordo della conversazione di gesti che in passato ha avuto, conversazione in cui egli stesso era soggetto implicato. Le risposte degli altri sono una parte di questa memoria, nel senso che esse sono tali solo in base agli stimoli del soggetto. Detto altrimenti, così come non esistono risposte senza domande, allo stesso modo non esiste reazione senza stimolo: quando Mead parla in riferimento all'Altro generalizzato dell'universalizzazione degli atteggiamenti degli altri nei confronti dell'individuo, egli si riferisce appunto alla conversazione di gesti, a risposte e domande. Potremmo dire che se le

³⁸⁴ Ivi, p. 143.

³⁸⁵ Habermas nota una obiezione che potrebbe essere fatta alla nozione di discorso interiorizzato in quanto già linguisticamente preconstituito secondo cui l'autoriferimento riflesso di un colloquio interiorizzato si mostrerebbe inficiato di una relazione intenzionale del soggetto con se stesso propria invece di una struttura linguistica proposizionale matura. Egli sostiene quindi che per rispondere a tale obiezione il Me in quanto assunzione della prospettiva dell'altro potrebbe spiegare l'autocoscienza come fenomeno originario, solamente venendo collocato a livello pre-linguistico e quindi precedente alla possibilità di essere utilizzato per monologhi interiori (Cf. J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, cit. pp. 206-12). Come stiamo vedendo, tale collocazione «più in profondità» è alla base della possibilità dell'introspezione inteso come monologo interiore di gesti.

risposte generalizzate che rappresentano le regole sociali non sono esperite dal soggetto attraverso le interazioni sociali non saranno mai conosciute dal soggetto. Di conseguenza, quando si parla di Altro generalizzato si parla di un insieme di conversazioni esperite ripetute che diventa nella mente del soggetto l'insieme delle regole sociali. Ma, ripetiamolo, l'Altro generalizzato è l'insieme delle conversazioni esperite dal soggetto, e queste conversazioni implicano il soggetto agente tanto quanto gli altri Sé.

Da qui la terza fase: il soggetto diventa consapevole di se stesso proprio in riferimento alle conversazioni, ovvero proprio in riferimento alle risposte che gli altri hanno dato a certi suoi stimoli, risposte che hanno assunto valore per la formazione dell'autocoscienza proprio per la capacità del soggetto di parlare a se stesso.³⁸⁶ Egli quindi diventa oggetto a se stesso – diventa Me – nel senso in cui questo Me è *anche* l'insieme delle conversazioni esperite che formano l'Altro generalizzato: «the inner stage changes into the forum and workshop of thought».³⁸⁷

Questo Me che Mead identifica con l'Io del momento precedente – la cui identificazione pone problema a Cook – si ritrova in realtà all'interno della nozione di Altro generalizzato, poiché è l'insieme delle risposte che assumono valore universale. Come scrive Mead, noi assumiamo il ruolo degli altri perché tendiamo naturalmente ad assumere l'attitudine di un altro in questa reazione «sorgono naturalmente le immagini della memoria delle risposte che ci riguardano, le immagini della memoria di quelle risposte di altri che erano nella risposta di azioni simili».³⁸⁸

Nella ricostruzione di Axel Honneth della teoria del Sé sociale di Mead ritroviamo una distinzione fondamentale che può esserci qui utile per esplicitare meglio il nostro pensiero. Honneth sostiene che il Me in quanto «immagine cognitiva di sé» si ottiene nel momento in cui il soggetto apprende a percepirsi dalla prospettiva dell'altro. Con l'estensione delle immagini delle reazioni degli altri Sé ad aspettative non più solamente di ordine cognitivo, ma di tipo normativo, si ha una estensione del comportamento sociale che implica il passaggio del Me da «immagine cognitiva» a «immagine pratica della propria persona».³⁸⁹

Ora, questo passaggio si sviluppa in un percorso naturale in cui il soggetto apprende man mano le regole sociali, linguistiche, morali, di un certo ambiente sociale. In breve, il Me è tanto l'aspetto cognitivo quanto quello pratico del Sé, parlare quindi di Me come oggetto a se stesso o come insieme delle risposte dell'Altro generalizzato significa semplicemente distinguere tra il piano cognitivo e il piano pratico, la distinzione essendo funzionale alla

³⁸⁶ G. H. Mead, *La voce della coscienza*, cit., p. 82.

³⁸⁷ G. H. Mead, *The Social Self*, cit., p. 147.

³⁸⁸ Ivi, p. 146.

³⁸⁹ A. Honneth, *La lotta per il riconoscimento*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 95.

risposta in base alla fase di sviluppo del Sé. Ovviamente il soggetto apprende innanzitutto attraverso la coscienza delle risposte degli altri, in seguito prende coscienza di sé in quanto soggetto distinto dagli altri. Le convenzioni sono in realtà automatismi, sono risposte sempre identiche a stimoli simili: vedersi con gli occhi dell'Altro generalizzato significa quindi vedere già delle situazioni che inizialmente facevano parte del Me cognitivo che apprendeva per la prima volta una regola.³⁹⁰ E proprio perché l'Io riflette su se stesso, ovvero è ciò che esperisce ed è esperito, si contrappone al Me in quanto oggetto e in quanto Altro generalizzato: nel momento in cui la risposta è innovativa, ovvero è inadeguata alle risposte proprie delle conversazioni passate – all'Altro generalizzato – allora quest'ultimo evolve. Questo evolvere è imprevedibile, così come ogni azione è imprevedibile. Possiamo pianificare, possiamo cercare di valutare in riferimento alle esperienze passate e immaginarci in una situazione già vissuta, ma l'azione è sempre qualcosa di nuovo, è l'emergente che caratterizza il soggetto in quanto distinto dagli altri. L'Io è allora ciò che rappresenta l'esperienza *immediata*, il soggettivo, il carattere creativo che fa riferimento agli impulsi del Sé. Esso si distingue dall'essere socialmente cosciente di sé, ovvero dall'essere che considera gli atteggiamenti degli altri nei propri confronti, per il fatto che il suo agire non è cosciente completamente.³⁹¹ Ciò non di meno questo agire è già di per sé influenzato, sebbene non coscientemente, dal Sé sociale.³⁹² Questo perché gli istinti sociali sono innati e il condizionamento si fonda sulla dinamica bio-sociale per cui ogni agire è già di per sé sociale nei suoi termini.

3. Il presunto allontanamento dal funzionalismo individualistico

Il significato che Mead attribuisce all'introspezione in quanto discorso interiorizzato è la diretta conseguenza della critica all'introspezione in quanto frutto di una psicologia ancora troppo rivolta all'individuo isolato dalla società.³⁹³ Con questi ultimi saggi analizzati possiamo ora affermare che Mead si sia man mano allontanato da una impostazione individualista della psicologia.

³⁹⁰ Honneth ritrova il passaggio da immagine cognitiva a immagine pratica nella capacità del soggetto di concepirsi dalla prospettiva dell'altro generalizzato in quanto persona giuridica (Ivi, p. 98).

³⁹¹ MSS, p. 237.

³⁹² MSS, p. 429. Questo aspetto sarà al centro dello sviluppo del quinto capitolo.

³⁹³ Cf. H. Joas, op. cit., p. 105.

Mead si distanzia, almeno in parte, anche dalla prospettiva funzionalista poiché vi rintraccia dei residui riconducibili al parallelismo psico-fisico:³⁹⁴ per quanto gli psicologi funzionalisti parlino di funzioni della coscienza e non di facoltà, egli sostiene, essi mantengono nella pratica una distinzione dualistica.³⁹⁵ Ciò non significa un suo totale rifiuto, come sostenuto da Reck nell'introduzione ai *Selected Writings* di Mead,³⁹⁶ ma una ricollocazione degli elementi del funzionalismo in una prospettiva in cui l'espressione visibile del processo psichico che si ritrova nella condotta diventa un criterio centrale a cui fare riferimento per la conoscibilità dei processi di coscienza. A questa prospettiva Mead giunge forse guidato da un'esigenza di maggiore 'oggettività' metodologica: solo ciò che si esprime nell'azione può essere osservato e solo in una interazione tra questo approccio di osservazione esterna e l'introspezione – che entra in campo nelle situazioni problematiche di azione del soggetto nell'ambiente sociale e fisico – possono offrire una visione maggiormente comprensiva della complessità dello psichico e del suo carattere immediato e mobile. Al contrario, il funzionalismo, così come delineato in particolare da Angell in *The province of functional psychology* (1907), si concentra maggiormente in una analisi concettuale e in una riformulazione delle teorie, più che sulla delineazione di un vero e proprio nuovo metodo che possa in qualche modo rendere conto dell'azione del soggetto.³⁹⁷ Mead sembra essere consapevole del limite di una posizione simile ed opta, infatti, per l'assunzione dello schema funzionalista dell'atto come presupposto teorico attraverso il quale osservare l'azione umana, includendo nelle proprie osservazioni anche il ruolo che riveste il processo di interpretazione soggettiva, soprattutto per quanto riguarda il meccanismo di selezione degli stimoli dell'ambiente. Trova problematica, però, la deriva astratta che il funzionalismo ha assunto, ricadendo nel limite metodologico-concettuale di considerare i processi psichici come "oggetti". La denuncia fatta alle diverse teorie psicologiche, che abbiamo ritrovato in *The Definition of the Psychological*, riguardo alla scarsa attenzione rivolta all'Io in quanto espressione dello psichico, sembra aver portato Mead nell'evolversi della sua riflessione a rintracciare lo stesso limite anche nella psicologia funzionalista.

³⁹⁴ Ivi, in part. cap. 4;

³⁹⁵ Cf. G. H. Mead, *What Social Object Must Psychology Presuppose?*, cit., p. 105; G. A. Cook, *George Herbert Mead*, cit., p. 71.

³⁹⁶ Cf. A. J. Reck, *Introduction to G. H. Mead, Selected Writings*, cit. Da Silva non condivide il punto di vista di Reck, sostenendo invece, in linea con la lettura di Cook, che Mead abbia in ogni caso mantenuto lo schema funzionalista dell'arco riflesso nello sviluppo della sua psicologia sociale (cf. F. Carreira da Silva, *Mead and Modernity*, cit., cap. 9).

³⁹⁷ Cf. E. Heidbreder, *Functionalism*, in D. L. Krantz (ed.), *Schools of Psychology*, Appleton-Century-Crofts, New York 1969, p. 37.

E se, sempre in *The definition of the Psychical*, Mead notava come l'approccio "pluralista" di James, che considerava la mente in stretto rapporto con il sistema nervoso e il processo conoscitivo come disponibile all'identificazione e non alla spiegazione, consentiva di evitare che i presupposti metodologici delle differenti ricerche condizionassero inevitabilmente la concezione della materia di studio,³⁹⁸ nel 1909 in *What Social Objects Must Psychology Presuppose?*, egli respinge l'idea di coscienza, o di processo cosciente, che la psicologia funzionalista mantiene, poiché ai suoi occhi tale concezione rende la coscienza completamente staccata dal processo evolutivo di adattamento all'ambiente, ovvero dal carattere attivo rappresentato dalla relazione gestuale che il soggetto intrattiene con l'ambiente.³⁹⁹ La stessa critica è presente anche in *Social Psychology as Counterpart of Physiological Psychology*, in cui Mead denuncia l'insoddisfacente analisi di James riguardo al valore che la natura sociale del Sé assume per le fasi cognitiva ed emotiva della coscienza, criticando anche la marginalizzazione dell'organizzazione sociale della coscienza attuata da Angell.⁴⁰⁰ Inoltre, Mead ritiene che la psicologia funzionalista ricada in un dualismo concettuale, mantenendo i fenomeni psichici all'interno della coscienza ma connettendoli al mondo fisico attraverso l'accettazione degli oggetti di scienza – atomi, molecole, ioni, ecc – come realtà sostanziali del mondo fisico, e relegando i contenuti sensibili degli oggetti del mondo fisico al campo separato della coscienza. In altri termini, se da una parte il funzionalismo accetta il carattere teleologico dei processi della coscienza all'interno di una più ampia concezione evolutiva di adattamento, dall'altro esso ricade all'interno di un particolarismo che richiede una nuova spiegazione evolutiva che si innesti nella vecchia.

La posizione meadiana, in realtà, non si distanzia da quella già delineata qualche anno prima in *The Definition of the Psychical*: l'idea guida della sua psicologia rimane quella di riconoscere alla coscienza il carattere attivo di sviluppo della realtà e di indicarla come una «fase particolare nello sviluppo della realtà, non una fase isolata della realtà connessa con il resto di questa attraverso una relazione esclusiva di serie parallele».⁴⁰¹ Potremmo dire che più che rifiutare totalmente il funzionalismo, Mead opti per la formulazione di un "funzionalismo

³⁹⁸ G. H. Mead, *The Definition of the Psychical*, cit.

³⁹⁹ Cf. G. H. Mead, *What Social Objects Must Psychology Presuppose?*, in «Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods» 7, (1910), p. 174: «Functional psychology has set itself the program of assimilating the purposive character of conscious processes—or of consciousness as it is termed—to the evolutionary conception of adaptation, but instead of making consciousness in human individuals a particular expression of a great process, as is demanded of a philosophy of nature, it comes in generally as a new and peculiar factor which even demands a new formula of evolution for its explanation; it involves a new evolution superinduced upon the old.» Cf. H. Joas, *G. H. Mead*, cit., p. 64. Cf. D. L. Miller, *George Herbert Mead*, cit. p. xxix.

⁴⁰⁰ G. H. Mead, *Social Psychology as Counterpart of Physiological Psychology*, cit., p. 96.

⁴⁰¹ Cf. G. H. Mead, *What Social Objects Must Psychology Presuppose?*, cit., p. 174.

bio-sociale”, nel quale egli include l’apparato biologico di dotazione dell’individuo il cui sviluppo è condizionato dall’interazione sociale, di modo che la stessa fase attiva del soggetto, rappresentata dall’Io, venga concepita come espressione di continuità tra la dimensione biologica e la dimensione sociale, declinando l’aggettivo ‘sociale’ nei termini dell’‘autocoscienza’.

Egli sostiene, riferendosi implicitamente al funzionalismo, che la psicologia moderna ha tentato di trasferire la volontà e la ragione all’interno della vita impulsiva, senza però esserci riuscita. Questa impossibilità ha avuto la sua causa nell’assunzione “individualistica” che ha inficiato la psicologia moderna.⁴⁰² Mead, al contrario, cerca di spiegare il sorgere della coscienza all’interno dell’interazione sociale, e in particolare del comportamento sociale dell’animale, di modo, come abbiamo visto, da ricondurre gli impulsi ad espressioni della dimensione sociale innata.

A ragione, quindi, Cook ritiene che *What Social Objects Must Psychology Presuppose?*, che sembra così fortemente critico nei confronti della psicologia funzionalista, rivela in realtà non un autentico allontanamento dal funzionalismo di Dewey quanto piuttosto dal “parallelismo psico-fisico” che caratterizza lo sviluppo successivo del funzionalismo.⁴⁰³ E in effetti la critica meadiana sembra più rivolta a quella psicologia che tende a dimenticare il legame dei fenomeni psichici col contesto sociale e fisico grazie ai quali si sviluppano, relegando l’ambiente esterno e le altre coscienze a meri prodotti dipendenti dalla coscienza, anziché a questa correlati in maniera attiva e condizionante. In particolare, mantenere l’idea che sia possibile ammettere l’esistenza di fenomeni psichici solamente attraverso l’introspezione, considerare i prodotti della coscienza frutto esclusivo di una elaborazione solipsistica del soggetto, relegare il Sé al campo ristretto della coscienza e considerare reali solamente le combinazioni degli stati di coscienza, ammettere l’esistenza delle coscienze altrui solo ipoteticamente attraverso un processo di inferenza analogica dai propri stati di coscienza che garantisce la realtà dei corpi fisici altrui ma non delle loro coscienze: tutto ciò comporta l’allontanamento dall’idea della coscienza intesa come fase particolare della realtà. In termini più generali, affrontare la questione della coscienza dall’interno del soggetto comporta il riconoscimento dell’identità del Sé con la coscienza in quanto appercezione, attenzione volontaria, condotta, anziché come interazione. In questa prospettiva ciò che può essere isolato come autocoscienza si riduce a sensazioni peculiari di intimità di certi stati coscienti, dalle quali il Sé deduce per qualche ragione inspiegabile il fulcro di certe vaghe

⁴⁰² Questo sembra anche il limite di certe teorie embodied, come ad esempio quella analizzata di Don Tucker.

⁴⁰³ G. A. Cook, *G. H. Mead’s Social Behaviorism*, cit., p. 311.

sensazioni organiche che non sono coinvolte nella percezione, e tutto il campo della coscienza si riduce al sé autocosciente.⁴⁰⁴

Per tale motivo, Mead sente l'esigenza di sviluppare una psicologia che non si rivolga ai soli fenomeni interni al soggetto e che non consideri l'ambiente circostante, fisico, culturale e sociale, come un elemento necessario allo sviluppo psichico ma non così essenziale da essere problematizzato in maniera sistematica all'interno di una discussione psicologica. L'ambiente è un elemento fondamentale per lo sviluppo psichico del soggetto, esso è l'ulteriore sviluppo di una psicologia in grado di apportare nuova conoscenza, tale sviluppo deve avvenire alla luce delle situazioni conflittuali che caratterizzano la vita dei soggetti nella società. La stessa nozione di introspezione sviluppata da Mead evidenzia il presupposto sociale che rende il discorso interiore del Sé una riproduzione del discorso sociale.

4. Riflessioni conclusive. Mead, Dewey e la mente incorporata

Alla luce delle problematiche riguardanti la naturalizzazione del mentale e il carattere sociale del linguaggio e della conoscenza umana la proposta meadiana consente di mediare tra una prospettiva che tende ad appiattare il fenomeno mentale ai processi cerebrali e una posizione che invece tende a ricalcare la prospettiva dualistica che indica nella mente un

⁴⁰⁴ G. H. Mead, *What Social Objects Must Psychology Presuppose?*, cit., pp. 175-176. Secondo Mead, solo la formulazione di scienze sociali certe possono determinare le leggi dei cambiamenti sociali con esattezza matematica, in modo da poter accettare i sé allo stesso modo in cui si accettano gli oggetti fisici, poiché la «conoscenza esatta assicura l'esistenza dell'oggetto conosciuto» (G. H. Mead, *What Social Objects Must Psychology Presuppose?*, cit., p. 176). La posizione meadiana si rivela qui una posizione migliorista della società, legata ai suoi studi sulla determinazione sociale e sulla educazione dei bambini; egli sostiene la possibilità di correggere i difetti degli individui attraverso una scienza sociale in grado di proporre una 'salubre' condotta sociale, nell'apprendimento da parte dell'individuo della consapevolezza delle sue relazioni con gli altri. (G. H. Mead, *What Social Objects Must Psychology Presuppose?*, cit., p. 177). Tale visione è fortemente condizionata dall'idea di una visione razionale (non razionalista) della realtà e della possibilità di ricondurre a ragione i fenomeni sociali, educativi, psicologici. Cf. F. Carreira da Silva, *Mead and Modernity*, cit. (in part. pp. 9-48). Carreira da Silva sostiene che il "sistema di pensiero" di Mead, che intreccia la questione propria della psicologia sociale dello sviluppo dell'individuo, al ruolo che la scienza sperimentale riveste nell'evoluzione della conoscenza umana intrecciata all'importanza che la politica riveste nel contribuire all'evoluzione dei significati condivisi dalla società umana, rappresenti un punto di riferimento inaggrabile all'interno del dibattito proprio della "modernità".

Questo modo di considerare l'essere umano non è nuovo, è uno dei caratteri principali della interpretazione pragmatista dell'evoluzionismo darwiniano. Già James, ad esempio, aveva parlato della capacità da parte dell'uomo, in quanto altamente indeterminato, di essere altamente educabile e quindi rivolto al miglioramento della società (W. James, *Are We Automata?*, in EPs, p. 54). In uno scritto inedito Mead esponeva la possibilità di un'applicazione del metodo funzionalista alla scienza sociale (cf. G. H. Mead, "On the methodology of the social sciences". Box XIII Folder 20).

fenomeno completamente indipendente dai processi cerebrali.⁴⁰⁵ In questo quadro ruolo fondamentale riveste la *relazione attiva*, organica, tra individuo e ambiente. Tale relazione, da una parte si mostra alla base della condotta motivata, ovvero dell'agire secondo "idee",⁴⁰⁶ dall'altra parte si rivela fondamentale anche per lo sviluppo del gesto simbolico dal gesto significativo. Alla base di questa possibilità è presente una dotazione biologica strettamente intrecciata alla dimensione sociale innata dell'organismo umano che ricalca implicitamente l'idea sviluppata nelle più recenti teorie cognitive riguardo alla *mente incorporata*. Più in generale sono rintracciabili degli elementi comuni tra la centralità che la dimensione corporea assume nella teoria meadiana e le teorie contemporanee della *Embodied Mind* in cui la corporeità gioca un ruolo centrale per lo sviluppo dei processi cognitivi e di interazione sociale, nella teorizzazione di un rapporto inter-causale tra corpo, ambiente e coscienza.⁴⁰⁷

Ora, non intendiamo affrontare questo tema che è vasto e richiederebbe un lavoro a parte rispetto al percorso di indagine che qui stiamo cercando di svolgere; ciò che vogliamo evidenziare è semplicemente la similitudine che i presupposti teorici alla base delle differenti

⁴⁰⁵ Interessante al riguardo è la raccolta di saggi curata da Andrea Lavazza, *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi*, Bruno Mondadori, Milano 2008.

⁴⁰⁶ Il termine "idea" è qui ripreso da James, il quale aveva prospettato la differenza di comportamenti di primati e umani rispetto agli altri animali, sostenendo che mentre questi ultimi agiscono come automi, primati ed esseri umani attuano seguendo delle motivazioni, che egli chiama *idee* (Cf. W. James, *Review of The Functions of the Brain*, by David Ferrier; *The Physiology of Mind*, by Henry Maudsley; *Le Cerveau et ses fonctions*, by Jules Luys (1877), in ECR, p. 336).

⁴⁰⁷ Scopo delle prospettive *embodied* è quello di riabilitare all'interno dello studio dei processi cognitivi il ruolo attivo e determinante del corpo. Sul piano metodologico ciò che l'approccio *embodied* cerca di proporre, in particolare da parte di autori come Varela, Thompson e Rosch, è di rintracciare una base comune tra la mente così come viene studiata nella scienza e la mente che opera nell'esperienza in modo da poter avere una comprensione della cognizione maggiormente esaustiva (Cf. F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, MIT Press, Cambridge MA 1991; trad. it., *La via di mezzo della conoscenza: le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano 1992). Alla base dell'idea *embodied*, così come formulata anche da Shaun Gallagher e Dan Zahavi (S. Gallagher, D. Zahavi, *La mente fenomenologica*, Raffaello Cortina, Milano 2009, in part. pp.197-230) sta la relazione percettivo-fenomenica uomo-mondo, relazione la cui esplicazione teorica affonda le proprie radici nella fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty. Non abbiamo la preparazione adatta ad esporre qui nello specifico la teoria del filosofo francese e soprattutto la vicinanza che la sua fenomenologia mostra nei confronti della filosofia di Mead. A questo riguardo rimandiamo all'interessantissimo lavoro di Sandra B. Rosenthal e Patrick L. Bourgeois, *Mead and Merleau-Ponty. Toward a common vision*, State University of New York Press, New York 1991. In particolare, Rosenthal e Bourgeois ritengono che la psicologia sociale di Mead includa una forte dimensione fenomenologica ma che questo aspetto possa essere meglio compreso proprio in un paragone con la fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty. Per un confronto tra Mead e la prospettiva fenomenologica husserliana rimandiamo invece a Maurice Natanson, *The Social Dynamics of George Herbert Mead*, Public Affairs Press, Washington, D. C. 1966. Riguardo ai punti comuni rintracciabili tra la filosofia di Mead e la fenomenologia di Husserl, Joas evidenzia che la differenza cruciale tra Mead e Husserl sia rintracciabile nell'insistenza di Mead riguardo al fatto che il Sé non è originalmente data all'agente, come invece assumerebbe Husserl, quanto esso è un prodotto sociale (Cf. H. Joas, *G. H. Mead*, cit., pp. 41-42). È possibile, inoltre, rintracciare sul piano ontogenetico delle similitudini anche tra la tesi meadiana della percezione manipolatoria e la teoria di Eleanor Gibson sul comportamento esplorativo del bambino come processo fondamentale per lo sviluppo della percezione, dell'azione e dell'acquisizione della conoscenza; tale teoria, infatti, sostiene la tesi secondo la quale la fase manipolatoria del bambino sia alla base della possibilità dello sviluppo delle capacità cognitive superiori (Cf. E. Gibson, *Exploratory Behavior in the Development of Perceiving, Acting, and the Acquiring of Knowledge*, in «Annual Review of Psychology», 1988 39, pp. 1-41).

ipotesi sulla mente incorporata mostrano con la teoria meadiana e deweyana, e in particolare: i presupposti che la cognizione sia dipendente dalla dotazione corporea e che il corpo sia una entità sociale.⁴⁰⁸

Abbiamo visto con Mead il ruolo che la percezione ha per lo sviluppo della coscienza umana: la dotazione fisiologica – la mano – consente di introdurre all'interno dell'atto di stimolo-risposta una fase di intermediazione che apre la strada alla riflessione. Abbiamo inoltre notato che in parte Mead ha intuito l'esistenza di una dotazione neurale che possiede *in nuce* già tutte le potenzialità, le quali, però, necessitano come co-determinante per il proprio sviluppo la stimolazione dall'ambiente. Tale fase di stimolazione è innanzitutto percettivo-motoria, legata alla relazione organica tra corpo e ambiente, il che implica necessariamente che anche l'ambiente sia dotato di stimoli adatti all'azione dell'individuo.

Arriviamo così a rintracciare le similitudini della riflessione meadiana con la prospettiva deweyana secondo la quale l'esperienza che coinvolge l'organismo si rivela essere un processo organico in cui tanto l'individuo quanto l'ambiente entrano in relazione. Dalla relazione sorge la mente intesa come «la proprietà di un particolare campo di eventi che interagiscono tra loro».⁴⁰⁹ Ciò non legittima l'idea di una mente come effetto degli eventi naturali, né che la mente sia un fenomeno sopravveniente al sostrato fisico. L'approccio che deve essere invece assunto nei confronti del problema della relazione tra mente e corpo sta nel considerare la differenziazione delle qualità sensoriali negli organismi più complessi che esperiscono le qualità dando origine ad atti di utilizzazione che trasformano le qualità in una serie di atti, alcuni preparatori altri consumatori.⁴¹⁰ Alla base di questa prospettiva sta l'idea secondo la quale la mente è in connessione con il corpo che esiste in un ambiente naturale col quale instaura una relazione di adattamento. E questa relazione di adattamento è resa possibile dalla dotazione fisiologica di organismi di ordine superiore.⁴¹¹

⁴⁰⁸ Due sono le versioni più recenti delle teorie *embodied*, la prima affida all'azione il ruolo centrale per la cognizione incorporata (cf. A. M. Glenberg, *What memory is for*, «Behavioral and Brain Sciences», 20, pp. 1-55) mentre la seconda riconosce l'importanza del sistema senso-motorio per la cognizione, e in particolare il fatto che la cognizione faccia riferimento alla capacità simulatoria, al contesto in cui l'azione si svolge, agli stati corporei (cf. B. C. Smith, *Situatedness/Embeddedness*, in R.A. Wilson e F.C. Keil (eds.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, MIT Press, Cambridge MA 1999, pp.769–770; L. W. Barsalou, *Grounded Cognition*, «Annual Review of Psychology», 59, 2008, pp. 617-645).

⁴⁰⁹ J. Dewey, *Natura ed esperienza*, cit., p. 194. È paradigmatico notare anche che Dewey stesso evidenzierà qualche anno dopo Mead l'esigenza di una prospettiva maggiormente sociale da cui guardare i fenomeni sociali. In particolare, nel 1916 davanti alla American Psychological Association, Dewey sosterrà la necessità di considerare i fenomeni psichici sia come fenomeni fisiologici che come fenomeni sociali e proporrà la formazione di un nuovo funzionalismo in grado di dare importanza alla neurofisiologia e al comportamento sociale (J. Dewey, *The Need For Social Psychology* (1916), in J. A. Boydston (ed.), *The Collected Works of John Dewey. Early Works (1882-1898)*, Volume 10, Southern Illinois University Press, Southern IL 1980, pp. 53-63).

⁴¹⁰ J. Dewey, *Natura ed esperienza*, cit., p. 199.

⁴¹¹ Ivi, p. 205.

Ora, questo modo di intendere la mente è analoga alla prospettiva delle teorie *embodied*, il cui presupposto teorico è rintracciabile nel fatto che la dotazione corporea della cognizione influenza e condiziona l'azione dell'individuo allo stesso modo in cui l'ambiente in cui l'individuo è situato opera un condizionamento sulla possibilità di selezionare gli stimoli adatti all'azione dell'individuo. Questa analogia viene notata, ad esempio, da Mark Johnson, il quale evidenzia, riferendosi all'opera di Dewey *Natura ed esperienza*, numerose assonanze con la teoria della *embodied cognition*.⁴¹² Dewey, in effetti, definisce l'attività dell'organismo psico-fisica, intendendo con "psico" il fatto che «l'attività fisica ha acquistato proprietà addizionali, cioè di reperire, nell'ambiente circostante, un particolare tipo di supporto interattivo dei bisogni [...] lo psicofisico denota il possesso di certe qualità e caratteri strumentali che non si manifestavano nell'inanimato».⁴¹³ Ciò implica che

«[c]ome la vita è un carattere degli eventi in particolari condizioni di organizzazione e il "sentire" è una qualità delle forme vitali caratterizzata da reazioni complessamente mobili e discriminanti, così la "mente" è una proprietà aggiuntiva assunta da una creatura dotata di vita sensibile, quando raggiunge quell'interazione organizzata con altre creature viventi che si chiama linguaggio, o comunicazione».⁴¹⁴

La mente sorge nell'esperienza, relazione organica tra individuo e ambiente. Sostenere che la mente sia una proprietà che si acquisisce con l'interazione comunicativa significa quindi presupporre necessariamente la dinamica relazionale, e in particolare la relazione gestuale.⁴¹⁵

⁴¹² Cf. M. Johnson, *Cognitive science and Dewey's theory of mind*, in *The Cambridge Companion to Dewey*, cit., pp. 122-44. In particolare Johnson mette paragona la teoria della mente deweyana con la teoria *embodied* proposta da Don Tucker (cf. D. Tucker, *Mind from Body: Experience from Neural Structure*, Oxford University Press, Oxford 2007).

⁴¹³ J. Dewey, *Esperienza e natura*, cit., p. 189.

⁴¹⁴ Ivi, p. 191.

⁴¹⁵ Potremmo vedere un riferimento implicito a questo aspetto nelle più recenti ricerche sull'*enaction*, ovvero sul legame tra conoscere e agire in riferimento al modo di contatto tra soggetto percipiente e oggetto percepito. Evidenze sperimentali dimostrano come il contatto "*enacted*" – "agito" – tra soggetto e mondo fisico sia caratterizzato dal condizionamento della visione sull'azione e viceversa e che l'azione e la percezione siano condizionate dalla semantica (Cf. A. Borghi, F. Cimatti, *Embodied cognition and beyond: acting and sensing the body*, «Neuropsychologia» 5 2009; A. Borghi, A. Flumini, F. Cimatti, D. Marocco, C. Scorolli, *Manipulating objects and telling words: a study on concrete and abstract words acquisition*, «Frontiers in Psychology», 2 2011). Ovviamente dovremmo qui allargare l'accezione di semantica e riferirla ai gesti significativi prima ancora che alle parole. Varela sostiene un concetto di "enazione" che appunto sostiene la reciproca formazione di mente e mondo (Cf. F. Varela, *Un rimedio metodologico al "problema difficile"*, in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 55).

Il limite che però noi notiamo in riferimento all'aspetto della relazione gestuale riguarda il fatto che Dewey non sviluppa una teoria ontogenetica del linguaggio, dando per assodato il fatto che «gli uomini cominciano a parlare e devono fare uso di suoni e gesti che sono antecedenti all'esistenza del linguaggio»,⁴¹⁶ presupponendo quindi il passaggio dai gesti naturali ai gesti simbolici.

A questo riguardo, allora, Mead si ritrova ad essere rispetto a Dewey un referente privilegiato per un confronto con le ipotesi sviluppate all'interno delle scienze della mente odierne. Come stiamo vedendo, infatti, Mead ha raggiunto una sintesi già in questi primi anni di produzione che completa la teoria delle emozioni con una prospettiva in cui il gesto comunicativo rende possibile la messa in atto di quegli istinti sociali innati che caratterizzano l'individuo. Come abbiamo visto, Dewey riconduce a certe espressioni emotive l'elemento sociale che segna il passaggio dall'attitudine emotiva al gesto,⁴¹⁷ ma non porta a termine questo processo poiché non arriva a considerare il fatto che la coscienza del significato richieda più della sola capacità di un individuo di rispondere appropriatamente al gesto di un altro. Nell'esempio, presente in *The Theory of Emotions*, dell'animale la cui posizione di *attesa* figura la risposta allo stimolo dell'altro animale che lo vuole attaccare, la dinamica gestuale non viene portata a termine ma finisce in questa risposta di attesa, senza proseguire nel processo di immaginazione delle conseguenze e nella prosecuzione dell'interazione gestuale. Ma il significato, abbiamo appena visto in Mead, appare solamente nell'immaginare le conseguenze del gesto. Nell'abstract del 1894 Mead declina il passaggio dall'atto istintivo allo stimolo simbolico, se nel saggio di Dewey troviamo solo un accenno al gesto, Mead invece già suggerisce il passaggio dallo stimolo istintivo allo stimolo estetico, il quale si esprime in un fenomeno sociale e culturale come la danza.⁴¹⁸ Possiamo ora spiegarci meglio come avvenga nel fenomeno dell'interazione sociale quel passaggio dallo stimolo istintivo allo stimolo estetico che non eravamo riusciti a comprendere prima. Attraverso la comunicazione gestuale ciò che è istinto è già sociale e il passaggio dallo stimolo istintivo allo stimolo estetico ha come minimo comun denominatore il gesto inteso come meccanismo alla base della socialità innata degli organismi, socialità intesa come capacità di interagire con l'ambiente all'interno di un processo organico. Nelle dinamiche di interazione tra organismi simili tale gesto assume il valore di un atto troncato, rappresenta gli inizi dei movimenti inibiti

⁴¹⁶ J. Dewey, *Esperienza e natura*, cit., p. 209.

⁴¹⁷ J. Dewey, *The Theory of Emotions: Emotional Attitude*, cit., p. 168.

⁴¹⁸ Cf. L. Ward & R. Throop, *The Dewey-Mead analysis of emotions*, in "Social Science Journal", 26 (1989). See D. D. Franks, *Mead's and Dewey's Theory of Emotion and Contemporary Constructionism*, in "Journal of Mental Imagery", 15 (1991), p. 128.

e in quanto tale stimola la condotta degli altri individui. Ed è proprio l'inibizione che è la condizione per l'attenzione volontaria, caratteristica principale dell'essere umano rispetto agli animali non-umani, per la selezione degli stimoli e, con l'aumentare dell'inibizione, l'aumento di gesti in quanto segni significativi. Le condizioni per avviare il «processo di interiorizzazione delle strutture di senso» avviene quindi in riferimento alle capacità e rapidità di reazione alle richieste di adattamento alle richieste che vengono dall'ambiente fisico e sociale.⁴¹⁹

Mead fa riferimento al gesto comunicativo perché esso «non solo porta attualmente l'oggetto-stimolo nella serie delle reazioni delle altre forme ma [...] vi indica anche la natura dell'oggetto».⁴²⁰ In altri termini, il gesto, oltre a inserire lo stimolo all'interno della catena di reazioni degli altri individui, indica anche la natura dell'oggetto, ovvero il significato che ad esso viene assegnato e che non si rivolge solamente al soggetto che risponde allo stimolo percependo e interpretando l'oggetto-stimolo in un determinato modo ma che esiste anche per gli altri soggetti negli stessi termini. Questo ci permette di identificare il pensiero di Mead come il termine medio tra la teoria comportamentista e le teorie riconducibili alle scienze della mente. Mead, infatti, riconduce l'universalizzazione del significato di un gesto ad una generalizzazione dell'atteggiamento dell'individuo agente nei confronti dell'oggetto, atteggiamento che essendo osservabile dall'esterno può essere spiegato anche in termini comportamentistici.⁴²¹ Il gesto simbolico ha lo stesso significato per chi lo emette e per il destinatario proprio perché chi lo emette assume il ruolo del destinatario riguardo al proprio gesto vocale immaginando, in tal modo, gli effetti del proprio gesto sull'altro. Ed è in una chiave di possibile interpretazione dei fenomeni della coscienza che Mead rintraccerà nel comportamentismo uno strumento essenziale per la spiegazione psicologica della condotta del soggetto. Questa prospettiva non esclude a priori la possibilità di parlare dei fenomeni coscienti o delle esperienze del soggetto, al contrario essa sembra tematizzare un elemento che nella Teoria della Mente viene dato per assodato: la possibilità di attribuire agli altri una mente. La presupposizione degli altri Sé alla formazione della coscienza del soggetto permette di legittimare l'idea che il soggetto attribuisca agli altri Sé una mente prima di attribuirla a se

⁴¹⁹ Cf. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 560-61. È necessario notare che una spiegazione siffatta in qualche modo risponde alle osservazioni che possono essere mosse all'interpretazione habermasiana della genesi del linguaggio umano in Mead. Habermas sembra infatti non dare il giusto rilievo alle condizioni fisiche per il sorgere della comunicazione intenzionale significativa. Egli infatti analizza gli aspetti dell'interazione gestuale non ancorando in maniera determinante, però, le due condizioni per il sorgere del gesto significativo – l'intenzione comunicativa e la concordanza dell'uso di un gesto in un contesto definito – alla dotazione biologica.

⁴²⁰ *A Behavioristic Account of the Significant Symbol*, cit., pp. 160-61.

⁴²¹ *Ivi*, p. 161.

stesso. In breve, la coscienza degli altri precede l'autocoscienza e tale precedenza deriva dalla conversazione di gesti che l'individuo intrattiene con gli altri "oggetti sociali"; tale conversazione è esteriore e rientra nell'osservazione che l'individuo fa della condotta degli altri e delle proprie risposte alla condotta degli altri.⁴²² E questa presupposizione si fonda proprio sulla stessa capacità istintiva dell'essere umano a comunicare sulla base di una tendenza innata che fa riferimento a ciò che potremmo definire, utilizzando una terminologia wittgensteiniana, «modi istintivi naturali» che si esprimono nel comportamento.⁴²³ Ed è proprio grazie all'evidenziazione del carattere "socialmente naturale" che si esprime nella condotta umana, che Mead affida un ruolo importante all'osservazione del comportamento per la comprensione dell'individuo.

Sembra dunque quasi naturale che Mead trovi sempre più interesse per gli studi sul comportamento umano, ma anche in questo caso la contaminazione deweyana si rivelerà maggiore di quanto possa sembrare a prima vista. La centralità della condotta umana come espressione del processo psichico dell'individuo è stata sin dall'inizio sostenuta tanto da Mead quanto da Dewey: rintracciamo già nella teoria delle emozioni di Dewey l'esplicito riferimento al comportamento come attitudine ad agire in un certo modo, e nel 1903 Dewey parla di «*thinking behavior*» – comportamento riflessivo – per esprimere il carattere organico del pensiero logico.⁴²⁴ E proprio questo aspetto porterà Mead a distinguere due tipi di comportamentismo: il comportamentismo watsoniano e quello deweyano. Ma questo è già tema del prossimo capitolo.

⁴²² Cf. *What Social Objects Must Psychology Presuppose?*, cit.

⁴²³ Il § 545 di *Zettel* recita: «Essere sicuro che l'altro prova dolore, dubitare se provi dolore e, così via, sono altrettanti modi istintivi naturali di comportarsi nei confronti degli altri uomini, e il nostro linguaggio è soltanto un mezzo ausiliario e una ulteriore estensione di questo comportamento. Il nostro giuoco linguistico è una estensione del comportamento primitivo. (Infatti il nostro *giuoco linguistico* è il comportamento.) (Istinto)» (L. Wittgenstein, *Zettel*, Einaudi, Torino 2007). Approfondiremo questo aspetto nel prossimo capitolo.

⁴²⁴ J. Dewey, *La relazione del pensiero e la sua materia*, cit., p. 25.

CAPITOLO III

Mente e comportamento:

indagine sul presunto comportamentismo di G. H. Mead

1. Introduzione

Con *The Social Self* del 1913 Mead sembra aver portato a compimento la riflessione sul percorso metodologico che la psicologia deve intraprendere per poter giungere ad una conoscenza più realistica dei fenomeni psichici. Sono ormai presenti tutti gli elementi della teoria sociale del Sé, sintesi delle riflessioni che hanno occupato il filosofo di Chicago sin dai primi anni ad Ann Arbour. Come abbiamo visto, la teoria psicologica che Mead formula porta a includere tanto lo studio dei meccanismi fisiologici in quanto elementi che presentano caratteri pre-razionali di interazione sociale e cooperazione, quanto lo studio delle dinamiche di comunicazione in quanto espressione gestuale delle emozioni e punto di partenza per lo sviluppo della coscienza. Viene inoltre a delinearsi una concezione della formazione del Sé come soggetto autocosciente attraverso l'introspezione, indicata come un processo discorsivo di conoscenza di sé che riproduce l'interazione del soggetto con gli altri agenti sociali. Abbiamo visto anche che Mead si allontana in parte dal funzionalismo di James ed Angell ritenendo contraddittorio il tenere salda l'idea dell'origine degli stati di coscienza nel campo della fisiologia e della fisica salvo poi analizzarne la natura attraverso una scienza – la psicologia – considerata una scienza empirica totalmente staccata dalle altre scienze.⁴²⁵ In breve, egli accusa gli esponenti del funzionalismo di ritornare ad un dualismo mente/corpo che invece Dewey aveva cercato di superare con la nozione di arco riflesso.

Queste considerazioni portano Mead sempre più verso l'idea che l'osservazione del comportamento sia un elemento imprescindibile per lo studio dei processi psichici del soggetto implicati nelle interazioni tanto con gli oggetti fisici quanto con gli oggetti sociali. In questo capitolo cercheremo allora di capire quali elementi della psicologia sociale di Mead presentino caratteristiche attribuibili alle differenti forme di comportamentismo.

Tenendo presente che negli anni '20 del Novecento un po' tutti gli psicologi negli Stati Uniti si definivano "comportamentisti"⁴²⁶ è innanzitutto utile tener presente che Mead ha fatto esplicito riferimento al comportamentismo di Watson in alcuni articoli pubblicati negli anni

⁴²⁵ Cf. G. H. Mead, *The Genesis of the Self and Social Control*, in SW, pp. 267-68.

⁴²⁶ Cf. E. G. Boring, *A history of Experimental Psychology*, Appleton-Century-Crofts, New York 1950, p. 645.

'20, ma egli non si è mai definito un comportamentista sociale.⁴²⁷ Questa definizione gli è stata attribuita per la prima volta da Charles Morris nella prefazione a MSS, volume “creato” dallo stesso Morris selezionando e riscrivendo due serie di appunti degli studenti del corso di “Advanced Social Psychology” che Mead aveva tenuto nel 1928 e nel 1930 all’Università di Chicago.⁴²⁸ Prima di Cook, Maurice Natanson ha accusato Morris di aver “deformato” la ricchezza della teoria meadiana, che si mostra ad una attenta analisi molto più lontana di quanto si pensi dal comportamentismo e molto più affine al pensiero di filosofi come Peirce, Whitehead, Bergson, Husserl.⁴²⁹ E in occasione dell’uscita dell’edizione italiana di MSS, Sini ha evidenziato che identificare la psicologia sociale di Mead con il comportamentismo si rivela una apparenza

«molto superficiale, che subito dilegua man mano che, penetrando nelle ricerche meadiane, ci rendiamo conto dell’ampiezza dell’orizzonte culturale dal quale esse hanno preso le mosse ed entro il quale si svilupparono [...] si potrebbe dire che è di gran lunga più importante ciò che Mead non accetta dal behaviorismo che non quanto da esso egli deriva».⁴³⁰

Ma vediamo innanzitutto in cosa consiste il comportamentismo di Watson per poi evidenziarne le differenze con la psicologia sociale meadiana. Tale paragone ci permetterà di aprire la strada ad una comparazione di Mead tanto con la teoria di Ryle e con il comportamentismo teleologico di Rachlin, quanto con il comportamentismo sociale di Staats. Se infatti il comportamentismo di Watson è importante in quanto riferimento diretto di Mead nelle sue riflessioni sul comportamentismo, le teorie di Ryle e Rachlin, come vedremo, potrebbero apparire, e in qualche modo sono, affini alla prospettiva meadiana, per quanto vadano fatti i dovuti distinguo. Metteremo a confronto, in seguito, il comportamentismo

⁴²⁷ Cf. *A Behavioristic Account of Significant Symbol* (1922), in SW, pp. 240-47; *The Genesis of The Self and Social Control* (1925), in SW, pp. 267-93 (trad. it. in *La voce della coscienza*, cit., pp. 107-29; *The Objective Reality of Perspectives* (1927), in PP, pp. 171-82.

⁴²⁸ Cf. G. A. Cook, *George Herbert Mead*, cit., pp. 70-1. Gary Cook, ha dedicato un intero capitolo della sua monografia preceduto da un articolo per cercare di sfatare il luogo comune che indica in Mead un esponente del comportamentismo *stricto sensu* (G. A. Cook, *George Herbert Mead*, cit., pp. 67-77; *G. H. Mead's Social Behaviorism*, in “*Journal of the History of Behavioral Sciences*”, 13 (1977), pp. 307-16). Lo stesso Cook ammette la confusione che un lettore di MSS può provare dinanzi all’utilizzo del termine “comportamentismo” (G. A. Cook, *George Herbert Mead*, cit., p. 68).

La documentazione può essere rintracciata nelle numerose lettere e serie di appunti degli studenti e manoscritti raccolti alla Regenstein Library dell’Università di Chicago in cui sono conservati tutti i documenti e manoscritti di George Herbert Mead.

⁴²⁹ M. Natanson, *The Social Dynamics of George Herbert Mead*, cit., pp. 2-3.

⁴³⁰ C. Sini, *L’analisi comportamentistica del soggetto in G. H. Mead*, in “AUT AUT”, XCIII, 1966, pp. 42-3.

sociale di Staats con il procedimento dialettico di Mead per mostrare proprio il fatto che Mead non può definirsi un comportamentista sociale *stricto sensu*, per quanto egli accolga il comportamentismo come metodo di analisi della condotta dell'individuo nella società.

2. Il comportamentismo di Watson

Nel 1913 esce per mano di John Watson l'articolo che inaugura la nuova corrente psicologica del comportamentismo:

«La psicologia secondo il comportamentista è un ramo sperimentale puramente oggettivo della scienza naturale. Il suo scopo teorico è la predizione e il controllo del comportamento. L'introspezione non è parte essenziale del suo metodo, né il valore scientifico dei suoi dati dipende dalla disponibilità di prestarsi alla loro interpretazione in termini di coscienza. Il comportamentista, nei suoi sforzi per formulare un quadro unitario della risposta animale, non ammette nessuna linea di separazione tra uomo e animale».⁴³¹

Con queste parole Watson esordisce con un nuovo metodo di ricerca psicologica che si radica nell'assunto di base di una parità valutativa del comportamento fra uomo e animale. La posizione di Watson è il frutto più tangibile di una consapevolezza crescente dell'ambiguità di certi risultati della psicologia umana e del crescente valore che i risultati della psicologia animale stanno assumendo alla luce della teoria evolutiva.⁴³² Mentre non è stato ancora risolto il problema filogenetico della nascita della coscienza e non si è ancora raggiunto un punto di accordo sulla linea di discriminazione fra uomo e animale, sostiene Watson, il comportamento rivela una uniformità di dati e risultati che possono valere sia ammettendo che negando l'esistenza della coscienza.⁴³³ Scopo di Watson non è quindi tanto quello di spiegare e descrivere gli stati coscienti in quanto tali, né tanto meno quello di ricercarne l'origine; piuttosto, la psicologia così come egli la intende è rivolta a prevedere il comportamento

⁴³¹ J. B. Watson, *Psychology as the Behaviorist views it*, in "Psychological Review" 2/20, 1913, p. 158. Per una ricostruzione storica del comportamentismo rimandiamo a J. A. Mills, *Control. A History of Behavioral Psychology*, New York University Press, New York 1998; per una visione del comportamentismo che evidenzia maggiormente l'evoluzione del suo apparato concettuale vedi G. E. Zuriff, *Behaviorism: A Conceptual Reconstruction*, Columbia University Press, New York 1985.

⁴³² Cf. R. Boakes, *Da Darwin al comportamentismo* (ed. it. a cura di M. Poli), Franco Angeli, Milano 1986, pp. 305-87.

⁴³³ J. B. Watson, *Psychology as the Behaviorist views it*, cit., p. 161.

dell'essere umano in determinate situazioni studiate scientificamente. Da qui la proposta watsoniana di una uniformità metodologica di ricerca che dia spazio ad un *corpus* di risultati e nozioni uniformi, oggettive e certe. Gli unici dati condivisibili nel modo più preciso possibile derivano dall'osservazione del comportamento esteriore dell'individuo: solo i movimenti fisici sono dati osservabili fattualmente giacché mentre il comportamento rientra all'interno della scienza naturale, essendo la risposta a stimoli derivanti dall'ambiente, gli aspetti soggettivi della coscienza e le teorie psicologiche basate su questi aspetti ricadono in un dualismo psicologico che sfocia in un «misticismo teologico».⁴³⁴ È necessario, quindi, eliminare tutto ciò che in un metodo sperimentale non può essere osservato in maniera regolare.⁴³⁵ Da un siffatto quadro metodologico viene naturalmente escluso il metodo dell'introspezione, sia perché nello studio del comportamento animale non ci si può servire dell'introspezione per l'analisi degli stati di coscienza, sia perché i risultati ottenuti dal metodo introspettivo nello studio della psicologia umana si sono dimostrati tutt'altro che omogenei.⁴³⁶

Watson propone quindi una ipotesi fortemente riduzionista: i processi superiori di pensiero si esprimono sotto forma di debole reintegrazione dell'originario atto muscolare (compreso il parlare) e sono integrati in meccanismi associativi che rispondono in ordine seriale. I processi riflessivi figurano in tal modo meccanici quanto le abitudini e il pensiero risulta la conseguenza di deboli contrazioni muscolari implicate nell'esercizio aperto dell'atto abituale del parlare. Il pensiero viene identificato in ultima istanza con il «parlare con noi stessi» in cui le abitudini muscolari apprese per il linguaggio manifesto hanno valore causale anche nei confronti del linguaggio interiore⁴³⁷ e la memoria viene ricondotta al funzionamento della parte verbale di una organizzazione del corpo, ovvero di una abitudine fisica appresa e verbalizzata.⁴³⁸

⁴³⁴ J. B. Watson, *Psychology from the standpoint of a Behaviorist*, Lippincott, Philadelphia 1929³, p. VIII.

⁴³⁵ J. B. Watson, *Behavior: An Introduction to Comparative Psychology* (1914), Holt, Rinehart e Winston, New York 1967, pp. 18-19.

⁴³⁶ J. B. Watson, *Psychology as the Behaviorist views it*, cit., p. 164. Se l'oggetto di studio cambia, ovvero diventa il comportamento e non più gli stati psichici, il metodo introspettivo non ha più nessuna utilità per la ricerca.

⁴³⁷ J. B. Watson, *Behaviorism* (1925), trad. it. *Il comportamentismo*, a cura di P. Meazzini, Giunti Barbera, Firenze 1983, p. 231.

⁴³⁸ Se non posso parlare di una abitudine fisica (ad esempio giocare a golf) e mostrare l'organizzazione corporea in tale gioco, dovrei andare in campo e giocare ma essendo molto più numerose le occasioni di parlare di questa abitudine la memoria si rivela essere la parte verbale di questa abitudine (J. B. Watson, *Il comportamentismo*, cit., p. 246).

Ora, Watson elabora la propria teoria durante gli anni trascorsi all'Università di Chicago dove è impegnato in un progetto di ricerca dottorale sotto la guida di James Angell.⁴³⁹ Egli si forma, quindi, nel cuore del funzionalismo, ma in un momento storico in cui le questioni riguardanti la possibilità di una base scientifica della psicologia si scontrano con l'ambiguità concettuale e il sostrato metafisico di cui viene accusata la psicologia funzionalista. Ed è per tale ragione che Watson si rivolge al funzionalismo come al destinatario principale delle proprie critiche. Egli infatti ritiene che nonostante la psicologia funzionalista abbia cercato di rispondere all'analisi prettamente introspettiva degli stati di coscienza attraverso la concezione di processi psichici dinamici, essa sia comunque ricaduta all'interno di un mero piano metodologico-concettuale che non ha offerto nessun contributo alla conoscenza scientifica dei fenomeni psichici: sebbene abbia sostituito la nozione di 'contenuto' della psicologia strutturalista con quella di 'funzione', non ha superato l'ambiguità di significato nell'uso di termini come "sensazione", "emozione", "affezione", "volizione", "percezione", mantenendo così quell'alone metafisico che inficia alla radice l'idea di una scienza dei fenomeni della mente. Egli, inoltre, considera il concetto jamesiano di "istinto" una «assunzione metafisica» fuorviante⁴⁴⁰ e la nozione di "flusso di coscienza" inutile per l'apporto di conoscenza rispetto alle sensazioni e percezioni che esperiamo normalmente. Rifiuta inoltre l'utilizzo fatto tanto da James quanto da Dewey ed Angell della nozione di "mente", indicata come «una specie di "angelo custode" pronto ad intervenire» nel momento del bisogno, o come un «lusso mentale [...] senza nessun significato funzionale».⁴⁴¹ Come risposta a questi limiti Watson propone di abbandonare la possibilità di conoscere le forme complesse di comportamento umano come l'immaginazione, il giudizio, il ragionamento, l'idea, delle quali in realtà possono essere rintracciati solamente i rapporti in termini di contenuto che esse mostrano all'esterno, e di sostituire sul piano linguistico-concettuale i termini come "sensazione", "percezione", "immaginazione", "emozione", "volizione" con termini come "stimolo", "risposta", "abitudine", "apprendimento", allo scopo di evitare confusioni concettuali e dibattiti infiniti attorno ai termini riferiti alla coscienza. Egli ritiene quindi essenziale sostituire alla nozione jamesiana di *flusso di coscienza* l'idea di un "flusso

⁴³⁹ Nel suo periodo a Chicago segue inoltre i corsi di Tufts su Wundt, di Moore, di Donaldson, oltre ai corsi e seminari di Mead, di cui però, confesserà più tardi, non riesce a capire molto. Watson testimonia, inoltre, del grande interesse mostrato da Mead per i suoi esperimenti con gli animali, tanto da passare più di qualche domenica con lui in laboratorio a osservare il suo lavoro su topi e scimmie (cf. J. B. Watson in C. Murchison (ed.), *A History of Psychology in Autobiography*, Vol. III, Clark University Press, Worcester, Massachusetts 1936, pp. 271-281); vedi anche R. Boakes, op. cit., pp. 325-26.

⁴⁴⁰ J. B. Watson, *Il comportamentismo*, cit., p. 114.

⁴⁴¹ J. B. Watson, *Psychology as the Behaviorist views it*, cit., p. 174n.

di attività fisiche” che rispondono ai cambiamenti strutturali dovuti alla crescita ed in parte all’addestramento e condizionamento fisici.⁴⁴²

In sintesi, Watson presenta nell’orizzonte degli studi psicologici il comportamentismo come «l’unico funzionalismo consistente e logico»⁴⁴³ che si propone di fare chiarezza in una scienza così contrastata nel dibattito sui fenomeni studiati e sui risultati ottenuti, cercando di colmare quel *gap* esistente tra la psicologia umana e la psicologia comparata attraverso l’eliminazione della nozione di “coscienza” e la conformazione del metodo al «fatto osservabile che l’organismo, umano e animale, si adatta all’ambiente attraverso fattori ereditari e dispositivi abitudinari».⁴⁴⁴

3. Mead e il comportamentismo di Watson

Tanto nei due articoli pubblicati negli anni ’20, *A Behavioristic Account of the Significant Symbol* e *The Genesis of the Self and Social Control*, quanto nel corso tenuto all’Università di Chicago nel 1928, Mead fa riferimento alla psicologia comportamentista indicandola come la scienza che descrive l’attività cosciente nei termini della condotta umana ed evidenziandone l’importanza per la comprensione dei processi psichici dell’essere umano.⁴⁴⁵ Egli però tiene a specificare anche che l’osservazione del comportamento è *uno* dei metodi della psicologia e non l’unico. È possibile, ed anzi è inevitabile, assumere l’osservazione del comportamento come punto di partenza; non è possibile, però, negare *a-priori* l’esistenza della coscienza solo per il fatto che non esiste un significato condiviso di questo termine. Non a caso Mead indica il rifiuto di Watson della coscienza ai limiti della fantasia, identificando l’essenza della sua psicologia con la frase pronunciata dalla regina di *Alice nel paese delle meraviglie*: “Tagliate loro la testa!”⁴⁴⁶

Nel primo dei due articoli Mead presuppone alla base della propria argomentazione l’idea che gli oggetti e l’ambiente in cui si trovano assumano significato in relazione agli individui bio-sociali che agiscono attraverso la selezione attiva delle qualità sensibili degli oggetti, qualità che si rivelano funzionali al compimento dell’atto in cui gli individui sono implicati. Il

⁴⁴² J. B. Watson, *Il comportamentismo*, cit., p. 137.

⁴⁴³ J. B. Watson, *Psychology as the Behaviorist views it*, cit., p. 166.

⁴⁴⁴ Ivi, p. 167.

⁴⁴⁵ G. H. Mead, *A Behavioristic Account of the Significant Symbol*, in SW, p. 242, pp. 240-47; *The Genesis of the Self and Social Control*, in SW, pp. 267-93, trad. it. *La genesi del Sé e il controllo sociale*, in *La voce della coscienza*, cit., pp. 107-29; MT, pp. 386-404.

⁴⁴⁶ MSS, p. 43.

che significa che per quanto la realtà sia lì presente ed esista indipendentemente dal soggetto assume significato solo nel momento in cui il soggetto pone attenzione ad essa.⁴⁴⁷ Questa idea la ritroviamo anche in MSS:

«La natura, cioè il mondo esterno, sussiste autonomamente in opposizione alla nostra esperienza di essa, o in opposizione al singolo pensatore individuale. Benché gli oggetti esterni siano indipendenti rispetto all'individuo che realizza la propria esperienza, essi posseggono certe caratteristiche, dovute alle loro relazioni con la sua esperienza o con la sua mente, che sicuramente non possederebbero al di fuori o a prescindere da tali relazioni. [...] La distinzione fra gli oggetti fisici o la realtà fisica e l'esperienza mentale o autocosciente di tali oggetti o di tale realtà, cioè la distinzione fra esperienza esterna ed esperienza interna, risiede nel fatto che la seconda è costituita da significati, oppure ha a che fare con essi. Gli oggetti investiti dall'esperienza posseggono significati ben precisi per gli individui che ne fanno oggetto di pensiero».⁴⁴⁸

Ne consegue che sebbene non ci sia una chiara e diretta connessione fra ciò che un soggetto prova, sente, pensa, desidera, ecc., e ciò che egli sta facendo, l'osservazione del comportamento non permette di cogliere che «una parte del processo che ha avuto inizio all'interno».⁴⁴⁹ In base all'atto esterno che noi osserviamo, quindi, non possiamo avere molte notizie in riferimento alla psicologia dell'individuo. Da questa prospettiva il comportamento figura «*l'estensione delle attività interiori in un ambiente esterno*».⁴⁵⁰

Proprio il coinvolgimento attivo del soggetto nell'atto – la messa in campo della capacità selettiva che permette una fase intermedia tra lo stimolo e la risposta immediata, fase intermedia che Mead considera il carattere discriminante tra condotta animale e condotta

⁴⁴⁷ G. H. Mead, *A Behavioristic Account of the Significant Symbol*, in “Journal of Philosophy” 19 (1922), pp. 157-58. Come scrive anche Maria Antonietta La Torre: Mead «intende rifiutare tanto il fenomenismo, quanto il razionalismo cartesiano e l'idealismo, ma anche il realismo ingenuo consistente nel presupporre strutture stabili entro le quali il reale si ordina e una mente come spettatrice ininfluenza, e tuttavia adotta parimenti un approccio di tipo realista sostenendo che la realtà esperita è indipendente dalla percezione, sebbene riconosca che il mondo viene trasformato e arricchito ad opera della mente attraverso la formulazione di nuovi significati (di nuove strutture per il mondo)» (Cf. M. A. La Torre, *L'io comunitario nel pensiero di G. H. Mead*, cit., pp. 18 ss.).

⁴⁴⁸ MSS, pp. 187-88n.

⁴⁴⁹ Ivi, p. 44. L'atto è l'impulso che mantiene il processo vitale attraverso la selezione di certe specie di stimoli di cui necessita. Come ha notato La Torre, la psicologia meadiana è connessa alla filosofia dell'atto sviluppata in *Philosophy of the Act* (M. A. La Torre, op. cit., pp. 99-104).

⁴⁵⁰ «Questa estensione sorge entrando in relazione con gli oggetti esterni attraverso i sensi, muovendo attorno agli oggetti sotto qualche direzione di questi sensi, ed entrando in contatto con gli oggetti che vengono ingeriti o usati per qualche scopo che indicano le attività interiori» (Box X Folder 35. Untitled fragment on sense of perception and behavior (typescript, not necessarily continuous, p. 1).

umana – indica un elemento essenziale per distinguere la psicologia sociale meadiana dal comportamentismo watsoniano: il processo riflettente ha per Mead un ruolo centrale nell'esperienza poiché svolge il compito di selezionare gli stimoli dall'ambiente, introducendo così nella discussione sulla condotta umana oltre alla causalità dello stimolo sensibile anche il processo mentale di interpretazione, elaborazione e decisione, processo non riducibile allo schema lineare S-R:

«La cognizione è semplicemente uno sviluppo dell'attitudine selettiva di un organismo in riferimento al suo ambiente e del suo riadattamento che segue la selezione. [...] Il processo riflettente è la tua capacità di ricostruire il tuo ambiente di modo da poter agire in maniera differente, di modo che la tua conoscenza si trovi dentro al processo e non sia qualcosa di separato. [...] Ciò che la selezione, e il suo sviluppo nel pensiero riflettente, ci dà sono gli attrezzi di cui abbiamo bisogno, gli strumenti di cui abbiamo bisogno per mantenere il nostro processo vitale nel senso più largo».⁴⁵¹

Se Watson critica l'idea di una scienza dei fenomeni della coscienza in cui gli oggetti fisici (stimoli) siano visti come mezzi per un fine,⁴⁵² poiché in un tale contesto teorico i dati comportamentali della psicologia comparata non avrebbero nessun valore o se lo avessero questo risponderebbe al solo riferimento analogo rispetto agli stati mentali,⁴⁵³ Mead dal canto suo sostiene la necessità di ricorrere alla coscienza per spiegare la condotta umana,⁴⁵⁴ e ritiene addirittura improbabile la possibilità che gli animali abbiano «sentimenti degli oggetti» poiché la percezione, che offre all'uomo il contenuto delle immagini, si ritrova già all'interno della coscienza.⁴⁵⁵

⁴⁵¹ MT, pp. 350-51. Cf. A. M. Nieddu, *George Herbert Mead*, cit., pp. 133 ss.

⁴⁵² J. B. Watson, *Psychology as the Behaviorist views it*, cit., p. 158.

⁴⁵³ Una posizione simile era stata sostenuta da James nella recensione a *The Function of the Brain* di David Ferrier, in cui sosteneva che le teorie fisiologiche della correlazione fra mente e cervello fossero al massimo «a mere hypothetical schematization in material terms of the laws which introspection long ago laid bare» *Review of The Functions of the Brain, by David Ferrier; The Physiology of Mind, by Henry Maudsley; Le Cerveau et ses fonctions, by Jules Luys* (1877), in ECR, p. 336.

⁴⁵⁴ MSS, 50. Come abbiamo visto nel capitolo precedente egli rintraccia l'elemento discriminante tra percezione e processi cognitivi superiori nella fase *manipolatoria* fra lo stimolo e la risposta.

⁴⁵⁵ G. H. Mead, *The Relation of Imitation to the Theory of Animal Perception* (Abstract of a paper read to the fifteenth annual meeting of the American Psychological Association, 1906), in «Psychological Bulletin» 4 (1907), p. 211. Questo punto di vista è palesemente contrario a posizioni come quella di Thorndike, il quale invece rifiuta agli animali la capacità di trarre dalle esperienze rappresentazioni che possano essere ricordate in situazioni future simili, negando in tal modo agli esseri inferiori all'uomo la capacità di astrazione, ma attribuendo loro una coscienza sensoriale simile «a quello che sentiamo noi quando la coscienza presenta un esiguo contenuto di pensiero intorno a checchesia, quando sentiamo le impressioni sensoriali nella loro prima

La percezione viene intesa come una selezione di stimoli in grado di indirizzare l'azione, per quanto, quindi, rintracciamo nelle prime pagine di MSS il riferimento di Mead allo studio del comportamento come al terreno comune tra la psicologia sociale e il comportamentismo watsoniano, quest'ultimo risulta agli occhi di Mead troppo limitato e fuorviante per la conoscenza della psicologia dell'individuo, per tale ragione egli ritiene che il comportamentismo nel senso in cui viene utilizzato nella teoria del Sé sociale rappresenti «un

intenzione, per così dire, quando sentiamo il nostro corpo e gli impulsi che diamo ad esso». Secondo Thorndike è possibile dall'inferenza dell'esistenza di una tale coscienza negli animali attraverso l'osservazione del comportamento giungere a descrivere le esperienze soggettive degli animali, fermo restando che queste descrizioni non possono essere osservate come può esserlo il comportamento. Egli considera infatti le inferenze obbiettive tratte dall'osservazione del comportamento distinte da quelle fatte sulle esperienze soggettive. Nonostante questa separazione, però, egli ricade comunque nell'argomento per analogia, criticato tanto da Watson quanto da Mead, in base al quale egli ammette che gli animali hanno un certo tipo di esperienze osservandolo in esperienze umane e paragonandolo ad una immagine di una certa fase di attivazione della coscienza umana. Se noi abbiamo coscienza di certi fenomeni solo attraverso la nostra esperienza, come potremmo conoscere altrimenti il tipo di esperienza cosciente degli animali? (Cf. E. L. Thorndike, *Animal Intelligence: An Experimental Study of the Associative Processes* (1898), in *Animal Intelligence*, Macmillan, New York 1911, pp. 99 ss).

In seguito a Thorndike, la psicologia comparata, nella sua estremizzazione da parte di Hobhouse – che, sebbene giunga ad affermare che ciò «che non appare agire, in un punto o nell'altro, dev'essere considerato come inesistente» (L. Hobhouse, *Mind in Evolution*, Macmillan, London 1901, p. 54), deve comunque rimanere all'interno del procedimento per analogia con gli stati umani per poter descrivere l'elemento causale dell'azione – porta Mead a distaccarsi dalla posizione estrema che la psicologia comparata ha assunto ma a non negare il valore dello studio delle percezioni come fondamentali alla comprensione dello sviluppo della coscienza. Cf. B. D. Mackenzie, *Il comportamentismo e i limiti del metodo scientifico*, Armando, Roma 1980, pp. 107-110.

In un recente articolo Peter Carruthers sostiene la possibilità di rappresentare i pensieri animali dall'esterno, attraverso una descrizione indiretta. Secondo Carruthers possiamo dire qualcosa riguardo il comportamento degli animali non-umani, sebbene non possiamo conoscere come il loro pensiero funzioni (Cf. P. Carruthers, *On being simple minded* (apparso inizialmente in «American Philosophical Quarterly», 41-2004), in <http://www.philosophy.umd.edu/Faculty/pcarruthers/>, p. 3). Egli sostiene che «molti dei processi mentali responsabili dei comportamenti animali sono anche responsabili per il nostro proprio comportamento» (P. Carruthers, *Why the question of animal consciousness might not matter very much*, (apparso inizialmente in «Philosophical Psychology», 17-2004), in <http://www.philosophy.umd.edu/Faculty/pcarruthers/>, p. 21). Sebbene egli si rifiuti di affermare che gli animali non-umani hanno la stessa coscienza degli umani, ipotizza per essi un altro tipo di coscienza con funzioni analoghe a quelle della coscienza umana. Egli presenta l'esempio di un pomodoro rosso, sostenendo che il processo umano di selezione del pomodoro rosso per il suo colore attraente è lo stesso della scimmia. Tanto l'uomo che la scimmia fanno la loro scelta in base all'attraente colore rosso del pomodoro: «It is because the human sees the redness of the surface of the tomato (and hence enjoys a first-order analog content representing worldly redness), not because her percept also has the higher-order analog content *seeming redness*, that she chooses as she does. Likewise with the monkey» (Ivi, p. 8).

Ciò nonostante, seguire il ragionamento di Carruthers ci porta troppo lontano dal semplice fatto, facendoci interpretare l'azione attraverso la stessa motivazione tanto nell'essere umano quanto nell'animale. Sostenere che la motivazione di scelta del pomodoro rosso è dovuta al desiderio di un frutto maturo, sapendo che il rosso è sinonimo di maturo, è qualcosa più che ammettere il fatto che scimmia e animale scelgono il pomodoro rosso: significa inferire che la scimmia sa cosa significa “frutto maturo” e associa il rosso con il maturo, il che è, se abbiamo capito l'argomento di Carruthers, attribuire una coscienza umana a un animale non-umano. Ciò nonostante, potremmo dire che affermare che un organismo ha una esperienza cosciente significa che c'è qualcosa ad essere quell'organismo, e che è presente un carattere soggettivo dell'esperienza. Parafrasando Nagel possiamo affermare che anche formare una concezione di cosa significhi essere una scimmia, uno *deve* assumere il punto di vista della scimmia. Nagel nega la possibilità di descrivere in maniera adeguata l'esperienza di un animale per i limiti che dimostrano la nostra natura (Cf. T. Nagel, *What is to be like a bat*, in «The Philosophical Review», Vol. 83/4 Oct. 1974, p. 436).

approccio allo studio dell'esperienza dell'individuo, in particolare, ma *non in modo esclusivo*, dal punto di vista della sua condotta, così come è soggetta all'osservazione altrui». ⁴⁵⁶

4. Coscienza e interazione: il comportamento come attitudine

L'idea che l'osservazione del comportamento non sia che un modo di guardare all'esperienza dell'individuo permette a Mead di distinguere una duplice prospettiva da cui considerare il comportamento. ⁴⁵⁷ La prima è la prospettiva watsoniana che considera il processo dell'organismo da un punto vista esterno che esclude il "campo della coscienza", ⁴⁵⁸ l'altra prospettiva viene da Mead rintracciata nella psicologia di Dewey e in particolare nella sua teoria dell'arco riflesso in cui anche la nozione di coscienza è coinvolta. Per cercare di far fronte alla critica di ambiguità mossa alla nozione di "coscienza" Mead ne chiarisce il significato:

«Puoi considerare la coscienza come qualcosa che esiste da qualche parte dentro l'organismo, su cui agisce l'influenza di certi stimoli. Puoi pensare alla coscienza in termini di impressioni occorse a questa sostanza spirituale in qualche modo inspiegabile nell'organismo. O puoi pensare ad essa semplicemente come una *relazione tra organismo e oggetto*». ⁴⁵⁹

Quest'ultimo è il modo in cui viene intesa la coscienza da Mead, sulla scorta della concezione pragmatista. ⁴⁶⁰ La relazione tra organismo e oggetto può essere considerata dal punto di vista dell'organismo o dell'oggetto, così che è possibile indicare la coscienza in un duplice modo, uno attivo e uno passivo. Le attività mentali dell'intenzione, della volontà, del

⁴⁵⁶ MSS, p. 40. Corsivo nostro.

⁴⁵⁷ Come ha notato anche Cook, Mead rintraccia nell'osservazione del comportamento un approccio all'analisi dell'esperienza dell'individuo dal punto di vista della condotta, la quale può essere come non essere osservabile dall'esterno. Mead, sostiene Cook, si ritiene un comportamentista per il fatto che l'approccio alle esperienze interiori deve iniziare con l'osservazione della condotta pubblica, e deriva il valore assegnato alla coscienza dall'adesione di Mead alla teoria dell'arco riflesso di Dewey (cf. G. A. Cook, *G. H. Mead's Social Behaviorism*, in "Journal of the History of the Behavioral Sciences", 13-1977, pp. 307-16). Secondo Cook Mead sosterrebbe, dopo la prima fase – fino al 1905 – di adesione al funzionalismo, il valore della coscienza nel senso funzionale della parola; tale coscienza, però, non va analizzata introspettivamente, sostiene la lettura di Mead da parte di Cook, ma attraverso l'osservazione dell'individuo in quanto attivo.

⁴⁵⁸ MT, p. 392.

⁴⁵⁹ MT, p. 393. Corsivo nostro. Vedi anche MSS, p. 408: «La coscienza, nel senso più ampio, non è semplicemente qualcosa che appare ad un certo punto, ma un insieme di caratteristiche che dipendono dal rapporto di una cosa con un organismo».

⁴⁶⁰ Cf. *Genesi del Sé e controllo sociale*, cit., p. 111.

pensiero sintetico o analitico, dei propositi e delle ragioni fanno parte della coscienza in quanto processo dinamico, il modo passivo di considerare la coscienza, invece, guarda ai suoi contenuti, al materiale dell'esperienza dell'individuo.

Proprio per il fatto che la coscienza attiva viene indicata da Mead come l'espressione degli impulsi dell'organismo, impulsi alla base delle emozioni, dobbiamo qui nuovamente fare riferimento alla teoria delle emozioni di Dewey che abbiamo analizzato nel primo capitolo e in cui viene definita la nozione di "behavior" in termini di emozione nel più ampio quadro della teoria dell'arco riflesso.⁴⁶¹ Dewey identifica l'emozione con una modalità del *comportamento* rivolto ad uno scopo («a mode of behavior which is purposive») che presenta un contenuto intellettuale; tale comportamento si riflette nelle sensazioni in quanto espressione soggettiva di ciò che viene oggettivamente espresso nell'idea o nello scopo. Scrive Dewey:

«Se una attitudine (di emozione) è la ricorrenza, in forma modificata, di qualche movimento teleologico, e se la differenza specifica della coscienza emotiva è la risonanza di tale attitudine, allora l'eccitazione emotiva è il processo sentito della realizzazione di idee».⁴⁶²

Dire che una persona prova risentimento per una offesa ricevuta significa dire che egli si trova in una certa «attitudine pratica», è pronto ad agire in un certo modo.⁴⁶³ La rabbia non è un mero stato emotivo ma assume il significato di una tendenza ad agire in un attacco improvviso. Il comportamento, quindi, fa riferimento, in questo caso, ad una certa *attitudine ad agire* in un determinato modo che lo stato emotivo 'suggerisce'. La modalità di comportamento costituisce il contenuto ideale dell'emozione quanto lo è la sensazione (feel) e la sola distinzione fra modalità di comportamento e contenuto dell'emozione è frutto della riflessione sull'esperienza.

È interessante notare come il termine "comportamento" assuma in questo scritto di Dewey una accezione totalmente differente da quella che assume nella dinamica stimolo-risposta propria del comportamentismo watsoniano. La modalità di comportamento, la coordinazione

⁴⁶¹ Baldwin ha evidenziato il fatto che molti degli studi di Mead hanno anticipato le analisi moderne del comportamentismo sociale sulle emozioni. L'autore pone in evidenza soprattutto gli aspetti che avvalorano il carattere condizionante dell'emozione rispetto al pensiero (Cf. J. D. Baldwin, *Social Behaviorism on Emotions: Mead and Modern Behaviorism Compared*, in P. Hamilton (ed.), *George Herbert Mead. Critical Assessments*, cit., vol. III, pp. 237-63

⁴⁶² J. Dewey, *The Theory of Emotions: Emotional Attitudes*, cit., pp. 170-71.

⁴⁶³ Ivi, p. 172.

di attività, risponde ad una più larga visione teleologica della psicologia umana che non si può ridurre alla mera espressione motoria ma deve essere inclusa in una più complessa dinamica di funzioni vegetative e motorie legate ad abitudini che assumono una valenza culturale oltre che naturale. L'emozione viene considerata dal punto di vista delle nostre risposte alle attitudini dell'organismo come l'esperienza effettiva di queste attitudini.⁴⁶⁴

In linea con Dewey, Mead considera le emozioni come una parte dell'atto sociale, gli strumenti che permettono di originare la risposta degli altri soggetti.⁴⁶⁵ Il che non significa, però, la possibilità di ridurre tutto ad un processo fisiologico; per quanto desideri e intenzioni sorgano proprio dall'impulso,⁴⁶⁶ ad essi si aggiunge l'*immagine* della realtà (dell'oggetto) e della nostra possibile interazione con essa, giacché quasi sempre «è l'immagine che pone in grado l'individuo di scegliere lo stimolo adatto per l'impulso che sta cercando la sua espressione».⁴⁶⁷

Riprendendo la distinzione tra coscienza attiva e coscienza passiva delineata da Mead in MT, possiamo dire che la prima si riferisce direttamente alla condotta dell'individuo, al suo volere, alla selezione degli stimoli nell'ambiente, a ciò che caratterizza l'Io del Sé, la coscienza passiva, invece, fa riferimento al contenuto della condotta, presentandosi nell'individuo sotto forma di immagini della memoria che formano la "biografia" del soggetto, ciò che forma il Me del Sé.⁴⁶⁸ «L'immagine – scrive Mead – non è altro che un aspetto della presenza del passato nel presente che passa»,⁴⁶⁹ «la natura dell'immagine come continua presenza del contenuto dell'oggetto che non è più presente».⁴⁷⁰ L'immagine può penetrare l'oggetto percepito nel presente e rendersi indistinguibile, soprattutto se esperienza

⁴⁶⁴ Dewey parlerà qualche anno dopo di «*thinking behavior*» – comportamento riflessivo – per esprimere il carattere organico del pensiero logico (J. Dewey, *La relazione del pensiero e la sua materia*, cit., p. 25).

⁴⁶⁵ MSS, p. 86. Possiamo ricollegarci alla prospettiva fisiologica con cui Mead completa la teoria delle emozioni di Dewey. Infatti, nel momento in cui ammettiamo che lo stimolo non esiste in quanto fatto od oggetto ma in quanto costituito come stimolo dalla coordinazione nell'atto finale, le attività che abbisognano dell'adattamento e dell'inibizione sono le attività cinestetiche (senso-motorie o ideo-motorie) che si traducono nell'"oggetto", e le attività vegetativo-motorie che costituiscono la "reazione" all'"oggetto". Ovviamente la distinzione fra oggetto e reazione è anch'esso frutto di una *interpretazione*, che non si ritrova nel corso dell'esperienza. La stessa distinzione fra attività stimolatorie senso-motorie e le attività vegetativo-motorie è teleologica e non meramente fattuale.

⁴⁶⁶ Mead distingue tra istinti e impulsi in MSS, indicando gli ultimi come più consoni a descrivere le tendenze congenite a reagire ad un certo stimolo in certe condizioni organiche. Gli impulsi, a differenza degli istinti, sono soggetti a notevoli modificazioni nel corso della vita dell'individuo umano, modificazioni molto più notevoli rispetto agli istinti degli animali inferiori (Cf. MSS, p. 417).

⁴⁶⁷ Ivi, p. 418.

⁴⁶⁸ La memoria ci permette anche di selezionare meglio, o di economizzare gli stimoli dall'esterno: se vediamo un viso familiare ci basta l'osservazione di pochi tratti per il riconoscimento, proprio per il supporto che le immagini della memoria ci danno per il riconoscimento; se invece vediamo una persona per la prima volta non possiamo fare a meno di analizzarla in maniera accurata.

⁴⁶⁹ G. H. Mead, *La genesi del Sé e controllo sociale*, cit., p. 113. Vedi anche *The Nature of the Past*, in SW, in part. pp. 347-48

⁴⁷⁰ MSS, p. 428.

presente ed esperienza passata sono simili, ma anche se tra l'immagine del passato e l'immagine del presente possono non presentarsi similitudini, la presenza dell'immagine del passato nell'esperienza presente dell'individuo, è comunque presente in quanto processo soggettivo e condizionante.⁴⁷¹ Come ritroviamo anche in PA:

«Situazioni future incerte, specialmente quando si presentano possibilità alternative (e queste influenzano la condotta dell'individuo), potrebbero essere viste come mentali [...]. Ritrovarsi in una nuova organizzazione di un ambiente che è stato analizzato da conflitto e inibizione potrebbe collocarsi interamente fuori dalla mente, ma i suggerimenti dei differenti modi di agire dovrebbero certamente essere visti come idee dell'individuo».⁴⁷²

Le idee sono formate da immagini che «operano riempiendo la percezione»⁴⁷³ e che servono a costruire passato e presente.⁴⁷⁴ Tali immagini, afferma sempre Mead, possono essere studiate solo nell'uomo in quanto possono essere riconosciute solo dall'individuo, questo fa sì che non sia possibile conoscere l'intera esperienza del soggetto attraverso l'osservazione del suo comportamento.⁴⁷⁵ L'immaginazione è

«una esperienza che prende posto nell'individuo, essendo per sua natura separata dagli oggetti che potrebbero darle un posto nel mondo percettivo, ma essa ha un riferimento rappresentazionale riguardo questi oggetti. Questo riferimento rappresentazionale si trova nella relazione delle attitudini che rispondono ai simboli del completamento dell'atto in riferimento agli svariati stimoli che iniziano gli atti. L'attualizzazione di queste differenti attitudini nella relazione armoniosa avviene attraverso la riorganizzazione dei contenuti degli stimoli. In questa riorganizzazione entrano le cosiddette immagini del completamento dell'atto. Il contenuto di questa immaginazione è vario. Può essere di visione e

⁴⁷¹ «L'immagine – scrive Mead in MSS – è privata o psichica, solo nella situazione in cui il processo sensoriale può essere privato o psichico. [...] Pertanto sono psichici i contenuti che si riferiscono ad oggetti non presenti nel campo di stimolo e che non si inseriscono nell'oggetto, vale a dire, immagini di oggetti lontani nel tempo e nello spazio, che non sono parti integrali né dell'ambiente fisico, in quanto estendono al di là della catena della percezione immediata, né del campo della memoria, che costituisce la base del sé nella sua struttura sociale» (MSS, pp. 418-19). Affronteremo meglio questo elemento nel prossimo capitolo, quando analizzeremo la concezione meadiana del "presente".

⁴⁷² PA, p. 391.

⁴⁷³ G. H. Mead, *The Nature of Aesthetic Experience*, in SW, p. 303.

⁴⁷⁴ MSS, pp. 426-27.

⁴⁷⁵ MSS, p. 418.

contatto o degli altri sensi. È come fosse della natura del gesto vocale. Serve come una prova preliminare del successo dell'oggetto riorganizzato. L'altra immaginazione si trova all'inizio dell'atto, come nel caso di una immagine della memoria di un amico assente che inizia un atto di incontro con lui ad un incontro concordato. L'immaginazione può trovarsi ovunque nell'atto, e gioca la stessa parte giocata dagli oggetti e dalle loro caratteristiche. Non va distinta, quindi, per le sue funzioni.

Ciò che la caratterizza è il suo apparire in assenza degli oggetti ai quali si riferisce. La sua dipendenza riconosciuta verso l'esperienza passata, i.e., la sua relazione agli oggetti che erano presenti, in un certo senso rimuove questa differenza, ma porta allo scoperto la natura dell'immagine come la presenza continuata del contenuto di un oggetto che non è più presente. Essa appartiene evidentemente a quella fase dell'atto dell'oggetto che dipende dall'individuo nella situazione entro la quale l'oggetto appare». ⁴⁷⁶

L'immaginazione appartiene alla prospettiva dell'individuo, solo questi può avere accesso ad essa, e riguarda sempre il materiale apparso precedentemente nella percezione. L'immaginazione costituisce una parte importantissima dell'ambiente dell'individuo umano, ⁴⁷⁷ importantissima anche per la possibilità della conoscenza di sé da parte dell'individuo. Come afferma anche Karen Hanson, prendendo a riferimento la teoria del Sé meadiana:

«la continua produzione di immagini – o rappresentazioni o interpretazioni – del Sé è lo specchio dell'attività della conoscenza di sé. Il che significa che essa riflette il fatto che la conoscenza di sé è una attività; il Sé non è una entità definita e completa e la conoscenza di esso non è definita e compiuta una volta per tutte [...] la produzione delle interpretazioni richiede la conoscenza di sé. Esse sono le immagini della conoscenza di sé. Questo suggerisce, quindi, [...] che avere un Sé è inestricabilmente connesso a conoscere quel Sé. Ciò non significa travalicare

⁴⁷⁶ PA, pp. 223-24. In una implicita contrapposizione ad una lettura della teoria meadiana legata principalmente alla sua appartenenza al comportamentismo, Gloria Count-Van Manen e Bernard N. Meltzer evidenziano il ruolo centrale dell'immaginazione mentale nella condotta dell'individuo così come delineata da Mead (cf. G. Count-Van Manen, *George Herbert Mead on Mental Imagery: A Neglected Nexus for Interdisciplinary Collaboration with Implications for Social Control*, in «Journal of Mental Imagery», Vol. 15, 1-2, 1991, pp. 1-16; B. N. Meltzer, *Mead on Mental Imagery: A Complement to Count-van Manen's Views*, in «Journal of Mental Imagery», cit., pp. 17-34).

⁴⁷⁷ PP, p. 97.

l'asserzione che la conoscenza di sé non è qualcosa che un individuo semplicemente ha, [...] il Sé non è qualcosa che uno semplicemente ha. Il Sé va sviluppato e posseduto».⁴⁷⁸

4.1. L'anti-riduzionismo di Mead

Nonostante le immagini siano «accessibili esclusivamente all'individuo che ne fa esperienza», non per questo sono meno oggettive del mondo presente che viene percepito.⁴⁷⁹ «Il fatto che l'immagine sia accessibile esclusivamente all'individuo non ne riduce tuttavia l'oggettività ma la mette a disposizione dell'individuo che ha conseguito una mente in cui essa può insediarsi».⁴⁸⁰

Questo vale a maggior ragione per «oggetti che sono accessibili solo all'individuo all'interno del suo contesto esperienziale».⁴⁸¹ Anche questi oggetti sono reali proprio perché condizionano la condotta del soggetto. Una sensazione secondaria, ad esempio il colore di un oggetto percepito, è da un certo punto di vista identico per tutti in quanto percepito con un organo della vista simile per tutti, ciò nonostante esiste anche una immagine di questo colore che è presente solo all'individuo e che è oggettiva allo stesso modo del percepito.⁴⁸² Negare la percezione dell'individuo come complementare all'oggetto percepito significa negare il carattere soggettivo dell'esperienza. Se così fosse, potremmo allora dire con Wittgenstein che «le cose stanno come con il rapporto: oggetto fisico e impressione sensibile. Qui abbiamo due giochi linguistici, e le loro relazioni reciproche sono complicate. – Se si vogliono ridurre queste relazioni a una formula *semplice*, si fallisce».⁴⁸³ Negare la differenza significa quindi negare che la condotta umana faccia riferimento alla capacità dell'individuo di ricondurre questi oggetti ad un sé autocosciente che seleziona gli stimoli dall'ambiente in base alle immagini di esperienze passate e di proiezioni future.⁴⁸⁴ È anzi la capacità selettiva che testimonia l'oggettività delle immagini che il soggetto utilizza per *interpretare* la situazione. Per tale motivo l'esperienza deve essere considerata come «condotta o comportamento»,

⁴⁷⁸ K. Hanson, *The Self Imagined*, Routledge & Kegan Paul, New York and London 1986, p. 124.

⁴⁷⁹ Cf. G. H. Mead, *La genesi del Sé e controllo sociale*, cit., pp. 113.

⁴⁸⁰ Ivi, p. 113.

⁴⁸¹ Ibidem.

⁴⁸² Ibidem.

⁴⁸³ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, p. 238.

⁴⁸⁴ «Nulla induce – afferma Mead – a ritenere che gli animali inferiori sappiano organizzare e riferire questa sfera privata a un Sé. Il presente che passa non si dilata né in un flusso di ricordi né in un futuro presagito» (G. H. Mead, *La genesi del Sé e controllo sociale*, cit., p. 113).

intendendo però il comportamento nel senso di una capacità del soggetto di ritagliare e modellare gli oggetti verso cui l'azione si dirige.⁴⁸⁵

Mead fa riferimento esplicito in *La genesi del Sé e il controllo sociale* a Whitehead e Bergson per rimarcare la “realtà oggettiva” delle esperienze soggettive che si esprime in una pluralità di prospettive.⁴⁸⁶ Se infatti riuscissimo ad astrarre dal tempo perderemmo senz'altro la specificità dei singoli soggetti e delle loro condotte, ma allo stesso tempo

«le esperienze degli stessi soggetti, nella misura in cui ciascuno fronteggia un mondo in cui gli oggetti sono piani d'azione, comporterebbero una successione di eventi differente per ogni individuo. [...] Ognuno ritaglia il mondo dal punto di vista di un differente sistema temporale: oggetti che sotto mille aspetti sono identici per i due individui, diventano radicalmente diversi attraverso l'inclusione in un dato sistema spazio-temporale che implica una certa successione di eventi o in un altro».⁴⁸⁷

Come sostiene Kang, il comportamentismo a cui fa riferimento Mead si rivolge soprattutto alla considerazione della natura dei processi psichici così come essi appaiono all'interno di una visione che considera sia la teoria dell'evoluzione che la teoria della relatività.⁴⁸⁸ Ciò significa che le differenze di prospettive “spazio-temporali” ricalcano i differenti significati che i soggetti danno alla realtà. Il che palesa un limite fondamentale della nozione comportamentistica dei processi psichici. Ridurre l'esperienza del soggetto ad «una serie di situazioni fisico-chimiche statiche» significa perdere la specificità dei singoli soggetti e delle loro condotte, allo stesso modo in cui si perderebbe la specificità delle prospettive degli organismi collocati in differenti “sistemi spazio-temporali” nel momento in cui si volesse astrarre dal tempo;⁴⁸⁹ significa escludere dalla possibilità di comprensione dell'esperienza umana quel valore aggiunto che la coscienza attribuisce alla condotta. Come ritroviamo anche in PA:

⁴⁸⁵ G. H. Mead, *La genesi del Sé e controllo sociale*, cit., p. 114.

⁴⁸⁶ Dedicheremo l'intero prossimo capitolo al confronto di Mead con le teorie di Bergson e Whitehead sul soggetto delle esperienze soggettive

⁴⁸⁷ G. H. Mead, *La genesi del Sé e controllo sociale*, cit., p. 115.

⁴⁸⁸ Cf. W. Kang, op. cit., pp. 40 ss. Un approccio simile a quello che James applica nei suoi *Principles*, in cui egli accoglie come metodi di ricerca psicologica sia l'introspezione che i metodi sperimentale e comparativo.

⁴⁸⁹ Vedremo meglio questo aspetto nel prossimo capitolo.

«Sebbene abbiamo posto le qualità secondarie nella coscienza quando la scienza non ha trovato più posto per loro nel mondo delle scienze fisiche, non siamo giustificati ad identificare la coscienza con ciò che rimane dopo l'analisi scientifica, a meno che non siamo pronti a negare la coscienza alla nostra esperienza di estensione e occupazione dello spazio».⁴⁹⁰

Considerare la coscienza come un residuo soggettivo, quindi, significa considerare reale solo ciò che occupa uno spazio ed è conoscibile solo attraverso leggi fisiche. Ma fare questo non risolve la questione riguardo alla possibilità di una spiegazione psicologica dell'individuo. Potremmo dire con David Chalmers che nessuna descrizione in terza persona dei processi cerebrali e del comportamento possono esprimere precisamente i dati che la psicologia vuole spiegare,⁴⁹¹ o con Thomas Nagel che lo stato soggettivo non può fare esclusivo riferimento ad uno stato fisico oggettivo e che quindi la conoscenza dello stato soggettivo non può ridursi alla conoscenza dello stato oggettivo poiché «ogni fenomeno soggettivo è essenzialmente connesso con un singolo punto di vista e sembra inevitabile che una teoria fisica oggettiva abbandonerà questo punto di vista».⁴⁹²

Prima di Mead, James ha sostenuto i limiti di un riduzionismo fisicalista dei processi psichici, affermando che anche se potessimo avere leggi fisiche concernenti i movimenti fisici non potremmo comunque formare immagini positive del *modus operandi* della volontà o di altri pensieri che afferiscono alle molecole cerebrali; se la sensazione costituisse la parte non scientifica della conoscenza, mentre i movimenti corporei e dei nervi costituissero la parte scientifica, sarebbe facile ammettere un dualismo e relegare la parte non scientifica «in un limbo di inerzia causale».⁴⁹³ Ma la decisione della 'separazione' è comunque una decisione metafisica e se chiedessimo la ragione di tale decisione scopriremmo di essere molto distanti da ciò che è la scienza. D'altra parte, prosegue James, «le parole uso, vantaggio, interesse, bene, non troverebbero applicazione in un mondo in cui non esistesse la coscienza. Le cose non sono né buone né cattive. Semplicemente sono o non sono».⁴⁹⁴

Al pari di James, Mead rifiuta l'idea di una riduzione dei processi psichici a leggi fisiche e ammette la necessità di una spiegazione che coinvolga più metodi per rendere merito della complessità dell'esperienza umana. Come scrive Miller, se Mead fosse un riduzionista non ci

⁴⁹⁰ PA, pp. 407.

⁴⁹¹ Sebbene, egli specifici, tale descrizione giochi un ruolo centrale nella spiegazione (Cf. D. Chalmers, *First-person methods in the science of consciousness*, in «Consciousness Bulletin», Fall 1999, p. 8)

⁴⁹² T. Nagel, *What is it like to be a bat?*, cit., pp. 437; 442.

⁴⁹³ W. James, *Principles of Psychology*, p. 88.

⁴⁹⁴ W. James, *Are We Automata?*, p. 44.

sarebbe nessuna possibilità per l'individuo di anticipare la reazione degli altri al proprio gesto, e non potrebbe quindi anticipare a sua volta la propria risposta alla reazione degli altri; non potrebbe, in breve, essere conscio tanto del passato quanto delle possibilità future e non potrebbe comunicare con gli altri poiché i significati non sarebbero gli stessi per i partecipanti.⁴⁹⁵ Detto altrimenti, le leggi delle scienze fisiche non possono fare da modello per le spiegazioni psicologiche, essendo queste ultime di natura diversa e implicando fenomeni qualitativamente irriducibili ai movimenti fisici.⁴⁹⁶

Nessun comportamento evidente può essere connesso causalmente agli stati psichici; o, detta con le parole di Wittgenstein, «Nessuna evidenza ci insegna la manifestazione psicologica».⁴⁹⁷ Se infatti fosse possibile ricondurre una azione ad una causa solamente nel momento in cui esistesse un numero di esperienze che mostrano una regolarità (così come avviene per gli esperimenti sugli animali), intendendo per causa uno stimolo fisico-ambientale e per effetto una risposta fisica dell'organismo, l'effetto di tale causa dovrebbe implicare un comportamento identico – una risposta – ogni qualvolta si presenti quella causa fisico-ambientale.

4.2. *Comportamentismo logico e distinzione tra piano ontologico e spiegazione epistemologica*

La critica di Mead e James al riduzionismo fiscalista potrebbe essere rivolta anche alla corrente comportamentistica teorizzata negli anni Trenta a Vienna, il *comportamentismo*

⁴⁹⁵ D. L. Miller, *George Herbert Mead*, cit., pp. 146-47.

⁴⁹⁶ Questa tesi è rintracciabile anche nelle riflessioni di Wittgenstein presenti in *Zettel*: «Nessuna assunzione mi sembra più naturale di quella che all'associare e al pensare non è coordinato nessun processo nel cervello; e, precisamente, in modo che dai processi cerebrali sarebbe impossibile leggere i processi del pensiero [...] È dunque perfettamente possibile che certi fenomeni psicologici non si possano indagare fisiologicamente, perché ad essi non corrisponde nulla di fisiologico. [...] Ho visto quest'uomo molti anni fa; ora lo vedo di nuovo, lo riconosco, mi ricordo del suo nome. E perché nel mio sistema nervoso dovrebbe esserci una causa di questo ricordo? Perché nel mio sistema nervoso dev'essere immagazzinata una cosa qualsiasi, qualunque cosa essa sia, *in qualunque forma sia*? Perché quell'uomo *deve* aver lasciato una traccia dietro di sé? Perché non devono esserci regolarità psicologiche a cui non corrisponda *nessuna* regolarità fisiologica? Se questo manda all'aria il nostro concetto di causalità, ebbene allora era ora che qualcosa lo mandasse all'aria» (L. Wittgenstein, *Zettel*, Einaudi, Torino 2007, §§ 608-10). Pascal Engel afferma in riferimento alla distinzione tra cause e ragioni in Wittgenstein: «Se un fisiologo descrive ciò che accade solo nel vocabolario neurologico, non riuscirà a cogliere necessariamente il senso del gesto compiuto [...]. Wittgenstein non nega certamente che si possano dare tali descrizioni, ma esse non ci diranno nulla di ciò che è essenziale alla nostra comprensione dell'azione, perché non ci diranno nulla delle ragioni per le quali l'agente ha agito» (P. Engel, *Filosofia e psicologia*, Einaudi, Torino 2000, p. 128. Cf. L. Wittgenstein, *Brown Book*, p. 15).

⁴⁹⁷ Cf. H. Putnam, *Mente, corpo, mondo*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 125-26; L. Wittgenstein, *Filosofia della psicologia*, Laterza, Roma-Bari, 2004², p. 217.

logico, secondo la quale tutto ciò che è conoscibile dei fenomeni psichici è esprimibile dal linguaggio fisico. Il comportamentismo logico sorge dalla proposta di Russell di eliminare entità come i numeri cercando di non eliminare anche «l'appropriato corpo del discorso (teoria dei numeri) trattando le entità in questione come costruzioni logiche». Questa proposta viene fatta propria dai positivisti di Vienna che nella loro fase 'fisicalista' (intorno al 1930) teorizzano il *comportamentismo logico* che identifica gli eventi mentali con «costruzioni logiche fuori da attuali e possibili *eventi comportamentali*». ⁴⁹⁸ In particolare, l'obiettivo di questa dottrina è di ricondurre la spiegazione di ogni stato mentale ad attuali o possibili comportamenti evidenti, per cui ogni asserzione riguardante gli stati mentali può essere formulata in un linguaggio fisico universale e intersoggettivo. ⁴⁹⁹ Il fisicalismo viene inteso tanto in termini neurofisiologici quanto nei termini del comportamento vero e proprio. La tesi fondamentale del comportamentismo logico vede quindi delle implicazioni tra le asserzioni riguardanti gli stati mentali e le asserzioni riguardanti il comportamento e rintraccia la sola distinzione che si ha tra i due nel fatto che le asserzioni riguardanti gli stati mentali si rivelano più ambigue di quelle riguardanti il comportamento. Sempre seguendo Putnam, il comportamentismo logico condivide con il dualismo l'idea secondo la quale ciò che accade nel cervello non ha niente a che vedere con ciò che intendiamo quando diciamo di avere dolore, e condivide con il materialismo 'though-minded' la negazione che dolore, pensieri, sentimenti, implicino la concezione di una mente come sostanza cartesiana. Ma questa dottrina non riesce a portare a compimento il proprio scopo, ovvero quello di superare il dualismo cartesiano, e nel corso del suo sviluppo sino agli anni '60 la tesi estrema del comportamentismo logico si indebolisce fino ad ammettere sia che esistono connessioni fra gli stati mentali e gli stati comportamentali, connessioni che rispondono in qualche senso ai significati dei termini mentali, sia che tali connessioni non forniscono ancora una traduzione fra il 'linguaggio' della mente e quello del comportamento. In linea con la critica che stiamo cercando di argomentare qui, Putnam sostiene che il limite principale del comportamentismo logico stia proprio nell'ammettere la possibilità di connettere causalmente l'effetto – il comportamento osservabile – con la causa – il dolore provato, senza tenere in considerazione

⁴⁹⁸ H. Putnam, *Brains and Behavior*, in N. Block (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology*, Vol. 1, 1980, p. 25.

⁴⁹⁹ Cf. R. Carnap, *Psychology in Physical Language*, in A. Ayer, *Logical Positivism*, The Free Press, New York 1959, pp.166-67.

il fatto che «le *cause* (dolori) *non* sono costruzioni logiche dei loro *effetti* (comportamento)». ⁵⁰⁰

Ai limiti di una riduzione della spiegazione del processo mentale al fenomeno fisico sembra rispondere la teoria dell'«anomismo mentale» di Davidson, secondo il quale non è possibile ridurre le relazioni del mentale con il fisico a leggi strette. ⁵⁰¹ In particolare, Davidson sostiene che la differenza irriducibile tra i concetti mentali e i concetti fisici stia nella natura intenzionale dei primi, natura che richiede all'interprete di rendere la creatura da interpretare una creatura dotata di ragione, e questo è possibile solamente fondandosi su di un principio normativo, ovvero decidendo dal punto di vista dell'interprete cosa massimizzi l'intelligibilità. I criteri utilizzati in questo caso sono quelli propri del soggetto interpretante, il quale ha i propri criteri di razionalità. Quando invece cerchiamo di comprendere il mondo con gli strumenti della fisica, necessariamente impieghiamo le nostre norme ma non tendiamo a scoprire una razionalità nei fenomeni. Leggi rigorose non impiegano concetti causali mentre la maggior parte dei concetti mentali è causale:

«L'elemento causale contenuto nei concetti mentali aiuta a dissimulare la mancanza di precisione che li caratterizza: fa parte del concetto di azione intenzionale che questa sia causata e spiegata da credenze e desideri; fa parte dei concetti di credenza e di desiderio che tendano a causare, e quindi a spiegare, le azioni di un certo tipo». ⁵⁰²

Nonostante tale distinzione sul piano esplicativo, Davidson mantiene l'identità fra eventi mentali ed eventi fisici, asserendo che la distinzione sia rintracciabile solamente sul piano epistemologico (descrizioni di eventi in termini psicologici e descrizioni in termini fisici).

Questa distinzione è simile a quella che Block mette in atto nel suo *Comparing the Major Theories of Consciousness*. In questo saggio Block afferma l'identità fra eventi mentali ed eventi fisici, il cui 'gap esplicativo', che si esprime nell'impossibilità di avere due esperienze soggettive distinte sorrette da una stessa attivazione neuronale, possa essere compensato con un nuovo apporto concettuale nel campo delle neuroscienze:

⁵⁰⁰ Come contro argomento egli ipotizza l'esistenza di un mondo-X in cui gli abitanti provano dolore ma non lo esprimono attraverso il comportamento. L'unico modo per scoprire empiricamente se stanno provando dolore risulta l'emissione di certe onde-V dal cervello. Di certo, il limite di ridurre lo stato mentale del dolore all'emissione di onde del cervello se, da una parte rende possibile in qualche modo ridurre la spiegazione del dolore al suo fenomeno fisico, ciò non di meno non risolve il problema del dolore e degli stati mentali (H. Putnam, op. cit., pp. 24-36).

⁵⁰¹ Cf. P. Engel, *Filosofia e psicologia*, Einaudi, Torino 2000, pp. 135ss.).

⁵⁰² D. Davidson, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 274 ss.

«Quello che ci manca è un concetto neuroscientifico oggettivo che ci consenta di vedere come esso individua lo stesso fenomeno come il nostro concetto soggettivo dell'esperienza di verde. [...] La soluzione dell'apparente conflitto tra il gap esplicativo e il fisicalismo è che soggettività e oggettività possono essere viste come proprietà di concetti anziché come proprietà degli stati di cui i concetti sono espressione». ⁵⁰³

In particolare, secondo Block vedere lo stesso fenomeno con un nuovo apparato concettuale, ad esempio l'acqua come H₂O, ci permette di imparare riguardo all'acqua non un nuovo fatto ma «un nuovo tassello di conoscenza, che implica un nuovo concetto», ⁵⁰⁴ riguardo ad un fatto che già conosciamo. In realtà, ciò comporta a nostro avviso un dualismo concettuale che non risolve i limiti delle spiegazioni fisicaliste odierne: risolvere la questione della relazione mente/corpo cercando di compensare la mancanza di concetti neuroscientifici sul piano esplicativo non risolve la questione nella realtà. La confusione che potrebbe sorgere da un mutamento nella terminologia concettuale trova la propria origine nella constatazione che non ogni nuovo concetto implica nuova conoscenza della realtà, soprattutto per quanto riguarda il rapporto mente/corpo. Prendendo l'esempio di Block potremmo ribattere alla sua argomentazione sostenendo che quando parliamo dell'acqua e della sua composizione molecolare ci riferiamo sempre in termini fisici ad elementi fisici; al contrario, ammettere che i fenomeni cerebrali e i fenomeni mentali sono due espressioni della stessa "materia" significa assumere un punto di vista metafisico (il punto di vista meccanicistico del rapporto mente/corpo) con il quale neghiamo la differenza qualitativa che intercorre tra stato fisico e processo mentale.

⁵⁰³ N. Block, *Comparing the Major Theories of Consciousness*, in M. Gazzaniga (ed.), *The Cognitive Neurosciences IV*, MIT Press, Cambridge MA 2009, p. 1115. «What we lack is an objective neuroscientific concept that would allow us to see how it could pick out the same phenomenon as our subjective concept of the experience of green. And we can except that we do not even have the right subjective concept of the experience of green, since we are not sure what subjective phenomena truly should be grouped together. The resolution of the apparent conflict between the explanatory gap and physicalism is that subjectivity and objectivity can be seen as properties of concepts rather than properties of the states that the concepts are concepts of».

⁵⁰⁴ *Ibidem*.

5. Mead tra Ryle e Rachlin. Il ruolo dell'introspezione

5.1. Il ruolo dell'introspezione in Watson

Il controllo cosciente della condotta evidenzia una relazione corpo-ambiente-coscienza che mette in campo una interazione reciproca non esplicabile riducendo il tutto ad uno schema S-R. Ed è proprio per tale continuità che Mead adotta l'osservazione del comportamento come *uno* degli strumenti di osservazione psicologica per comprendere i processi psichici ma *non l'unico*. Se l'esperienza dell'individuo è rintracciabile nella condotta, e la condotta rivela una capacità del soggetto di interagire attivamente con l'ambiente sociale e fisico in cui si trova,⁵⁰⁵ sono anche presenti nell'esperienza dell'individuo *qua* individuo degli elementi che non sono accessibili dall'osservazione della condotta, sebbene anche questi elementi siano rintracciabili in particolari atteggiamenti connessi all'interazione sociale. Ciò comporta un approccio duale – da una parte l'osservazione del comportamento dall'altra l'introspezione come naturale evoluzione dell'introspezione – che permette a Mead di parlare di un comportamento “mentale” non riducibile al comportamento “non-mentale”.

D'altronde, per quanto Watson abbia negato l'introspezione come metodo di analisi dei fenomeni psichici egli ricade nella necessità di ricorrere al report soggettivo per i propri esperimenti. Come scrive Mead: «La cosiddetta psicologia “oggettiva” o “comportamentistica” intraprende un esame degli atti dell'uomo dall'esterno senza provare a coglierli attraverso l'introspezione, nonostante l'introspezione [...] abbia un certo significato definito anche per la psicologia comportamentista».⁵⁰⁶

Il pensiero, infatti, viene identificato da Watson in termini di linguaggio, così che la stessa introspezione viene intesa come l'osservazione dei movimenti degli organi di articolazione.⁵⁰⁷ Ma questo, però, si rivela anche il tallone d'Achille del comportamentismo watsoniano, giacché per rispondere alla difficoltà di misurare le differenze fra esseri umani e animali Watson propone lo stesso quadro sperimentale per l'uomo e per l'animale con la differenza che il soggetto umano sottoposto ad esperimento deve rispondere in base ad un quadro

⁵⁰⁵ *La genesi del Sé e controllo sociale*, cit., p. 114.

⁵⁰⁶ MT, pp. 398-99.

⁵⁰⁷ J. B. Watson, *Il comportamentismo*, cit., p. 231. Cf. MSS, p. 41.

linguistico predeterminato.⁵⁰⁸ In altri termini, egli ricorre alla testimonianza dei soggetti indagati ai quali viene fatto apprendere un apparato linguistico-concettuale specifico da utilizzare per fornire un report delle sensazioni provate in seguito ad uno stimolo. Ci si potrebbe chiedere se non si reintroduca in tal modo il metodo introspettivo così come veniva inteso dagli psicologi di Würzburg.⁵⁰⁹ La risposta di Watson per svincolarsi da tale accusa cerca di ricondurre l'osservazione in prima persona nei termini di un «metodo ridotto di comportamento».⁵¹⁰ Con una prodezza teorica che rischia di far cadere tutto l'impianto, egli sostiene la validità di questo «*language method in behavior*»,⁵¹¹ soprattutto allo scopo di sapere dal soggetto umano quale sia la relazione fra due stimoli, o se uno stimolo sia presente o assente. La validità di un tale metodo risiederebbe nella caratteristica comune – il linguaggio – che coinvolge in questi casi tanto lo sperimentatore quanto il soggetto oggetto dell'esperienza. Ovviamente, lo stesso Watson si rende conto della contraddizione in cui il comportamentismo ricadrebbe nel dover ricorrere al report introspettivo anziché riuscire ad ottenere i risultati della ricerca solamente attraverso l'osservazione oggettiva del comportamento, per tale ragione egli sostiene la necessità di perfezionare il metodo di sperimentazione utilizzato con gli animali, di modo da poter giungere a risposte differenziali riguardo alla variazione percettiva che potrebbe non essere rilevata dal report introspettivo; l'apprendimento attraverso tentativi successivi delle differenze degli stimoli a cui il soggetto viene sottoposto potrebbe fornire, seguendo Watson, le basi per la risposta differenziale e per screditare il metodo linguistico. Ma nonostante gli sforzi metodologici e sperimentali, Watson non riuscirà mai ad abbandonare l'introspezione come metodo per scoprire in che misura i fattori educativo-ambientali riescano a sostenere i processi percettivi, ricadendo nella necessità di stimolare «nel soggetto l'elaborazione di un repertorio linguistico più o meno sviluppato e articolato» e mantenendo la stretta correlazione fra stimoli e risposte verbali.⁵¹²

5.2. Mead e Ryle tra introspezione ed esperienza soggettiva

Mead non considera l'introspezione come un metodo psicologico di auto-osservazione; essa figura invece una *fase soggettiva non isolata* all'interno dell'esperienza al cui sviluppo

⁵⁰⁸ J. B. Watson, *The Psychology as the Behaviorist views it*, cit., p. 171.

⁵⁰⁹ Cf. E. Valentine, *Perchings and flights: Introspection*, in A. Burton, J. Radford (eds.), *Thinking in Perspective. Critical Essays in the Study of Thought Processes*, Methuen & Co. Ltd., London 1978, pp. 2-5.

⁵¹⁰ Ivi, p. 172.

⁵¹¹ Ivi, p. 172n.

⁵¹² Cf. P. Meazzini, *Introduzione a J. B. Watson, Il comportamentismo*, cit., pp. xxxvi-xxxvii.

contribuisce in maniera principale attraverso un processo di interpretazione della situazione da parte dell'individuo in riferimento ad un ambiente fisico e sociale comune a più individui ma che è definibile nei termini della sua esperienza singola. Il processo di interpretazione si manifesta nella capacità immaginativa dell'individuo, capacità che se da un lato «non può essere messa in una coscienza distinta dal mondo che ci riguarda» giacché essa è rivolta al mondo esterno e quindi appartiene ad esso, da un altro punto di vista appartiene alla «storia dell'individuo particolare», operando nelle fasi di elaborazione soggettiva della condotta da tenere.⁵¹³

Viene qui naturale il riferimento a Ryle e al concetto di mente in quanto insieme di «capacità e propensioni di cui l'azione è attuazione».⁵¹⁴ Al pari di Mead, infatti, anche Ryle nega che la mente sia un "luogo", anche solo metaforico, dove collocare ciò che non può rientrare in una spiegazione dei processi in termini fisici,⁵¹⁵ identificandola piuttosto con le capacità di agire in un certo modo, capacità apprese attraverso la comunicazione e l'osservazione degli altri soggetti coinvolti nell'interazione sociale.⁵¹⁶ Ryle indica l'autocoscienza come un processo appreso dai rapporti interpersonali, così che l'introspezione si mostra un discorso interiore che analizza retrospettivamente le esperienze vissute.⁵¹⁷ In altre parole, essa analizza ciò che Mead definirebbe la parte passiva della coscienza, i contenuti dell'esperienza vissuta, le immagini del passato, caratterizzandosi come il Me del Sé. Come afferma Ryle, le agitazioni dell'animo si possono esaminare solamente retrospettivamente, l'introspezione è quindi una analisi del ricordo che mostra come il pensare sia, almeno in parte, un discorso interiorizzato, «parole udite interiormente»:⁵¹⁸ «La retrospezione immediata o ritardata è un processo genuino; ed è esente dalle difficoltà connesse all'idea di una attenzione suddivisa, come pure da quelle che vengono dal pensare i moti violenti dell'animo oggetto di un freddo esame ad essi concomitante».⁵¹⁹ Di certo, quando il soggetto riflette su se stesso lo fa grazie ad una struttura di pensiero acquisita nel contesto socio-culturale dal quale ha assunto e interiorizzato generalizzando i ruoli degli altri. A differenza di Mead, però, Ryle sostiene che la retrospezione non ci permette di avere un accesso privilegiato, quanto di

⁵¹³ MT, p. 398.

⁵¹⁴ D. L. Miller, *George Herbert Mead*, cit., p. 154. Cf. G. Ryle, *Lo spirito come comportamento*, Laterza, Roma-Bari, 1982, p. 36.

⁵¹⁵ Ivi, p. 73.

⁵¹⁶ Ivi, p. 95: «un processo induttivo che sbocca nell'asserzione di certe costanti da citarsi come "ragioni" per certe azioni. Non si tratta di risalire causalmente a un evento non visto, ma di riconoscere che in un certo episodio si rispecchia una regolarità, come quando si spiegano reazioni e azioni per mezzo di riflessi e abiti e il rompersi del vetro con la sua fragilità».

⁵¹⁷ Ivi, p. 170.

⁵¹⁸ Ivi, p. 172.

⁵¹⁹ Ivi, p. 142.

acquisire «una quantità di dati che contribuiscono al nostro giudizio di quel che facciamo e delle nostre qualità mentali».⁵²⁰ Le nostre qualità mentali e le nostre azioni, quindi, sono in qualche modo pubbliche ed io le conosco come possono conoscerle gli altri. Mead ritiene invece che sia possibile parlare di soggettivo e oggettivo – intesi come ‘privato’ e ‘pubblico’ – riguardo ad esperienze che coinvolgono sensazioni piacevoli o dolorose e sentimenti indeterminati, e in generale riguardo a tutte quelle esperienze che sono frutto delle interazioni sociali ma che si manifestano esclusivamente come esperienze vissute dal singolo. In MSS egli distingue inoltre tra “esperienze riflessive” ed “esperienze soggettive”, le prime riguardanti la struttura del Sé in quanto entità sociale, le seconde indicate come esperienze riguardanti il soggetto e quindi «necessariamente limitate ad un individuo particolare, e a cui gli altri non possono partecipare per il carattere individuale di esse».⁵²¹ Queste sono le esperienze affettive *vaghe*, incapaci di fare riferimento ad un oggetto e quindi non condivisibili dalla comunità:

«La disposizione di qualcuno può tendere irrimediabilmente verso qualcosa che non è possibile ottenere, lasciando quella persona semplicemente con i suoi sentimenti e il desiderio di contatto a cui non è pervenuta; vi è però ancora una implicazione di qualcosa che non riesce ad oggettivarsi, e resta perciò l’esperienza isolata dell’individuo».⁵²²

Vedremo come Mead affronti la questione dell’oggettivazione delle esperienze soggettive nel prossimo capitolo, qui ci interessa notare solamente che non è possibile affermare che le nostre qualità e le nostre azioni sono pubbliche o che la conoscenza di sé sia riducibile alla conoscenza delle nostre tendenze e capacità da parte degli altri soggetti con cui agiamo.⁵²³ Quando Ryle parla di conoscenza di sé sembra fare riferimento a quel tipo di esperienze che Mead include nelle “esperienze riflessive”, ovvero quelle esperienze che hanno la possibilità di trovare una oggettivazione nella condotta.⁵²⁴ Ma esistono anche delle esperienze che non trovano la propria oggettivazione e queste esperienze confermano il fatto che non sempre gli altri possono conoscerci meglio di noi stessi e non sempre gli stati interiori sono conoscibili attraverso l’osservazione della condotta.

⁵²⁰ Ibidem.

⁵²¹ MSS, p. 420.

⁵²² Ibidem.

⁵²³ Cf. anche D. Davidson, *Knowing One’s Own Mind*, in “Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association”, Vol. 60, No. 3 (Jan., 1987), p. 441.

⁵²⁴ G. Ryle, op. cit., pp. 151 ss.

Il significato attribuito da Mead all'introspezione si lega alla convinzione che non sia possibile considerare come pubblica l'intera condotta di un individuo, le esperienze soggettive sono quelle esperienze accessibili al solo soggetto, che rendono merito dell'immaginazione in quanto processo di elaborazione individuale che non necessariamente sfocia in una azione corrispondente. Come scrive Mead: «non puoi dire cosa un uomo sta pensando a meno che egli non decida di dirlo. Se lo dice, hai accesso a quello così come ce l'ha lui; e conosci cosa sta per fare, e questa anticipazione può entrare nella tua condotta».⁵²⁵

Non sempre, quindi, è sufficiente l'osservazione della condotta per conoscere i processi psichici del soggetto, anche quando la nozione di 'comportamento' venga intesa nei termini più ampi di come intende il comportamentismo *stricto sensu*. Identificare il mentale con ciò che si manifesta attraverso il corpo comporta necessariamente una perdita di elementi per la comprensione dell'individuo umano, ma comporta soprattutto la negazione di quello spazio in cui le intenzioni, i desideri, le emozioni, i pensieri, fanno riferimento alla nostra «arena interna, in cui noi siamo gli unici spettatori e gli unici attori».⁵²⁶ Questa critica vale a maggior ragione nei confronti della prospettiva comportamentista teorizzata da Howard Rachlin.

5.3. Il comportamentismo teleologico di Rachlin e il problema della conoscenza dell'altro

Secondo il comportamentismo teleologico di Rachlin il mentale si riferisce al comportamento evidente: la mente non si rivela nel comportamento ma è essa stessa il comportamento.⁵²⁷ Questa forma di comportamentismo non nega i processi cognitivi come il

⁵²⁵ MT, p. 404.

⁵²⁶ MT, p. 401.

⁵²⁷ H. Rachlin, *Behavior and Mind. The Roots of Modern Psychology*, Oxford University Press, New York 1994, p. 15. La finalità nel comportamentismo viene introdotta da Tolman nel 1922 (cf E. C. Tolman, *A New Formula for Behaviorism*, in «Psychological Review», 29 (1922), pp. 44-53; Id., *Principles of Purposive Behavior*, in S. Koch (Ed.), *Psychology: a study of a science. Study 1: Conceptual and systematic. Vol. 2: General systematic formulations, learning, and special processes*, McGraw Hill, New York 1959, pp. 92-157). Tolman ipotizza l'esistenza di processi mentali non osservabili nell'individuo, ma dei quali è possibile inferire osservando il modo in cui agiscono come «processi funzionali intermedi», in mezzo fra le cause del comportamento e il comportamento. (Per un *excursus* storiografico e concettuale rimandiamo a J. Staddon, *The New Behaviorism: Mind, Mechanism and Society*, Psychology Press, Philadelphia 2001, pp. 12-21). Mackenzie, invece, nota che il tentativo generale dei comportamentisti di seconda e terza generazione per includere nelle proprie teorie anche processi "superiori" come l'amore e la curiosità è stato quello di cercare di utilizzare i concetti tipici della teoria dell'apprendimento utilizzati nella ricerca di laboratorio sugli animali, con il risultato, però, di rendere talmente generali certi termini da arrivare ad «avere poco più che un significato analogico o perfino metaforico» (Cf B. D. Mackenzie, *Il comportamentismo e i limiti del metodo scientifico*, Armando, Roma 1980, pp. 26-28).

pensiero e l'emozione ma ritiene che a questi siano riconducibili le cause di spiegazione del comportamento, lo stesso pensiero è una forma di comportamento conoscibile attraverso lo studio di elementi maggiori che caratterizzano il comportamento. Per sostenere la propria tesi Rachlin prende a sostegno i concetti di causa efficiente e causa finale di Aristotele, sostenendo che il comportamento teleologico risponde non solo al *come* si agisce in una certa situazione ma al *perché* si agisce: ciò che va osservato, in questo genere di ricerca, non è tanto il movimento fisico, quanto l'atto inteso come un insieme coordinato di movimenti rivolti ad un certo risultato: «Un dato atto può essere veramente conosciuto solo qualche tempo, forse un tempo considerabile, dopo che è occorso poiché il contesto (la causa finale) di un atto si estende nel futuro così come nel passato». ⁵²⁸ È quindi necessario considerare la complessità del compito e tenere conto sia del fattore tempo, poiché un atto può trovare significato solamente in un esteso arco di tempo, sia del fattore aleatorio che consiste nel considerare i differenti aspetti del contesto in cui si produce l'atto. Questi aspetti rendono possibile la predizione del comportamento futuro (ciò che studia una scienza) che però può fare riferimento solamente alla probabilità, fondandosi sull'osservazione del contesto in cui il comportamento si esprime e tenendo conto di tutte le variabili che condizionano e causano il comportamento. Più condizioni si conoscono più sarà possibile comprendere i motivi di un certo comportamento, sebbene, come lo stesso Rachlin ammette, questi non potranno mai essere completamente conosciuti («it will be never be 100% knowable»). ⁵²⁹

Ora, anche la teoria di Rachlin, come quella di Ryle, presenta degli elementi comuni con il pensiero meadiano, tra i quali uno in particolare ci interessa qui evidenziare: la natura teleologica della condotta, il fatto che ci sia, quindi, una distinzione nella spiegazione della condotta tra il *perché* il soggetto pone in essere una azione e il *come* la pone in essere.

Per rendere i motivi della condotta di un certo individuo conoscibili in base alla conoscenza delle condizioni del comportamento, Rachlin si serve di un esempio: un droghiere dona una pagnotta di pane ad una persona povera; ora, osservando solo il comportamento del droghiere, sostiene Rachlin, non possiamo sapere se questo dono venga dal suo buon cuore o se sia la conseguenza di una campagna promozionale, per saperlo dobbiamo conoscere se ci sia o meno una campagna promozionale in corso da cui dedurre se il droghiere è una persona di buon cuore o meno.

Quello che a nostro parere Rachlin non considera, in questo caso, è il fatto che indifferentemente dalla campagna promozionale, il droghiere potrebbe voler donare una

⁵²⁸ H. Rachlin, op. cit., p. 32.

⁵²⁹ Ivi, pp. 33-4.

pagnotta di pane perché ha buon cuore, e il fatto che quando agisce in questo modo sia in corso una campagna promozionale potrebbe essere solamente una coincidenza: non possiamo affermare di conoscere lo stato mentale del panettiere conoscendo solamente le condizioni esteriori dell'atto e il suo comportamento.

Un altro esempio che Rachlin porta a favore della propria teoria trova il suo antecedente più famoso nell'esperimento mentale della "fidanzata automatica" formulato da William James. Rachlin immagina di vivere con una bambola, Doll II, che presenta tutti gli atteggiamenti di una donna e di cui viene a sapere che è una bambola solo alla sua morte, al momento dell'autopsia. Egli sostiene quindi che, non avendo mai dubitato, osservando il suo atteggiamento, che lei potesse essere una bambola, il concetto di anima deve necessariamente fare riferimento ad «un modello complesso di comportamento».⁵³⁰

Ora, la prima osservazione che potremmo fare all'esempio di Rachlin è che sebbene l'argomento di Doll II possa essere considerato intelligibile, nel senso che possiamo in qualche modo immaginarci una "fidanzata automatica", esso non è comunque comprovabile nella realtà, non è soggetto a prova: i suoi effetti reali non possono essere osservati, come non sono stati osservati in passato; rimane dunque sul piano della pura ipotesi.⁵³¹

Nonostante ciò, cercheremo di rispondere sullo stesso piano dell'esempio di Rachlin. Immaginiamo che dopo lo "spegnimento" di Doll II Rachlin venga a sapere anche che per tutto il tempo in cui era in vita, Doll II lo abbia tradito con vari uomini, e questo senza che Rachlin se ne accorgesse, giacché l'atteggiamento di Doll II nei suoi confronti non ha mai fatto trapelare nulla, essendo stata programmata anche per fingere. Rachlin potrebbe sostenere di non aver avuto una visione completa del comportamento di Doll II, potrebbe quindi sostenere che il motivo per cui lo ha tradito può essere riconducibile al suo atteggiamento legato alle condizioni esterne della presenza di altri uomini. Ma se così fosse, sembrerebbe che il motivo del tradimento debba trovarsi nel comportamento del tradimento. Ma non c'è altro? Non c'è qualcosa oltre il comportamento?⁵³²

Mead noterebbe che sebbene normalmente ciò che proviamo accompagna la nostra condotta, può accadere anche che un buon attore possa presentare gli effetti esterni senza le emozioni interiori.⁵³³ La questione potrebbe essere quindi posta anche dal punto di vista di chi subisce il comportamento altrui, si tratta, in altre parole, del problema di essere certi della

⁵³⁰ Ivi, pp.16-17.

⁵³¹ Come direbbe Putnam: «Supporre che le altre persone siano 'senz'anima' è parlare al di fuori di ogni nostro criterio effettivo per la coscienza, l'esperienza, il pensiero, ecc.» (H. Putnam, *Mente, corpo, mondo*, cit., p. 159).

⁵³² Per la simulazione in amore vedi N. Luhmann, *Amore come passione*, Laterza 1985, pp. 102 ss., 121 ss.

⁵³³ G. H. Mead, PA, p. 293, Id., MSS, p. 57.

sincerità del sentimento d'amore dell'altro: non è forse il sentire l'inafferrabilità, in certi momenti, del sentimento dell'altro, la sua inalienabile soggettività che ci porta ad essere continuamente in tensione per cercare di comprendere ciò che l'altro pensa o prova? Scrive Wittgenstein: «Si possono dire diverse cose sulla /particolare/determinata esperienza e oltre a questo sembra che vi sia qualcosa, la parte essenziale dell'esperienza, che non si può descrivere».⁵³⁴ La domanda potrebbe essere posta in questi termini: qual è la relazione tra il pensare (o il soffrire e l'amare) e il soggetto che pensa (soffre e ama)? Si tratta di una relazione puramente "comportamentale"? Rachlin non specifica cosa intenda per "complesso modello di comportamento" ma in qualche modo apre la strada alla questione se esista una esperienza privata che non sia riducibile alla sua espressione fisico-comportamentale. Egli infatti ritiene che gli atti intrinsecamente privati (compresa l'introspezione) non siano possibili; è senz'altro possibile parlare a se stessi o fare dei movimenti neuromuscolari non osservabili all'esterno, ma tali atti non hanno significato, non essendo connessi ad altri atti secondo un legame di significato.⁵³⁵ Egli inoltre sostiene che per l'esistenza dell'amore sono necessarie delle strutture interne, identificate con delle organizzazioni neurali. Così facendo, però, si rischia di ricadere in una posizione che rende l'esperienza del soggetto riducibile per quanto riguarda gli stati mentali a stati cerebrali ma che in realtà non risolve la questione riguardante la coscienza. Rachlin glissa così sulla questione della connessione tra stati cerebrali e stati mentali affermando che chi è *consumer of love* non deve preoccuparsi delle strutture interne: «L'idea che l'amore e tutta la vita mentale è azione [performance], un modello di comportamento è l'essenza del comportamentismo teleologico».⁵³⁶

La relazione tra esperienze soggettive e loro oggettivazione si rivela però molto più problematica di quanto possa sembrare da una simile prospettiva. La distinzione tra esperienza privata ed esperienza pubblica viene alla ribalta soprattutto quando il soggetto non oggettiva le proprie esperienze psichiche: «Privata e psichica – scrive Mead – è quell'esperienza che non riesce a conseguire quel valore oggettivo che essa pretenderebbe»,⁵³⁷ per cui chi osserva il soggetto non riesce a inferire ciò che l'altro sta sentendo, pensando, ecc.

Quello che vogliamo evidenziare non è il nostro dubbio sul fatto che il comportamento possa dimostrare un sentimento, ad esempio l'amore o la sofferenza; vogliamo però evidenziare il fatto che la questione della conoscenza degli altri soggetti non è così limpida e che l'osservazione del comportamento non esaurisce il conoscibile. È vero che attraverso

⁵³⁴ L. Wittgenstein, *Esperienza privata e dati di senso*, Einaudi, Torino 2007, p. 4.

⁵³⁵ H. Rachlin, op. cit., pp. 58-59.

⁵³⁶ Ivi, p. 18.

⁵³⁷ G. H. Mead, MSS, p. 419.

l'osservazione del comportamento posso trarre certe conclusioni sugli stati mentali dell'altro, ma tali conclusioni sono sempre incerte. Come scrive Wittgenstein: «L'incertezza sul fatto che un altro... [soffra, ami, pensi, ecc.] è un tratto (essenziale) di tutti questi giochi linguistici»,⁵³⁸ è quindi un tratto essenziale della nostra relazione con gli altri soggetti sociali. L'incertezza e il dubbio sono alla base della nostra conoscenza, di qualsiasi genere e proprio perché abbiamo a che fare con esseri umani la nostra incertezza è ancora maggiore. È anche vero, però, che «questo non significa che ognuno viva irrimediabilmente nel dubbio per quel che riguarda ciò che sente un altro».⁵³⁹ Comprendiamo infatti che il modo di agire secondo la condotta altrui ha alla base dei presupposti connessi alla nostra capacità di interagire con l'altro, presupposti che fanno riferimento a una dimensione sociale pre-riflessiva, ad «un fondo di organizzazione sociale inesplorata che ci permette di agire con più sicurezza in un ambiente sociale piuttosto che in un ambiente fisico» e che fa sì che «[c]iò che vediamo nei volti e attitudini degli altri non è il viso o il corpo. È l'indicazione di certi tipi di condotta, e l'evidenza della sensazione che la condotta implica».⁵⁴⁰ Potremmo allora parlare di un "residuo" istintuale che, riprendendo la riflessione wittgensteiniana sviluppata in *Zettel*, si esprime sotto forma di relazione umana naturale, istintiva, rispetto alla quale il nostro linguaggio è una estensione di certi comportamenti come l'essere sicuri che qualcuno soffre, o il dubitare che soffra, o, nel nostro caso, il sapere o il dubitare se un certo gesto significhi desiderio, attrazione, amore, ecc.⁵⁴¹ Inoltre questi presupposti sono la conseguenza del fatto che i nostri Sé si formano all'interno di una interazione sociale che ci porta ad apprendere certe convenzioni comunicative che ci consentono di interpretare in parte le loro esperienze. Come nota Wittgenstein nel *Blue Book*, sebbene io sia tentato di dire che posso conoscere solamente i miei stati interiori mentre non posso conoscere quelli degli altri, e quindi posso asserire che solamente la mia esperienza è reale, non quella degli altri, è vero anche che gli altri potrebbero ribattere allo stesso modo, eppure nella realtà noi non ci facciamo tali problemi e quasi sempre interpretiamo gli stati dell'altro, o crediamo di comprenderlo. Così come non percepiamo certe difficoltà quando *esaminiamo le nostre esperienze mediante introspezione* o quando le sottoponiamo a ricerche scientifiche.⁵⁴² Allo stesso modo non possiamo negare il fatto che molte volte indoviniamo lo stato dell'altro, e lo indoviniamo grazie alla nostra capacità di *sentire* e di riconoscere atteggiamenti simili ai nostri.

⁵³⁸ L. Wittgenstein, *La filosofia della psicologia*, cit., § 877.

⁵³⁹ Ibidem.

⁵⁴⁰ G. H. Mead, *The Social Character of Instinct*, cit., p. 6.

⁵⁴¹ Cf. L. Wittgenstein, *Zettel*, cit., § 545.

⁵⁴² L. Wittgenstein, *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino 2000, pp. 63-64.

Questo non significa però negare il fatto che non sempre sia possibile attraverso il riconoscimento di atteggiamenti simili negli altri ridurre la nostra conoscenza delle menti altrui all'osservazione del loro comportamento riconoscibile:

«Due cose [...] sono importanti: Che in molti casi l'altro non può predire le mie azioni, mentre io le prevedevo nella mia intenzione; e che la mia predizione (nell'espressione della mia intenzione) non poggia sulle stesse basi sulle quali poggia la sua predizione di quello che io farò, e le conclusioni che si possono trarre da queste predizioni sono interamente differenti».⁵⁴³

Il vero problema del comportamentismo di Rachlin, quindi, non è tanto il fatto che esso renda le esperienze 'private' non significative, quanto piuttosto il fatto che in esso si nega che il comportamento possa indicare solo una parte dell'esperienza del soggetto e non la totalità di essa.

6. Esperienza ed analogia. Conoscenza degli altri e conoscenza di sé

La questione che si pone a questo punto riguarda il modo in cui possiamo avere conoscenza del processo soggettivo che porta l'altro a mostrare il proprio stato interiore o magari a nasconderselo simulando. La questione potrebbe essere posta anche in termini "cavelliani": quale *criterio* possiamo utilizzare per conoscere gli stati interiori degli altri? La possibilità, prospettata da Rachlin, di immaginare una conoscenza completa delle condizioni per cui un soggetto agisce in un certo modo si rivela in realtà una situazione ideale a cui fare riferimento ma che non riesce ad avere una corrispondenza reale. Noi spesso ipotizziamo qualcosa riguardo agli stati degli altri, soprattutto se la comprensione di tali stati ci è necessaria per acquietare i nostri dubbi o per agire di conseguenza l'ipotesi ci è necessaria per avere un quadro da cui partire. Posso ad esempio pensare, mentre osservo Elisa (che non è una bambola), che stia soffrendo o sia preoccupata per qualcosa, ma questa mia supposizione si rivela solamente una ipotesi di spiegazione, una ipotesi che in realtà non mi permette di parlare di conoscenza dei suoi stati interiori; l'ipotesi si rivela più il frutto del mio bisogno di dare una spiegazione a quello che vedo dal suo atteggiamento. Il '*può essere un enigma*'⁵⁴⁴

⁵⁴³ Cf. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 293.

⁵⁴⁴ Ivi, p. 292.

contempla la possibilità; la possibilità si lega all'ipotesi, la quale può non essere comprovabile direttamente. Per tale motivo devo considerare la mia *interpretazione* sempre come una *ipotesi*. La possibilità, che significa che qualcosa *può* ma anche *può non* essere, mi serve per cercare di avere un quadro della situazione relazionale in cui mi trovo. Come faccio a sapere le motivazioni e i fini di un certo comportamento? Li *immagino* dall'osservazione del comportamento, *non* li conosco attraverso esso. Immaginare è sinonimo qui di *ipotizzare*. Certo, essendo il comportamento il nostro modo più diretto per verificare la nostra comprensione degli altri, esso rimane «tutto ciò che posso intendere quando faccio una attribuzione di questo tipo»,⁵⁴⁵ così come quando provo compassione per uno che soffre, «col pensiero mi metto nei suoi panni».⁵⁴⁶ Questo significa, però, che sono *io* a mettermi nei suoi panni.⁵⁴⁷ Come scrive ancora Wittgenstein: «Quando provo compassione per un altro perché ha dolori, mi immagino quei dolori, ma *immagino* d'essere *io* ad averli».⁵⁴⁸ Il problema è che le ipotesi che qualcuno provi un certo stato o che si comporti come me quando provo quello stato, «possono quanto al senso essere identiche».⁵⁴⁹

In breve, anche un comportamento che finge amore (o sofferenza) è legato a cause e conseguenze: le conseguenze sono ciò che chi finge l'amore vuole far vedere, ma le sue intenzioni rispetto al comportamento non mi sono date a conoscere, a meno che lui non decida di comunicarcelo. Come nota anche Habermas riguardo alla relazione tra componente proposizionale e componente espressiva in Mead:

«Dalle espressioni *veridiche* di un parlante possiamo dedurre le azioni linguistiche non-espressive che egli compirebbe in circostanze adeguate. [...] Ma da queste azioni linguistiche constative o regolative non possiamo viceversa dedurre che il parlante pensi, ovvero senta anche di fatto quel che esprime. Sotto tale profilo i parlanti non sono tenuti a dire quel che pensano. Questa asimmetria presuppone l'assimilazione di convincimenti e di obblighi ad esperienze vissute soggettive di origine non-cognitiva e non-obbligatoria; queste consentono dal canto loro il

⁵⁴⁵ S. Kripke, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 101. Kripke riconduce ai §§ 64 e 65 delle *Osservazioni filosofiche* (Einaudi, Torino 1976) questa sua affermazione.

⁵⁴⁶ L. Wittgenstein, *Osservazioni filosofiche*, cit., p. 48.

⁵⁴⁷ *Ibidem*.

⁵⁴⁸ *Ivi*, p. 50. Corsivo nostro. Ed è ciò che nota anche Habermas: «un partecipante può assumere la prospettiva dell'altro soltanto *nella prima persona*, e ciò significa anche che non lo può mai assumere meramente come viario, ma inevitabilmente "in propria persona"» (J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 226).

⁵⁴⁹ Questo perché, secondo il Wittgenstein delle *Osservazioni*, «se avessi appreso la seconda forma di espressione, parlerei con tono di compassione intorno a persone che non hanno mal di denti, ma *si comportano* come me quando ne soffro» (*ivi*, pp. 49-50. Corsivo nostro).

distacco di un ambito di esperienze – accessibili in modo privilegiato – dai fatti e dalle norme». ⁵⁵⁰

Da questa prospettiva ci sembra che anche la soluzione prospettata da Davidson riguardo alla possibilità di conoscere le menti altrui attraverso il procedimento di attribuzione analoga di propri enunciati agli altri si trovi in difficoltà. L'argomentazione davidsoniana parte dal presupposto che la comunicazione abbia come condizione necessaria la possibilità da parte dell'interpretante di comprendere ciò che il parlante intende quando si esprime. Secondo Davidson questo avviene attraverso l'assegnazione da parte dell'interpretante di un proprio enunciato a ciascuno degli enunciati del parlante: se agisce correttamente gli enunciati dell'interpretante offrono le condizioni di verità degli enunciati del parlante e quindi offrono anche una base per l'interpretazione di ciò che il parlante dice. Se l'interprete fa attenzione agli atteggiamenti (inclusi i proferimenti) del parlante può scoprire cosa il parlante pensi e intenda. Tale argomentazione si fonda su due principi attraverso i quali l'interpretante può interpretare il parlante: il Principio di Coerenza, secondo il quale l'interprete cerca di scoprire nel pensiero del parlante un grado di consistenza logica; e il Principio di Corrispondenza che porta l'interprete a ritenere la reazione del parlante in riferimento alle stesse caratteristiche del mondo alle quali l'interprete reagirebbe in circostanze simili. Si tratta in altri termini della possibilità, soprattutto per quanto riguarda il Principio di Corrispondenza, di attribuire al parlante, per via analoga, una proiezione dell'interprete del modo in cui il parlante reagirebbe se si trovasse in una stessa situazione. Invertendo la dinamica, potremmo dire che il parlante reagisce come "un ipotetico interprete potrebbe reagire alla stessa situazione". Se il primo principio attribuisce al parlante «un minimo di logica», il secondo principio gli attribuisce «un certo grado di credenza vera sul mondo», in riferimento, però, alla prospettiva in cui l'interprete attribuisce una credenza "simile" al parlante. ⁵⁵¹ Ora, tale argomentazione si rivela in realtà limitata alla necessaria assunzione dei due principi alla base della teoria, e in particolare del Principio di Corrispondenza che assume implicitamente la necessità di una corrispondenza tra ciò che il parlante dice (o fa) e ciò che pensa, corrispondenza che in certi casi non è scontata. Anche se l'interprete comprende ciò che il parlante dice, questo non

⁵⁵⁰ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 636.

⁵⁵¹ Cf. D. Davidson, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, Raffaele Cortina, Milano 2003, pp. 267 ss.

risolve il problema della conoscenza della corrispondenza con ciò che sta pensando realmente,⁵⁵² non risolve quindi il problema della conoscenza delle menti altrui.

Più in generale, la critica che viene diretta all'argomento per analogia è di sostenere una posizione solipsistica nei riguardi degli stati interiori. Secondo Norman Malcolm, ad esempio, l'errore fondamentale dell'argomento per analogia è l'erronea assunzione del fatto che un soggetto apprende cosa siano i pensieri, le sensazioni, i sentimenti, in breve tutto ciò che riguarda gli stati interiori degli altri, analizzandoli in se stesso per poi accreditarli anche agli altri. Ciò, egli dice, è frutto di un solipsismo e di un non-senso.⁵⁵³ La supposizione di avere sufficiente evidenza e chiarezza della propria esistenza ed esperienza immediata è, a dir di Malcolm, basata sulla convinzione che i propri stati siano meglio conoscibili di quelli degli altri, i quali rimangono oscuri.⁵⁵⁴ L'inferenza per analogia, quindi, non risolve la questione se possiamo conoscere lo stato di un altro osservando l'insieme del suo comportamento.

Ora, non vogliamo qui negare in assoluto il valore dell'osservazione della condotta come via per la comprensione, sia ben chiaro, né vogliamo sostenere che Mead non credesse nella possibilità di una siffatta via per la comprensione degli stati psichici. Scrive Mead al riguardo: «Siamo in grado di intendere il significato della condotta degli altri quando essi, probabilmente, non ne sono consapevoli. C'è qualcosa che ci rivela quale sia lo scopo – come uno sguardo o l'atteggiamento del corpo che conduce alla risposta».⁵⁵⁵ Egli inoltre ammette che un uomo è per un altro uomo molto più che un oggetto fisico e che è quel «“più” a farne

⁵⁵² Questa argomentazione potrebbe essere accettata se si ribaltasse la prospettiva e si presupponesse che il parlante possa conoscere se stesso attraverso la reazione degli altri alle proprie espressioni. Vale infatti anche per Mead il fatto che una «comunità di menti costituisce la base della conoscenza» (MSS, p. 278) e che in parte il contenuto delle esperienze soggettive è oggettivo, ciò che consente la loro parziale conoscibilità, così come il fatto che la possibilità di una conoscenza corretta da parte del soggetto dei propri stati necessita di una interazione con le differenti prospettive rispetto alle proprie espressioni. In breve, se l'argomentazione davidsoniana è limitata per quanto riguarda la conoscenza delle menti altrui attraverso l'attribuzione per analogia di una corrispondenza tra pensiero e parola/comportamento, essa potrebbe in parte venire inclusa all'interno di una teoria della conoscenza di sé che consideri i fenomeni non esclusivamente come il frutto di esseri esclusivamente razionali (vedi infra, capitolo V).

⁵⁵³ N. Malcolm, *Knowledge of Other Minds*, in V. C. Chappell (ed.), *The Philosophy of Mind*, Prentice-Hall, Englewood Cliff NJ, 1962, p. 156. Rimandiamo inoltre a T. C. Keen, *George Herbert Mead's Social Theory of Meaning and Experience*, 1968, p. 3).

⁵⁵⁴ T. C. Keen, op. cit., p. 3. Come vedremo anche nel prossimo capitolo l'accesso privilegiato ai propri stati interiori – il solipsismo – è l'errore fondamentale dell'approccio di matrice cartesiana. La critica procede proprio contro quelle idee chiare e distinte che permettono di avere accesso alla conoscenza dei propri stati e ad esporli anche in maniera chiara e distinta.

⁵⁵⁵ MSS, p. 44 (vecchio). E viceversa. Invertendo la prospettiva possiamo ammettere con De Waal che a volte gli altri hanno un senso più chiaro di noi riguardo a ciò che stiamo pensando o provando. Cf. C. De Waal, op. cit., p. 162: «Sometimes others have a clearer sense of what we think or feel than we do, and our most private thoughts can be utterly beyond our control, as is the case when we cannot stop mulling something over. In the end, the *mind is an imprint of the individual's relations with its environment*. It is a conditioning of the individual through the generalized other as it is manifested in the language». Corsivo nostro.

un oggetto sociale, o Sé, ed è questo Sé a essere connesso a quella condotta particolare che possiamo chiamare condotta sociale».⁵⁵⁶

E proprio la delineazione meadiana di una differenza costitutiva immediata tra oggetto sociale e oggetto fisico ci permette di rintracciare una similitudine con la distinzione husserliana tra *Leib* e *Körper* che apre nuovi scenari alla possibilità di spiegare la nostra accessibilità agli stati interiori degli altri. Seguendo la lettura di Costa, il riconoscimento degli altri ego viene da Husserl legittimato tramite un processo per analogia, che però non riguarda una inferenza logica, quanto una ascrizione *immediata* derivante «dalle caratteristiche della percezione fenomenica, dove la somiglianza fa sì che ciò che si somiglia risalti unitariamente, cosicché l'altro si manifesta come “simile”».⁵⁵⁷ Infatti, l'*alter ego* è esperito, appunto, come altro, ovvero «come una coscienza a cui non abbiamo accesso immediato, al contrario della nostra».⁵⁵⁸ Questa esperienza dell'altro è dovuta ad «un comportarsi dell'altro nel mondo» dotato di senso,⁵⁵⁹ e questo è possibile proprio per la nostra capacità di «trasporre all'altro la propria *esperienza irriflessa* di essere una unità psicofisica e un qui-ora».⁵⁶⁰ Detta in termini meadiani, esperisco immediatamente l'altro in quanto Sé proprio perché ne riconosco quel “più” che chiama in causa la condotta sociale,⁵⁶¹ quell'orizzonte di senso che mi permette di porre in essere una relazione di senso. Il che significa che io appercepisco l'altro, il suo atteggiamento attraverso un esperire un “mondo di interazioni” comuni: «l'analogia dei corpi vivi motiva la trasposizione appercettiva, i movimenti di questo corpo vivo confermano o deludono questo modo di intendere e la capacità di parlare e di creare strutture di linguaggio (il dialogo) dimostrano che l'altro è come me».⁵⁶²

Riconoscere che l'altro è come me, però, non significa ancora conoscere i suoi vissuti interiori. Ed anzi, il fatto che io riconosca l'altro come simile a me comporta, in termini meadiani, che io abbia già coscienza di me in quanto Sé. Come stiamo notando stiamo già ad

⁵⁵⁶ G. H. Mead, *Il meccanismo della coscienza sociale*, cit., p. 78.

⁵⁵⁷ V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, cit., p. 92. Anche in questo caso il richiamo al testo di Rosenthal e Bourgeois in riferimento alla comune visione di Mead e Merleau-Ponty è d'obbligo: «per Merleau-Ponty così come per Mead, il solipsismo è una fallacia e un pregiudizio. Poiché, che gli altri e il mio corpo siano generati insieme significa che non c'è nessun livello precedente a questa vita carnale intersoggettiva, che non c'è “né individuazione né distinzione numerica” precedente a questo livello generale» (S. B. Rosenthal, P. L. Bourgeois, op. cit., p. 95. Vedi in part. pp. 93 ss.).

⁵⁵⁸ V. Costa, *Husserl*, cit., p. 120.

⁵⁵⁹ V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, cit., p. 96.

⁵⁶⁰ Ivi, p. 97.

⁵⁶¹ G. H. Mead, *Il meccanismo della coscienza sociale*, cit., p. 78. Paradigmatica è la critica esplicita all'argomentazione per analogia rintracciabile in *What Social Objects Must Psychology Presuppose?*, in cui , Mead criticava esplicitamente l'idea della coscienza dell'individuo precedente alle altre coscienze le quali si rivelerebbero conoscibili solo attraverso analogia (*What Social Objects Must Psychology Presuppose?*, cit., p. 107).

⁵⁶² V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, cit., p. 99.

una dimensione di interazione formata tra soggetti che si sono già costituiti in quanto Sé e tra i quali, quindi, la possibilità di interazione e comprensione reciproca si radica in un orizzonte di senso identificabile con l'insieme delle risposte "generalizzate" che è la condizione di possibilità della comunicazione. La comprensione delle esperienze soggettive altrui, però, necessita di qualcos'altro. Cosa mi fa pensare, in questo momento, osservando Elisa, che lei sia in pena, che stia soffrendo?

Proviamo a riprendere nuovamente la riflessione di Ryle. Egli nega il valore conoscitivo dell'analogia, sostenendo invece che sia possibile capire gli stati altrui tramite un processo simile all'induzione attraverso la quale mi rendo conto delle sue abitudini, istinti, riflessi:

«Odo e capisco quello che esponi e quello che esclami, valuto il tuo tono di voce; vedo e capisco i tuoi gesti e l'espressione del tuo viso. E non si tratta di un "comprendere" metaforico, ché perfino una interiezione o una smorfia sono mezzi di comunicazione. A produrli di certo non ce lo insegnano; ma *impariamo per imitazione*». ⁵⁶³

Ma l'imitazione, come abbiamo visto nel capitolo precedente, presuppone innanzitutto la *cooperazione*, il che significa che alla base della comprensione dell'altro ci deve essere una interazione gestuale in situazioni in cui viene richiesta la *costruzione di un orizzonte di senso comune*: non si tratta di una mera ripetizione dello stato dell'altro ma di una vera e propria *costruzione della relazione*.

Ora, se teniamo conto della prospettiva meadiana secondo la quale noi ci formiamo all'interno della società e attraverso l'assunzione del ruolo degli altri, il processo di ascrizione degli stati interiori agli altri e della possibilità della loro comprensione assume un carattere totalmente differente. Il mio ascrivere un certo stato all'altro deriva dal fatto che io stesso ho appreso la possibilità di esperire certi stati attraverso la mia interazione con l'esterno. In breve, essendo le esperienze che vivo in quanto Sé il frutto di una interazione sociale che comporta una introiezione delle attitudini degli altri, ciò mi permette di considerare la conoscenza degli altri Sé come precedente alla stessa capacità di conoscere me stesso. Se per conoscere me stesso devo assumere gli atteggiamenti degli altri nei miei confronti, ciò implica che ci formiamo *esperendo la relazione con gli altri* e quindi introiettando gli atteggiamenti degli altri.

⁵⁶³ G. Ryle, op. cit., p. 95.

Presupporre l'interazione sociale alla formazione del Sé legittima l'idea della possibilità di una comprensione dell'altro che non si serva di una inferenza logica dal nostro stato a quello dell'altro, quanto della nostra capacità di comprendere l'atteggiamento della persona che abbiamo davanti, di *sentire* quello che prova attraverso una identificazione che però, come precisa anche Mead, non è una «identificazione nel senso hegeliano di un Ego, ma nel senso di un individuo che, *in maniera del tutto naturale*, stimola una certa risposta in se stesso poiché il suo gesto opera su di lui come opera sull'altro». ⁵⁶⁴ In breve, non ascrivo all'altro un mio stato, al contrario stimolo in me il suo stato, e questo tramite un processo che esprime la nostra innata natura relazionale:

«La società umana fornisce di una mente l'individuo umano; e proprio la natura sociale di quella mente gli richiede di assumere gli atteggiamenti degli altri individui appartenenti a quella società e implicati con lui nell'intero processo sociale di esperienza e di comportamento che quella società rappresenta e sviluppa». ⁵⁶⁵

Potremmo allora riferirci alla capacità di “empatizzare” nei termini di comprendere gli stati interiori altrui che non significa provare quello che prova l'altro, quanto appunto comprendere il suo atteggiamento: «*comprendere* – scrive Costa – *non significa avere vissuti simili, ma ascrivere all'altro vissuti che non stiamo provando*». ⁵⁶⁶ Qui è necessario richiamarci a ciò che abbiamo esposto nel capitolo precedente riguardo al sistema *mirror*. Come abbiamo cercato di far notare il meccanismo dei neuroni specchio offre il pre-requisito naturale della possibilità di comprensione tra individui, il che permette anche di accedere ad una nuova prospettiva da

⁵⁶⁴ *La natura della simpatia*, in MSS, p. 376. Corsivo nostro. Il riferimento a nostro parere è qui rintracciabile nella critica che già nel 1901 Mead ha rivolto, in *A New Criticism to Idealism*, all'idealismo berkeleyano di D'Arcy, in particolare all'assunzione secondo la quale il soggetto umano è sorretto da due forme di conoscenza, una oggettiva riguardo al mondo fisico e una soggettiva che rivela *intuitivamente* al soggetto l'analogia con gli altri soggetti senza però avere consistenza cognitiva oggettiva (*A New Criticism of Hegelianism: It Is Valid?*, cit., p. 92. Vedi *infra*, cap. I). In quel caso la critica maggiore di Mead era rivolta alla presupposizione di uno spirito che trascende il soggetto e che rende possibile le altre menti e la loro conoscibilità.

⁵⁶⁵ MSS, p. 377.

⁵⁶⁶ V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, cit., p. 184. A questo riguardo è possibile rintracciare una distinzione tra “simpatia” ed “empatia” anche sul piano psicoanalitico, così come viene tracciato da Gemma Corradi Fiumara. Facendo riferimento ai lavori psicoanalitici di Black e Gaddini e alle analisi fenomenologiche della Stein al riguardo, Corradi Fiumara distingue tra “simpatia” ed “empatia”, definendo la prima come il processo di affezione dello stesso sentimento da parte di un soggetto che entra in relazione con un altro soggetto, la seconda come un modo per aiutarci a comprendere cos'è «*estraneo* al nostro ego nelle altre persone». L'empatia si rivela qualcosa di imprevedibile e tende ad espandere il nostro campo relazionale in modo creativo; la simpatia, invece, può venire considerata come un “meccanismo naturale” compulsivo in cui sono implicate le perversioni più narcisistiche (Cf. G. Corradi Fiumara, *Spontaneity. A Psychoanalytic Inquiry*, Routledge, London and New York 2009, pp. 94-5).

cui guardare alla filosofia della psicologia di Mead. In particolare, Gallese sostiene che un comune meccanismo funzionale basilare come la simulazione incorporata media tra la nostra capacità di condividere il significato di azioni, intenzioni, sentimenti, emozioni con gli altri, di modo da fondare la nostra identificazione con la connessione agli altri soggetti sociali; la stessa identificazione sociale, l'empatia, sarebbe alla base della possibilità dello sviluppo del nostro Sé.⁵⁶⁷ Riprendendo la riflessione sulla nozione di simulazione svolta nel capitolo precedente in riferimento allo sviluppo della comunicazione cosciente, possiamo qui notare una interessante analogia sul piano della possibilità di comprensione degli stati altrui in una prospettiva di relazione comunicativa con la più recente teoria della simulazione di Robert Gordon, che considera la possibilità di comprensione delle menti altrui attraverso un approccio molto simile a quello meadiano. Gordon sostiene che solo attraverso l'assunzione della prospettiva dell'altro attraverso una trasformazione immaginativa posso riuscire a porre in essere una comprensione di ciò che l'altro sta esperendo;⁵⁶⁸ egli parla di uno «*imaginative shift*», di uno «spostamento» attraverso la quale «estendiamo agli altri i modi di attribuzione, spiegazione, e predizione che altrimenti sarebbero applicabili solo al nostro caso».⁵⁶⁹ Lo spostamento immaginativo, che si basa sulla capacità innata di empatizzare attraverso l'osservazione delle espressioni emotive basilari legate alla mimica facciale,⁵⁷⁰ mi consente non solamente di immaginarmi lo stato dell'altro, quanto di immaginarmi *nello* stato dell'altro nella situazione particolare in cui esso si trova.⁵⁷¹

Il limite di questa prospettiva, però, sta a nostro avviso nel ricorrere a situazioni, come ad esempio quella dell'attore che deve entrare nella parte, in cui lo sforzo immaginativo riguarda la capacità di ricreare le emozioni in riferimento ad un personaggio costruito e che quindi viene a rappresentare, in ultima istanza, gli stati interiori dell'attore che è il personaggio, ma, appunto, parafrasando nuovamente Wittgenstein, è *lui* (l'attore) che pensa di esserlo. L'altro limite, connesso al primo, sta nella differente prospettiva, rispetto all'esempio portato da Gordon, in cui quotidianamente ci ritroviamo quando la nostra volontà di comprendere l'altro è investita di una dimensione esperienziale basata proprio sulla relazione che ci coinvolge con

⁵⁶⁷ Cf. V. Gallese, *Mirror Neurons, Embodied Simulation, and the Neural Basis of Social Identification*, in «Psychoanalytic Dialogues», 19, 2009, pp. 519-536. Per un approfondimento, del legame tra neurofenomenologia e neuroni specchio rimandiamo anche a V. Gallese, *Corpo Vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica*, in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia*, cit., pp. 293-326; vedi anche, nello stesso volume, L. Boella, *L'empatia nasce nel cervello? La comprensione degli altri tra meccanismi neuronali e riflessione filosofica*, pp. 327-339. Rimandiamo anche a G. Liotti, *La dimensione interpersonale della coscienza*, Carocci, Roma 2005², in part. cap. 3.

⁵⁶⁸ R. M. Gordon, *Sympathy, Simulation, and the Impartial Spectator*, «Ethics» 105, pp. 727-742.

⁵⁶⁹ Ivi, p. 734.

⁵⁷⁰ Ivi, pp. 729-30.

⁵⁷¹ Ivi, p. 741.

l'altro e che rende il bisogno di comprendere l'altro una esigenza non di affermazione di noi stessi quanto della più ampia esperienza relazionale, il che complica la situazione; in questo caso l'idea che la simulazione ci permetta di estendere modelli di attribuzione e spiegazione di certi stati attraverso la trasformazione di noi stessi nei termini dell'altro esclude questo aspetto che si rivela cruciale nel momento in cui consideriamo che è l'esperienza di interazione con gli altri che ci permette di formarci in quanto Sé.⁵⁷² Certo, posso mettermi al posto dell'altro, ma la condizione di *possibilità* per la comprensione dell'altro non si dà fin tanto che non si dà la relazione.⁵⁷³

E dal momento che ci formiamo in quanto esseri autocoscienti nella nostra interazione sociale anche il processo di comprensione dell'altro si rivela frutto dell'intermediazione sociale, di conseguenza l'atteggiamento dell'altro presenta degli elementi oggettivi che ci permettono di avere delle indicazioni anche riguardo alla possibilità che l'altro simuli o sia sincero – anche il mentire, d'altronde, «è un gioco che deve essere imparato».⁵⁷⁴ Si tratta a questo riguardo di una capacità di cogliere lo stato dell'altro nei termini di un processo in cui è implicato uno spostamento immaginativo che però non ci consente di superare il rischio di errore nel riconoscere dall'osservazione del comportamento se uno stia mentendo o sia sincero, soprattutto se questi ha appreso bene il gioco linguistico della menzogna, ma ci permette quantomeno di ammettere che se il nostro meccanismo di formazione nella società avviene attraverso l'assunzione del ruolo degli altri nell'interazione sociale attraverso una interpretazione dei loro gesti, allo stesso modo quando cerchiamo di indovinare lo stato dell'altro possiamo interpretare la sua condotta grazie ad un orizzonte comune di comprensione acquisito attraverso l'apprendimento di regolarità nei suoi atteggiamenti,

⁵⁷² Riguardo, invece, ad una discussione concernente la valutazione etica di certe azioni, Aboulafia nota che questa prospettiva non prende nella dovuta considerazione il carattere di interazione dei soggetti umani come elemento di modifica del soggetto nell'interazione con e quindi nella comprensione dell'altro, mantenendosi invece sempre in una separazione tra il soggetto e l'altro. La modificazione, l'assunzione di una pluralità di prospettive rispetto a se stesso permetterebbe invece di sviluppare la prospettiva di un "impartial spectator" che sarebbe poi l'Altro generalizzato meadiano, che permetterebbe di valutare il valore etico delle azioni dell'altro (cf. M. Aboulafia, *Through the Eyes of Mad Men: Simulation, Interaction, and Ethics*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», Vol. III, 2, 2011, pp. 133-47).

⁵⁷³ Al riguardo è interessante notare la recente formulazione da parte di un gruppo di psicologi sociali della Simon Fraser University, di una teoria "neo-meadiana" dell'agire umano che considera alla base dell'ontogenesi del Sé un modo situato, incorporato, dinamico e coordinato di essere ed agire dell'individuo con gli altri esseri e con gli oggetti, in una interazione che ha tanto base neurofisiologica quanto psicologica, intersoggettiva, sociale. E sostengono in contrapposizione alla *simulation theory* e alla *theory theory* che nonostante queste prospettive tendano a pensare all'assunzione di prospettiva in termini cognitivi e mentalistici supportati da meccanismi neurofisiologici, non collocano il sorgere e lo sviluppo di questo processo all'interno dell'interattività e della condotta degli esseri umani, dai bambini agli adulti, in relazione con gli oggetti e gli altri soggetti sociali all'interno di un mondo biofisico e socioculturale (J. Martin, B. W. Sokol, T. Elfers, *Taking and Coordinating Perspectives: From Prereflective Interactivity, through Reflective Intersubjectivity, to Metareflective Sociality*, «Human Development», 51, 2008, pp. 294-317).

⁵⁷⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 249.

regolarità che ci consentono di rintracciare nel suo comportamento alcuni elementi in grado di aiutarci a non brancolare completamente nel buio.⁵⁷⁵ D'altronde sono le regolarità che si apprendono e si comprendono anche nella generalità delle relazioni sociali, tali regolarità si apprendono con l'*esperienza*. Non esistono criteri certi né la possibilità di una conoscenza certa dello stato dell'altro attraverso il procedimento di inferenza dall'osservazione di un comportamento ad uno stato psichico determinato. La possibilità di conoscere gli uomini si impara con l'*esperienza relazionale* ma tale apprendimento non comporta il fatto che debba esserci l'apprendimento di un accordo sulle regole, quanto che si apprendano dei giudizi, quindi delle regolarità, il che comporta anche il fatto che apprendere gli atteggiamenti degli altri non riguarda solamente l'osservazione del comportamento, ma coinvolge anche e soprattutto le dinamiche di *interazione* e *relazione* legate alle nostre esperienze vissute con gli altri. Posso quindi riuscire a capire se Elisa sta soffrendo dall'osservazione del suo comportamento man mano apprendo i suoi atteggiamenti dall'*esperienza* della nostra relazione, esperienza che mi fa *sentire* i suoi stati attraverso l'osservazione di certi suoi atteggiamenti e attitudini ad agire in certi modi che ho assimilato nella condivisione di un mondo di senso comune. È in queste situazioni che vale l'espressione wittgensteiniana "ti comprendo col cuore".⁵⁷⁶

Ciò non toglie il rischio di errore. Infatti, per quanto la nostra capacità empatica e l'osservazione dell'altro ci aiutino per la nostra ipotetica comprensione, è vero anche, però, che nell'osservazione dell'altro rintracciamo sempre una "indefinitezza"⁵⁷⁷ che avvolge l'espressione del suo stato e che implica una incertezza da parte nostra riguardo alla possibilità di conoscere l'altro e che mi porta di volta in volta a riconoscere, ad esempio, l'«evidenza imponderabile» di un sincero sguardo d'amore e distinguerlo da uno sguardo che simula amore o ad ammettere irrequieto l'insondabilità dell'anima altrui.

⁵⁷⁵ Vedi anche V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, cit., pp. 155: «la comprensione delle intenzioni e delle azioni dell'altro non è una relazione mente a mente, ma un essere insieme in un comune mondo della vita». Mead, come vedremo, indica nelle esperienze soggettive la presenza anche di elementi oggettivi che permettono al soggetto di ricostruire e interpretare le proprie esperienze soggettive al fine di renderle comprensibili anche agli altri (vedi *infra*, cap. IV).

⁵⁷⁶ Come afferma anche Perconti, «la predizione comportamentale basata sull'attribuzione psicologica non è tanto il frutto di una abitudine culturale, quanto il modo genuinamente umano di dar senso alle relazioni sociali», questa è una «capacità innata» in cui ognuno di noi è impegnato nella maggior parte del tempo. Ciò non significa, però, che la dotazione biologica sia una risorsa sufficiente, poiché sono necessarie anche «le capacità di immaginazione controfattuale, ossia la capacità di supporre che le cose prendano un corso diverso da quello effettivo» (P. Perconti, *L'autocoscienza*, cit., pp. 121-25). Ciò che quindi qui intendiamo affermando che è necessaria l'esperienza relazionale e l'interazione ci sembra simile a quello che Perconti afferma quando sostiene la necessità di un «approccio ibrido» che integri teoria della mente e simulazionismo, con una integrazione: sarebbe infatti prolifico far interagire simulazione, teoria della mente e interazionismo, proprio perché gli stati mentali relazionali aprono la strada alla necessità di una «pratica attributiva sociale come condizione per l'identificazione di alcune porzioni dell'articolazione della vita mentale» (ivi, p. 126).

⁵⁷⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 297.

In breve, ciò che vogliamo evidenziare è che non sempre ci è possibile conoscere ciò che provano gli altri attraverso l'osservazione del loro comportamento, e che si presentano situazioni in cui gli altri sono consapevoli dei loro atteggiamenti e di quello che vogliono comunicare con essi ma che possono non corrispondere a ciò che realmente sentono o pensano. Non possiamo affermare di poter risolvere del tutto il problema della conoscenza delle menti altrui, soprattutto quando nella relazione si intromette la dissimulazione, la reticenza, la simulazione.⁵⁷⁸ Questo significa che gli stati interiori possono essere *indovinati solo per la parte* che il linguaggio e il comportamento – elementi appresi nella relazione con l'altro – ci consentono, il che però non implica la possibilità di ridurre tali stati alla descrizione della loro espressione esterna, men che meno ad un quadro linguistico-concettuale comportamentista.⁵⁷⁹

7. Il comportamentismo come studio delle interazioni sociali

Dobbiamo ricordarci però che per Mead l'accessibilità esclusiva da parte del soggetto non è necessariamente connessa all'idea che la coscienza sia qualcosa di privato. L'esperienza è innanzitutto una esperienza "pubblica", il che rende necessariamente il soggetto e il mondo due estremi di uno stesso spazio di azione.⁵⁸⁰ Ed è in questo ambito di azione che il comportamentismo può secondo Mead essere utile per l'analisi della condotta del soggetto, esso infatti può servire ad analizzare le convenzioni sociali, ovvero le interazioni che intratteniamo con l'Altro generalizzato. Il comportamentismo watsoniano, infatti, riesce a interpretare certi comportamenti attesi dalla società identificati con quella parte del soggetto che risponde alle regole puramente sociali:

⁵⁷⁸ Ivi, p. 194.

⁵⁷⁹ In riferimento a questo aspetto in Wittgenstein cf. S. Kripke, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, cit., pp. 82-91. Calcaterra afferma al riguardo: «i "criteri esterni" avanzati in contrappunto al criterio introspettivo non ne rimpiazzano le pretese epistemiche. Le dimensioni del linguaggio e del comportamento alle quali essi si riferiscono rappresentano propriamente le coordinate entro cui l'esperienza interna trova espressione, ma non ne riproducono la "verità" o l'essenza; sono punti di riferimento cui si affida il riconoscimento intersoggettivo di una certa esperienza interna, ma non offrono garanzie conoscitive o univoche possibilità di definizione, così come comportamento e linguaggio non hanno mai univoci significati e funzioni» (R. M. Calcaterra, *Wittgenstein e Peirce sulle esperienze private*, cit., pp. 48-49).

⁵⁸⁰ Come scrive Miller, «Può esserci una distinzione legittima tra "soggettivo" e "oggettivo", ma questa distinzione non può essere fatta senza prima iniziare con una prospettiva comune condivisa dai membri di una società. Le prospettive private sorgono da una prospettiva comune che *non* è fatta da un insieme di prospettive private» (D. L. Miller, *George Herbert Mead*, cit., p. 8).

«ciò rende possibile l'analisi senza prendere in considerazione la coscienza in quanto tale. Non devi accordarti con l'introspezione; non devi tornare indietro e chiedere alla persona cosa pensa, o sente, quali immagini sorgono davanti a lui. Uno studia semplicemente la sua condotta e vede quali stimoli sono quelli che agiscono su di lui sotto certe condizioni».⁵⁸¹

Questo è possibile perché l'universalità del pensiero è, dal punto di vista comportamentistico,

«il risultato del processo per il quale l'individuo assume gli atteggiamenti degli altri nei suoi riguardi e viene finalmente cristallizzando questi atteggiamenti particolari in un unico atteggiamento o punto di vista che può essere definito come quello dell'«altro generalizzato»».⁵⁸²

In questo processo i simboli assolvono la funzione di esprimere questa relazione ed è per tale motivo che la comunicazione ha tanta importanza. Ritroviamo una *identità funzionale* delle risposte degli individui rispetto ad uno stesso stimolo,⁵⁸³ identità che ci permette di conoscere la parte del Sé che risponde agli stimoli secondo le risposte comunemente condivise. Più in generale, il «processo vitale si dispiega negli organismi individuali, così che la psicologia che ne studia la funzione di determinazione creativa diventa una scienza del mondo oggettivo», nel senso che essa studia quei caratteri oggettivi che accomunano più individui in riferimento ad uno stesso sistema consenziente,⁵⁸⁴ e in riferimento agli atteggiamenti organizzati dei soggetti che appartengono ad uno stesso sistema consenziente, atteggiamenti organizzati che il soggetto che agisce evoca in sé in un discorso interiorizzato che ricalca le risposte dell'Altro generalizzato quando interagisce con gli altri soggetti. Tali atteggiamenti sono «le idee che diciamo essere nelle nostre menti, e nella misura in cui esse risvegliano gli stessi atteggiamenti negli altri, le idee sono anche nella loro mente».⁵⁸⁵ Questi atteggiamenti comuni si esprimono in particolare nelle istituzionalizzazioni sociali quali la religione, l'etica, l'economia, la politica, giacché l'evoluzione sociale è costituita

⁵⁸¹ G. H. Mead, *Mind approaches through Behavior*, cit., pp. 391-392.

⁵⁸² MSS, p. 138. Cf. J. D. Lewis, *A Social Behaviorist Interpretation of the Meadian "I"*, in P. Hamilton (ed.), *George Herbert Mead. Critical Assessments*, cit., vol. III, p. 68.

⁵⁸³ D. L. Miller, *George Herbert Mead*, cit., p. 146.

⁵⁸⁴ *Ibidem*.

⁵⁸⁵ *Ivi*, p. 125.

«dalle risposte degli individui alle identiche risposte degli altri, cioè alle risposte di classe o sociali, o alle risposte di interi gruppi sociali organizzati di altri individui in riferimento a determinati gruppi di stimoli sociali, essendo queste risposte di classe o sociali le origini, le basi e la materia prima delle istituzioni sociali». ⁵⁸⁶

La società quindi agisce sugli individui attraverso la regolamentazione degli atteggiamenti coinvolti in una impresa comune, così che l'individuo assume l'atteggiamento della società organizzando il complessivo processo sociale in proporzione alla completezza del suo Sé.

La possibilità di delineare un vero e proprio “comportamentismo sociale” si ritrova nel lavoro di Arthur W. Staats, *Comportamentismo sociale*. Scopo di Staats è quello di «indagare sulla possibilità di creare una teoria unitaria del comportamento umano». ⁵⁸⁷ Nel far ciò egli si allontana dall'approccio teorico neocomportamentista che fa esclusivo riferimento a regole logico-matematiche, ⁵⁸⁸ accogliendo come degne di osservazione e valutazione anche quelle teorie presenti nel linguaggio comune, come la religione, l'etica, la politica, l'educazione, i valori, che hanno una funzione sul comportamento umano, ovvero che rappresentano l'insieme delle regole sociali che condizionano l'agire del soggetto. Partendo dal presupposto che la maggior parte del comportamento umano sia sociale Staats si propone di «elaborare i principi di base per chiarire cosa accada nelle interazioni nelle quali un individuo fornisce stimoli determinanti per il comportamento di un altro, e viceversa». ⁵⁸⁹

Da questo proposito, però, ne esce una teoria basata sul determinismo interazionistico secondo il quale l'individuo non è identificato con un sistema di abilità raggruppate in sottosistemi, rivelandosi così agente attivo nei confronti dell'ambiente. Anche nel caso del comportamentismo sociale di Staats la differenza con la psicologia sociale di Mead sta nella convinzione da parte di Staats che l'essere umano sia identificabile con il comportamento e che anche i processi cognitivi giungano ad espressione e vengano provocati dall'ambiente. In

⁵⁸⁶ MSS 299. Cf. J. D. Baldwin, *George Herbert Mead and Modern Behaviorism*, in *Critical Assessments*, cit., pp. 125-26.

⁵⁸⁷ A. W. Staats, *Il comportamentismo sociale*, Giunti Barbera, Firenze 1981, p. 37.

⁵⁸⁸ Cf. C. L. Hull, *Behavior corollaries and postulates*—1949, in «*Psychological Review*», 57/3, 1950, pp. 173-180; E. C. Tolman, *Principles of Purposive Behavior*, cit. Per un excursus storiografico e concettuale rimandiamo a J. Staddon, *The New Behaviorism*, cit., pp. 12-21. Mackenzie nota che il tentativo generale di comportamentisti di seconda e terza generazione per includere nelle proprie teorie anche processi “superiori” come l'amore e la curiosità è stato quello di cercare di utilizzare i concetti tipici della teoria dell'apprendimento utilizzati nella ricerca di laboratorio sugli animali, con il risultato, però, di rendere talmente generali certi termini da risultare «avere poco più che un significato analogico o perfino metaforico» (Cf. B. D. Mackenzie, op. cit., pp. 26-28).

⁵⁸⁹ A. W. Staats, op. cit., p. 40.

altri termini, Staats si riferisce al modello del condizionamento non lasciando al soggetto se non una parziale libertà di interpretazione e azione. Ammettendo infatti che, a differenza degli animali, gli esseri umani possono apprendere a rispondere diversamente a stimoli molto simili, egli riconduce questa varietà alla presenza di «condizioni adeguate al condizionamento differenziale», indicando l'organismo umano come «predisposto in modo tale non solo da conformarsi al principio della generalizzazione dello stimolo quando le conseguenze sono identiche, ma anche da apprendere a discriminare quando le conseguenze sono differenti».⁵⁹⁰

In breve, se Mead indica nel comportamentismo la possibilità di rintracciare quegli elementi del soggetto che rendono merito della sua capacità di interazione sociale e di conformazione a certe regole comunemente condivise – in breve consente di conoscere ciò che forma il Me – attraverso la formulazione dell'Io, il quale attua decisioni e azioni che non possono essere predette, egli rende merito dell'impossibilità di ridurre il comportamento umano al meccanismo S-R alla base della teoria comportamentista così come viene accettata anche da Staats. Questi, è vero, integra tale meccanismo da una parte ammettendo la complessità della vita reale rispetto agli esperimenti che hanno portato a corroborare tale meccanismo, dall'altra frammentando la complessità denunciata in una serie di S-R collegati,⁵⁹¹ ciò nonostante esso non rende merito di quello che accade tra i vari S e R, così come non considera la complessità dell'atto teleologico che invece Mead mantiene al centro della propria teoria del sé.⁵⁹² È necessario notare anche, però, che all'interno del meccanismo S-R Staats introduce un elemento essenziale all'ammissione dei processi mentali: egli sostiene che «molti fatti importanti per lo studio del comportamento umano si verificano all'interno di un individuo e per questo motivo non sono passibili di osservazione diretta»;⁵⁹³ sostenendo, però, in seguito, che tali fatti possono essere conoscibili tramite una osservazione indiretta che deriva da esperimenti di condizionamento e stimolazione di una certa risposta, ricorrendo quindi ai resoconti verbali di esperienze soggettive come indici degli stati soggettivi.⁵⁹⁴ Ma è proprio l'aspetto di ripetibilità che Mead rifiuta del comportamentismo: la situazione problematica non è una situazione ripetibile né tantomeno è possibile rendere merito del carattere soggettivo dell'esperienza attraverso una sua “riproduzione” sperimentale.⁵⁹⁵ Staats

⁵⁹⁰ Ivi, p. 47.

⁵⁹¹ Ivi, pp. 59 ss.

⁵⁹² Inoltre, Staats riconduce l'apprendimento umano alla capacità di principio di combinazione di comportamenti di portata minore fino a formare comportamenti complessi che, a loro volta, formeranno in futuro unità di ulteriori comportamenti complessi (Ivi, p. 85).

⁵⁹³ Ivi, p. 63.

⁵⁹⁴ Ivi, p. 374.

⁵⁹⁵ Come nota anche Nieddu, per quanto riguarda lo studio psicologico di Mead, esso si mostra più come una “osservazione sul campo” che non una “tecnica di laboratorio” (A. M. Nieddu, op. cit., p. 135). Il divenire stesso

collega, ad esempio, la risposta di una ghiandola alla pronuncia di una lettera tramite l'abbinamento di una scossa elettrica alla pronuncia della lettera e istruendo il soggetto a ripetere fra sé e sé la parola ogni volta che riceve uno stimolo. Da tale esposizione ne deriva la conclusione che «le risposte “pensate” siano soggette agli stessi principi che regolano il linguaggio manifesto, vale a dire, come una risposta linguistica possa diventare uno stimolo condizionato».⁵⁹⁶ L'approccio di Staats si rivela riduzionista e fa ampio riferimento di modelli sperimentali che comportano un pre-condizionamento dell'osservazione, soprattutto sulla decisione di variabili da analizzare: sostenere, infatti, la presenza di un linguaggio interiore uguale a quello esteriore solo per il fatto che istruisco qualcuno a ripetere quello che gli dico necessariamente rivela un elemento di condizionamento rispetto all'esperienza che il soggetto vive. In questo caso posso insegnare anche a un pappagallo a dire una parola ogni volta che gli do una scossa elettrica e da qui concludere che, se egli segue le istruzioni, possiede un linguaggio pari a quello umano. Ma il comportamento sociale, così come lo intende Mead è fondamentale per lo sviluppo della coscienza umana al pari del carattere attivo di selezione degli stimoli, il che rende lo schema S-R inadeguato a rendere merito della condotta umana.

8. Analogie e differenze con la teoria della mente estesa

Nella teoria meadiana il soggetto non subisce l'ambiente ma al contrario definisce e seleziona gli stimoli dall'ambiente:

«Se la mente si costituisce in modo sociale, allora il campo o la localizzazione di ogni data mente individuale deve estendersi tanto 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».⁵⁹⁷

Non è quindi il meccanismo fisiologico ma il processo organico totale a corrispondere al processo di significazione della realtà:

dell'esperienza umana rivela l'irripetibilità di ogni atto umano, non è quindi possibile riprodurre artificialmente l'esperienza vissuta.

⁵⁹⁶ Ivi, p. 64.

⁵⁹⁷ Ibidem.

«Le cose che noi vediamo disposte in una reciproca relazione spaziale corrispondono all'organizzazione temporale del nostro sistema nervoso centrale; le cose ci appaiono distanti da noi non solo spazialmente ma anche in termini temporali: se facciamo questa cosa non possiamo fare quell'altra cosa. In conclusione il nostro mondo è nettamente delineato per noi dalle risposte che stanno per realizzarsi». ⁵⁹⁸

Così ogni ambiente sociale e individuale costituisce una «configurazione della struttura logica dell'atto a cui esso corrisponde, un atto che va alla ricerca di una esplicita espressione». ⁵⁹⁹ La coscienza, in breve, riguarda la «selezione costruttiva di un ambiente – colori, valori emozionali e simili – fatta in termini di sensitività fisiologiche». ⁶⁰⁰ Ne consegue che l'organismo è costruttore dell'ambiente che lo circonda. La relazione fra organismo sociale e ambiente è analoga alla relazione fra «organismo individuale» e «ambiente fisiologico» ⁶⁰¹ e questa relazione è la coscienza, ovvero quel «rapporto di organismo e ambiente in cui ha luogo la selezione» degli stimoli. ⁶⁰² L'interazione comunicativa ha consentito di elaborare un meccanismo di comunicazione che permette all'uomo di controllare la relazione fra organismo e ambiente, tuttavia i processi mentali non risiedono nelle parole più di quanto l'intelligenza dell'organismo non risieda negli elementi del sistema nervoso centrale; entrambi fanno parte di un processo che ha luogo nello 'spazio' più ampio della relazione fra organismo e ambiente. La coscienza nel senso più ampio è quindi «un insieme di caratteristiche che dipendono dal rapporto di una cosa con un organismo». ⁶⁰³

In queste parole sembrano rintracciabili delle importanti analogie con l'ipotesi proposta da Clark e Chalmers di un *esternalismo attivo* della mente. In particolare, la tesi di Clark e Chalmers afferma che il cervello si sia sviluppato in base alla presenza di un ambiente esterno manipolabile che ha giocato un ruolo cruciale nel costringere l'evoluzione e lo sviluppo della cognizione. Ciò ha comportato l'esistenza di una sostanziale integrazione tra apparato biologico e ambiente sociale:

«Sembra certamente che l'evoluzione abbia favorito capacità dell'organismo particolarmente equipaggiate per sfruttare l'ambiente circostante in modo da

⁵⁹⁸ Ivi, pp. 184-85.

⁵⁹⁹ Ivi, p. 185n.

⁶⁰⁰ Ivi, p. 185.

⁶⁰¹ Ivi, p. 186.

⁶⁰² MSS 411.

⁶⁰³ Ivi 408.

ridurre il carico di memoria e per trasformare la natura degli stessi problemi computazionali. I sistemi visivi sono evoluti per dipendere dall'ambiente in vari modi: sfruttano i fatti contingenti riguardo alla struttura degli scenari naturali, ad esempio, e si avvantaggiano delle scorciatoie computazionali permesse dal movimento e dalla locomozione».⁶⁰⁴

Tale ipotesi potrebbe essere vista complementare all'idea pragmatista sostenuta da Mead della coscienza come capacità di delineare e definire gli oggetti esterni in base ai fini da raggiungere nella condotta. Secondo la prospettiva di Clark e Chalmers la mente sarebbe causalmente connessa ai processi cerebrali e ai processi esterni; le risorse esterne, come ad esempio un calcolatore, si ritroverebbero connesse al soggetto per quanto sono a questo funzionali, essendo «parte del pacchetto di risorse cognitive» che il soggetto utilizza normalmente. La base di questa teoria sembra accarezzare la nozione pragmatista di azione: «Ciò che rende una informazione una credenza – scrivono i due autori – è il ruolo che essa assume, e non c'è nessuna ragione per ammettere che il ruolo rilevante possa essere assunto solo da dentro il corpo»;⁶⁰⁵ le credenze, anzi sono esse stesse «costituite in parte dalle funzionalità dell'ambiente», quando queste funzionalità giocano un ruolo fondamentale nel guidare i processi cognitivi.⁶⁰⁶

In questo processo rientra il linguaggio che, gli autori ipotizzano, potrebbe essersi evoluto proprio per consentire l'estensione di risorse cognitive all'interno di sistemi connessi che hanno permesso nuovi modi di riflettere e di evolvere nella conoscenza. Nella teoria dell'“io esteso” il linguaggio appare uno strumento di creazione dei contenuti stessi della comunicazione e di potenziamento delle nostre capacità di pensiero grazie alla sua integrazione all'interno delle nostre abitudini cognitive: «l'interiorizzazione di un linguaggio pubblico permette: 1) di produrre una struttura relativamente stabile di pensiero che è alla base di successive elaborazioni cognitive; 2) di dispiegare “dinamiche cognitive di secondo livello” che permettono lo sviluppo delle capacità autovalutative, autocritiche e di auto-progettazione tipiche del soggetto autocosciente».⁶⁰⁷

Ci sono però tre elementi che caratterizzano l'esternalismo attivo e che lo differenziano dalla teoria meadiana. Il primo elemento è rintracciabile nella considerazione del linguaggio

⁶⁰⁴ A. Clark & D. Chalmers, *The Extended Mind*, in «Analysis», Vol. 58, 1 (1998), p. 11 Vedi anche A. Clark, *Dar corpo alla mente*, Mc-Graw-Hill, Milano 1999.

⁶⁰⁵ A. Clark & D. Chalmers, *The Extended Mind*, cit., p. 14.

⁶⁰⁶ Ivi, p. 12.

⁶⁰⁷ Cf. M. Di Francesco, *L'io esteso. Il soggetto tra biologia e cultura*, in M. Di Francesco, M. Marraffa (a cura di), *Il soggetto. Scienze della mente e natura dell'io*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 176-77.

come esclusivamente “proposizionale”: l’interiorizzazione di un linguaggio pubblico verrebbe inteso come interiorizzazione di un linguaggio verbale che non permetterebbe di tenere in giusto conto quelle conversazioni non traducibili in discorsi articolati ma pur sempre significative. In tal modo si rischia di precludere la capacità di autovalutazione, di auto-proiezione, di auto-progettazione che prescinde dal linguaggio prettamente proposizionale proprio di un sé narrante. Il secondo elemento fa riferimento a ciò che abbiamo esposto nel capitolo precedente riguardo alla dotazione fisiologica dell’individuo umano. In breve, Mead sostiene che il nostro cervello sia già dotato di tutti gli elementi che rendono attiva la coscienza e che è l’interazione sociale che permette di sviluppare tutte le potenzialità presenti *in nuce*, la tesi di Clark e Chalmers, invece, sembra optare per una idea di cervello poco dotato e implementato dall’esterno, per cui tutte le capacità dipendono quasi esclusivamente dall’ambiente. In tal modo rendere merito dell’esperienza soggettiva diventa semplicemente impossibile, essendo questa legata alle interazioni “fisiche” con l’ambiente, interazioni che quindi sono tracciabili quasi materialmente. E qui si lega il terzo elemento, che fa riferimento all’idea che gli stati mentali «esperienze, credenze, desideri, emozioni, e così via» siano tutti «determinati dagli stati cerebrali» considerati come l’apparato cognitivo che interagisce allo stesso modo di un processo di intelligenza artificiale connesso ai processi esterni: il cervello risulta così un sistema che include un pacchetto di risorse cognitive di base trasferibile e implementabile con vari moduli. Identificando il cervello con un sistema computazionale la teoria della mente estesa sembra ridurre l’agire umano ad una spiegazione causale fiscalista, dimenticando di considerare il ruolo centrale dell’interpretazione cosciente della situazione anche solo per la scelta delle risorse esterne, le quali si rivelano essere più che vere e proprie estensioni del cervello, mezzi per il compimento di un fine. Affermare che gli stati mentali sono causati dagli stati cerebrali può portare, in estremo, alla possibilità di prevedere ciò che un soggetto sceglierà. Ci sembra che il limite della teoria della mente estesa stia proprio nell’idea che la mente sia *causata* da supporti materiali, il che in ultima istanza potrebbe portare ad una tendenza alla conoscenza delle dinamiche di azione e scelta dell’individuo umano, così che le azioni di questo si rivelerebbero prevedibili, allo stesso modo in cui lo stesso comportamentismo credeva. Ma presumiamo che io giunga a conoscere tutte le ‘regolarità’ che sottostanno al funzionamento cerebrale e di interazione tra hardwares, ciò comporta la capacità di determinare in maniera certa il processo cosciente che ha portato l’individuo ad agire in un certo modo?

9. Riflessioni conclusive

Siamo forse ricaduti in una visione dualistica? Stiamo cercando di dar voce ad un mondo interiore completamente staccato dal mondo sociale? Non proprio. Affermando, infatti, che ci formiamo nella società e che interiorizziamo la possibilità stessa del modo di “sentire” gli stati degli altri, stiamo affermando la priorità del “pubblico” sul “privato”, per così dire, del condizionamento della società e della cultura sui modi di provare certi stati. Ciò non di meno siamo dei soggetti singoli, che per quanto abbiano una base comune di sviluppo e azione, allo stesso tempo esprimono anche una propria identità, intesa nei termini più generali di identità qualitativa, più che in termini di identità quantitativa.⁶⁰⁸ Ciò non significa che possiamo essere completamente staccati dalla realtà sociale, quanto piuttosto che ci determiniamo in relazione/opposizione ad essa. Senza introiezione e interiorizzazione non può esserci interiorità, sembrerebbe essere la nostra tesi.

In realtà la coppia interno/esterno è il frutto di una distinzione funzionale-descrittiva dell'essere umano e del suo essere legato tanto all'esterno (società, cultura, ambiente fisico), quanto all'interno (stati mentali, emozioni, sentimenti). Ma esterno ed interno possono essere intesi anche come pubblico e privato; in questo caso, il mio stato, nel momento in cui decido di non esprimerlo (come ad esempio una mossa immaginata nel gioco degli scacchi e poi scartata), rimane in qualche modo “privato”.⁶⁰⁹ L'opposizione, quindi, è piuttosto legata ad una indicazione, a due modi differenti – esprimere o non esprimere – lo stato mentale. Ma in questo caso, allora, si dà anche, in quanto legato ad una distinzione espressiva, la distinzione tra interno ed esterno, nel senso che si ha una differenza tra il mio stato e l'espressione esteriore, e quindi, in ultima istanza, tra interno ed esterno (se rimango coriaceo e nessuno può sapere ciò che provo, allora non è possibile avere corrispondenza tra stato e comportamento).

Certo, l'ammissione di questa differenza non comporta una loro dicotomia. Non possiamo negare il fatto che i nostri stati siano provocati da eventi esterni (il mio stato può essere un

⁶⁰⁸ Si tratta della distinzione del concetto di “identità” fra *identità numerica* e *identità qualitativa*. La prima si riferisce all'identificazione corporea, dei limiti fisici di un individuo, inteso sulla scorta del termine greco ἄτομον. Tale concetto viene sì presupposto per quanto concerne l'identificazione di un individuo che si distingue dagli altri, ma non è valida per l'identificazione di un individuo che concerne il suo carattere volitivo-emotivo. Per quanto riguarda quest'ultimo carattere entra di diritto nella discussione l'altra concezione di identità, l'*identità qualitativa*, che riguarda l'identità come aver-da-essere o identità pratica e che vede nella possibilità di agire pratico dell'individuo la via per la formazione di un “sostrato”, non sostanziale ma valoriale ed esperienziale, caratterizzato dall'autenticità. Di questo tema cercheremo di trattare nel quinto capitolo.

⁶⁰⁹ Cf. L. Wittgenstein, *Private Experience*, a cura di R. Rhees, in «The Philosophical Review», vol. 77 (1968), p. 292.

dolore a causa di qualcosa che ho visto e che non mi è piaciuto, può essere una gelosia taciuta rispetto ad un atteggiamento che vedo nell'altro e che causa un mio stato di malessere; allo stesso modo posso ad esempio provare un dolore forte a causa di una testata addosso a una vetrata di cui non mi ero accorto, ma faccio finta di niente perché mi vergogno di farmi vedere dagli altri che mi sono fatto male stupidamente). Ciò non di meno, non possiamo negare il fatto che certi stati interiori non siano *direttamente* legati alla causa esteriore e che non sempre ciò che proviamo è legato ad un nostro comportamento esteriore.

CAPITOLO IV

Esperienze soggettive ed espressione

Ogni spiegazione è una ipotesi

Se qualcuno però è reso irrequieto dall'amore, troverà scarso aiuto in una spiegazione ipotetica – essa non lo calmerà (L. Wittgenstein, Note sul ramo di Franzen, p. 20)

1. Introduzione

Le sensazioni stimulate da soggetti e oggetti esterni danno vita attraverso il processo percettivo ad esperienze che consentono la formazione dei nostri Sé in quanto distinti dagli altri Sé. Ma tali esperienze, che hanno origine nell'interazione con l'ambiente e che attraverso la comunicazione gestuale alimentano quella riflessione che si dilata nel tempo e che condiziona la nostra condotta presente, possono anche rivelarsi di natura qualitativamente differente dalle mere sensazioni percettivo-fisiche. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, Mead distingue tra *esperienze riflessive* ed *esperienze soggettive*: mentre le prime riguardano il tipo di struttura di cui è formato il Sé, le seconde sono esperienze «limitate ad un individuo particolare».⁶¹⁰ Queste o sono esperienze che «hanno origine nel proprio organismo» o sono «esperienze affettive – i sentimenti – che sono indeterminate e non in grado di riferirsi ad un oggetto e che *non possono diventare proprietà comune* della comunità alla quale si appartiene».⁶¹¹ Un mal di denti, ad esempio, è una esperienza che possiamo esprimere perché, come afferma Mead, non è meno oggettiva per il solo fatto di essere qualcosa che non può essere condivisa perché presente unicamente nell'individuo singolo. In esperienze di questo tipo l'oggettività è qualcosa di “naturale” e la loro accessibilità da parte dell'organismo individuale non mette in crisi la tesi della natura sociale del Sé:

«Indipendentemente dalle sue interazioni sociali con gli altri individui egli non metterebbe in rapporto con se stesso i contenuti privati o “soggettivi” della sua

⁶¹⁰ MSS, p. 329.

⁶¹¹ Ibidem. Corsivo nostro.

esperienza, e non potrebbe diventare consapevole di se stesso come tale, cioè come un individuo, una persona, semplicemente per mezzo o nei termini di questi contenuti della sua esperienza». ⁶¹²

L'organismo si forma nella società e impara ad esprimere certe esperienze secondo le regole comunicative della società. La naturalezza di certi comportamenti si mescola quindi con l'atteggiamento appreso nell'interazione sociale. ⁶¹³ Ma non sempre le cose sono così chiare.

Sebbene i dolori fisici possano essere più o meno ricondotti alla loro causa esistono altre esperienze soggettive più vaghe che non riesco a identificare ed esprimere in modo così naturale. Sempre seguendo Mead, alla vita soggettiva appartengono le illusioni, gli errori di percezione, le emozioni sorte da una delusione di valori, in breve, tutto ciò che al confronto con l'esperienza dei fatti risulta non concordante. Ma nel momento in cui assumiamo come soggettive le esperienze affettive, allora a tale vita soggettiva appartengono in modo più generale quelle esperienze che per la loro indeterminazione non trovano corrispondenza con una loro conoscenza oggettiva esterna, ovvero attraverso l'osservazione del comportamento: le passioni, le sofferenze vaghe, i desideri, gli stati di malinconia, il sentimento di amore o di confusione rispetto ai propri sentimenti. ⁶¹⁴

L'indefinibilità, l'indescrivibilità esaustiva e la mutabilità sono caratteri di stati interiori che spesso comportano una difficoltà nella possibilità di attribuzione di significato a queste esperienze e alla conoscenza di esse. Ciò che è "vago", affermava Peirce, è ciò che va

⁶¹² Ivi, p. 294.

⁶¹³ Potremmo qui fare riferimento all'ipotesi di Wittgenstein sull'apprendimento del linguaggio: «come impara – egli si chiede – un uomo il significato dei nomi di sensazioni? Per esempio della parola "dolore"? Ecco qui una possibilità: *Si collegano certe parole con l'espressione originaria, naturale della sensazione, e si sostituiscono ad essa.* Un bambino si è fatto male e grida; gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e, più tardi, proposizioni. *Insegnano al bambino un nuovo comportamento del dolore.* "Tu dunque dici che la parola 'dolore' significa propriamente quel gridare?" – Al contrario; l'espressione verbale del dolore *sostituisce, non descrive, il grido*» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 244. Tranne primo corsivo, il resto è corsivo nostro). Si ha così la sostituzione dell'espressione originaria della sensazione con un gesto vocale simbolico. Tale sostituzione avviene con l'*apprendimento* attraverso l'interazione sociale. Quindi, il gesto verbale simbolico che sostituisce il gesto verbale impulsivo (il grido) è il linguaggio della comunità. Ma con la sostituzione dell'espressione anche il comportamento muta: abbiamo un nuovo comportamento del dolore. Ne risulta che il linguaggio simbolico condiziona l'espressione, condiziona quindi il comportamento (Riguardo a questo punto in riferimento alla filosofia di Mead cf. C. De Waal *A pragmatist world view: Georg Herbert Mead's philosophy of the act*, in J. R. Shook, J. Margolis (edited by), *A companion to pragmatism*, cit., p. 161).

⁶¹⁴ Wittgenstein riflette riguardo all'intangibilità di certe impressioni sostenendo che ci sono delle impressioni più intangibili di altre: «Vedere è più tangibile di un leggero dolore che, a sua volta, è più tangibile di un vago timore, di un desiderio, eccetera». E si chiede: «[i]n che modo queste esperienze intangibili sono meno facili da comunicare, da descrivere, di quelle 'più semplici'? [...] E può essere addirittura impossibile descrivere certe esperienze?» (L. Wittgenstein, *Esperienza privata e dati di senso*, a cura di L. Perissinotto, Einaudi, Torino 2007, p. 9).

ulteriormente determinato, poiché rivela uno stato “nascente” della conoscenza che necessita di una ulteriore determinazione da parte di chi cerca attraverso il segno di esprimerlo e che chiama in causa l’interpretante allo scopo di determinarlo ulteriormente.⁶¹⁵ Se la vaghezza riguarda una nostra esperienza affettivo-sensoriale essa non riguarda l’elemento meramente fisico ma il valore che noi attribuiamo a questa esperienza, attribuzione che a sua volta rende le esperienze ‘pubbliche’ o ‘private’/‘soggettive’. Pensiamo ad uno stato di malessere, di malinconia o di noia, o alle sensazioni che proviamo nel momento in cui ci troviamo in situazioni inaspettate e che percepiamo, nel momento, importanti per la nostra vita. Riprendendo le parole di uno scrittore, potremmo dire che

«nella vita di una persona la maggior parte dei pensieri e delle impressioni più importanti attraversano la mente così rapidi che *rapidi* non è nemmeno la parola giusta, sembrano totalmente diversi o estranei al cronometro che scandisce regolarmente la nostra vita, e hanno così pochi legami con quella lingua lineare, fatta di tante parole messe in fila, necessaria a comunicare fra di noi, che dire per esteso pensieri e collegamenti contenuti nel lampo di una frazione di secondo richiederebbe come minimo una vita intera ecc. – eppure sembra che andiamo in giro cercando di usare la lingua [...] per cercare di comunicare agli altri quello che pensiamo e per scoprire quello che pensano loro, quando in fondo lo sanno tutti che in realtà si tratta di una messinscena e che si limitano a far finta. Quello che avviene dentro è troppo veloce, immenso e interconnesso e alle parole non rimane che limitarsi a tratteggiarne ogni istante a grandi linee al massimo una piccola parte».⁶¹⁶

Le esperienze interiori rimangono in parte incommensurabili rispetto alla loro possibile espressione soprattutto per le “sfumature” che ad esse si accompagnano e che caratterizzano l’intangibilità degli stati. Le *sfumature* sono ciò che sfugge maggiormente alla possibilità di essere colto in una espressione linguistica, ma sono anche ciò che caratterizza il *vissuto soggettivo*, lo psichico nella sua autentica immediatezza. Ma allora, ci chiediamo, è possibile esprimere in maniera esaustiva ciò che proviamo? Una parte in realtà rimane esclusa proprio perché essa sfugge al linguaggio. Lo sentiamo, tale stato, e ne percepiamo la profondità,

⁶¹⁵ Rimandiamo a G. Maddalena, *La via pragmatista al senso comune* e R. Fabbrichesi, *Il significato di Significato in Peirce e Wittgenstein*, entrambi in «Paradigmi» XXVIII, 3 (2010).

⁶¹⁶ D. Foster Wallace, *Caro Vecchio Neon*, in *Oblio*, Einaudi, Torino 2004, pp. 180-81.

l'intensità, ma quando cerchiamo di esprimerlo a parole sentiamo che queste vogliono esprimere *più* di quanto riescono a dire e quel "*più*" è incommensurabile perché carico del vissuto soggettivo da noi solamente esperito, quel *più* indicato da Bergson con la *nuance* e da Wittgenstein con l'*atmosfera* che avvolge il nostro stato.⁶¹⁷

Ma sebbene esprimendo una sensazione la cristallizziamo, non ne cogliamo la totalità e la ricchezza, ciò non di meno la necessità di dare un nome, di una indicazione espressiva della sensazione acuisce la nostra attenzione come se ci trovassimo persi in qualche luogo d'improvviso e dovessimo cercare di capire dove siamo per capire la direzione da seguire. In breve, gli stati che proviamo chiamano in causa la necessità del loro esser indicati per essere compresi e comunicati. Questa esigenza è innanzitutto una esigenza *pragmatica* per cui, come ha evidenziato Calcaterra in riferimento al pensiero peirciano, «l'attività razionale è innanzi tutto e per lo più attività di formazione e sviluppo di significati intersoggettivamente convalidabili e perciò di "verità" pratiche anche soggettivamente fruibili».⁶¹⁸ La stessa espressione della nostra interiorità, degli stati e sentimenti individuali, non trova la via di uscita se non attraverso ciò che dall'esteriorità può venire in aiuto sotto forma di percezioni sensoriali stimulate dal carattere funzionale che presentano rispetto alle azioni che svolgono. Ed essendo ogni stato interiore oggetto di un processo di comprensione senza possibilità di espressione pubblica, tale esigenza rimarrebbe insoddisfatta. Un dolore fisico non è fine a se stesso, ma ha una sua origine corporea e il suo scopo è di avvertirci rispetto al punto corporeo in cui esso si concentra: diventa per noi lo stimolo che chiama in causa la ricerca di una soluzione per la sua cessazione. In modo analogo una emozione forte, un sentimento di amore o odio, un desiderio fisico o mentale hanno una loro causa esterna e allo stesso tempo il soggetto ha bisogno di definirli, di comprenderli, di indicarli in qualche modo.

Nelle prossime pagine analizzeremo il contributo che le filosofie di Bergson e di Whitehead hanno dato a Mead e cercheremo di rendere merito della complessità del processo psichico e allo stesso tempo della possibilità, prospettata da Mead, di rendere tale processo psichico espresso e comprensibile. Come abbiamo visto, infatti, gli altri non possono sapere

⁶¹⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 347: «La difficoltà più grande di queste ricerche è trovare un metodo per rappresentare la vaghezza», giacché, potremmo aggiungere, esso non può essere rappresentato dal linguaggio: «il sentimento non è la frase stessa» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 241. Vedi anche Id., *Esperienza privata e dati di senso*, cit., p. 9: «[c]he senso ha dire: questa esperienza non è descrivibile? Vorremmo dire: è troppo complessa, troppo sottile»). Detto altrimenti, le parole che usiamo hanno una "fisionomia" pubblica che però non riescono ad indicare la «fluidità delle *nuances* fuggitive» proprie degli stati soggettivi (cf. L. Wittgenstein, *Filosofia della Psicologia*, cit., p. 163. Vedi anche P. A. Rovatti, *La "nuance" note sulla metafisica di Bergson*, cit., p. 82.

⁶¹⁸ R. M. Calcaterra, *Emozioni e sensazioni nella semiotica di Ch. S. Peirce*, in *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, Carocci, Roma 2003, p. 31.

cosa stiamo provando o pensando a meno che noi non decidiamo di esprimerlo ma non sempre è chiaro nemmeno a noi quello che stiamo vivendo, non sempre le nostre esperienze soggettive sono così evidenti a noi stessi e non sempre è possibile rendere tali stati pubblici e condivisibili.

Facendo particolare riferimento alla tesi bergsoniana dell'impossibilità della conoscenza autentica delle sensazioni e degli stati interiori soggettivi tramite astrazioni logico-concettuali, cercheremo di osservare se sia possibile, e in che modo, giungere ad una conoscenza e ad una comunicabilità da parte del soggetto dei propri stati.

2. Mead e Bergson

Mead segue e trova spunti interessanti nel vitalismo bergsoniano e già nel 1907, anno di pubblicazione de *L'évolution créatrice*, pubblica una recensione in cui sono presenti anche riferimenti ai primi due scritti del Filosofo francese, *Essai sur les données immédiates de la conscience* e *Matière et Mémoire*, i quali presentano già gli elementi principali del bergsonismo.

Ci si accorge subito, però, leggendo le parti degli scritti di Mead dedicati a Bergson, che l'entusiasmo iniziale, dovuto soprattutto ad una lettura forse troppo frettolosa e superficiale dell'opera del pensatore francese,⁶¹⁹ si smorza man mano le critiche, solamente abbozzate nella recensione del 1907 a *L'evoluzione creatrice*,⁶²⁰ si accordano con la sempre più chiara concezione di una conoscenza evolutiva legata, da una parte alla capacità creativa del singolo individuo di affrontare le situazioni problematiche attraverso la formazione di nuove ipotesi risolutive anche in campo scientifico, dall'altra parte all'inevitabile dialettica di interazione sociale fra innovazione del singolo e accordo delle differenti prospettive individuali.⁶²¹ Mead, com'è risaputo, non rifiuta una visione scientifica della realtà ma cerca piuttosto di distinguere fra l'apparato concettuale che sorregge i paradigmi scientifici che si susseguono nello sviluppo della conoscenza e l'esperienza dell'individuo sociale nei confronti della realtà fisica e sociale di cui fa parte.

⁶¹⁹ Cf. G. A. Cook, *George Herbert Mead*, cit., p. 139; 209n.

⁶²⁰ In una lettera a Irene Tufts, Mead confessa che la lettura del testo di Bergson al tempo in cui aveva scritto la recensione non gli aveva fatto una grande impressione (Lettera a Irene Tufts Mead del 17 Luglio 1920, Regenstein Library, Box 1a, folder 4).

⁶²¹ G. H. Mead, MT, p. 507. Cf. R. M. Calcaterra, *Individuo e socialità nella scienza. Il "realismo sociale" di G. H. Mead*, in *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, cit., pp. 133-153.

Ciò però non significa un totale abbandono della filosofia bergsoniana quanto piuttosto una adesione critica della sua portata per le proprie teorie sia riguardo alla nozione di tempo che rispetto al ruolo della riflessione nella condotta del soggetto.

2.1. *Evoluzione creatrice, processo vitale e coscienza*

De *L'evoluzione creatrice*⁶²² Mead apprezza la novità caratterizzata dalla contrapposizione alle teorie evoluzioniste meccaniciste e finaliste di un *élan vital* che darebbe conto sia dell'apparizione della novità nella filogenesi che del carattere attivo e pratico, e quindi funzionale, della coscienza all'interno degli esseri intelligenti. L'evoluzione bergsoniana si basa su di un impulso vitale indeterminato, istintivamente cosciente nell'animale e intelligente nell'uomo, e identificato con la vita istintiva da una parte e con la coscienza dall'altra.⁶²³ Ciò permette a Mead di rintracciare nella sua teoria l'idea pragmatista del carattere attivo e selettivo dell'organismo sia animale che umano, organismo che si ritrova immerso in un processo di azione in cui l'immediata relazione vitale con la realtà fisica, che dà corpo a ciò che emerge e che non è predeterminabile in modo meccanicistico, chiama in causa tanto il carattere biologico quanto il carattere cosciente dell'individuo nel suo rapporto concreto con l'azione.

Come Mead indica in *The Philosophy of the Present*⁶²⁴ il sistema di relazioni vitali include elementi che da un punto di vista meramente fisico si mostrano esterni e contingenti; nessuno di questi elementi può essere ridotto all'altro dal momento che il "realmente vitale" emerge e si aggiunge al fisico mentre il fisico è, da un punto di vista scientifico, determinato esclusivamente da relazioni nelle quali i caratteri organici del mondo non hanno posto.

⁶²² G. H. Mead, *Review of L'évolution créatrice by Henri Bergson*, «Psychological Bulletin» 4 (1907), pp. 379-84.

⁶²³ La sintesi esemplare fra positivismo ed evoluzionismo si ha nella teoria evoluzionistica di Herbert Spencer, la quale racchiude tanto l'evoluzione della natura quanto quella delle relazioni sociali (la "fisica sociale" di Comte) in una teoria meccanicista in cui i processi naturali vengono ridotti a relazioni fra particelle materiali. In tal modo anche l'evoluzione rientra all'interno di una visione deterministica della realtà secondo la quale ogni fenomeno ha la sua causa ed è il prodotto di una consequenzialità univoca di eventi che l'hanno preceduta. La prospettiva bergsoniana rivela una evoluzione totalmente opposta rispetto all'evoluzione delineata da Spencer, in quanto fonda su una «esigenza di creazione» l'imprevedibilità del divenire e la creatività eterogenea della realtà. Bergson, da questo lato, ha saputo rendere giustizia, attraverso l'idea di una vita che «sin dalle sue origini, è la continuazione di un solo e identico slancio che si è suddiviso in linee evolutive divergenti» (*L'evoluzione creatrice*, cit., p. 49), ad una evoluzione della vita intesa come creazione che si rinnova di continuo, attraverso le nuove forme di vita.

⁶²⁴ *The Philosophy of the Present* è la raccolta postuma di una serie di letture tenute da Mead alla American Philosophical Association nel Dicembre 1930; tale materiale presenta elementi di incompletezza, proprio perché parte di un più ampio progetto che Mead avrebbe dovuto sviluppare e che la sua morte (26 Aprile 1931) ha interrotto.

L'organismo animale appartiene ad entrambi gli ordini di relazione ritrovandosi nei due sistemi alla volta. L'evento emergente – la novità che sorge nel processo che si dipana nel presente – non si rivela frutto del processo fisico e del processo cosciente,⁶²⁵ piuttosto esso modifica la pluralità di relazioni sistematiche di modo che la realtà successiva al sorgere dell'evento muta ciò che delle proprie condizioni era presente nella realtà precedente. Così facendo le relazioni dell'organismo con l'ambiente esprimono il significato degli oggetti di quest'ultimo con cui l'organismo interagisce.⁶²⁶

La sensazione, come abbiamo visto, è per Mead la forma più bassa di coscienza, l'elemento emotivo che si esprime nelle sensazioni di piacere e dispiacere che si manifestano nell'esperienza organica e in questo limite minimo già sono presenti le due condizioni fondamentali per il sorgere della coscienza: il processo vitale in cui l'individuo tende a mantenere questo processo e la capacità da parte dell'organismo di reagire teleologicamente alle sue condizioni di azione.⁶²⁷ Allo stesso modo, Bergson concepisce l'istinto animale come l'origine dell'intelligenza umana, tanto che indica l'intuizione – forma autentica di conoscenza della realtà – come il prodotto di un «istinto divenuto disinteressato, cosciente di sé, capace di riflettere sul proprio oggetto e di estenderlo all'infinito».⁶²⁸

Ma se per entrambi gli autori l'istinto è una forma di coscienza, i due differiscono per quanto concerne il significato da attribuire al termine “coscienza”. Per Bergson essa è l'elemento impersonale sottostante ad ogni forma di vita che passa dall'assopimento totale nelle forme di vita più basse alla piena attività nell'intuizione umana, portando ad una identificazione tra coscienza e natura. Sebbene anche Bergson ritenga che la coscienza faccia la sua apparizione quando si ha una interruzione dell'atto, essendo stata prima neutralizzata e ora chiamata in causa dall'apparizione di un ostacolo,⁶²⁹ essa è il principio motore dell'evoluzione.⁶³⁰ Tale prospettiva lo differenzia dall'idea meadiana della coscienza come

⁶²⁵ A differenza di Bergson, Mead considera la coscienza come elemento irriducibile al processo organico e la sensazione, punto di partenza per lo sviluppo della coscienza umana, sia come espressione di un evento organico, sia come elemento presente nel sistema di significati che è l'aspetto cosciente distintivo dell'esperienza.

⁶²⁶ PP, pp. 64-5.

⁶²⁷ PP, pp. 91ss.

⁶²⁸ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 147.

⁶²⁹ «L'inadeguatezza dell'atto alla rappresentazione è precisamente ciò che chiamiamo qui coscienza» (H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 121).

⁶³⁰ «[...] come se una vasta corrente di coscienza – carica, come ogni coscienza, di una enorme molteplicità di virtualità reciprocamente compenetranti – fosse penetrata nella materia. Essa ha indotto la materia a organizzarsi, ma il suo movimento ne è stato, nel contempo, infinitamente rallentato e frammentato. Per un verso infatti la coscienza ha dovuto assopirsi, come la crisalide nel bozzolo in cui si prepara le ali; per l'altro, le molteplici tendenze che racchiudeva si sono ripartite in serie divergenti di organismi che, dal canto loro, estrinsecavano queste tendenze in movimenti, anziché interiorizzarle in rappresentazioni. Nel corso di questa evoluzione, mentre alcune tendenze si assopivano sempre più profondamente, altre si risvegliavano sempre di più e il torpore delle une serviva all'attività delle altre. Ma il risveglio poteva verificarsi in due modi diversi. La

prodotto naturale dell'evoluzione e non come causa di questa. Mead, infatti, concepisce la coscienza come il prodotto di un processo naturale che non presenta gradi nulli o annullati di essa,⁶³¹ la coscienza si intromette come fase intermedia fra stimolo immediato e consumazione dell'atto, facendo la propria apparizione come elemento innovativo la cui presenza nelle forme inferiori è data dalla sensazione e risponde agli stimoli che gli impulsi selezionano.⁶³² La coscienza fa parte della natura ma non si identifica idealisticamente con essa.

Sia Bergson che Mead, comunque, considerano la coscienza come uno strumento per l'azione e definiscono l'uomo «*faber*»⁶³³ o «*implemental animal*»,⁶³⁴ costruttore di strumenti per la sopravvivenza. Tra questi strumenti, il linguaggio, strumento per eccellenza, sorge per far fronte al processo di cooperazione; insieme alla società il linguaggio significativo è espressione dell'intelligenza umana, del suo carattere relazionale, della sua capacità comunicativa. Il linguaggio degli uomini, distinto da quello degli animali per la funzione creativa del soggetto umano in grado di rinnovare indefinitamente i segni simbolici che lo compongono, realizza al massimo grado la funzione intelligente dell'essere umano: la capacità di far fronte alla realtà in modi eterogenei, innovativi, organizzativi.⁶³⁵

Ma sebbene Bergson sostenga l'idea del linguaggio come uno strumento in grado di agevolare la cooperazione, egli lo considera anche, come vedremo oltre, un elemento fuorviante per l'autentica conoscenza della realtà e della coscienza. A differenza di Mead, che considera invece l'intelligibilità del processo sociale e quindi comunicativo come l'unico

vita, ossia la coscienza proiettata attraverso la materia, fissava la sua attenzione o sul proprio movimento o sulla materia che attraversava, orientandosi così sia nel senso dell'intuizione sia in quello dell'intelligenza. Dapprima, l'intuizione sembra di gran lunga preferibile all'intelligenza, perché in essa la vita e la coscienza restano all'interno di se stesse. [...] Sul suo versante la coscienza si è ritrovata a tal punto compressa nel suo involucro, da essere costretta a ridurre l'intuizione a istinto, ovvero ad abbracciare solo quella piccolissima porzione di vita che poteva interessarla; abbracciandola per di più al buio, toccandola senza quasi vederla. Su questo versante, l'orizzonte si è immediatamente chiuso. Invece, determinandosi come intelligenza, cioè concentrandosi inizialmente sulla materia, la coscienza sembra esteriorizzarsi rispetto a se stessa; ma proprio perché deve adattarsi agli oggetti esterni, riesce a circolare in mezzo a essi, ad aggirare gli ostacoli che gli oggetti le oppongono, ad ampliare indefinitamente il proprio dominio. Una volta liberatasi, essa può del resto ripiegarsi al proprio interno e risvegliare le virtualità di intuizione che dormono in lei» (H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 150-1).

⁶³¹ Bergson sostiene l'esistenza di due specie di incoscienza: una coscienza *nulla* e una coscienza *annullata*. Nel primo caso non c'è nulla di ciò che è coscienza (ad es. una pietra che cade non ha coscienza); nel secondo caso quantità uguali e contrarie si compensano e si neutralizzano. Quando svolgiamo meccanicamente una azione abituale l'incoscienza è assoluta: la rappresentazione dell'atto è in questo caso neutralizzata dall'esecuzione dell'atto, il quale è talmente simile alla rappresentazione da non lasciare margine alla coscienza. «*La rappresentazione è bloccata dall'azione*» (H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 121).

⁶³² L'istinto è mutato in impulso nel corso dell'evoluzione filogenetica portandosi ad una indeterminatezza e continua modificazione nel corso della vita degli individui (MSS, p. 417).

⁶³³ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 117.

⁶³⁴ PP, p. 178.

⁶³⁵ Cf. M. Manganelli, *Il linguaggio nel pensiero di H. Bergson*, Marzorati, Milano 1981, pp. 34 ss.

modo per riuscire a rendere la realtà comprensibile all'individuo e permettergli di assumere la prospettiva degli altri,⁶³⁶ Bergson considera il prodotto peculiare dell'intelligenza umana come inadatto a descrivere e conoscere realmente i fenomeni psicologici del soggetto. Il linguaggio in quanto elaborato dalla società con uno scopo cooperativo non può che eliminare il carattere soggettivo, personale, originale delle sensazioni, dei sentimenti, dei pensieri.⁶³⁷

2.2. Limiti metafisici della filosofia bergsoniana

Non tutta la metafisica bergsoniana, abbiamo detto, viene accettata da Mead. Egli rintraccia degli elementi "pragmatisti" che sono di certo in linea con il proprio pensiero ma trova anche dei limiti che derivano soprattutto dalla considerazione differente che i due autori hanno della conoscenza scientifica. Non accettando presupposti metafisici per le spiegazioni dei fenomeni e affidandosi alla capacità dell'intelligenza umana di giungere a sviluppare nuove soluzioni e paradigmi rispetto ai fenomeni naturali, la prospettiva meadiana mette in luce quei limiti della filosofia bergsoniana che, proprio perché fondati su distinzioni e speculazioni metafisiche, delegittimano l'"anti-intellettualismo" metodologico. Il limite principale che Mead ritrova in Bergson sta proprio nel concetto metafisico di *forza vitale* che Bergson presuppone per sostituire sia la concezione meccanicista che quella finalista, e che considera il punto di forza della propria teoria poiché considera il problema dell'evoluzione un problema prettamente filosofico e non scientifico.⁶³⁸ In realtà Mead ritiene questa soluzione inadeguata, proprio per la fiducia che egli dimostra, a differenza di Bergson, per la concezione di una scienza creativa che trova il proprio propulsore nelle «discrepanze tra esperienze individuali e proposizioni scientifiche codificate», fonti «di nuovi problemi e di nuove ipotesi teoriche, dunque come momenti decisivi del progresso scientifico».⁶³⁹

⁶³⁶ PP, pp. 174-5.

⁶³⁷ Cf. M. Manganelli, op. cit., p. 37.

⁶³⁸ Per quanto Mead sia affascinato dalle teorie metafisiche sia di Bergson che di Whitehead egli rifiuta ogni presupposto metafisico per sostenere qualsiasi teoria dell'evoluzione, così come per dare valore alla teoria della relatività come "metodo" di indagine della realtà. L'idea di base che possiamo ritrovare in tutte le riflessioni e indagini meadiane sta nel fatto che qualsiasi sistema metafisico o logico debba essere vagliato attraverso l'esperienza, e quindi attraverso la condotta reale degli individui umani. Di conseguenza qualsiasi tesi che proceda deduttivamente o che affermi concetti non verificabili viene in qualche modo limitata nella sua funzione e nella sua validità conoscitiva. (Cf. A. M. Nieddu, *George Herbert Mead*, cit., p. 71n).

⁶³⁹ R. M. Calcaterra, *Individuo e socialità nella scienza. Il "realismo sociale" di G. H. Mead*, cit., p. 136. Come ha notato a dirittura Anna Maria Nieddu, ciò che distanzia Mead dall'"anti-metodologico" Bergson» è proprio la convinzione che fra metodo di ricerca e condotta intelligente esista una connessione indissolubile (Cf. A. M. Nieddu, *George Herbert Mead*, cit., p. 59).

Tale divergenza di prospettive si basa sulla distinzione meadiana fra il carattere fisico e il carattere vitale che presentano gli esseri viventi vegetali e animali. Mead ritiene, infatti, che piante e animali siano sia oggetti fisici che oggetti viventi: in quanto oggetti fisici la loro realtà può essere ridotta a ciò che si sottopone alla trasformazione, potendo così diventare oggetto di studio per le scienze fisiche o chimiche;⁶⁴⁰ ma essi sono anche esseri viventi e se la vita è una realtà, la sua operazione all'interno della forma e dell'ambiente deve conferire i suoi caratteri all'interno dell'intero campo in cui si esprime. La distinzione fra carattere fisico e carattere vitale può assumere anche l'espressione di contrasto fra le condizioni di ciò che prende posto e l'occorrenza condizionata, ovverosia fra cose ed eventi. L'evento che passa solidifica nelle cose che diventano nel presente le condizioni fissate dalle ultime occorrenze; la buona digestione, la salute, la vita stessa sono condizioni per le varie attività future ed in quanto tali costituiscono le cose fra le più preziose che abbiamo. Esse sono, in particolar modo, quei contenuti ai quali i caratteri varianti sono attaccati e tendono a diventare sostanze, essendo concretizzate dal fatto che la natura condizionante è fissa.⁶⁴¹

Su tale contrasto si fondano anche i differenti approcci scientifici alla realtà. La procedura del fisico è la riduzione, quella del biologo è la produzione, sostiene Mead. E a sua volta la distinzione fra riduzione e produzione cade all'interno della distinzione fra la nostra attitudine nei confronti del passato e del futuro. Riduciamo il passato a condizioni affidabili e tutto il contesto che appare riguardo al futuro, se comprensibile e utilizzabile, deve essere incluso in questa rete.

Ma è qui che si annida anche il limite della visione scientifica: riducendo la realtà del processo vitale ai mezzi che sta usando, lo scienziato diventa un meccanicista, se invece il processo vitale gli appare una realtà che è emersa dal mondo fisico e il suo studio riguarda le condizioni che mantengono tale processo vitale, egli è un evolucionista teleologico, in entrambi i casi viene perso di vista il carattere emergente di novità che il processo vitale esprime nella costruzione del futuro e nella ricostruzione del passato alla luce della nuova situazione emersa:

«il divenire del futuro nella nostra condotta è la vera natura della libertà.
Potremmo essere in grado di dare la ragione per ogni cosa facciamo dopo l'atto, in accordo con il rendiconto meccanico; ma per vedere la condotta come selettiva, come libera, dobbiamo considerare ciò che non è ancora nella posizione di essere

⁶⁴⁰ PP, p. 63.

⁶⁴¹ PP, pp. 64-5

espresso in termini di un rendiconto meccanico degli eventi che si susseguono come una serie di esperienze atomiche». ⁶⁴²

Questo non significa che la scienza non abbia valore ma che essa è valida solo se è in grado di esprimere quel carattere concettuale di conoscenza basandosi su di una logica necessaria ma non statica e cristallizzata. ⁶⁴³ Ogni visione scientifica comporta una prospettiva da cui guardare la realtà, essa sorregge un paradigma scientifico che succede al precedente e che può, proprio per l'imprevedibilità del futuro, venire superato da un nuovo paradigma futuro, giacché in una visione sociale dello sviluppo delle conoscenze, così come dei soggetti singoli, la realtà fisica e sociale a cui appartiene e da cui è circondato l'essere vivente assume significati differenti in base al nostro modo di vivere la realtà. ⁶⁴⁴

L'intento meadiano, sviluppatosi lungo tutto l'arco della sua elaborazione teorica ma palesato soprattutto in MT, sta nel dare valore all'idea di un progresso scientifico come strumento essenziale grazie al quale l'uomo ha potuto manipolare l'ambiente esterno e rendersi soggetto attivo dell'evoluzione. ⁶⁴⁵ Mead cerca soprattutto di evidenziare che il

⁶⁴² Cf. MT, p. 317. È bene tener presente che, come premesso anche da Moore nella prefazione di MT, proprio il capitolo su Bergson presenta le maggiori lacune con conseguenti difficoltà di editing non indifferenti. Metà del materiale, difatti, viene dagli appunti manoscritti di uno studente, George A. Pappas, altri da appunti stenografati di altri studenti; in certi punti, quindi, Moore ha dovuto completare le sentenze non finite e in alcuni casi addirittura cercare di indovinare il senso e il significato delle brevi note.

⁶⁴³ Questa è d'altronde la prospettiva che viene delineata anche da Dewey nella formulazione della logica. Per tale motivo Dewey considera il metodo scientifico sperimentale che si serve delle ipotesi e dei ragionamenti logici come l'«ultima tappa di un percorso evolutivo caratterizzato dall'aumento dell'efficacia conseguita dall'uomo nel controllo del suo ambiente attraverso l'uso delle idee» (Cf. R. Frega, *Introduzione a J. Dewey, Logica sperimentale*, cit., p. XVI).

⁶⁴⁴ Cf. G. H. Mead, *The Objective Reality of Perspectives*, in PP., in part. p. 173; MT, pp. 411 ss. Cf. Ch. W. Morris, *Peirce, Mead, and Pragmatism*, cit., pp. 122-3; R. M. Calcaterra, *Individuo e socialità nella scienza*, cit., pp. 138-9. Per quanto la Calcaterra specifichi che quanto inteso da Mead per innovazione nel campo della scienza non possa essere identificato con le «rivoluzioni scientifiche» indicate da Kuhn, ma piuttosto come «prospettiva dialettica ritagliata sull'idea della mente umana quale funzione di progressivo riadattamento del proprio ambiente vitale» (*Individuo e socialità*, cit., p. 144), a nostro parere Mead stesso sembra contemplare l'idea che a lungo andare gli stessi mutamenti che avvengono all'interno della scienza giungono a modificare o limitare i vecchi paradigmi e a introdurre di nuovi (vedi ad es. *Scientific Objects and Experience*, in PP, pp. 160-1). Se da un lato la fisica newtoniana è essenziale per l'esperienza percettiva, dall'altra essa ha limitato il proprio valore proprio alla luce delle scoperte della meccanica quantistica e della teoria della relatività. La distinzione va mantenuta, quindi, fra conoscenza dell'individuo all'interno di una situazione di condotta e conoscenza scientifica in cui i mutamenti paradigmatici vengono contemplati come necessari per lo sviluppo del sapere scientifico e si rivelano essere rappresentazioni sempre più adeguate della realtà. Rimane, comunque, che l'universalità venga intesa come «il risultato di una complessa articolazione delle componenti logiche, esperienziali e predittive che caratterizzano il funzionamento della scienza» (*Individuo e socialità*, cit., p. 144). Possiamo inoltre richiamarci, per una analoga prospettiva riguardo al progresso scientifico-concettuale, all'opera di Nicholas Rescher, il quale sostiene la tesi di una provvisorietà e ipoteticità delle teorie scientifiche, e in particolare del loro carattere «concettuale» più che «ontologico». Cf. N. Rescher, *The Limits of Science*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1984; Id, *Scientific Realism. A Critical Reappraisal*, Reidel, Dordrecht-Boston 1987; M. Marsonet, *A Pragmatist View of Scientific Realism*, in «Paradigmi» XXVIII, cit., pp. 89-96.

⁶⁴⁵ M. H. Moore, *Introduction*, in MT, p. xi.

metodo di ricerca attuato dalle scienze è in grado di agevolare il progresso umano, proprio per la sua capacità di analizzare la realtà in termini di ipotesi e di verifica. È quindi plausibile che egli concepisca la critica bergsoniana alla scienza fisica troppo poco consona, soprattutto riguardo alle scoperte che in fisica, in biologia e in altri campi delle scienze naturali si stanno succedendo in quegli anni. Più in generale, Mead si chiede come Bergson non abbia riconosciuto il potere creativo della coscienza nella ricostruzione del vero mondo scientifico e della sua materia; dalla tesi sullo slancio vitale sembrerebbe che l'innovazione possa derivare solamente da una forza irrazionale, da creazioni di una percezione inconsapevole, da fasi irriflesse di processi volontari che si rivelano, agli occhi di Bergson, identici in coscienza e in natura.⁶⁴⁶

2.3. Tempo e durata: “qualità” del divenire e metodo scientifico

Mead riconduce le origini del presupposto intuizionista di Bergson alla concezione del tempo inteso come “durata” teorizzata nel suo primo saggio, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, tesi dottorale pubblicata nel 1889.⁶⁴⁷

In *Essai*, che affronta il problema della misurazione psicofisica da un punto di vista psicologico, Bergson sostiene che non sia possibile misurare l'intensità degli stati psichici soggettivi poiché tali stati non hanno nessun termine di paragone esterno o interno al soggetto e la causa esterna è normalmente una causa non osservabile in un esperimento ripetibile poiché tali fatti psichici vengono realmente comunicati solo nel caso in cui essi segnino in maniera profonda il soggetto. Gli stati psichici soggettivi, in altri termini, sono per il soggetto che li vive più importanti della loro misurazione. Gioia e dolore, emozioni estetiche e passioni, malinconia e tristezza sono stati dinamici che sembrano non avere nessuna diretta connessione con le percezioni fisiche e per tale ragione non possono rientrare all'interno di una conoscenza scientifica né possono essere espressi attraverso il linguaggio, tantomeno il linguaggio scientifico della psico-fisica:

«Un amore violento, una malinconia profonda invadono il nostro animo: sono mille gli elementi diversi che si fondono, si compenetrano, senza contorni precisi,

⁶⁴⁶ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 384.

⁶⁴⁷ Cf. MT, pp. 297 ss.

senza la minima tendenza ad exteriorizzarsi gli uni in rapporto agli altri; è questa la condizione della loro originalità».⁶⁴⁸

Di conseguenza si danno, secondo Bergson, due realtà distinte, la prima eterogenea e qualitativa, la seconda omogenea e quantitativa.⁶⁴⁹ L'argomentazione attraverso la quale si sviluppa la riflessione bergsoniana si muove attorno all'opposizione tra il tempo concepito kantianamente come strettamente correlato allo spazio – concetto applicato alla fisica e in ultima istanza alla psicofisica – e la concezione del tempo in quanto *durée* staccata dallo spazio e quindi dall'esteriorità. Secondo Bergson il malinteso che concepisce il tempo strettamente correlato allo spazio trova la sua espressione più problematica nel momento in cui si voglia misurare l'intensità di uno stato psichico, intensità che è puramente qualitativa, attraverso una misurazione quantitativa di esso. L'argomentazione poggia sulla necessità problematica della fisica che, Bergson sostiene, ha bisogno di sottomettere al calcolo la causa esterna dei nostri stati interiori e non si interessa molto di questi, che confonde con la causa stessa; per tale esigenza di misurazione è nata la psico-fisica, ovvero quella scienza che cerca di misurare la qualità in termini quantitativi.⁶⁵⁰ Ma il tempo vissuto, il tempo degli stati psichici profondi, non ha nessun termine di paragone all'esterno della psicologia dell'individuo. Gli stati psichici non hanno una durata misurabile in uno spazio omogeneo in cui vengono rappresentati come punti distinti che si sovrappongono formando una molteplicità distinta, la loro intensità non può essere una intensità causalmente legata al fenomeno esterno che li provoca, così come la variazione quantitativa di intensità di tale fenomeno esterno (ad es. un aumento di fonti di luce) non può essere direttamente connesso con la variazione qualitativa di intensità dello stato interno. Da qui la formulazione del *tempo* come *durata*, ovvero del tempo staccato dalla rappresentazione nello spazio.

Bergson distingue due significati attribuibili alla durata: il primo delinea una durata “pura”, l'altro vede invece intervenire surrettiziamente lo spazio come forma di rappresentazione del tempo. L'unica concezione autentica risiede nel primo senso: la durata è la forma che prendono i nostri stati di coscienza quando il nostro “*moi*” si astiene dallo stabilire una separazione fra lo stato presente e gli stati anteriori, lasciandosi vivere come si lasciano ascoltare le note in una melodia.⁶⁵¹ La durata, seguendo sempre Bergson, non ha momenti

⁶⁴⁸ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, in *Opere. 1889-1896*, a cura di P. A. Rovatti, Mondadori, Milano 1986, p. 77.

⁶⁴⁹ Ivi, pp. 70 ss.

⁶⁵⁰ Ivi, pp. 36 ss.

⁶⁵¹ Ivi, pp. 74-75.

identici, né esterni gli uni agli altri e la molteplicità degli stati di coscienza non presenta nessuna somiglianza con la molteplicità distinta che forma un numero: la prima è qualitativa e riguarda la distinzione “io-altro”, la seconda è quantitativa.⁶⁵²

La durata, quindi, si ritrova ad essere *irreversibile* ed *irriducibile*, ed è proprio tale caratteristica di irreversibilità e irriducibilità che viene presupposta per concepire la creazione come ciò che si rivela essere il perennemente nuovo. *L'élan vital*, infatti, inserisce l'indeterminazione nella materia per una «esigenza di creazione» che non può essere anticipata.⁶⁵³ La *creazione* non è quindi reversibile come la potrebbe concepire una visione meccanicista dell'evoluzione, né è riducibile ad una concezione puramente spaziale, scientifica, intellettiva, come la potrebbe designare una concezione teleologica dell'evoluzione. L'anticipazione del futuro, la previsione, è una caratteristica propria di una visione scientifica della vita, la quale si risolve nell'analisi di una serie di corrispondenze, una serie di t che rappresenta le relazioni fra intervalli e non gli intervalli stessi.

Il ragionamento che Bergson sviluppa rispetto al tempo è analogo a quello che egli espone rispetto alla misurazione psico-fisica delle sensazioni. Applicando, infatti, il linguaggio matematico che utilizza Fechner per misurare la differenza di sensazione ΔS fra la sensazione S e S' , ci si trova a considerare ΔS come una quantità. Ma, si chiede Bergson, in cosa consiste realmente ΔS , se S e S' sono degli stati semplici, gli unici stati reali per noi che proviamo la sensazione? E cosa sarà il passaggio dal primo stato al secondo se non un atto del nostro pensiero, atto che assimila arbitrariamente e per bisogno di causa, una successione di due stati *qualitativamente* distinti a una differenza quantitativa? In questo caso o riusciamo realmente a percepire ΔS come uno stato della coscienza indistinto oppure dobbiamo affidarci, come si fa con la misurazione psicofisica, ad una rappresentazione convenzionale.⁶⁵⁴ Analogamente, il tempo t si rivela essere un tempo astratto attribuito dalla scienza e che consiste in un determinato numero di simultaneità. Sebbene ciò che accade tra t e t_1 venga definito dalla scienza nei termini dei suoi estremi t e t_1 , la successione è comunque un fatto incontestabile

⁶⁵² Ivi, p. 90.

⁶⁵³ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 107; 206.

⁶⁵⁴ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., pp. 37-8. Allo stesso modo, in *L'evoluzione creatrice*, chiarendo maggiormente anche la concezione spaziale erronea della durata, egli distingue fra oggetti materiali ed esseri animati, sostenendo che le due forme presentano caratteri opposti. Un oggetto materiale resta ciò che è, oppure, se cambia sotto l'influenza di una forza esterna, il cambiamento è, almeno per come ce lo rappresentiamo, uno spostamento di parti che rimangono di per sé uguali. Il tempo, in questo caso, non esercita nessuna influenza: «Tutte le nostre convinzioni riguardo agli oggetti, tutte le nostre operazioni sui sistemi isolati dalla scienza poggiano infatti sull'idea che il tempo non eserciti su di essi alcuna influenza». H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 13.

anche nella scienza, nel senso che è proprio ciò che si pone nel mezzo che permette a t e t_1 di assumere importanza.⁶⁵⁵

Ma per quanto riguarda il tempo percepito dal soggetto, esso ha un valore e un significato soggettivo. La durata fra il fare una moka di caffè e l'aspettare che fuoriesca è un tempo che non può né allungarsi né accorciarsi e che coincide con la mia impazienza per il caffè, l'attesa per un appuntamento importante non modifica lo scorrere delle lancette sull'orologio ma di certo è da me percepita carica di tensione, di ansia o desiderio, di stati che possono far sì che quei minuti che mi dividono dall'appuntamento "non passino mai" o "passino troppo in fretta". Il tempo non è più, come dice Bergson, qualcosa di pensato, ma è qualcosa di *vissuto*. La durata, quindi, non può essere misurata in riferimento all'esterno, ma ai miei stati interiori, ovvero come *esperienza soggettiva*.⁶⁵⁶

2.4. L'intuizione e i limiti del linguaggio

Il limite che Bergson ritrova, innanzitutto nella concezione scientifica della possibilità di conoscere gli stati psichici e in secondo luogo riguardo alla possibilità da parte dell'individuo di esprimere gli stati interiori soggettivi, è dovuto esclusivamente alla natura del linguaggio, il quale utilizza termini quantitativi, misurando l'effetto in termini di causa.⁶⁵⁷ Ciò implica, secondo Bergson, una distinzione tra due "moi": il primo è il *moi autentico*, nel quale gli stati interiori sono in evoluzione continua, mentre il secondo rappresenta l'espressione linguistica del primo. Secondo Bergson il linguaggio fallisce nel determinare ed esprimere il flusso

⁶⁵⁵ Peirce, nei suoi studi sul "continuo" matematico si era scontrato con lo stesso limite; come rendere conto della continuità nel divenire della realtà? E soprattutto, come rendere conto della continuità tra realtà percepita e soggetto percipiente? La necessità di trovare un modo di rendere merito alla continuità, che viene concepita da Peirce non come una successione di punti su uno spazio ma come un insieme di mere potenzialità, fa riferimento anche il divenire del pensiero, il quale si ritrova ad esprimersi non con concetti definiti e chiari, ma piuttosto con concetti i cui confini sono vaghi e sfumati. Seguendo Peirce il limite tra due elementi connessi nella continuità può essere risolto solamente considerando l'*immediate neighborhood* del confine, l'intorno del limite (CP 4. 127; CP 6. 168). Cf. R. Fabbrichesi, *Il significato del significato in Peirce e Wittgenstein*, in «Paradigmi», cit., pp. 29-43.

⁶⁵⁶ La critica e il superamento del meccanicismo e del teleologismo avviene proprio attraverso l'idea di uno *slancio vitale* che crea e si ricrea continuamente. In tal modo la concezione della reversibilità di ogni cosa che il meccanicismo presuppone, concezione che esclude il carattere indeterminato e quindi innovativo della vita, viene a cadere. Analogamente, la concezione teleologica dell'evoluzione si rivela essere troppo stretta rispetto all'idea di una continua creazione priva di finalità interna, poiché nel momento in cui si abbandona la spiegazione che vede la coscienza come prodotto finale dell'evoluzione, e quindi come punto di paragone con cui dare giustificazione a tutto ciò che viene prima, l'idea di un "progetto" della natura perde la sua legittimità.

⁶⁵⁷ Cf. G. Prezzolini, *Il linguaggio come causa d'errore. H. Bergson*, Spinelli, Firenze 1904; J. Hersch, *L'obstacle du langage*, in Aa.Vv., *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits*, La Baconnière, Neuchâtel 1941, pp. 221-229.

interiore proprio perché si ritrova a cristallizzare il divenire e quindi si rivela inadeguato ad esprimere gli stati interiori del soggetto.⁶⁵⁸ Sebbene la realtà consista di un insieme di fasi intrecciate, mescolate l'una con l'altra in un flusso continuo, l'esperienza prende forma per l'abitudine che abbiamo di distinguere tra momenti successivi della coscienza e di riferire ad un dato tempo e ad un dato spazio ogni momento, rappresentandolo con una immagine illusoria:

«parecchi stati di coscienza si organizzano fra loro, si compenetrano, si arricchiscono sempre più, [...] ad un io che ignorasse lo spazio, essi potrebbero fornire così il sentimento della durata pura; ma già per impiegare il termine “parecchi” avevamo isolato questi stati gli uni dagli altri, li avevamo esteriorizzati, gli uni rispetto agli altri, li avevamo insomma giustapposti; e così la stessa espressione cui abbiamo dovuto far ricorso, tradiva la nostra abitudine radicata di dispiegare il tempo nello spazio. Ed è necessariamente dall'immagine di questo dispiegamento, una volta che esso sia compiuto, che prendiamo a prestito i termini destinati ad esprimere lo stato di una anima che non l'abbia ancora compiuto: questi termini sono dunque intaccati da un vizio originario, e la rappresentazione di una molteplicità senza rapporto con il numero o con lo spazio, sebbene sia chiara per un pensiero che rientri in se stesso e si astragga, non può tradursi nel linguaggio del senso comune».⁶⁵⁹

E poiché la vita sociale è possibile proprio grazie all'abilità intellettuale di rappresentazione spaziale, l'attuale esperienza soggettiva non ha voce in essa:

«Così, ognuno di noi ha il proprio modo d'amare e di odiare, e quest'amore e quest'odio riflettono la sua intera personalità. Tuttavia il linguaggio designa, per tutti, questi stati con le stesse parole; di modo che dell'amore, dell'odio e dei mille sentimenti che agitano l'anima, esso è riuscito a fissare solo l'aspetto oggettivo e

⁶⁵⁸ L'idea di due tipi di verità è il presupposto della filosofia di Bergson. In *Materia e memoria* egli distingue tra la necessità di distinguere tra la prospettiva di una conoscenza “ordinaria” o “utile” e una conoscenza “vera” (H. Bergson, *Matière et Mémoire*, in *Ouvres*, éd. Du Centenaire, P.U.F., Paris 1970, p. 322). Inoltre Bergson rintraccia nel pragmatismo di James una similitudine nel modo di considerare la verità in quanto “*vérité sentie*” e “*vérité pensée*” (Cf. H. Bergson, *Sur le pragmatisme de William James. Vérité et Réalité*, in H. Bergson, *Sur le pragmatisme de William James*, PUF, Paris 2011, pp. 6 e 12. Vedi anche H. M. Kallen, *William James and Henri Bergson. A Study in Contrasting Theories of Life* (1914), riedito in J. Shook, *Early Defenders of Pragmatism*, vol. 4, Thoemmes Press, Bristol, England & Sterling, Virginia 2001.

⁶⁵⁹ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 71.

impersonale. [...] Ma così come tra due posizioni di un mobile si potranno frapporre indefinitamente dei punti senza mai colmare lo spazio percorso, nello stesso modo, per il solo fatto che parliamo, che associamo fra loro delle idee e che quest'ultime si giustappongono invece di compenetrarsi, non riusciamo a tradurre completamente ciò che prova la nostra anima: il pensiero resta incommensurabile con il linguaggio». ⁶⁶⁰

L'unico modo per conoscere i propri stati interiori si ha con l'intuizione che attraverso un «vigoroso sforzo di analisi, attraverso il quale i fatti psicologici interni e vivi verranno isolati dalle loro immagini rifratte, e poi solidificate nello spazio omogeneo», ⁶⁶¹ consente al soggetto di percepire direttamente gli stati di coscienza profondi che non hanno nessun rapporto con la quantità e che «si mescolano in modo tale che non si può dire se si tratta di uno solo o di molti, e nemmeno analizzarli da questo punto di vista senza immediatamente snaturarli». ⁶⁶²

In accordo con la metodologia cartesiana, Bergson considera l'evidenza dell'ego come l'autorità interiore che legittima la conoscenza intuitiva. Questo è ben espresso all'inizio di *Materia e memoria*:

«Fingeremo, per un istante, di non saper nulla delle teorie sulla materia e sullo spirito, nulla delle discussioni sulla realtà e l'idealità del mondo esterno. Ed eccomi quindi in presenza di immagini, intese nel senso più vago possibile del termine, immagini che percepisco allorché apro i miei sensi e che non percepisco quando li chiudo»; ⁶⁶³

e all'inizio de *L'evoluzione creatrice*:

«L'esistenza di cui siamo più certi e che conosciamo meglio è incontestabilmente la nostra. Di tutti gli altri oggetti abbiamo infatti una nozione che può essere

⁶⁶⁰ Ivi, pp. 95-6.

⁶⁶¹ Ivi, p. 75. Cf. M. Manganelli, op. cit., p. 37.

⁶⁶² H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 79. In *Matière et Mémoire* Bergson afferma che la possibilità di passare da un pensiero 'spazializzato' ad un pensiero intuitivo presenta delle difficoltà considerevoli poiché il passaggio richiede la rinuncia di «certaines habitudes de penser et meme de percevoir» (*Matière et Mémoire*, cit., p. 321). In un articolo del 1912, Moore considerava il dualismo bergsoniano presente in *Matière et Mémoire* come un dualismo ontologico e non solamente un dualismo funzionale (A. W. Moore, *Bergson and Pragmatism*, «The Philosophical Review», Vol. 21, n. 4 (July 1912), pp. 398-9).

⁶⁶³ H. Bergson, *Materia e memoria*, in *Opere*, cit., p. 150.

ritenuta esteriore e superficiale, mentre di noi stessi abbiamo una percezione interiore, profonda».⁶⁶⁴

Bergson radica la sua filosofia nell'auto-evidenza e auto-cerchezza riguardo agli stati psichici.⁶⁶⁵ Il suo "temperamento" filosofico apre così la strada ad un solipsismo secondo il quale gli altri non possono percepire nessuno degli stati interiori del soggetto che li esperisce e questo a causa del carattere pubblico e impersonale del linguaggio. Radicando l'intuizione nella prima verità chiara ed evidente che a prospettiva cartesiana produce, Bergson cerca di ribattere al riduzionismo fisicalista della psicologia sperimentale con una prospettiva filosofico-introspeettiva muovendosi sul territorio di confine fra filosofia della psicologia, psicologia sperimentale ed evoluzionismo, utilizzando i risultati delle scienze naturali solo per coglierne gli elementi che possano offrire elementi per sostenere il proprio sistema. Si tratta, in breve, del duplice fenomeno di indagine filosofica e di affermazione antropologica della soggettività umana con cui egli affronta i fenomeni psichici. A differenza di un approccio sperimentale alla psicologia dell'individuo egli si muove all'interno di una introspezione che segue il corso dell'auto-consapevolezza, attuando così indebitamente il passaggio da una esperienza con valore puramente soggettivo a una conoscenza del mondo esterno, reale e oggettivo. Tale realtà esterna si ritrova in tal modo ad essere la proiezione della coscienza alla base dell'evoluzione filogenetica:

«Tutte le nostre analisi ci rivelano come la vita implichi uno sforzo per risalire la china che la materia discende, facendoci così intravedere la possibilità, anzi la necessità di un processo opposto a quello della materialità, che crea la materia semplicemente interrompendosi. Certo, la vita che si evolve alla superficie del nostro pianeta è vincolata a qualcosa di materiale. Se fosse pura coscienza, o a maggior ragione sovracoscienza, essa sarebbe pura attività creatrice. Di fatto, si trova ancorata a un organismo che la sottomette alle leggi generali della materia inerte, ma tutto lascia credere che essa faccia il possibile per affrancarsi da queste leggi».⁶⁶⁶

⁶⁶⁴ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 7.

⁶⁶⁵ Acerra nota che l'universo bergsoniano è un universo *antropomorfo*, che si modella sulla coscienza umana (M. Acerra, *Introduzione a H. Bergson, Il cervello e il pensiero*, Editori Riuniti, Roma 1990, p. xv).

⁶⁶⁶ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 202. La coscienza, destinata a confrontarsi col corpo, oggettiva proprio quegli elementi soggettivi che così bene erano stati salvaguardati in *Saggio sui dati immediati della coscienza* e in *Matière e Mémoire*.

In tal modo tutta la realtà interna al soggetto ed esterna ad esso risulta relativa ad una coscienza che percepisce interiormente e soggettivamente anche l'evoluzione.

Il limite in cui ricade Bergson è quindi il limite in cui ricade il solipsismo. Il problema che si riscontra in una prospettiva simile sta proprio nel fatto che sia i miei stati che il mondo e gli altri devono rispondere alle *mie* proiezioni. Ma così facendo si arriva alla ben nota questione per cui vedo e conosco gli altri e il mondo secondo il modo in cui il mio pensiero me li fa vedere. Il problema che si pone è se una tale posizione sia realistica.

In realtà, una simile prospettiva stimola a nostro avviso due domande: è realmente possibile una conoscenza di sé totalmente staccata dal linguaggio? Ed è possibile una riflessione non-linguistica? Per rispondere a queste domande le riflessioni di Mead sulle esperienze soggettive possono esserci di aiuto. Come vedremo, un soggetto può avere (ed esprimere) esperienze private e intuizioni private solo perché egli condivide una esperienza pubblica con gli altri prima di tutto. Le esperienze private sono possibili perché il linguaggio pubblico permette di parlare in riferimento a qualcun altro riguardo alle sue 'esperienze private' che costituiscono la premessa per la formulazione di una interazione tra soggetti.⁶⁶⁷ La natura del linguaggio è tale per il fatto che esso è significativo per più di un individuo (e il discorso interiore di un individuo rappresenta esso stesso un "inner forum"), questo significa che l'aggettivo 'soggettivo' ha senso solo in relazione all'aggettivo 'intersoggettivo', il che è come dire, seguendo Wittgenstein, che credere di seguire una regola non è seguire la regola, giacché non possiamo seguire una regola 'in privato'.⁶⁶⁸ In ogni caso, la questione analizzata qui non concerne prettamente la differenza tra linguaggi pubblici e privati ma tra esperienze private (così come Bergson le intende) e le loro espressioni pubbliche che possono 'frintendere' l'esperienza. Infatti, la stessa distinzione tra linguaggio pubblico e linguaggio privato, così come delineata da Wittgenstein, presenta due significati: il primo fa riferimento all'esperienza conosciuta dal solo soggetto che la vive, il secondo fa riferimento invece alla possibilità di un linguaggio che nessun altro tranne chi lo pronuncia può comprenderlo. Qui prendiamo in considerazione il primo significato in riferimento alla differenza rintracciabile tra esperienze private ed esperienze che si esprimono nella condotta.⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ Vedi al riguardo E. Craig, *Meaning and Privacy*, cit., p. 135.

⁶⁶⁸ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 202.

⁶⁶⁹ O, come afferma Craig nella sua analisi del § 243 delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein, le esperienze soggettive sono quelle esperienze di cui «solo chi parla può avere conoscenza; alle sue sensazioni immediate, private». In questo paragrafo Wittgenstein riflette sulla possibilità di un linguaggio privato opposto al linguaggio pubblico (cf. E. Craig, op. cit., pp. 127-45).

3. Mead e il divenire del presente

In linea con Bergson Mead nota che nella coscienza della durata ritroviamo da solo quell'impulso assoluto che, essendo per sua natura creativo, incontra in tal modo la richiesta di una evoluzione.

Ciò che caratterizza il tempo non spazializzato è la sua natura relazionale, l'*interpenetrazione* che si riferisce al significato d'uso di una cosa. Come scrive Mead, la durata intesa bergsonianamente implica sempre l'intreccio dei differenti elementi dello stato, non solo nel senso che ciò che sta prendendo posto si estende a ciò che verrà subito dopo, ma nel senso più "pragmatista", secondo il quale tale intreccio è ciò che dà realmente significato e valore alle cose.⁶⁷⁰ La stessa impressione che abbiamo della continuità e del legame dei differenti elementi di uno stato non è qualcosa che è semplicemente presente nella coscienza: è la stessa realtà fatta di questo flusso. Quello che facciamo ora è determinato da ciò che faremo, dalla nostra condotta intelligente che influenza le nostre scelte, il modo di agire. Il movimento, l'agire, viene prima dell'impressione del movimento e per questo motivo il futuro è sempre nuovo, mai prevedibile se non nell'immediato, perché il futuro sarà sempre differente da ciò che possiamo attualmente presentare a noi stessi.

Ma a differenza di Bergson, Mead sostiene che ciò che è peculiare all'intelligenza non è il fuorviare la realtà quanto piuttosto la capacità di riorganizzare nell'organismo gli elementi che nella novità si vengono a confrontare con gli elementi presenti precedentemente e di ricostruire l'ambiente alla luce della nuova situazione. In questo quadro la stessa coscienza si rivela essere sia la differenza che sorge nell'ambiente in relazione all'organismo nel processo di mutamento (il che riguarda il mutamento di significato che l'ambiente assume nei confronti dell'organismo), sia la differenza sopravvenuta nell'organismo a causa del cambiamento occorso nell'ambiente, e nell'interazione sociale.⁶⁷¹ Questo emergente è ciò che appare nell'immediatezza della coscienza e che si rivela come lo "psichico" che deve essere reso intelligibile per poter essere compreso ed espresso.

Al pari di Bergson Mead evidenzia la difficoltà di conoscere e descrivere le esperienze psichiche attraverso un apparato logico-scientifico a causa del carattere immediato e in continua evoluzione dei processi psichici. Entrambi sono consapevoli della necessità di rintracciare un quadro di comprensione e conoscenza degli stati psichici senza ricadere nella loro cristallizzazione logico-concettuale che tutte le correnti di psicologia sperimentale

⁶⁷⁰ MT, p. 297.

⁶⁷¹ PP, pp. 36-8.

tendono a raggiungere.⁶⁷² L'immediatezza si rivela in Mead il carattere psichico autentico che proprio perché caratterizzato dal movimento, dal divenire continuo, comporta un limite essenziale: l'impossibilità di venire indotto a livello sperimentale e di essere catalogato all'interno di un apparato logico-concettuale artificiale rispetto alla sua natura. Bergson sostiene che non è salutare fare affidamento esclusivo ad una terminologia prettamente specializzata per esprimere delle idee, delle sensazioni, degli stati che perdono di valore nell'essere rinchiusi all'interno di definizioni o nozioni troppo 'strette'.⁶⁷³ Mead, invece, afferma che «le nostre soddisfazioni e frustrazioni, le nostre gioie e dolori ciò che è finalmente significativo e degno dei nostri sforzi, la bellezza, la gloria, e il sogno, non possono essere formulati nel linguaggio della scienza esatta».⁶⁷⁴ La riduzione del qualitativo al quantitativo, del soggettivo all'oggettivo risiede nella volontà, propria della scienza, di prevedere l'emergere della novità in maniera deterministica. Ma sebbene in questa volontà deterministica il nuovo emerge sotto condizioni qualitative che rispondono alla probabilità, la quale esprime le condizioni in termini quantitativi, le previsioni non possono prevedere completamente il "what it is" che accadrà e questo perché riconosciamo relazioni di cose nei processi che non possono essere risolte in elementi quantitativi in grado di determinare ciò che accade.⁶⁷⁵

Il limite che tanto Mead quanto Bergson sembrano palesare si trova proprio nella pretesa scienziata di ridurre l'elemento soggettivo ad una immagine statica. Mead ribadisce esplicitamente il carattere *sui generis* del divenire e nota che due sono gli assunti che guidano la ricerca di intelligibilità della realtà da parte dello scienziato: il primo assunto è che gli eventi nel loro passaggio sono determinati, il secondo è che nella misura in cui sono date le condizioni determinanti è dato anche il carattere degli eventi successivi. Il primo assunto, in particolare, si riferisce alla dimensione temporale dell'esperienza del divenire. In questo caso il limite, notato anche da Bergson, è che per quanto ci sia una determinazione nel passaggio, essa non comprende tutta la realtà del divenire poiché è presente anche una indeterminazione di ciò che accade che si esprime nella *differenza qualitativa* del passaggio, come l'identità della relazione che si estende nel passaggio, nel senso che l'identità dell'elemento di passaggio rimane tale fra il vecchio e il nuovo; se così non fosse si assisterebbe ad una

⁶⁷² Tale esigenza la ritroviamo in Mead sin dai primi scritti, problematizzata in modo particolare in *Suggestions Towards a Theory of The Philosophical Disciplines* e in *The Definition of the Psychical*.

⁶⁷³ Cf. H. Bergson, *Discussion à la Société française de philosophie* (23 mai 1901, in *Mélanges*, P.U.F., Paris 1972).

⁶⁷⁴ *The Nature of the Aesthetic Experience*, in SW, p. 295.

⁶⁷⁵ PP, pp. 45-6.

completa rottura: «Il “che cosa” che accade è dato solamente in questo aspetto relazionale».⁶⁷⁶ Ma questo divenire è anche ciò che caratterizza gli stati interiori: il sentimento di continuità non è semplicemente presente nella coscienza di un soggetto, piuttosto esso rappresenta la vera natura di ciò che è psichico, che è soggettivo e dinamico, una esperienza *sui generis* per il suo essere immediato e precedente ad ogni riflessione. Come Mead scrive nel 1900:

«Non è l'identificazione dello stato con l'individuo che lo rende psichico, ma il riconoscimento da parte dell'individuo dello stato in quanto suo proprio, la sua attenzione a quelle peculiarità che lo distinguono non solo dalla coscienza di ogni altro individuo ma anche da ogni altro stato della propria vita».⁶⁷⁷

Ciò che è psichico, quindi, si riferisce alle qualità secondarie, ovvero alle «affezioni del corpo dell'organismo senziente, specialmente quelle piacevoli e dolorose; i contenuti delle immagini della memoria e dell'immaginazione e quelli relativi alle attività dell'organismo per quanto appaiano nella sua esperienza».⁶⁷⁸ Un tratto comune caratterizza tutti questi contenuti: «potrebbero non apparire affatto, o apparire in un modo diverso, nell'esperienza di un qualsiasi altro organismo».⁶⁷⁹

Come abbiamo visto, Mead distingue inoltre, tra *esperienze riflessive* ed *esperienze soggettive*, considerando le seconde come le esperienze private e riferite al solo soggetto che le vive.

Nonostante la loro “privatezza”, però, Mead sostiene che ci sia anche in questi stati un «riferimento oggettivo» che permette alle esperienze di essere ricondotte al carattere “pubblico” della loro origine e della loro espressione: sebbene lo psichico non riesca ad oggettivarsi, lasciando all'individuo la propria esperienza isolata, allo stesso tempo esso «invita a una *ricostruzione* ed *interpretazione* di modo che possa essere scoperto il suo carattere oggettivo; ma finché questa non è stata fissata, esso non ha sede se non nell'esperienza dell'individuo e non può essere descritto se non nei termini della vita soggettiva di esso».⁶⁸⁰

Il processo di interpretazione e ricostruzione è possibile perché la “privatezza” non è, secondo Mead, qualcosa di esclusivamente “interiore”, una esperienza totalmente staccata dal

⁶⁷⁶ *Empirical Realism*, in PP, p. 116.

⁶⁷⁷ *Suggestions Toward a Theory of The Philosophical Disciplines*, cit., p. 11.

⁶⁷⁸ *Genesi del sé e controllo sociale*, cit., p. 111.

⁶⁷⁹ *Ibidem*.

⁶⁸⁰ *Ibidem*. Corsivo nostro.

contesto sociale: la «“privatezza” non significa nulla più che un diverso approccio o prospettiva da parte dei differenti organismi». ⁶⁸¹ Ed essendo l’esperienza individuale innanzitutto una esperienza pubblica, in quanto il Sé si forma nel processo comunicativo per cui esso è prima di tutto un altro e solo in seguito un Sé, ⁶⁸² è possibile prendere in considerazione una “oggettiva realtà di prospettive” che apra la strada tanto alla comprensione da parte del soggetto stesso degli stati interiori che egli prova quanto all’espressione di tali stati soggettivi.

A differenza di Bergson, quindi, Mead ritiene che sia possibile trovare il carattere intelligibile dell’esperienza soggettiva attraverso l’aspetto relazionale che caratterizza la realtà in divenire e che coinvolge gli stati soggettivi, psichici, intrecciati l’uno con l’altro in un flusso in cui i punti di passaggio non possono essere definiti ma solamente *sentiti*. L’idea meadiana non è quindi di rifiuto della possibilità di conoscenza delle esperienze soggettive quanto piuttosto di distinzione all’interno della conoscenza, fra un sapere fonte di una metodologia scientifica e la consapevolezza del carattere indeterminato del divenire che coinvolge anche le nostre esperienze soggettive. Tale carattere indeterminato, però, chiede la propria espressione, la quale si può trovare solamente rendendo intelligibile il carattere all’interno di una razionalizzazione simbolica, il che è possibile solo rintracciando il campo di prova nell’*esperienza relazionale*. A questo punto il riferimento all’interpretazione meadiana della teoria della relatività di Whitehead è inaggirabile. Infatti l’idea di una oggettiva realtà di prospettive viene a Mead dalla personale interpretazione della teoria della relatività di Whitehead.

Abbiamo affermato che proprio per il carattere primariamente pubblico dell’esperienza del Sé è possibile attraverso l’interazione di differenti prospettive rendere merito del carattere soggettivo dell’esperienza, di quegli stati interiori che spesso sono vaghi allo stesso soggetto che li prova e che richiedono una capacità di interpretazione e ricostruzione per renderli intelligibili e quindi funzionali anche alla condotta del soggetto. Dobbiamo però innanzitutto comprendere in che modo Mead interpreti il pensiero di Whitehead e lo declini in senso sociale per poter rendere merito del carattere innovativo che questa interpretazione potrebbe avere per la nostra indagine. Scrive Mead in un manoscritto inedito:

«Il problema epistemologico si trova nell’oggettività di ciò che è soggettivo. Il problema della relatività si trova nella soggettività di ciò che è oggettivo. La

⁶⁸¹ Ibidem.

⁶⁸² PP, pp. 176-7.

soluzione del problema epistemologico si trova nella ricognizione dell'oggettività degli apparati attraverso i quali cogliamo il soggettivo, e la necessità di accettare la storia naturale dell'individuo nella comunità entro la quale questo apparato viene acquisito. La soluzione del problema del relativista si trova nel riconoscimento che il valore emergente che l'organismo individuale conferisce al mondo comune appartiene a quel mondo per quanto guida alla sua ricostruzione creativa. Per quanto il mondo passa in un futuro c'è una opportunità per ciò che non è oggettivo di diventare oggettivo».⁶⁸³

4. Mead e Whitehead

4.1. Whitehead e la possibilità di una metodologia scientifica: la matematica come strumento di conoscenza dell'esperienza passata

Alla concezione bergsoniana del tempo inteso come durata soggettiva, non misurabile, non sembra potersi adeguare un'idea della scienza matematica in grado di avvicinarsi, almeno idealmente, alla natura mutevole della realtà, tantomeno della realtà psichica. Ma secondo Mead una concezione scientifica che contempi il processo naturale potrebbe essere altrimenti sviluppata attraverso il concetto di relatività teorizzato da Whitehead. In particolare, Mead sostiene che un'estrema matematizzazione della scienza abbia ridotto la realtà del movimento ad equazioni nelle quali il cambiamento svanisce in un'identità indifferenziata nella quale tempo e spazio si ritrovano inglobati in una quarta dimensione di eventi indistinguibili, rendendo in tal modo il trattamento del tempo come un passaggio fuori dal divenire.⁶⁸⁴ Egli

⁶⁸³ Box V Folder 8, Regenstein Library: «*The epistemological problem is found in the objectivity of that which is subjective. The problem of relativity is found in the subjectivity of that which is objective. The solution of the epistemological problem is found in the recognition of the objectivity of the apparatus by which we reach the subjective, and the necessity of accepting the natural history of the individual and the community within which this apparatus was acquired. The solution of the relativist's problem is found in the recognition that the emergent value which the individual organism confers upon the common world belongs to that world in so far as it leads to its creative reconstruction. In so far as the world is passing into a future there is an opportunity for that which is not objective to become objective*». Corsivo nostro. Andrew J. Reck ha evidenziato che la posizione di Mead nei confronti della teoria relativistica, e in particolare nei confronti della teoria di Whitehead, si articola in tre punti: il mantenimento dell'oggetto percettivo come assunto metodologico; la revisione critica della metafisica della relatività, al contrario dell'esaltazione della relatività come teoria scientifica; l'interpretazione filosofica della relatività come organizzazione di prospettive (cf. A. J. Reck, *The Philosophy of George Herbert Mead (1863-1931)*, «*Talane Studies in Philosophy*», 12 (1963), p. 43).

⁶⁸⁴ PP, p. 49. Oggetto delle critiche meadiane è in questo caso soprattutto la concezione della relatività di Minkowski, secondo la quale gli eventi sono parti di un unico spazio-tempo continuo in cui il tempo perde la

cerca, però, di salvare la concezione whiteheadiana dell'estensione matematica, ammettendo la possibilità di predicare di tale estensione il fatto che è un *continuum* divisibile infinitamente. Una volta ammesso questo, se all'idea di *continuum* viene affiancata l'idea di tempo come quarta dimensione, si ottiene in tal modo un progresso temporale e non spaziale: la *durata*. Abbiamo così un processo attuale in natura che confuta l'idea bergsoniana della durata come esperienza interiore e dell'impossibilità di recepire dall'esterno tale durata.⁶⁸⁵

Tuttavia, un procedimento matematico di misurazione di una durata, sostiene la posizione anti-deterministica di Mead, può riguardare solamente ciò che è passato, poiché il futuro presenta il carattere della contingenza.⁶⁸⁶ Vero è che nel momento in cui accettiamo il fatto della mente come prodotto della natura, di modo che anche l'astrazione scientifica risulti un prodotto della natura, possiamo riuscire a comprendere il valore pragmatico e funzionale alla condotta del pensiero astratto. Tuttavia, tale pensiero astratto che cerca di esprimere matematicamente il movimento come un tutto in ogni elemento della sua traiettoria, raggiunge il suo scopo solamente quando l'intero movimento è compiuto. E per evitare il rischio di assolutizzazione del procedimento di astrazione matematica così intesa, Mead critica l'idea di Whitehead secondo la quale la nozione di "istante privo di tempo", con cui viene indicato il presente, attribuisce agli eventi della natura una realtà metafisica, facendo ricadere la concezione della natura come processo organico all'interno dell'astrazione metafisica.

Seguendo la lettura meadiana di Whitehead, il presente risulta una diffusione temporale degli eventi che formano una cosa, una diffusione estesa abbastanza da rendere possibile alla cosa di essere ciò che è. Nel momento in cui consideriamo la "durata reale", sostiene Mead, come il tempo attraverso il quale l'apparizione di eventi unici sono distinguibili l'uno dall'altro, qualcosa che è emergente in ogni evento, allora questo passaggio spogliato di vesti metafisiche è un modo di sistemare tali eventi. Ciò che è essenziale in questa prospettiva è che in ogni intervallo isolato possa essere possibile per qualcosa divenire, che qualcosa di solido possa sorgere.⁶⁸⁷ Dal punto di vista prospettato da Mead tale durata implica un divenire giacché la natura essenziale del presente è il suo divenire e svanire. Dovrebbe essere almeno qualcosa che accade *a* e *nella* cosa e che affeziona la natura della cosa in modo che un momento possa essere distinguibile da un altro. Ma in una simile espressione è presente un conflitto tra principi di definizione: da una parte stiamo cercando ciò che è essenziale ad un

propria consistenza per l'oggetto, anziché essere considerato come una quarta dimensione aggiunta alle tre dimensioni dello spazio.

⁶⁸⁵ MT, p. 312.

⁶⁸⁶ PA, pp. 352-3.

⁶⁸⁷ PP, pp. 50-1.

presente, dall'altra parte stiamo cercando il limite più piccolo in un processo di divisione. Nel momento in cui dividiamo un secondo in millesime parti, la millesima parte ha un significato. In questo caso si ha un'astrazione dell'estensione del passaggio del tempo entro il quale gli eventi accadono. Tale astrazione viene da Whitehead nominata "astrazione estensiva" e si riferisce ad un evento-particella che l'analisi matematica conduce al differenziale.⁶⁸⁸

L'errore di Whitehead che Mead evidenzia è riconducibile all'uso che egli fa di questo metodo. Trasformandolo da strumento di astrazione metodologica a strumento di astrazione metafisica, la quale astrazione riconduce la sostanza di ciò che diviene al semplice accadimento dell'evento, egli trasferisce il contenuto di ciò che diviene in un mondo di "oggetti eterni". Questo si rivela un uso improprio dell'astrazione poiché pone una separazione metafisica tra ciò che è astratto dalla realtà concreta e ciò che l'astrazione ha fatto. Nonostante la teoria della relatività abbia permesso di notare come la conoscenza della realtà sia il risultato di prospettive differenti da cui guardare lo stesso fenomeno, sostiene Mead, la riduzione apportata dalla sua applicazione alle condizioni di cambiamento ha portato queste condizioni così indietro che il cambiamento o il movimento in se stessi spariscono. La concezione della relatività come predisposizione dell'oggetto fisico indica che la tecnica della misurazione esatta e l'analisi sono state portate ad un punto logico oltre il quale non è possibile andare se non passando in un regno metafisico che trascende il pensiero scientifico:

«Whitehead si è effettivamente impegnato a preservare il movimento e il cambiamento all'interno dell'universo relativistico. Vorrebbe mantenere i differenti sistemi-tempo come prospettive in natura, ma non vedo che abbia evitato la rigidità della geometria del continuum spazio-tempo, né riesco a vedere quanto l'ingresso di oggetti eterni negli eventi così determinati possa aprire la porta alla contingenza».⁶⁸⁹

⁶⁸⁸ In base all'astrazione estensiva dati due eventi A e B, e dati A' e B' come parti di A e di B, allora sotto molti rispetti le relazioni fra le parti A' e B' saranno più semplici che le relazioni fra A e B. Un insieme astrattivo non tende a nulla, in quanto c'è un insieme coi propri membri che diventano indefinitamente più piccoli via via si procede col pensiero verso il termine minimo della serie. Il carattere limite delle relazioni naturali espresso da un insieme astrattivo è il "carattere intrinseco" dell'insieme (Cf. A. N. Whitehead, *Il concetto della natura*, Einaudi, Torino 1948, pp. 75ss.).

⁶⁸⁹ PP, pp. 70-1. Come nota Nieddu, l'evidenziazione continua da parte di Mead del ruolo dell'organismo biologico «fornisce un antidoto agli eccessi del razionalismo matematico grazie all'accoglimento di due spunti della teoria della relatività: il carattere critico nei confronti del dogmatismo inerente alla scienza fisica, ed il rifiuto del soggettivismo che ha condotto ad una biforcazione della natura umana» (A. M. Nieddu, op. cit., p. 89).

Tale critica sembra ricalcare appieno l'osservazione fatta nel 1894 riguardo la possibilità di una misurazione psico-fisica e nel 1903 in *The Definition of the Psychical*, in cui Mead evidenzia i limiti delle costruzioni logiche nel cogliere l'essenza del divenire del processo psichico.⁶⁹⁰

4.2. Whitehead e le esperienze soggettive

L'astrazione estensiva di cui parla Whitehead comporta la perdita del divenire della natura psichica poiché identifica l'evento con i caratteri che lo compongono ma che ne sono solo una parte. In tal modo la conoscenza dell'evento nella sua totalità si riduce alla conoscenza di un carattere particolare di esso.⁶⁹¹ Per essere più chiari riportiamo le parole di Whitehead per capire cosa significhi l'astrazione estensiva:

«[...] noi vediamo un treno che si avvicina per la durata di un minuto. L'evento, che costituisce la vita della natura in quel treno durante quel minuto, è di complessità enorme e delude il nostro sforzo di esprimere le sue relazioni e gli ingredienti del suo carattere. Se consideriamo un solo secondo di quel minuto, l'evento più ristretto così ottenuto risulta più semplice rispetto ai suoi costituenti; e periodi sempre più brevi, come un decimo di quel secondo, o un centesimo o un millesimo – purché si abbia un procedimento definito per ottenere una successione definita di eventi in diminuzione – ci presentano eventi i cui caratteri ingredienti convergono verso la semplicità ideale del carattere del treno in un istante definito. Vi sono inoltre tipi diversi di tale convergenza verso il semplice. Per esempio, possiamo condurre la convergenza verso il carattere limite esprime la natura in un istante dentro l'intero volume del treno in quell'istante, o verso la natura istantanea dentro qualche porzione in quel volume – per esempio la caldaia della macchina – o verso la natura istantanea in qualche area della

⁶⁹⁰ Secondo Joas Mead sosterrebbe la tesi dell'emergentismo in contrapposizione con il riduzionismo fiscalista e biologico (Cf. H. Joas, op. cit., pp. 176-77). Come abbiamo visto anche per quanto riguarda l'adesione di Mead al comportamentismo, tale posizione si mostra anche riguardo alla necessità da parte di Mead di ammettere l'immagine e l'immaginazione come caratteristiche soggettive che consentono di significare il mondo. In tal modo la stessa esperienza che emerge presenta la novità che non può essere ridotto ad una spiegazione esclusivamente causale della realtà, tanto psichica quanto fisica

⁶⁹¹ Tale convinzione si ritrova anche nel saggio di Whitehead sul simbolismo: «[...] nell'analisi del fatto particolare è possibile scoprire verità universali» (A. N. Whitehead, *Simbolismo*, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 34).

superficie, o verso la natura istantanea in qualche linea del treno, o anche verso la natura istantanea in qualche punto del treno. Nell'ultimo caso i caratteri limite saranno espressi semplicemente come densità, pesi specifici e tipi di materiale. Inoltre non ci è necessario assumere come limite di convergenza una astrazione che implichi la natura in un istante. Il limite di convergenza può essere rappresentato dagli ingredienti fisici di un particolare attraverso l'intero minuto. Di conseguenza vi sono differenti tipi di caratteri estrinseci di convergenza, per cui ci si approssima a differenti tipi limite di caratteri intrinseci.»⁶⁹²

Una siffatta riduzione dell'evento a un particolare astratto implicante la natura dell'intero evento in un istante sembra precludere la mutabilità originaria del divenire. Assumere come principio il fatto che una parte è più semplice del tutto e che in base alla parte possiamo astrarre dei caratteri intrinseci del tutto comporta il rischio di attuare una ripetizione di uno stesso istante in modo da rendere tutti gli istanti di quel minuto in cui il treno passa una ripetizione dello stesso identico carattere, come se componessimo tanti copia-incolla di un fotogramma. Nel momento in cui tendiamo ad una «semplicità ideale di relazioni naturali»⁶⁹³ perdiamo il carattere dell'evento attuale o, in termini psichici, perdiamo il carattere del fenomeno psichico. Per quanto tendiamo verso il limite, questo limite è ideale e appartiene ad un processo complicato di calcolo che implica un abbandono totale del carattere essenziale della sensazione, carattere che è proprio l'essenza dell'esperienza immediata del soggetto. Inoltre nel momento stesso in cui assumiamo un principio per la valutazione abbiamo già effettuato il passaggio dal carattere del processo della sensazione al carattere di astrazione matematizzante e dall'elemento astratto all'elemento metafisico. Rendere due insiemi astrattivi "equivalenti" – per cui dato un evento x appartenente all'insieme p si può, procedendo nella direzione dell'estremo inferiore di un altro insieme q , trovare un evento y che sia parte di x e procedendo nella direzione dell'estremo inferiore dell'insieme p , trovare un evento c che sia parte di y e così via indefinitamente – significa perdere la caratteristica di unicità degli eventi poiché si parte dal presupposto che i caratteri intrinseci dei due insiemi siano identici.⁶⁹⁴ Sebbene l'osservazione esatta sia possibile solo con questo presupposto, ciò

⁶⁹² A. N. Whitehead, *Il concetto della natura*, cit., pp. 76-7.

⁶⁹³ Ivi, p. 75.

⁶⁹⁴ Ivi, p. 77.

non significa che essa sia rispondente alla realtà del divenire.⁶⁹⁵ Soprattutto, non è possibile raggiungere l'esattezza per quanto riguarda eventi soggettivi come le sensazioni, le emozioni, i sentimenti, per quanto questi eventi contengano elementi oggettivi e condivisibili. Rischieremmo altrimenti di *identificare*, anziché mettere in *relazione*, gli elementi soggettivi dell'esperienza dell'individuo con elementi soggettivi di un altro individuo per una esigenza di astrazione scientifica, legittima e utile, ma non onnicomprensiva del carattere soggettivo dell'esperienza vissuta.

Sebbene Whitehead distingua la "simultaneità" come «proprietà di un gruppo di elementi naturali che per qualche aspetto sono componenti della durata»⁶⁹⁶ contenente il divenire della natura, dalla "istantaneità" che è un "ente naturale puro", ovvero un concetto logico utile alla scienza per esprimere tutta la natura in un dato istante privo di estensione temporale, egli non può fare a meno di considerare il concetto di istante come essenziale per la fondazione della conoscenza scientifica. Nel momento in cui consideriamo un momento come il limite a cui tendiamo ponendo attenzione sempre maggiore a durate di estensione minima e lo interpretiamo come «l'insieme di proprietà naturali raggiunte con un metodo di approssimazione» attraverso un procedimento tecnico, le proprietà della natura che vengono rivelate attraverso tale metodo di astrazione divengono metafisicamente reali, venendo assunte come «proprietà della natura "in quel momento"».⁶⁹⁷

Ma a nostro parere in tal modo si rischia di cadere in un circolo vizioso senza fine. Whitehead sostiene che sia possibile definire la relazione seriale di ordine temporale fra momenti di una durata. Se infatti definiamo A e C come momenti termine di una durata d , e B come un momento qualunque all'interno di d , ne segue che B *sta fra* A e C, di modo che la relazione triplice dello "stare fra" è completamente determinata: «la conoscenza del divenire della natura ci assicura che questa relazione dispone i momenti della famiglia in un ordine seriale».⁶⁹⁸ Ma in cosa consiste questo "stare fra", ovvero B? Se viene considerato come momento termine fra A e B allora è presente un altro momento A' che *sta fra* A e B, la cui natura, seguendo il ragionamento whiteheadiano, è di essere un ulteriore momento limite. Se invece viene considerato come qualcosa di qualitativamente diverso dai due estremi, allora il problema della definizione di B si pone nei termini della definizione della durata, problema che indica nel termine della natura una mera realtà statica. Si tratta di una astrazione logica la

⁶⁹⁵ Cf. Ch. W. Morris, *Peirce, Mead, and Pragmatism*, cit., p. 113: «[Mead] stresses the point that while science approximates to the conception of the world at an instant, the existence of such a limit cannot be reached without rendering meaningless the very concepts which science employs.»

⁶⁹⁶ A. N. Whitehead, *Il concetto di natura*, cit., p. 53.

⁶⁹⁷ Ivi, pp. 58-9.

⁶⁹⁸ Ivi, p. 60.

quale, riguardo alla sensazione e alla sua intensità, non risponde alla domanda sul cosa succede in quel “stare fra”, ovvero cosa sia quel B che potrebbe in questo caso essere visto anche come quell’immediato soggettivo di cui Mead parlava, che comporta il passaggio da uno stato all’altro e che caratterizza in sé un qualcosa di essenziale per il divenire reale ma che non può essere identificato con un ente concettuale.⁶⁹⁹

Come vediamo anche la teoria di Whitehead cade vittima della critica alla pretesa scienziata di ridurre il divenire ad uno schema statico che astrae due estremi di una durata soggettiva assolutizzandoli e identificandoli con la sensazione soggettiva stessa. In altri termini, sebbene sia possibile pensare alla realtà in un istante astraendo dal passaggio del tempo e considerando gli oggetti come immutabili, non è possibile nella realtà del processo del divenire usare una simile astrazione come espressione della realtà. Questo perché a volte viviamo delle situazioni qualitativamente simili all’inizio di un terremoto o di una passione amorosa,⁷⁰⁰ in cui l’istante si rivela essere un’astrazione incompleta dell’essenza del processo reale in cui il soggetto si trova implicato. In situazioni del genere, il soggetto si ritrova impreparato rispetto alla sensazione che prova d’improvviso e non riesce ad avere una visione onnicomprensiva di ciò che sta accadendo e di ciò che potrà accadere. Nell’atto ciò che viene indicato come ‘soggettivo’ è un elemento che non ha corrispondenza con il carattere oggettivo delle astrazioni matematiche, ma che si serve di esse per portare a compimento il proprio processo. Così come portare la natura con cui si relaziona il soggetto a livello di “ente naturale puro” significa portarla nell’alveo di un mondo metafisico in cui ciò che conta è il puro pensiero, allo stesso modo cercare di identificare una sensazione in base alla misurazione matematica della causa esterna che la provoca, identificando i caratteri intrecciati all’interno di una stessa durata con ciò che attraverso un procedimento di astrazione matematica si rivela essere l’espressione di parti distinte e staccate di un tutto a cui si chiede che ogni parte possieda al suo interno le caratteristiche del tutto, comporta una confusione riguardo a ciò che nel soggetto viene a formarsi ed è in divenire. In tal modo anche lo sviluppo futuro si ritrova già determinato nelle parti considerate.⁷⁰¹ La durata reale si ritrova così destinata ad essere identificata con costruzioni logiche – gli istanti – i quali si sostituiscono alla realtà del divenire degli eventi.

⁶⁹⁹ Mead nota in *The Philosophy of the Act* che nella concezione di Whitehead della natura come processo in cui l’evento fa la sua apparizione, sembra contemplare l’evento come un precedente logico della struttura in cui appare, dando vita all’idea di oggetti eterni in cui l’evento appare (Cf. PA, pp. 138-9).

⁷⁰⁰ E. Ramsden Eames, *Mead’s Concept of Time*, in W. R. Corti, *The Philosophy of George Herbert Mead*, Amriswiler Bücherei 1973, p. 67.

⁷⁰¹ PA, pp. 352-3.

4.3. Sensazione soggettiva vs. metodo scientifico. Una rivalutazione di Whitehead

D'altronde, lo stesso Whitehead nota come il problema di una spazializzazione della durata sia dovuta ad un errore linguistico – così come Bergson aveva evidenziato – alimentato da una visione materialistica della scienza.⁷⁰² In particolare, Whitehead sostiene che il nostro linguaggio ci porta a ridurre gli eventi a tre fattori: tempo, spazio, materia. Per quanto l'utilità di una tale analisi sia innegabile, nessuno di questi fattori si presenta nella sensazione in una reale indipendenza:

«Siamo trascinati dal linguaggio, dall'insegnamento formale e dall'abitudine ad esprimere i nostri pensieri in termini di analisi materialistica, in tale modo che con l'intelletto siamo portati ad ignorare la reale unità del fattore effettivamente esibito dalla sensazione. Invece, proprio questo fattore unitario, che ritiene in se stesso il divenire della natura, è l'elemento concreto primario che viene fissato nella natura».⁷⁰³

Secondo Whitehead, nella filosofia della natura, in cui viene compresa la serie temporale degli istanti senza estensione, l'aggregato degli enti materiali e lo spazio come risultato delle relazioni della materia, viene presupposta l'unicità della serie temporale. Ma questa è solo una ipotesi secondo la quale l'immediatezza della percezione coincide col presente istantaneo, risultato del passato e del futuro. Egli nega che tale presente istantaneo sia immediatamente dato. In realtà, «il carattere di un momento e l'ideale di esattezza da esso simboleggiato non infirmano in nessun modo il principio che l'oggetto fondamentale della sensazione è una durata avente un certo spessore temporale»,⁷⁰⁴ tale durata immediata non è delimitata in maniera chiara dalla nostra apprensione, avendo il suo limite iniziale annebbiato dalla

⁷⁰² Parimenti ritroviamo elementi che accomunano Whitehead e Bergson. Il divenire della natura inteso da Whitehead è pari al "tempo" di Bergson, in quanto indica il fatto fondamentale del "divenire della natura", per quanto Whitehead eviti esplicitamente di usare il termine "tempo", essendo il tempo misurabile della scienza e della vita sociale solamente un carattere del fatto fondamentale del divenire della natura. «Il divenire della natura si esprime tanto nel mutamento spaziale che in quello temporale; e proprio in virtù di questo fluire la natura continua sempre.» Essa è «la forza creatrice dell'esistenza che non si rivolge sull'orlo ristretto di un presente istantaneo definito» (A. N. Whitehead, *Il concetto di natura*, cit., pp. 51; 68).

⁷⁰³ A. N. Whitehead, *Il concetto di natura*, cit., pp. 69-70.

⁷⁰⁴ Ivi, p. 64.

memoria ed il suo limite finale offuscato dal suo emergere da una anticipazione: «Il presente è una zona sfrangiata di confine fra i due estremi».⁷⁰⁵

Potremmo dire quindi che l'indeterminazione della sensazione soggettiva comporta l'impossibilità di una misurazione certa della durata immediata, poiché essa non ha inizio se non in ciò che di parziale c'è nel soggetto, ovvero nell'apparato costitutivo di ogni esperienza. Questo apparato è formato dall'introiezione, sia degli oggetti fisici del proprio ambiente, che delle prospettive altrui e dell'ambiente socio-culturale in cui il soggetto agisce e che condizionano necessariamente la sua formazione.

Riguardo alla sensazione, quindi, c'è secondo Whitehead un divenire dello spirito distinguibile dal divenire della natura, sebbene essi siano strettamente legati fra loro. Per quanto riguarda la sensazione, essa non è nel tempo e nello spazio allo stesso modo in cui lo sono gli eventi della natura ma vi è in modo indiretto:

«Tutti sentiamo in qualche modo che il nostro spirito è qui in questa stanza ed in questo momento, ma che non si tratta precisamente della stessa posizione temporale e spaziale che hanno gli eventi naturali costituiti dall'esistenza dei nostri cervelli. La distinzione fondamentale da tenere presente è che l'immediatezza della sensazione non è la stessa cosa dell'istantaneità della natura».⁷⁰⁶

Immediata per la sensazione è una durata la cui dimensione è del tutto indeterminata e «dipende dal soggetto percipiente individuale».⁷⁰⁷ Il divenire è sia una qualità della natura, costituita dalla cosa conosciuta, sia una qualità della sensazione che è il modo di conoscerla – e in quest'ultimo senso la intendono Mead e Bergson: come *qualità della sensazione*. La misurabilità del tempo e il suo carattere seriale sono le conseguenze delle proprietà delle durate ma tale misurabilità non può essere considerata per quanto riguarda la sensazione. L'indeterminatezza della sensazione è alla base dell'impossibilità da parte del pensiero di distinguere le singole individualità, impossibilità che trova la propria conferma nel fatto che l'esattezza è un «ideale del pensiero, e si attua soltanto nell'esperienza con l'adottare un metodo di approssimazione».⁷⁰⁸ Detto altrimenti, non è possibile circuire una sensazione per distinguerla con esattezza e per dissezionarla, a maggior ragione la sensazione propria degli

⁷⁰⁵ Ibidem.

⁷⁰⁶ Ivi, p. 65.

⁷⁰⁷ Ivi, p. 67.

⁷⁰⁸ Ivi, p. 56.

stati interiori è ancor più indeterminata rispetto ai criteri di misurazione ed esattezza per cui la sua “qualità” non può essere resa attraverso una astrazione del pensiero se non in maniera arbitraria.

Questo significa che non abbiamo nessuna possibilità di conoscere e di comunicare i nostri stati più profondi?

5. Presente psicologico e sensazione soggettiva

La tendenza ad analizzare la realtà esterna così come ad analizzare le sensazioni, è un carattere proprio della nostra capacità riflessiva e l’astrazione fa parte di tale capacità, ma rendere i prodotti di tale astrazione come unici punti di riferimento per conoscere la realtà comporta un distacco dalla conoscenza autentica. L’esigenza che noi abbiamo di trovare una soluzione in una situazione problematica comporta senz’altro la necessità di costruzioni logiche ma tali costruzioni non sono forme cristallizzate della realtà. L’idea sviluppata da Mead anche in *The Philosophy of the Act* riguardo il condizionamento reciproco fra organismo e ambiente considera di certo la relazione logica al pari di Whitehead ma non nei termini di una logica statica che si fonda su elementi inalterabili del pensiero (e quindi in ultima istanza su di un mondo metafisico di “enti puri”), quanto piuttosto nei termini di una logica in grado di rispondere al carattere evolutivo della conoscenza – e quindi della relazione organismo-ambiente e organismo-organismo – come presente nella concezione funzionalista della psicologia e sviluppata da Mead in seguito nella filosofia dell’atto.⁷⁰⁹ La realtà è sempre in un presente nel senso che è sempre in divenire, la contemporaneità degli eventi si ha in questo presente attraverso la sua delineazione come “presente specioso”, prodotto dell’analisi

⁷⁰⁹ Cf. A. M. Nieddu, *George Herbert Mead*, pp. 67-9. Vedi in part. PA, p. 644. Come troviamo in PP, Whitehead ha introdotto la contingenza attraverso l’immissione della prospettiva dell’organismo attraverso schemi alternativi di oggetti eterni che possono entrare nella prospettiva o attraverso particolari intersezioni di sistemi tempo dipendenti dall’evento percipiente. Ma tale logica separazione dell’evento dai caratteri dell’evento – il “what it is” che prende posto – non trova riflesso nell’oggetto dello scienziato. Il “what the object is” riflette i suoi caratteri nella sua occorrenza. Se si trova contingenza nella selezione degli oggetti eterni, tale contingenza apparirà nell’evento. Dal punto di vista di Whitehead l’evento è inalterabilmente situato in uno spazio-tempo come nella dottrina di Einstein. L’emergente dello scienziato viene determinato come, oltre che nuovo, anche fortemente ancorato ad un mondo percettivo incontestato: «the new fact exists only as his experimental finding, as his perceptual experience, and he must make sure that any other person under like circumstances will have the same perceptual experience». (PP, p. 119) E tale mondo incontestato non è costituito dalle esperienze degli individui. Piuttosto gli individui appartengono a questo mondo. Si interpreta normalmente tale mondo reale indipendente come una affermazione metafisica. Ma non c’è necessaria implicazione di questa asserzione metafisica nella metodologia scientifica, poiché se la visione metafisica contempla una finalità la procedura scientifica non ne vede la necessità. Piuttosto il metodo dello scienziato contempla una continua ricostruzione alla luce degli eventi che emergono.

psicologica della realtà, in cui entra come elemento caratterizzante la sensazione del soggetto percipiente riguardo una certa realtà o un certo fenomeno. Il presente specioso è indicato in *The Philosophy of the Act* come la durata attuale in cui la riflessione si inserisce, il presente immediato in cui entra in azione il controllo della condotta.⁷¹⁰ Come prodotto della riflessione il presente specioso comprende sia i dati sensibili astratti dalla sensazione sia l'immaginazione che si protende all'esperienza passata e alle ipotesi sulla futura condotta. L'organizzazione dell'azione segna la natura degli eventi che intervengono nell'elaborazione, il tempo stesso si rivela essere l'esperienza dell'azione inibita nella quale il compimento dell'atto è presente come compiuto tramite l'assunzione da parte del soggetto dell'attitudine di risposta al contatto⁷¹¹ o, nel caso di una relazione intersoggettiva, di risposta al gesto simbolico che rispecchia lo stato interiore del soggetto. Per tale motivo i simboli, che si riferiscono alla capacità di comunicare con gli altri allo scopo di dare corpo ad una intesa cooperativa e ad una comprensione reciproca, sono sempre in divenire e permettono di utilizzare sia dei significati oggettivi, riconosciuti e condivisi sia, nel momento in cui tali significati non soddisfino la situazione presente, nuovi significati che però, soprattutto per quanto riguarda la relazione fra soggetti, risultano validi solamente nel momento in cui la risposta da parte del destinatario del nuovo significato risponde in maniera consona a ciò che il soggetto ha immaginato. Di conseguenza anche l'astrazione di ciò che è passato, che si presenta nel soggetto nel presente del divenire e che si rivela essere presente esso stesso in quanto legato alla situazione contingente, trova la propria realizzazione nelle ipotesi riguardo al futuro, riguardo sia alla realtà percettiva di oggetti fisici a distanza sia riguardo alle possibili azioni che possano verificare ciò che nel presente è dato dalla sensazione. La critica a Whitehead riguarda quindi il fatto che ritenere i concetti l'unica realtà comporta un totale distacco dal divenire del processo reale e quindi anche dalla possibilità di produrre nuovi simboli rispondenti ai caratteri del divenire della realtà. Divenire di cui fa parte la durata del presente specioso in cui si sviluppa l'atto e che considera il carattere simultaneo come il controllo sull'atto che si sta compiendo.⁷¹² Per Whitehead la durata è anch'essa un ente naturale definito, un complesso di eventi parziali di cui gli enti naturali sono i componenti simultanei rispetto alla durata e simultanei l'un l'altro: la durata è quella «porzione concreta

⁷¹⁰ «[T]he act of indicating, by gesture or significant symbol, the present characters of things at a distance in the individual» (PA, p. 220; 339). L'idea di presente specioso viene ripresa da James, il quale la considera come il reale presente, in opposizione ad una nozione di "presente specioso" inteso come una astrazione effettuata dal soggetto (cf. H. Joas, op. cit., p. 172).

⁷¹¹ PA, p. 232.

⁷¹² Cf. F. M. Doan, *Remarks on G. H. Mead's conception of simultaneity*, «The Journal of Philosophy» LV (1958), p. 207.

di natura limitata dalla simultaneità, che a sua volta è un fattore essenziale presente nella sensazione». ⁷¹³ Ma nel presente immediato gli eventi si danno alla coscienza sensibile e rivelano tutta la natura ora presente in quanto rivelata nella sensazione.

La delineazione di questo presente psicologico risulta quindi in linea con la ricerca che Mead ha attuato sin dai primi scritti riguardo al “fenomeno psichico” o soggettivo: il presente specioso indica il carattere puramente soggettivo che rivela nel suo divenire l’essenza stessa del fenomeno psichico dell’organismo e che si rivela inafferrabile all’interno delle strette maglie di qualsivoglia riduzionismo concettuale.

5.1. *L’oggettiva realtà delle prospettive*

Mead si oppone tanto alla concezione metafisica di Whitehead quanto a quella di Bergson. Di quest’ultimo, di cui condivide non pochi tratti, come abbiamo visto, critica proprio il perno conoscitivo della sua metafisica, ovvero l’intuizione immediata. Questa fornisce infatti il punto cieco della sua filosofia, poiché non gli permette di considerare il divenire, la libertà, la novità, la creatività non necessariamente limitati al flusso interiore di coscienza. ⁷¹⁴ Tanto la creatività quanto la novità e il flusso possono essere presenti anche in una oggettività di prospettive, nel momento in cui scopriamo che gli oggetti dell’esperienza interiore presentano gli stessi caratteri di quegli elementi presenti nell’esperienza esteriore in cui ci siamo formati. Ed è qui che si lega l’interpretazione meadiana della teoria della relatività di Whitehead in chiave di psicologia sociale.

Nel saggio *The objective reality of perspectives* Mead evidenzia che il contributo essenziale della filosofia di Whitehead alla propria tesi sta nell’idea della natura come una organizzazione di prospettive. Whitehead in effetti generalizza la nozione di ‘organismo’ includendo in essa ogni struttura unitaria la cui natura richiede un periodo entro il quale essere se stessa, struttura che è sia spaziale che temporale e che si esprime in un processo. Ogni struttura del genere stratifica la natura attraverso la sua intersezione nella propria prospettiva e differenzia i propri spazio e tempo permanenti dal generale passaggio di eventi. In tal modo il mondo delle scienze fisiche è portato all’interno del dominio degli ambienti organici e non esiste nessuna entità fisica indipendente fuori dalla quale le prospettive siano semplicemente

⁷¹³ A. N. Whitehead, *Il concetto di natura*, cit., p. 51.

⁷¹⁴ Come scrive Mead : «[h]e fails to see that the flow, the freedom, the novelty, the interpenetration, the creativity, upon which he sets such store, are not necessarily limited to the interpenetration of experiences in the inner flow of consciousness» (MT, p. 325).

selezioni. Al posto di un tale mondo appaiono tutte le prospettive nella loro interrelazione reciproca: «Il principio di Whitehead dell'organizzazione di prospettive non è la rappresentazione di un contenuto identico, ma l'intersezione di differenti sistemi-tempo dello stesso corpo di eventi».⁷¹⁵

Da una tale lettura si delinea anche la possibilità di comprendere il modo in cui è possibile conoscere gli stati soggettivi, il carattere psicologico del divenire, all'interno del soggetto. Potremmo dire con Mead che sebbene la teoria della relatività concepisca per ogni individuo un proprio mondo spazio-temporale fra questi mondi esistono delle uniformità che ci portano a concepire la necessità di costituire una realtà noumenica degli eventi e delle interrelazioni che sottostanno alla nostra esperienza⁷¹⁶ e che ci portano a far coincidere questi mondi attraverso l'accordo delle differenti prospettive.⁷¹⁷ E questo perché le nostre esperienze nella realtà sono finite e necessitano di essere incluse in una visione pluralistica e relazionale.

La possibilità di conoscere gli stati soggettivi deriva proprio dallo stesso ragionamento: sebbene ogni individuo esperisca la realtà soggettivamente (il mio dolore non potrà mai essere il tuo dolore), è possibile ritrovare fra le esperienze soggettive delle uniformità che permettano di interpretare e ricostruire il significato delle sensazioni sottostanti alla nostra esperienza perché sottostanti alla nostra possibilità di comprenderci l'un l'altro.⁷¹⁸

Da questa prospettiva la problematicità della teoria bergsoniana si palesa nella concezione delle rappresentazioni della realtà come inadeguate alla realtà stessa. Se per Bergson gli oggetti sono nell'esperienza pura, indistinta, di cui non siamo consapevoli se non attraverso una intuizione, Mead ritiene tale concezione l'espressione di un dualismo funzionale che

⁷¹⁵ PP, pp. 173-4: «Whitehead's principle of organization of perspectives is not the representation of an identical content, but the intersection by different time systems of the same body of events». È interessante notare che lo stesso Whitehead aveva concepito la dinamica di un Sé relazionale, organismo appartenente ad un organismo più ampio che è la società. Come scrive Olav Briant Smith: «With Whitehead's philosophy of organism, it is clear that there is a solution of the mind-body problem. The self is part of a larger society that includes the body, and the entire society in some significant ways functions as one organism. It is so successful at this that we quite confidently speak of the body as being *mine*» (O. B. Smith, *The Social Self of Whitehead's Organic Philosophy*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», 2010, Vol. 2 N. 1, pp. 50-64).

⁷¹⁶ Mead ha alla sua base una concezione chiara di ciò che deve essere presupposto: un mondo comune, intersoggettivo, in cui le varie prospettive si ritrovino in linea con ciò che delinea lo spazio-tempo (cf. S. B. Rosenthal, P. L. Bourgeois, op. cit., pp. 74-76; cf. H. Joas, op. cit., pp. 175 ss).

⁷¹⁷ MT, p. 315; PP, capp. III e IV, *Supplementary Essay IV: The Objective Reality of Perspectives*. Questa concezione della relatività è presa proprio da Whitehead che in realtà dimostra come non sia possibile concepire uno spazio-tempo unico per differenti sistemi di particelle-evento (Cf. A. N. Whitehead, *La teoria di Einstein*, in *Scienza e filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 301-312). Morris ha notato riguardo alla concezione meadiana della scienza che la vera natura di una prospettiva così come egli la concepisce rende impossibile una singola prospettiva che include tutto in un solo atto (cf. Ch. W. Morris, *Peirce, Mead, and Pragmatism*, cit., p. 113).

⁷¹⁸ Come tutte le prospettive anche le prospettive temporali esistono oggettivamente e sono condizione della determinazione dell'unicità degli individui. Il che significa non tanto che le prospettive temporali differiscono nel senso fisico quanto che essi differiscono nel senso socio-culturale (Cf. H. Joas, op. cit., pp. 190-91).

distingue troppo nettamente il pensiero dall'azione, denigrando la capacità analitica del pensiero. Se esistono degli oggetti sia da fruire che da analizzare la necessità della relazione intuitiva sembra sparire, ciò che si dà in alternativa è la capacità riflessiva del soggetto all'interno di una concezione dei propri stati come espressioni della ineludibile relazione con gli altri soggetti e con l'ambiente. Solamente un punto di vista complementare agli altri può rendere la capacità di conoscere la realtà noumenica degli stati soggettivi e superare anche una prospettiva anti-intellettualista come quella bergsoniana;⁷¹⁹ in modo simile, solamente l'idea di prospettive differenti intrecciate grazie alle assunzioni dei reciproci punti di vista consente di superare la concezione di una esperienza soggettiva non conoscibile fuori dal soggetto.

In particolare, appena una esperienza cessa di presentarsi come oggettiva e diventa soggettiva come conseguenza della formazione nel Sé di un insieme di significati nuovi riguardo alla sua relazione con l'ambiente, l'esperienza soggettiva passa attraverso il processo opposto: l'individuo ricostruisce ed interpreta la propria esperienza soggettiva attraverso gli elementi oggettivi presenti in essa al fine di renderla comprensibile alle altre prospettive rendendola intelligibile anche a loro: «La prospettiva comune è comprensibilità, e comprensibilità è l'affermazione delle condizioni sociali comuni».⁷²⁰

Ora, 'ricostruire' e 'interpretare' le esperienze soggettive significa che l'individuo deve confrontarsi con se stesso,⁷²¹ deve intraprendere una conversazione interiore.⁷²² Una conversazione interiore è, come abbiamo visto, un processo di comunicazione e in particolare una conseguenza dei processi di interazione sociale in cui le altre prospettive sono coinvolte.⁷²³ E siccome l'interazione sociale è costitutiva del Sé, essa condiziona anche il suo pensiero così come gli stimoli dai quali viene attratto e la sua condotta (come si relaziona al mondo e a se stesso):⁷²⁴ «non solo pensiamo ma anche percepiamo con menti che presentano

⁷¹⁹ Ivi, p. 42.

⁷²⁰ PP, p. 176. Cf. D. L. Miller, *George Herbert Mead*, cit., p. 8.

⁷²¹ MT, p. 401.

⁷²² Come afferma De Waal, «language, which is a social medium, dictates our thoughts», e siccome il significato deriva dalla prospettiva dell'altro generalizzato, "thinking can be described, as does Mead, as 'a conversation carried on by the individual between himself and the generalized other'" (C. De Waal, *A pragmatist world view: Georg Herbert Mead's philosophy of the act*, cit., p. 161).

⁷²³ Cf. *Scientific Method and Individual Thinker*, in SW, p. 206; *The Genesis of the Self and Social Control*, SW, p. 288; PA, p. 152.

⁷²⁴ De Waal afferma percieanamente: «il pensiero non è in noi, ma noi siamo nel pensiero» (C. De Waal, op. cit., p. 162).

già una struttura organizzata che determina non poco ciò che il mondo della nostra esperienza immediata e riflessiva sarà», scrive Mead.⁷²⁵

Ciò significa qualcosa di ancor più radicale: essendo le nostre azioni alla base di ogni nostra esperienza, ogni esperienza è sin dalle sue origini socialmente condizionata, ovvero condizionata dai processi di interazione e comunicazione.⁷²⁶ Per tale motivo è possibile attuare un lavoro di ricerca di «qualcosa di identico» che ci permetta di “assumere il ruolo dell’altro” e interpretare l’esperienza non dal nostro esclusivo punto di vista ma dai punti di vista degli altri.⁷²⁷ L’assunzione delle prospettive degli altri ci consente di indirizzare anche la comprensione di noi stessi. Nel momento in cui riusciamo ad uscire dalla solipsistica realtà dei nostri sentimenti, considerandoli invece nella loro vera natura, ovvero come il frutto della relazione con gli altri soggetti e con la realtà esterna – così come è l’interazione con gli oggetti fisici che ci permette di selezionare gli stimoli per le azioni future ed è il carattere delle qualità sensibili che sono nella natura solo in relazione agli organismi, avanzando così verso altri valori comunque dipendenti da sentimenti di apprezzamento, di affetto, di desiderio –⁷²⁸ tutto questo ci porta in certo qual modo ad osservarci da un punto di vista esterno, intersoggettivo, relativo al punto di vista degli altri nei nostri confronti.

Il limite di questo atteggiamento potrebbe essere rintracciato nel fatto che, assumendo la prospettiva degli altri, attuiamo un procedimento analogo a quello che attueremmo nell’operare una nostra proiezione negli altri degli stessi stati che proviamo. Il rischio della nostra proiezione all’esterno comporta conseguenze simili al rischio di solipsismo per cui possiamo conoscere con certezza solo i nostri stati e attribuirli agli altri in via indiretta, nel senso che ci ritroviamo ad “immaginare” la reazione degli altri all’espressione di ciò che stiamo provando e tale immaginazione risulta una immaginazione indiretta (analogica), poiché non possiamo sapere se la nostra immagine degli altri nei nostri confronti sia giusta sino al momento in cui la nostra espressione non troverà una risposta all’esterno.⁷²⁹ Ma anche tale rischio viene in parte superato nel momento in cui assumiamo che la nostra formazione avviene tramite introiezione dall’esterno, ovvero del nostro assumere il ruolo degli altri che

⁷²⁵ G. H. Mead, *Scientific Method and the Moral Sciences*, in SW, p. 248. Come Morris afferma, sia Peirce che Mead condividono la prospettiva per cui non esiste pensiero senza segni» (C. W. Morris, *Peirce, Mead, and Pragmatism*, cit., p. 111).

⁷²⁶ Cf. J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, cit., p. 467: «il passaggio dall’interazione mediata dai gesti a quella mediata simbolicamente significa al tempo stesso la costituzione di un comportamento guidato da regole, di un comportamento che può venire spiegato in base ai concetti dell’orientamento a convenzioni semantiche».

⁷²⁷ PP, p. 24.

⁷²⁸ PP, p. 178-9.

⁷²⁹ Così come un attore non può mai realmente sapere se gli stati interiori che immagina appartenere al personaggio che recita siano solamente una propria proiezione (vedi critica alla teoria di Robert Gordon nel capitolo precedente).

significa in altri termini affidarci all'introiezione dei loro atteggiamenti nei nostri confronti e più in generale in società, il che ci consente di avere un "orizzonte di comprensione" da cui i nostri Sé assumono le connotazioni soggettive che li riguardano:

«Nessun individuo ha una mente che opera solamente in se stessa, isolata dal processo di vita sociale nel quale essa è sorta o dal quale è emersa, e nel corso del quale il modello di comportamento sociale organizzato si è in conseguenza fondamentalmente impresso su di essa».⁷³⁰

Ora, in che modo il primato del sociale può connettersi alla tesi di Bergson riguardo l'incommensurabilità del pensiero rispetto al linguaggio e del valore cognitivo dell'intuizione intesa come modo di conoscenza completamente staccato dal pensiero astrante? Secondo Bergson sarebbe possibile cogliere le nostre idee allo stato naturale e tali che la nostra coscienza, liberata dall'ossessione dello spazio e del linguaggio che ne consegue, le potrebbe percepire nella loro originarietà. Ma, ci chiediamo, come è possibile cogliere tale immediatezza completamente staccata dall'esterno? In altri termini, come è possibile staccarsi dal linguaggio e dallo spazio se ci formiamo proprio all'interno del linguaggio e dello spazio ed anzi ne abbiamo una tendenza innata sin dall'inizio?

Lo stesso tempo vissuto, il tempo interiore, ha valore proprio per la complementarità che assume rispetto al tempo convenzionale, esteriore, misurato; se quest'ultimo non ci fosse non potremmo avere percezione del tempo interiore come tempo autentico, poiché non avremmo nessun termine di paragone.⁷³¹ Paradossalmente potremmo dire che dentro un certo sistema non esiste relatività di prospettive: nel momento in cui avessimo un solo sistema di riferimento, il sistema del "tempo soggettivo", non esisterebbe la sua percezione in quanto "non misurabile" spazialmente; tale non-misurabilità esiste, quindi, in relazione allo spazio esteriore.

Così come il tempo interiore bergsoniano trova nell'esteriorità il suo significato nel momento in cui si pone in contrasto con lo spazio che lo costituisce, analogamente

⁷³⁰ MSS, p. 290; vedi anche PA, pp. 150-51. Cf. D. L. Miller, *George Herbert Mead*, cit., p. 78: «avere una mente richiede una componente sociale – le attitudini degli altri e significati condivisi – che rende il solipsismo impossibile in principio».

⁷³¹ Cf. V. Mathieu, *Bergson, il profondo e la sua espressione*, Guida, Napoli 1971, p. 188: «Certo – sostiene Mathieu –, un bergsoniano direbbe che l'orologio è consultato per motivi pragmatici e sociali: per prendere i treni, appunto, e non giungere in ritardo alle conferenze, e così via. Ma ammettiamo pure che gli orologi siano convenzioni sociali [...]. Perché [...] Bergson guarda l'orologio quando s'accorge *psicologicamente* che è passato un certo tempo? È chiaro che egli presuppone una certa relazione tra la durata trascorsa in lui e quella simultaneità affatto convenzionale che è l'ora di partenza del treno.»

l'interiorità trova il suo significato nel momento in cui si pone in relazione con il mondo esterno e più precisamente in relazione sociale. Tale relazione sociale, che avviene nell'immediatezza del presente specioso, o psicologico, nel quale l'atto viene inibito per introdurre la riflessione avvalorata il senso dell'interiorità soggettiva e si presenta come orizzonte di significato, come condizione di possibilità dell'espressione soggettiva. Ciò che il soggetto prova si riferisce in ultima istanza ad una relazione nei confronti dell'esterno, ad una causa "scatenante" che in qualche modo arriva a interrompere la condotta in divenire. L'incontro di qualcuno che ci pare conoscere è una occasione che stimola il ricordo attraverso la riflessione,⁷³² così come un mal di denti acuisce l'attenzione e il lavoro di selezione che attua la coscienza per trovare una soluzione. Nel presente specioso si presentano tanto i dati sensibili immediati, le sensazioni che colgono il soggetto, quanto l'immagine di esperienze passate e future. Tali esperienze appartenenti alla ricostruzione da parte del soggetto della situazione presente in cui si trova presentano delle indicazioni di ciò che l'atto successivo comporterà,⁷³³ indicazioni che, soprattutto per quanto riguarda l'immagine di esperienze future, riguardano la reazione del soggetto alla causa che ha provocato le sensazioni e si prospettano come proiezioni ipotetiche riguardo alla successiva risposta da parte dell'ambiente esterno, fisico e sociale, alla reazione del soggetto. In questa situazione il passato

«viene orientato dal presente. È affine da un lato alle nostre fantasie di fuga, quelle nelle quali ricostruiamo il mondo secondo i nostri desideri intimi, e dall'altro lato alla selezione di ciò che è significativo nella situazione immediata, il significativo che deve essere mantenuto e ricostruito, ma il suo carattere decisivo è respingere le continuità condizionanti del presente».⁷³⁴

Il passato, in altre parole, rappresenta il frutto di quelle esperienze di relazione che si rivelano tanto la condizione di possibilità per la comprensione degli altri quanto la possibilità di una comprensione di se stessi e del nostro agire.

⁷³² MSS, p. 418.

⁷³³ PA, p. 221.

⁷³⁴ *The Nature of the Past*, in SW, pp. 348-49. È proprio questa concezione del passato che Mead oppone all'idea bergsoniana di passato inteso come accumulazione di immagini dalla quale il sistema nervoso si difende attraverso i meccanismi selettivi.

5.2. “Deuxième moi”, *Me e Io*

Nel secondo capitolo del *Saggio sui dati immediati della coscienza* Bergson afferma, come abbiamo notato, che la durata che gli stati di coscienza rappresentano non è riconducibile ad una molteplicità numerica e che questa è dovuta ad un errore linguistico che fa sì che esteriorizzando i nostri stati tendiamo a distinguerli e quantificarli. Nonostante tale errore sia fuorviante, egli deve ammettere l'impossibilità di uscire da una conoscenza linguistica di tali stati e confessare che, anche se ipoteticamente vivessimo fuori da qualsiasi società e linguaggio in una sorta di «individualità indistinta», la nostra coscienza non potrebbe cogliere la serie di stati interiori sotto questa forma indistinta, giacché ci ritroveremmo comunque nella tendenza a cogliere tali stati e a distinguerli all'interno di uno *spazio omogeneo*, ricadendo così nella determinazione 'pubblica' di tali stati:

«Se ognuno di noi vivesse una vita puramente individuale, se non ci fossero né società né linguaggio, la nostra coscienza riuscirebbe a cogliere sotto questa forma indistinta la serie degli stati interiori? No, certamente, perché conserveremmo l'idea di uno spazio omogeneo in cui gli oggetti si distinguono nettamente gli uni dagli altri, e perché è troppo comodo disporre in un tale mezzo, per risolverli in termini più semplici, gli stati in un certo senso nebulosi che di primo acchito colpiscono lo sguardo della coscienza. ma inoltre, teniamolo ben presente, l'intuizione di uno spazio omogeneo è già una via verso la vita sociale».⁷³⁵

L'intuizione di uno spazio omogeneo che dovrebbe essere l'unico modo per riuscire a distinguere i fenomeni psichici altrimenti indeterminati è già una via verso la vita sociale, afferma sempre Bergson. Tale intuizione, infatti, rispecchia la nostra tendenza a rappresentarci oltre alle nostre sensazioni un mondo esterno distinto da noi e in qualche modo a figurarci una omogeneità del luogo in cui ci rappresentiamo tali oggetti esterni; tale tendenza è la stessa che ci porta a vivere in comune e a parlare. Ne risulta, quindi, una *tendenza innata alla socialità* anche per Bergson. In particolare, egli afferma che, nonostante l'eterogeneità degli stati interiori rispetto alla loro rappresentazione linguistica, il soggetto spontaneamente traduce la differenza qualitativa in una differenza quantitativo-spaziale per la sua tendenza a proiettare gli stati interiori nella dimensione sociolinguistica.

⁷³⁵ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 80.

Ma da cosa è dovuta tale tendenza innata? La risposta di Bergson, che ricorda indirettamente la tesi sostenuta da Mead in *What social objects must psychology presuppose?*, considera gli altri soggetti sociali come presupposti per lo sviluppo di tale tendenza innata. All'inizio è la percezione senso-motoria ciò che ci permette di costruire il mondo circostante distinto poi dalla percezione dei nostri stati interiori, man mano poi le condizioni della vita sociale si realizzano in maniera più completa la tendenza alla socialità accentua anche la corrente che porta i nostri stati di coscienza all'espressione pubblica. Poco a poco questi stati si trasformano in oggetti distaccandosi dagli oggetti stessi – diventano le stesse rappresentazioni degli oggetti – e si distaccano anche da noi divenendo così degli stati che rispondono a forme convenzionali attraverso il linguaggio. Tali forme convenzionali corrispondono a ciò che Bergson chiama un “*deuxième moi*”, un secondo me, che possiamo paragonare al Me meadiano. Questo secondo *moi* ricopre il primo, che è il *moi* intuitivo e per così dire più autentico, il quale da una iniziale individualità indistinta in cui gli stati interiori sono confusi e mescolati si ritrova sovrastato da un *moi* convenzionale, che addirittura “travisa” gli stati più profondi del *moi* autentico attraverso il linguaggio esteriore. Il *deuxième moi* ha dei momenti distinti in cui gli stati si distaccano gli uni dagli altri e si esprimono senza problemi attraverso le parole. Ma nel momento in cui dovessimo approfondire la nostra conoscenza degli stati più profondi del soggetto ritroveremmo, secondo Bergson, dei problemi dovuti alla dinamicità di tali stati rispetto alla staticità degli stati distinti che caratterizzano il secondo *moi*.

Ora, distinguere i due *moi* e sostenere che il primo può essere colto solo attraverso un «*vigoureux effort d'abstraction*» da parte del secondo – il *moi* linguistico – significa sostenere l'ineludibilità del processo di astrazione e di analisi proprio del pensiero discorsivo ed ammettere quindi una nozione di introspezione che sembra molto simile all'idea di “conversazione interiore” di Mead. Scrive Bergson in *Les deux sources de la morale et de la religion*: «l'anima della società è immanente al linguaggio che [l'individuo] parla, [...] anche se nessuno è presente, anche se deve solo pensare, *egli parla comunque a se stesso. Invano cerchiamo di rappresentarci un individuo staccato da ogni vita sociale*».⁷³⁶

Anche la concezione di introspezione a cui si rifà Bergson chiama in causa la dimensione sociale, in quanto paragonabile ad un *discorso interiore*, strumento per la conoscenza sia di ciò che è oggettivo, pubblico, accessibile ad ognuno che sia in grado di riflettere, sia degli

⁷³⁶ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Ouvres*, cit., p. 987 : «l'âme de la société est immanente au langage qu'il [l'individu] parle, [...] même si personne n'est là, même s'il ne faut que penser, *il se parle encore à lui même. En vain on essaie de se représenter un individu dégagé de toute vie sociale*». Corsivo nostro

stati interiori accessibili solo al soggetto.⁷³⁷ Ma se l'introspezione è l'unica via attraverso la quale il soggetto può intuire gli stati interiori dobbiamo ammettere che ciò che coglie attraverso l'intuizione è già di per sé mediato sin dall'inizio dalla dimensione sociale dell'esperienza. Questo significa che l'intuizione non può essere considerata come una *cognitio prima*, come qualcosa di completamente staccato dal linguaggio e che gli stati interiori presentano sin dall'inizio degli elementi oggettivi in quanto segni della tendenza innata ad interagire e a comunicare l'uno con l'altro.⁷³⁸

Il contesto sociale è il luogo in cui si dà il significato, nel soggetto, invece, il discorso interiorizzato rappresenta lo *speculum* di tale "luogo pubblico"; senza inter-azione non ci può essere introiezione e senza introiezione non può esserci interiorità. L'introspezione, la "riflessione approfondita", presenta quindi un carattere di mediazione senza il quale non potremmo decifrare i nostri stati interiori.⁷³⁹

Ritroviamo nella distinzione bergsoniana una analogia forte con la distinzione meadiana tra l'Io che agisce, che non è mai afferrabile, e il Me in quanto cristallizzazione dell'Io, oggettivazione dell'attività del soggetto senza la quale non ci sarebbe un Sé. L'Io meadiano è l'espressione dell'attività del Sé mentre il Me è l'espressione delle convenzioni sociali (incluse le regole della comunicazione linguistica). Ciononostante, il soggetto è allo stesso tempo tanto il Sé pensante quanto il Sé pensato, la stessa entità che agisce ed è oggetto di riflessione sull'azione. E se Bergson ammette solo *a latere*, quasi come postilla, l'impossibilità di concepire un pensiero non spazializzato, Mead cerca invece di mantenere una doppia linea d'indagine che consente di far interagire fruttuosamente tanto la consistenza delle esperienze soggettive quanto la loro costitutiva dimensione sociale: l'analisi di un mondo oggettivo nei termini di una realtà di significati condivisi, accettati in base all'esperienza passata di conversazioni e interazioni sociali e l'analisi delle situazioni

⁷³⁷ Scrive Dewey: «Failure to recognize that this world of inner experience is dependent on an extension of language which is a social product and operation led the subjectivistic, solipsistic and egoistic strain in modern thought.» (*Experience and Nature*, cit., p. 173)

⁷³⁸ Mead parla di un «istinto sociale» o «impulso», che si esprime come una «tendenza ben-definita di agire dietro stimolazione di un altro individuo della stessa specie» (*Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology*, in SW, p. 98. Vedi anche G. A. Cook, *George Herbert Mead*, cit., p. 58). Peirce sviluppa una argomentazione contro l'idea di una capacità intuitive di conoscenza come una cognizione completamente staccato dal divenire, sostenendo che non abbiamo nessuna prova dell'esistenza dell'intuizione come capacità cognitiva, se non che ci sembra di sentire (*feel*) di averla. Il valore di questa testimonianza dipende dal presupporre o meno ciò su cui verte la testimonianza. Questo sentimento è infallibile? E il giudizio che lo riguarda anche? *Ad infinitum*. (Cf. C. S. Peirce, *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, cit., pp. 110 ss.).

⁷³⁹ Come faccio ad esempio a riconoscere un sentimento di amore se non auscultando ciò che accanto alla persona provo e percependo certe reazioni emotive del mio corpo? Ma queste ultime, ricordiamoci, sono i sintomi, non sono i caratteri dell'amore; i sintomi, quelli che i fisiologi scambiano per le cause e che i comportamentisti scambiano per il sentimento stesso dell'amore.

contingenti in cui la coscienza soggettiva reagisce alla crisi di validità di significati riconosciuti dalla società alimentando il processo di interpretazione che porta alla formazione di nuovi significati. L'Io rappresenta il lato attivo del Sé ma siccome il soggetto è sin dall'inizio sulla strada della vita sociale, l' 'altro', il Me, che è il suo lato riflessivo è basilare e autentico quanto quello attivo, giacché i due sono intrecciati in «una esperienza che pare non essere tagliata da alcun solco divisorio».⁷⁴⁰ Come scrive Mead riguardo la distinzione di Io e Me:

«L' 'Io' dell' introspezione è il Sé che entra nelle relazioni sociali con gli altri Sé. Non è l' 'Io' che è implicato nel fatto che uno presenta se stesso come un 'Me'. E il 'Me' dell' introspezione è lo stesso 'Me' che è oggetto della condotta sociale degli altri. Uno presenta se stesso come agente tra gli altri – in questa presentazione egli appare nel discorso indiretto come il soggetto dell' azione ed è ancora un oggetto, – e il soggetto di questa presentazione non può mai apparire immediatamente nell' esperienza cosciente. È lo stesso Sé che si presenta come osservatore di se stesso, ed egli colpisce se stesso tramite i mezzi di stimolazione sociale che colpiscono gli altri. Il 'Me' si rivolge al 'Me', quindi, che è colpito allo stesso modo dalla condotta sociale che gli altri rivolgono a lui».⁷⁴¹

E come scrive Bergson riguardo ai due *moi*: «È sempre lo stesso io quello che percepisce stati distinti e che, in seguito, fissando meglio la sua attenzione, li vedrà fondersi fra loro come fiocchi di neve al contatto prolungato della mano».⁷⁴²

Possiamo allora affermare che diverse sensazioni, che possiamo immaginare come i diversi livelli di orizzonte che vediamo da un treno dalla cui prospettiva percepiamo gli oggetti più vicini scorrere in un flusso in cui le distinzioni fra un oggetto e quello che segue sono quasi impercettibili e presentano alla nostra vista una velocità maggiore e differente dal piano più lontano nell' orizzonte, che si muove lentamente e ci lascia tutto il tempo di osservarne gli elementi distinti, sono, analogamente a come Mathieu interpreta la durata bergsoniana, «tutt' uno con gli strati diversi del nostro essere: è la nostra struttura ontologica ciò che comprende tutto un insieme di livelli di durata, dai più lenti ai più tesi: questa è la distinzione

⁷⁴⁰ MSS, p. 429. Anche Mathieu osserva in riferimento alla distinzione bergsoniana tra io profondo e superficiale che entrambi sono inclusi nella struttura del soggetto come differenti livelli di esso e che la relazione tra essi è alla base di ogni ulteriore distinzione (V. Mathieu, *Bergson, il profondo e la sua espressione*, cit., p. 119).

⁷⁴¹ *The Social Self*, cit., p. 144.

⁷⁴² H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 80.

fra io profondo e io superficiale». ⁷⁴³ Nella caratteristica della realtà dei nostri stati interiori, interpenetranti l'uno nell'altro, non esiste nessuna divisione insormontabile fra io profondo e io superficiale, ma solo gradi di maggiore o minore tangibilità che, assumendo la prospettiva meadiana del soggetto come frutto dell'interazione sociale, si svelano essere innegabilmente legati all'impossibilità di allontanarci dall'interazione comunicativa per comprenderli.

La vaghezza, l'imponderabilità e l'indeterminazione che caratterizzano la minore tangibilità di certi stati non sono limiti che il linguaggio impone alla conoscenza di sé e alla capacità espressiva, esse sono l'impulso fondamentale di una necessità di comprensibilità tra individui coinvolti in una stessa esperienza comune per rendere la vaghezza più significativa possibile:

«Le parole e il tempo cronologico – scrive Foster Wallace – creano tutti questi equivoci assoluti su quello che succede per davvero a livello elementare. Eppure al tempo stesso la lingua è tutto ciò che abbiamo per cercare di capirlo e per cercare di instaurare qualcosa di più vasto o più significativo e vero con gli altri, il che è un altro paradosso». ⁷⁴⁴

Lo stesso Bergson ammette la necessità di cercare parole, espressioni, a volte le più banali, ma che paradossalmente ci permettono di esprimere un pensiero veramente originale, ⁷⁴⁵ giacché nonostante la banalità dell'espressione, il nostro bisogno è quello di indicare ciò che proviamo, a noi e agli altri in qualche modo.

Riguardo l'aspetto del linguaggio, però, il limite di Bergson sta nel concepire il gesto solamente nelle sue sfaccettature comiche, come qualcosa che compete con la parola, perseguitando il pensiero del soggetto e chiedendo di agire come interprete. ⁷⁴⁶ Sebbene, similmente a Mead, Bergson consideri un gesto come una attitudine, un movimento, un parlare attraverso il quale gli stati interiori si manifestano 'naturalmente', egli lo caratterizza come un automatismo, qualcosa di esplosivo, che risveglia la sensibilità quando è sul punto di distendersi e, attraverso il suo risveglio, anticipa il nostro prendere le cose seriamente.

⁷⁴³ V. Mathieu, op. cit., p. 119.

⁷⁴⁴ D. Foster Wallace, *Caro vecchio neon*, cit., p. 181.

⁷⁴⁵ H. Bergson, *Discours au comité France-Amerique*, in *Mélanges*, cit., pp. 999-1000. Così, scrive Larmore, «si prova realmente l'amore-passione come uno slancio spontaneo. Ma il fenomeno non può che colpire per la sua banalità, se lo si osserva da un punto di vista esteriore e disincantato. Sicuramente non si avrebbe difficoltà a mostrare che è lo stesso per altre figure dell'autenticità» (C. Larmore, *Pratiche dell'io*, Meltemi, Roma 2006, p. 68).

⁷⁴⁶ H. Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, in *Ouvres*, cit., p. 402

Considerando, invece, il gesto nei termini meadiani scopriamo come esso sia così ricco di potenzialità significante da permettere di rendere merito della gestualità anche oltre la semplice capacità comica. Spesso uno sguardo comunica ciò che a parole non potrebbe essere espresso; la sensazione immediata che provoca uno scambio improvviso e inaspettato di sguardi assume un significato molto più intenso di qualsiasi spiegazione si potesse dare a parole, esso diventa lo stimolo che alimenta la riflessione, l'immaginazione, e tutto ciò che implica l'elaborazione interiore. Così, il più delle volte il dialogo vocale risulta il contorno per così dire pubblico che serve a coprire altri dialoghi molto più profondi, intimi, e significativi che i gesti corporei intraprendono: «Si può intrattenere coi gesti – scrive Mead – una conversazione che non potrebbe essere tradotta in un discorso articolato».⁷⁴⁷ O ancora, gli stessi silenzi indicano in certe situazioni particolari delle sensazioni vive e reali a cui le parole non hanno accesso, questi atteggiamenti comunicano, o vogliono comunicare qualcosa che nel soggetto è presente e vivo. L'espressione dei nostri stati interiori è necessariamente condizionata dalla possibilità di esprimersi in gesti significativi, le stesse espressioni delle emozioni che, come abbiamo visto e come abbiamo adottato all'inizio del nostro lavoro, non sono mediate dall'intelletto, indicano il ruolo centrale che il corpo riveste nella comunicazione e come esso sia all'origine stessa del gesto simbolico.

6. Riflessioni conclusive

Nonostante certi stati interiori non possano essere descritti in maniera esaustiva dal linguaggio non possiamo non mediare con questo, quantomeno per negarlo come qualcosa di già dato, poiché siamo già, nell'immediatezza, in una mediazione precostituita. La ricerca di una immediatezza pura è al pari dell'io puro una astrazione esclusivamente concettuale poiché l'immediatezza dello stato psichico, immediatezza incommensurabile rispetto alla sua espressione, ha comunque il suo valore di incommensurabilità in quanto relazionata alla commensurabilità del linguaggio che inevitabilmente mostra in parte una perdita della spontaneità e non-arbitrarietà dell'espressione istintiva.⁷⁴⁸ La negazione deriva necessariamente da una precedente affermazione e non è mai un *toglimento* di ciò che era; essa è piuttosto la sostituzione di ciò che era con ciò che è ora un "non-più" di qualcosa, così la stessa immediatezza ricade all'interno di una negazione, quindi di una mediazione

⁷⁴⁷ MSS, p. 54.

⁷⁴⁸ Vedi anche J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 631.

relazionale. Quello che provo nel momento in cui il mio sguardo incrocia quello di qualcun altro è di certo qualcosa di soggettivo e immediato, ma questo stato immediato lo provo proprio perché ho già in me la mediazione spaziale che mi permette di considerarlo immediato – primo fra tutti il carattere percettivo che mi permette di stimolare una certa sensazione (Bergson parla di stati di amore e odio, ma questi stati non possono sussistere se non all'interno di una relazionalità innegabile; altrimenti chi/che cosa amo/odio?) e a cui comunque ritorno per comprendere l'immediatezza.

Da questa prospettiva è a nostro avviso possibile riconsiderare il ruolo dell'intuizione, sebbene non nei termini di una facoltà conoscitiva *sui generis*. Anziché indicarla come una facoltà contemplativa autonoma e totalmente staccata dalla capacità riflessiva della nostra conoscenza della realtà e degli stati interiori, l'intuizione potrebbe essere vista come una via “paralogica”⁷⁴⁹ di connessione di sentimenti, emozioni, desideri riferiti alla nostra relazione con il mondo sociale in una determinata situazione. Ne deriverebbe una idea più affine alla posizione meadiana riguardo alla nozione di *emergente*, di ciò che sorge dal flusso dell'esperienza come una parte di questo e non come qualcosa che spunta *ex novo*. Il frutto di una intuizione può così essere visto come il prodotto della capacità umana di selezionare e porre sotto una nuova luce gli elementi degli stati interiori che promuovono le azioni dell'individuo attraverso una «creatività situata» che si manifesta in una «rinnovata disponibilità per guardare da capo, nello sforzo di vedere di nuovo».⁷⁵⁰

È possibile rendere ragione del carattere *attivo e creativo* del soggetto nella produzione di nuove forme di espressione dei propri stati: le nuove forme di espressione possono sorgere solamente da strutture già esistenti, da *condizioni di possibilità sociali*, le quali, però, proprio perché non rigide, permettono al soggetto di reinterpretarle e ricostruirle nei termini di nuovi significati. La capacità creativa appare quindi la modalità paradigmatica della ‘ri-costruzione’ e ‘ri-definizione’ continua del Sé. L'innovazione così intesa supera anche il rischio di una visione deterministica e completamente definita, anche solo sul piano ideale, di tutte le

⁷⁴⁹ Il termine “paralogia” viene qui utilizzato nei termini di un procedimento euristico, inventivo, che si serve dell'immaginazione per l'evoluzione della conoscenza, in questo caso del sé. Cf. P. Virno, *Motto di spirito. Per una logica del cambiamento*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, in part. pp. 30 ss. Il motto di spirito, sostiene Virno, ha come retroterra su cui agisce le opinioni e le credenze condivise di una comunità – la «grammatica di una forma di vita» – che però utilizza per «corroderli dall'interno». Come evidenziato anche da Garroni, il riso umano ha instaurato una dimensione comportamentale del tutto nuova. Il legame tra comico, umorismo, arte e cultura è molto stretto, e testimonia proprio della capacità creativa dell'essere umano (Cf. E. Garroni, *Creatività*, Quodlibet, Roma 2011, pp. 100-01). Ma anche il motto di spirito, la battuta comica funziona allo stesso modo: «Ridere degli stessi motti – afferma Freud – è prova di una vasta concordanza psichica» (Cf. S. Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 174). Approfondiremo la questione della creatività nel prossimo capitolo.

⁷⁵⁰ V. Colapietro, *A Revised Portrait of Human Agency*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», 2009, I, 1, p. 17.

prospettive degli individui coinvolti nella relazione. La nozione di relatività che Mead prende da una lettura personale della filosofia di Whitehead indica proprio quella breccia possibile per l'introduzione dell'elemento nuovo attraverso l'uso dell'immaginazione.

CAPITOLO V

Creatività e autenticità

1. Sé creativo come Sé narrativo

Bergson vede nella filosofia la possibilità di esprimere quella conoscenza di sé che non può competere alle scienze psicologiche, le quali assumono uno sguardo oggettivante ed esterno rispetto alla conoscenza dell'esperienza vissuta. Mead, invece, se da un lato non nega la possibilità di una conoscenza dei fenomeni psichici dall'esterno, dall'altro sostiene la necessità da parte del soggetto di rendere intelligibili le esperienze soggettive, indicando nella capacità di "interpretazione" e "ricostruzione" soggettiva la condizione per esprimere il divenire del carattere indeterminato di queste esperienze. Tanto in Bergson quanto in Mead la conoscenza di sé fa riferimento ad un lavoro su se stessi, sul proprio modo di vedere le cose. La conoscenza di sé viene rintracciata allora nella possibilità di un discorso interiore, una "narrazione" la cui immagine può rintracciarsi anche nella scrittura: «è impossibile scrivere su se stessi in modo più vero di quando non si *sia* veri – scrive Wittgenstein –. Questa è la differenza fra scrivere su di sé e su cose esterne. Su se stessi si scrive esattamente quel tanto che siamo alti; qui non si sta sui trampoli o su una scala, ma sui nostri piedi».⁷⁵¹

Dare corpo linguistico alle sensazioni è il rischio, ma anche la necessità di ogni essere relazionale. Se non potessimo condividere dei significati potremmo definirci delle monadi, ma la realtà dei fatti palesa, al contrario, la comunicazione in quanto dimensione costitutiva del nostro essere.⁷⁵² Ciò comporta anche la ricerca di modi di esprimere che siano comprensibili agli altri, sebbene spesso quello che esprimiamo non sia corrispondente totalmente a ciò che sentiamo o crediamo di sentire. Questo modo di intendere la filosofia sembra in qualche modo ricalcare quel «progetto di una filosofia 'edificante' e 'terapeutica'» improntato da Rorty e successivamente declinato da Calcaterra attraverso l'applicazione di nozioni chiave come quelle di metafora e auto-creazione al tema dell'identità personale.⁷⁵³ Rorty auspica, alla luce di una ricontestualizzazione della tradizione culturale occidentale, un superamento di metafore linguistiche obsolete con la sostituzione di metafore nuove. Lo stesso concetto di

⁷⁵¹ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi* [1914-1951], Adelphi, Milano 1980, pp. 40-1; 69.

⁷⁵² Cf. P. Perconti, op. cit., p. 132: «è proprio dal linguaggio che bisognerebbe partire per sviluppare una conoscenza scientifica della mente individuale, ossia una teoria di come il fatto di essere consapevoli di se stessi rende possibile la conoscenza dei singoli individui. Il linguaggio, infatti, è il luogo privilegiato in cui l'individualità del flusso di coscienza prende una forma pubblicamente apprezzabile».

⁷⁵³ R. M. Calcaterra, *Individuale, sociale, solidale. Dissonanze e armonie*, in *Semiotica e fenomenologia del sé*, cit., pp. 39-40.

“metafora viva”, che Rorty identifica con quella condizione di apertura ed instaurazione di un nuovo vocabolario e che costituisce una rottura radicale col linguaggio precedentemente ammesso, è affine all’idea di *paralogia* che all’interno di un linguaggio provoca una rottura, palesandone il limite e proponendo una ridefinizione dei confini delle regole. Calcaterra evidenzia come in Rorty siano rintracciabili elementi utili per la delineazione di una teoria della conoscenza di sé che coinvolga l’idea di una contingenza «incentrata sul valore dei dettagli e delle particolari circostanze che causano la formazione e lo sviluppo dell’identità personale». A tale contingenza si connette l’esplicitazione della necessità di una “auto-creazione” del soggetto che rintraccia nel linguaggio uno strumento di stimolo per le risposte dall’ambiente circostante:

«si tratta di privilegiare il nesso tra linguaggio, interazione sociale e auto-consapevolezza, mostrando che la scelta di un certo vocabolario, di un certo modo di parlare, è di natura contingente, cioè legata ad una storia intellettuale che si svolge mediante l’acquisizione graduale di nuove metafore cui corrispondono nuove abitudini cognitive e valoriali [...] la creazione di nuovi vocabolari equivale ad un processo empirico che include le istanze pragmatiche interpersonali di gestione del mondo circostante». ⁷⁵⁴

È quindi necessario ammettere che già per il fatto di essere “gettati” nella relazionalità partiamo da una dimensione socio-linguistico-culturale precostituita: dare espressione ad una sensazione, dunque, presuppone già il nostro essere immersi nella possibilità del senso, in quel processo di «*auto-descrizione* che mette in atto una richiesta di riconoscimento da parte degli altri». ⁷⁵⁵ Quando proviamo dolore possiamo gridarlo, o possiamo esprimerlo a parole, in

⁷⁵⁴ Ivi, p. 40. Calcaterra prosegue: «Vi è dunque una infinità di principio dell’evoluzione linguistica, che si realizza nella dinamica tra metafore ‘morte’, cioè ormai incapaci di esercitare un qualche effetto concreto, e nuove metafore che invece sono candidate “a un valore di verità”, cioè restano suscettibili di accettazione o rigetto». Rorty fonda, d’altronde, la possibilità di una comprensione reciproca tra esseri umani, nel principio morale della solidarietà, che consiste nella capacità di immedesimarsi nella sofferenza altrui, o, in termini meadiani, nell’assumere il ruolo dell’altro.

⁷⁵⁵ Ibidem. Una lettura interessante della teoria del tempo e della soggettività di Mead è rintracciabile in Douglas Ezzy (*Theorizing Narrative Identity: Symbolic Interactionism and Hermeneutics*, «The Sociological Quarterly», Vol. 39, n. 2, 1998, pp. 239-252). Ezzy indica una stretta analogia tra la descrizione meadiana della formazione del Sé attraverso il processo di assunzione del ruolo dell’altro e la descrizione della relazione tra i differenti sistemi spatio-temporali in una dimensione temporale che porta a prospettare un passaggio tra le differenti prospettive. Come abbiamo visto precedentemente, l’osservatore identifica se stesso sia con lo spazio-tempo di un treno e con quello del paesaggio nel quale il treno passa. Il mondo è differente dalla prospettiva di un uomo rispetto a quella di un altro. Il soggetto che riesce a prendere entrambe le prospettive è in grado di avere una conoscenza più completa della realtà. L’oggetto reale sembra stare dietro le esperienze soggettive e fenomeniche. Ma nel passaggio c’è il cambiamento nella struttura dell’oggetto e per tale motivo l’oggetto può occupare sistemi

ogni caso l'espressione indica il nostro stato.⁷⁵⁶ Quando esprimiamo il nostro stato, questa espressione ha già in sé, proprio perché carattere della condizione costitutiva dell'essere sociale, la direzione verso l'altro: essa vuole comunicare qualcosa. Potremmo allora dire che il nostro essere costitutivamente relazionali e comunicativi ci consente anche di avere degli strumenti per esprimere ciò che sentiamo. Tale espressione deriva semplicemente dalla possibilità di ricercare attraverso l'uso del linguaggio modi adeguati di espressione. Il linguaggio umano ha la possibilità di svilupparsi grazie alla riflessione, di *creare* i segni che formano il linguaggio,⁷⁵⁷ e quindi anche di *creare* nuove forme espressive e nuovi significati proprio perché la mobilità stessa dei segni pungola l'intelligenza a liberarsi dai limiti del proprio campo di azione e di passare dalle cose alle idee.⁷⁵⁸ Questa è la condizione per il soggetto di diventare un Sé creativo.⁷⁵⁹ Essa ha a che fare con il fatto che l'evoluzione dei significati e delle forme di comunicazione si rivelano connesse al ruolo dell'individuo in quanto innovatore sociale.⁷⁶⁰

In continuità con il precedente capitolo cercheremo qui di tracciare le linee per una riflessione sulle nozioni di creatività e di autenticità attraverso una rilettura delle differenti interpretazioni della teoria del Sé meadiano.⁷⁶¹ La creatività umana, infatti, chiama in causa la

differenti (PP, pp. 98 ss.). Da qui il passaggio, seguendo Ezzy, dalla prospettiva della continuità all'espressione dell'emergente che si pone in termini discontinui con il passato. L'idea di un passato ricostruito nei termini del presente, di ciò che rende merito della formazione dell'identità del soggetto in quanto continua ricostruzione del passato nel presente in vista del futuro. Ne risulta una stretta analogia con la teoria dell'identità narrativa di Ricoeur che indica nella relazione tra la realtà delle esperienze vissute e la narrazione di queste esperienze il circolo ermeneutico di autoformazione del soggetto: «Lived experience precedes a narrative, and narrative shapes practical action. [...] Similar to the shaping influence of the text, the quasi-narrative of unexamined experience shapes the interpretative act of narration although there are multiple possible interpretations. Lived experience, like a text, has no intrinsic meaning» (D. Ezzy, op. cit., p. 244). Il legame tra la concezione meadiana della ricostruzione del passato in vista di una proiezione nel presente dei possibili futuri è allora comparata qui alla teoria ricoeuriana. Ciò permette anche la possibilità di prospettare una immagine del Sé che superi la visione postmoderna per cui l'idea di soggettività è semplicemente un errore, e collocare nell'idea di una identità auto-narrantesi come «coherent but fluid and changeable, historically grounded but “fictively” reinterpreted», constructed by an individual but constructed in interaction and dialogue with other people» (ivi, p. 246).

⁷⁵⁶ Wittgenstein direbbe che «l'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido». L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 244.

⁷⁵⁷ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, cit., p. 998.

⁷⁵⁸ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 629, in *Ouvres*, cit. Cf. M. Manganelli, op. cit., pp. 33-5.

⁷⁵⁹ Come Colapietro afferma riguardo alla teoria dell'azione creativa di Joas: «I fini attraverso i quali gli attori umani, precisamente in quanto essere incorporate e sociali, sono animati e diretti sono concretamente specificabili solo in riferimento alle situazioni alle quali questi attori stanno rispondendo (V. Colapietro, op. cit., p. 15).

⁷⁶⁰ MT, pp. 406 e 415; MSS, pp. 281-90. Rintracciamo lo stesso ruolo innovativo nelle evoluzioni scientifiche e nei progressi morali, con la differenza fondamentale tra soluzioni morali e soluzioni scientifiche basate sugli interessi concreti personali che accompagnano i problemi morali (Cf. *The Social Self*, cit., p. 149).

⁷⁶¹ Sempre Calcaterra evidenzia l'importanza di ristabilire una riflessione sulla nozione di “autenticità” al fine di chiarire la struttura attraverso la quale ognuno di noi costruisce una comprensione di sé e una immagine da offrire agli altri. Rosa M. Calcaterra, *Epistemology of the self in a pragmatic mood*, cit., p. 13. Il problema della spontaneità e della correlata autenticità si presenta centrale anche negli ultimi studi psicoanalitici, oltre che nelle

capacità del soggetto di presentare agli altri una immagine di sé come espressione autentica della propria identità.

2. L'autenticità come *engagement*

Richiamandosi alla teoria di Mead del Sé sociale al fine di rifondare una discussione sull'autenticità dell'agire umano, Charles Taylor scrive:

«Al livello intimo, è facile scorgere in quale misura una identità originale abbia bisogno di essere riconosciuta dagli altri significativi, e quanto sia esposta al rischio di un rifiuto di questo riconoscimento. Non sorprende che nella cultura dell'autenticità i rapporti interpersonali siano visti come i luoghi chiave dell'auto-scoperta e dell'auto-conferma».⁷⁶²

Taylor afferma che noi «diventiamo agenti umani in senso pieno, capaci di capire noi stessi, e quindi di definire una identità, attraverso l'acquisizione di linguaggi umani dotati di ricche capacità espressive».⁷⁶³ Di questi linguaggi fa parte non solo il linguaggio verbale:

«ma anche le altre modalità d'espressione mediante le quali definiamo noi stessi, non esclusi i 'linguaggi' dell'arte, della gestualità, dell'amore, e simili. Ma l'iniziazione a questi linguaggi avviene [...] attraverso scambi con altre persone che hanno una importanza per noi: quelli che George Herbert Mead ha chiamato "altri significativi"».⁷⁶⁴

E questo perché, prosegue Taylor, noi non elaboriamo la nostra identità in completo isolamento, quanto piuttosto attraverso «il dialogo – in parte aperto, in parte interiorizzato – con gli altri».⁷⁶⁵ In linea con Taylor sono le parole di Calcaterra:

teorie sociologiche, etiche. Cf. H. Joas, *Creativity in action*, cit.; C. Larmore, *Le pratiche dell'io*, cit.; G. Corradi Fiumara, *Spontaneity. A Psychoanalytic Inquiry*, cit.

⁷⁶² C. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., p. 59. Vedi anche J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 17.

⁷⁶³ C. Taylor, op. cit., p. 39.

⁷⁶⁴ Cf. C. Taylor, op. cit., p. 39.

⁷⁶⁵ Ivi, p. 56. Sul piano morale verte, come la riflessione di Larmore e Honneth, anche la riflessione di Taylor e il suo riferimento al carattere fondamentalmente dialogico della formazione del Sé.

«l'interrogazione circa la propria identità [...] emerge in funzione della nostra figura di individui che riflettono attingendo alla problematicità e, allo stesso tempo, alla vitale ricchezza dei rapporti sociali, dunque in relazione alle particolari circostanze in cui l'esigenza di autocomprensione si delinea in concomitanza con progetti di senso o valore che aspirano ad una risposta collettiva».⁷⁶⁶

Queste riflessioni iniziali ci portano subito a considerare il contributo che l'interpretazione di Charles Larmore della nozione meadiana di "Altro generalizzato" può offrire ad una riflessione sulla nozione di "autenticità" in riferimento all'azione umana.

Partendo da una riflessione sullo stendhaliano '*naturel*' che fa riferimento alla ricerca da parte di un soggetto del modo di essere pienamente se stesso, Larmore sostiene l'impossibilità di considerare la 'naturalità' come qualcosa di totalmente staccato dalle convenzioni sociali. La "naturalità", egli sostiene, è «una categoria sociale, in quanto la vera passione e la spontaneità sono definite da criteri e paradigmi condivisi all'interno di una comunità».⁷⁶⁷ Lo stesso desiderio non è predeterminato naturalmente, ma è il frutto di una interiorizzazione del modello culturale.⁷⁶⁸ Il soggetto forma i propri desideri, le proprie intenzioni, le proprie azioni rispetto ad un modello di società ideale, ad un processo di *mimesis* che trova in un «io generalizzato» il principio di identificazione nell'agire di un individuo e che comporta l'idea della possibilità della relazione dell'io a se stesso nei termini di un *engagement*: il Sé risulta nei termini di un soggetto che *riflette* su se stesso *cognitivamente* riguardo alla possibilità delle proprie credenze e *riflette praticamente* sull'impegno progettuale della proiezione del proprio Sé nelle azioni future. Lo stesso riflettere presuppone un sostrato, risultato di un insieme di convenzioni culturali, che riguarda tanto il linguaggio quanto la capacità di porsi come oggetto a se stessi. Larmore parla appunto di un "Altro generalizzato", sulla scorta di Mead, per descrivere il modo di pensare ed agire dell'individuo che riflette e delibera sulle

⁷⁶⁶ R. M. Calcaterra, *Individuale, sociale, solidale*, cit., p. 26. Calcaterra evidenzia soprattutto la necessità di rendere (merito) *conto* di un'inevitabile intreccio tra sfera emotiva e sfera logico-razionale del soggetto umano, intreccio che consente di rendere merito di certi atteggiamenti e pratiche che «attivano una operatività a un tempo affettiva e cognitiva per cui i singoli individui sono gradualmente portati a riconoscerne la validità e a inglobarle nel proprio orizzonte intellettuale e comportamentale» (ivi, p. 29). Vedi anche A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, il Saggiatore, Milano 2002, pp. 107-8.

⁷⁶⁷ C. Larmore, *Pratiche dell'io*, cit., p. 16.

⁷⁶⁸ Girard sostiene che i desideri sono frutto dell'imitazione del soggetto nei confronti dei modelli che vengono proposti. Egli prende a riferimento Stendhal, sostenendo che la storia suggerisce ai protagonisti dei suoi personaggi i sentimenti e i desideri che essi non provano spontaneamente. Cf. R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris 1992, p. 14. Ma si tratta dei romanzieri, gli artisti che rivelano la natura imitativa del desiderio: Don Quijote si proclamava discepolo di Amadio e gli scrittori del suo tempo si proclamavano discepoli degli Antichi (Ivi, p. 23).

possibilità di azione in riferimento agli altri, a ciò che “si” dovrebbe fare o dire. L’Io meadiano risulterebbe quindi l’appello all’*autenticità* che Larmore indica come a) la capacità di vivere spontaneamente attraverso delle azioni irriflesse o b) come capacità di impegnarsi attraverso una riflessione pratica che comporta l’impegno ad assumersi la responsabilità di quello che si fa o si dice.⁷⁶⁹

Riferendoci qui nuovamente alla relazione sociale prelinguistica riferita ai gesti da cui Mead sviluppa tutta la sua teoria della comunicazione linguistica, è possibile rintracciare una forma irriflessa di azione che permette di considerare il *naturel* come sinonimo di *spontaneità*.⁷⁷⁰ In questo senso l’Io risulterebbe l’istanza del soggetto che asseconda la natura istintuale preriflessiva, facendo leva tanto sulla necessità di comprensione quanto sulla *conflittualità* fra soggetti agenti, conflittualità che sorge dall’alternativa che si prospetta tra adattamento alle aspettative dell’Altro generalizzato e rifiuto di ogni forma di cristallizzazione dei significati condivisi.⁷⁷¹ In entrambi i casi l’Io si mostra come la forza che agisce per affermare l’unicità e l’autenticità del soggetto. Potremmo affermare, parafrasando Colapietro, che la creatività si mostra come un «un tratto onnipresente dell’agire umano» che esprime una continuità, un flusso dell’azione i cui limiti ideali sono, da una parte «l’ampio raggio di risposte più o meno ordinarie a situazioni familiari» e dall’altra «quei casi paradigmatici o richieste esemplari di intelligenza creativa».⁷⁷² L’Io, l’azione pura delle mie sensazioni e dei miei stati, diventa il Me su cui rifletto e tramite il quale, oltre a considerare le risposte dell’Altro generalizzato, cerco di interpretare i significati che l’espressione dei miei stati hanno assunto all’esterno, per quanto una interpretazione non sarà mai esaustiva.

Ma è proprio tale *inesaustibilità*, alimentata dall’impossibilità di chiudere in un solo gesto l’intero conflitto fra possibili interpretazioni del proprio stato, che chiama in causa una continua re-interpretazione e ri-costruzione di noi nei termini di un’affermazione di autenticità.

⁷⁶⁹ C. Larmore, *Pratiche dell’io*, cit., p. 69: «si tratta di quell’“Altro generalizzato” la cui natura consiste nel rappresentare ciò che ogni individuo dovrebbe fare». Certo, le convenzioni non sono rigide, proprio perché permettono una certa creatività del soggetto, ma tale creatività si esprime nel «fare uso dei modelli esistenti con più o meno immaginazione in circostanze date». Vedi anche p. 50.

⁷⁷⁰ Il referente primario dell’intenzionalità – scrive Colapietro in riferimento alla teoria del Sé creativo di Joas – è rintracciabile nelle risposte improvvisate degli agenti nei vari e variabili contesti nei quali agiscono e che non richiamano precedenti fini o gerarchie di fini: «L’agire umano è inseparabile dall’improvvisazione umana e dall’ingenuità, ovvero dalla creatività umana» (V. Colapietro, op. cit., p. 8).

⁷⁷¹ Di questa conflittualità ne dà conto Tugendhat, il quale ritiene che il Me meadiano sia l’immagine che gli altri hanno del soggetto sulla base delle loro aspettative normative, mentre l’Io è la risposta che l’individuo dà all’atteggiamento che gli altri assumono nei suoi confronti. L’Io dà un senso di libertà, quindi tale concetto è superiore a quello di “autodeterminazione”: «Per Mead tutto lo spettro di reazioni possibili alle attese sociali fa parte dell’‘Io’». L’alternativa che si prospetta è tra “adattamento” e “ribellione” (E. Tugendhat, *Autocoscienza e autodeterminazione*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 251-300).

⁷⁷² V. Colapietro, op. cit., p. 9.

Secondo Larmore venire travolti dalle emozioni crea delle difficoltà per la possibilità di esprimersi, sebbene egli riconduca anche tale difficoltà ad una convenzione che legittima l'idea dell'impossibilità di far rientrare certe emozioni (ad esempio l'*amour-passion*) nelle strette maglie del linguaggio. Ed è proprio la naturalezza, la spontaneità che esprime la vera natura del soggetto:

«Tutto ruota intorno all'atteggiamento secondo il quale ci comportiamo. La naturalezza sopraggiunge quando siamo noi stessi invece di cercare di essere come un altro. Questo può accadere nel momento in cui la parola ci manca, ma anche quando siamo assorbiti in una conversazione animata».⁷⁷³

Ora, Larmore chiama in causa la necessità di dare corpo ad una riflessione cognitiva che ci consenta di conoscere le ragioni di certi nostri comportamenti.⁷⁷⁴ Questo significa che la riflessione, che mettiamo in campo per valutare la nostra azione/espressione in una data situazione, fa riferimento all'idea che quello che proviamo diventa ciò che può essere interpretato dagli altri e che mi dà la possibilità di interpretare, alla luce delle risposte degli altri, quello che avrei voluto fosse il senso e il significato della mia espressione. Larmore, inoltre, riconduce ad una concezione normativa della mente la possibilità del Sé di riflettere sul proprio "aver-da-essere", giacché i nostri desideri e le nostre credenze si rivelano essere impegni verso un certo comportamento e verso certe attitudini da tenere. Ciò permette l'universalizzazione del Sé in quanto oggetto di conoscenza universalmente intelligibile grazie al fatto che il Sé è costituito dai suoi impegni.⁷⁷⁵

Ma se Larmore concentra la propria riflessione sul carattere di azione sociale che mettiamo in campo in riferimento a credenze e desideri costitutivi dei nostri Sé, tale riflessione può essere qui declinata riguardo a quelle esperienze soggettive – come emozioni e sentimenti – che presentando aspetti che, nella loro natura sfuggente rispetto alla riflessione cognitiva, esprimono le circostanze particolari e le disposizioni particolari in un momento particolare,⁷⁷⁶ circostanze e disposizioni che il più delle volte sembrano mettere in crisi la stessa immagine di noi che crediamo riconosciuta socialmente. È assolutamente condivisibile (con Larmore) l'idea che la «maniera primordiale in cui ci rapportiamo a noi stessi consiste nel fatto che ci

⁷⁷³ C. Larmore, op. cit., pp. 77-8.

⁷⁷⁴ Ivi, p. 91.

⁷⁷⁵ Ivi, p. 117.

⁷⁷⁶ Ch. S. Peirce, *Le leggi dell'ipotesi*, a cura di M. A. Bonfantini, R. Grazia e G. Proni, Bompiani, Milano 1984, p. 49.

allineiamo su delle norme». ⁷⁷⁷ Ma a questo processo partecipano anche dinamiche che talvolta rendono impossibile ragionare in modo appropriato su noi stessi, poiché l'aspetto dell'indeterminatezza della situazione, che coinvolge la dimensione emotiva in una immediatezza dinamica, pone dei problemi anche alla possibilità di una "appropriatezza" del ragionamento. ⁷⁷⁸ Scrive Larmore:

«Un desiderio può sorgere quando l'attendiamo o lo auspichiamo meno; può catturarci con il suo oggetto. Il desiderio per una donna non è semplicemente la credenza che lei è desiderabile. Ciò non toglie che i nostri desideri non ci assalgono dall'esterno come corpi estranei. Ci spingono nella direzione di ciò che una parte di noi stessi ha una ragione di perseguire, anche se così entriamo in conflitto con i nostri giudizi riflessivi, anche se non ci identifichiamo con essi. Anche l'affettività fa parte della nostra partecipazione allo spazio di ragioni». ⁷⁷⁹

Paradigmatiche sono anche le parole di Charles Taylor al riguardo: «I rapporti d'amore non debbono la loro importanza soltanto all'insistenza, generale nella cultura moderna, sulle gratificazioni della vita ordinaria. Essi sono altresì essenziali perché sono i crogiuoli dell'identità generata dall'interno». ⁷⁸⁰ E questo perché i rapporti d'amore fanno parte di quelle esperienze intersoggettive in cui l'immediatezza di certe sensazioni, emozioni, sentimenti, risvegliano e stimolano una riflessione autentica su quello che desideriamo e su quello che vogliamo, o crediamo di essere.

⁷⁷⁷ C. Larmore, op. cit., p. 119.

⁷⁷⁸ Ezio Gamba evidenzia che il limite della teoria larmoriana si radica proprio nella concezione della relazione dell'io a se stesso nei termini di un rapporto soggetto-oggetto che relega l'autoesperienza cognitiva dell'io nel mistero. Per Gamba non è in realtà un mistero l'accesso privilegiato del soggetto alle esperienze soggettive proprio per la natura innegabile dell'esperienza vissuta del soggetto in riferimento, in particolare, a quella sfera emotivo-sentimentale che legittima e giustifica la nozione fenomenologica di "vissuto soggettivo" (Cf. E. Gamba, *L'autoesperienza dell'io*, in U. Perone (a cura di), *Filosofia dell'avvenire*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, pp. 95-102).

⁷⁷⁹ C. Larmore, op. cit., p. 125. Corradi Fiumara ha affrontato la questione dell'auto-formazione e auto-espressione attraverso l'analisi di dei differenti 'usi' e limiti del linguaggio e dei loro ruoli nel processo di sviluppo della personalità, evidenziando la necessità di una interpretazione più autentica da parte del soggetto nei confronti del mondo e degli altri, strettamente intrecciata al ruolo cruciale delle emozioni (Cf. G. C. Fiumara, *The Mind's Affective Life. A Psychoanalytic and Philosophical Inquiry* Brunner-Routledge, East Sussex 2001; *The Metaphoric Process. Connections between Language and Life*, Routledge, London 1995 (part. capitolo X). Anche Calcaterra ha evidenziato la necessità di «includere sentimenti ed emozioni soggettive tra gli oggetti di riflessione e ragionamento» allo scopo di includerli all'interno dello "spazio delle ragioni" (R. M. Calcaterra, *Epistemology of the Self in a Pragmatic Mood*, cit., p. 14. Vedi anche R. M. Calcaterra, *Lo spazio normativo dei sentimenti*, in *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, cit., pp. 77-83, e *La funzione del linguaggio nella costituzione del sé*, in *Semiotica e fenomenologia del sé*, cit., pp. 69-89).

⁷⁸⁰ C. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., p. 59.

In breve, è l'aspetto più indefinito e vago dell'esperienza interiore che pone in luce quell'immediatezza dell'esperienza psichica che Mead ha cercato di cogliere sin dall'inizio delle sue ricerche. La ricerca di autenticità potrebbe allora venire declinata nei termini di una interazione tra spontaneità e riflessione pratica, ma tale interazione non dovrebbe dare una precedenza per così dire gerarchica alla seconda istanza, quella della riflessione e dell'impegno sociale, poiché essa necessita e va di pari passo con l'affermazione del contributo soggettivo in quanto distinto dagli altri. Quest'ultimo consente l'autoaffermazione del Sé nelle particolari circostanze della situazione immediata, del presente. Illuminanti in questo senso sono le parole di Mead:

«Sarebbe un errore accettare l'assunto per cui l'uomo sarebbe un individuo biologico fornito di ragione, se con questa definizione si intende che egli conduce due vite separabili, una fondata sull'impulso e sull'istinto, l'altra fondata sulla ragione – specialmente se si accetta l'assunto per cui il controllo esercitato dalla ragione si realizza per mezzo di idee considerate come contenuti mentali che non sorgono all'interno della vita impulsiva e in seguito a ciò formano una parte reale». ⁷⁸¹

E questo perché, aggiungiamo noi, i sentimenti che sfociano nelle situazioni più intime, in cui veniamo coinvolti totalmente, sono essenziali alla formazione stessa della nostra identità e comportano, come sostiene anche Honneth, una «affermazione emotiva» legata a «presupposti di simpatia e attrazione che sfuggono al controllo razionale dell'individuo». ⁷⁸² E proprio l'aspetto dell'emotività e spontaneità dell'agire autentico chiama in causa la lettura di Honneth della teoria del Sé sociale di Mead.

3. Honneth, Habermas e l'Io meadiano

L'idea di Honneth riguardo all'affermazione emotiva del soggetto deriva da una lettura del Sé sociale di Mead contaminata da una visione fortemente hegeliana della tripartizione Io-Me-Sé che coinvolge *in primis* la nozione di “riconoscimento” e di “identità” come elementi fondamentali della formazione del soggetto rispetto alla società. In particolare, Honneth

⁷⁸¹ MSS, p. 430.

⁷⁸² A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo*, Rubbettino, Messina 1993, p. 27.

distingue tre forme di disprezzo sociale: lo spregio che colpisce l'integrità fisica di una persona, contraddistinto dalla combinazione «del dolore con il sentimento di essere esposto senza difesa al volere di un altro»;⁷⁸³ lo spregio 'giuridico-normativo' che comporta l'esclusione del soggetto dal «possesso di determinati diritti nell'ambito di una società», dal quale deriva anche una perdita di fiducia e rispetto di sé; lo spregio che nega valore sociale a singoli o gruppi, che nega quindi lo status di persona. Come contropartita a questi tipi di disprezzo Honneth rintraccia tre forme di rispetto che trovano in Hegel, Mead e Winnicott gli estremi teorici grazie ai quali venire inclusi in una struttura etica formale in grado di legittimare il riconoscimento sociale del soggetto:

«Dei soggetti capaci di agire, come Hegel e Mead hanno dimostrato in modo convincente, devono all'esperienza del riconoscimento reciproco la possibilità di stabilire un rapporto positivo con se stessi; il loro *Io* pratico impara ad avere fiducia in sé e stima di sé solo in forza di una reazione di approvazione del partner interagente, e deve perciò ricorrere a rapporti intersoggettivi in cui poter esperire questo riconoscimento».⁷⁸⁴

I tre tipi di riconoscimento a cui Honneth ricorre per rispondere ai differenti tipi di spregio corrispondono all'*amore*, al *diritto* e alla *solidarietà*.⁷⁸⁵ Il rapporto di riconoscimento corrispondente allo spregio fisico viene da Honneth rintracciato nell'«investimento emotivo» identificato da Hegel con il concetto di *amore*. Allo spregio "giuridico" corrisponde un rapporto di «reciproco riconoscimento in cui il singolo impara a comprendersi dalla prospettiva del suo partner come un portatore di diritti egualmente legittimato»;⁷⁸⁶ a questa relazione corrisponde un atteggiamento di *autorispetto* da parte del soggetto. Allo spregio "sociale" corrisponde un «rapporto di approvazione solidale verso stili di vita alternativi; in esso i soggetti, nelle loro particolarità individuali in quanto persone biograficamente individuate, troverebbero il riconoscimento di un reciproco incoraggiamento».⁷⁸⁷

Honneth rintraccia in Mead il tratto caratteristico del riconoscimento solidale, poiché le regole etiche attraverso le quali i soggetti si riconoscono reciprocamente in quanto Sé rientrano in un processo di «detradizionalizzazione» in cui perdono il carattere prescrittivo di

⁷⁸³ Ivi, p. 21.

⁷⁸⁴ Ivi, p. 25.

⁷⁸⁵ Ivi, p. 30.

⁷⁸⁶ Ivi, p. 27.

⁷⁸⁷ Ivi, p. 29.

regola etica. La naturalizzazione della dottrina hegeliana del riconoscimento da parte di Mead ha portato a contemplare diversi modelli di riconoscimento come condizioni intersoggettive:

«La connessione esistente fra esperienze del riconoscimento e relazione con se stessi emerge dalla struttura intersoggettiva dell'identità personale: gli individui si costituiscono come persone solo apprendendo, dalla prospettiva di un *Alter* che incoraggia e approva, a rapportarsi a se stessi come esseri con determinate proprietà e capacità».⁷⁸⁸

Nel modello meadiano della divisione funzionale del lavoro Honneth indica l'elemento di integrazione alla nozione hegeliana di solidarietà con il necessario nesso esperienziale motivante. In estrema sintesi, Honneth ritiene che il modo di intendere la realizzazione delle peculiarità individuali di ognuno attraverso l'assegnazione di compiti in base alla divisione del lavoro marginalizzi la possibilità di una evoluzione della struttura sociale in cui il soggetto deve formarsi e realizzarsi.⁷⁸⁹ Allo stesso tempo, egli rintraccia un limite nella concezione dell'Io meadiano riconducibile all'inadeguata delineazione di esso come prodotto delle dinamiche inconsce mediate linguisticamente, la cui soluzione viene dalla proposta di complementare la teoria del Sé sociale con l'utilizzo del concetto psicoanalitico di identità umana.⁷⁹⁰ A questa critica di Honneth ha risposto Patchen Markell, avanzando l'idea che l'Io meadiano, più che mancare della dimensione inconscia, esprima il ruolo attivo del Sé. Comprendere l'Io in questi termini – sostiene Markell – permette di superare il dualismo “potenza”-“atto” che coinvolge una lettura della distinzione Io-Me così come la espone Honneth, rendendo possibile in tal modo il superamento della distinzione tra agente e agito.⁷⁹¹ In breve, Markell supera la lettura dicotomica di Honneth nello stesso terreno pragmatista in cui Mead si muove e che rende la distinzione tra Io e Me puramente funzionale.⁷⁹²

A nostro avviso, però, la soluzione si mostra più complessa della semplice sostituzione dell'Io attivo all'Io inconscio. Come abbiamo visto nel secondo capitolo, la distinzione meadiana di Io e Me non sembra così chiara: se il Me sembra tanto l'Io che si fa oggetto a se stesso quanto l'insieme delle norme sociali, l'Io sembrerebbe tanto l'espressione attiva del

⁷⁸⁸ Ivi, p. 34.

⁷⁸⁹ Cf. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 109-13.

⁷⁹⁰ Cf. C. da Silva, *G. H. Mead. A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge UK 2007, pp. 103-107.

⁷⁹¹ Cf. P. Markell, *The Potential and the Actual: Mead, Honneth, and the "I"*, in B. Brink, D. Owen (eds.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 100-34.

⁷⁹² Cf. C. da Silva, *G. H. Mead. A Critical Introduction*, cit., pp. 105 ss.

soggetto quanto l'insieme degli elementi spontanei e impulsivi del Sé. In particolare, esistono due modi differenti in cui Mead considera la distinzione Io-Me. La prima versione dell'Io ricalca la distinzione jamesiana tra Io e Me: l'Io è «il Sé trascendentale di Kant, l'anima (*soul*) concepita da James dietro la scienza che si mantiene alle frange di una idea per accrescerne ulteriormente l'enfasi»;⁷⁹³ un tale Io non può mai darsi come oggetto nella coscienza sebbene l'autocoscienza – «il carattere dialogico della nostra esperienza interiore» – presupponga un Io «dietro la scena». In MSS Mead parla invece di Io come separato dal Me per la sua *indeterminabilità*; in questo secondo caso l'Io è quell'elemento a causa del quale «noi diciamo di non essere mai completamente consapevoli di ciò che siamo, che ci sorprendiamo attraverso la nostra stessa azione».⁷⁹⁴

«È solo dopo aver detto la parola che stiamo dicendo che ci riconosciamo come la persona che l'ha detta, come quel particolare “Sé” che dice quella particolare cosa [...] il “Sé” effettivo [...] aspetta, per mostrarsi, il compimento dell'azione stessa. [...]. È solo dopo che l'azione si è verificata che noi possiamo coglierla nella nostra memoria».⁷⁹⁵

Tale distinzione viene in parte messa in evidenza anche da Habermas che distingue tra due concezioni di Io: la prima riguardante «la spontaneità di idea, desideri, sentimenti, stati d'animo e che risulta quindi un potenziale di reazioni che travalica gli orientamenti ancorati nel super-io costituendo nei confronti del mondo esterno la sfera del soggettivo»; la seconda riguardante l'Io come «capacità generalizzata di trovare soluzioni creative per le situazioni nelle quali sia in gioco qualcosa di simile all'autorealizzazione della persona».⁷⁹⁶

La distinzione, però, non implica necessariamente una visione contraddittoria dell'Io. Come abbiamo già notato, agente e agito fanno riferimento allo stesso Sé che si è formato nell'interazione cooperativa di cui l'imitazione è un aspetto. L'Io, anche nel momento in cui riflette su se stesso in quanto Me, è comunque ciò che pensa ed è pensato, ciò che esperisce ed è esperito, che diventa Me in quanto oggetto e in quanto Altro generalizzato, sia perché sin dalla nascita l'individuo si rivela un essere relazionale – tanto nei termini di relazioni affettivo-emotive, quanto nei termini dello sviluppo dell'autocoscienza –, sia perché non

⁷⁹³ G. H. Mead, *Il meccanismo della coscienza sociale*, in *La voce della coscienza*, cit., p. 83.

⁷⁹⁴ MSS, 237.

⁷⁹⁵ MSS, pp. 270-71.

⁷⁹⁶ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 601; 608. Vedi anche Id., *Il pensiero post-metafisico*, cit., pp. 213 ss.

esiste una distinzione ontologica tra l'Io di adesso e l'Io di un attimo fa, ma una distinzione spazio-temporale. Non è quindi plausibile ammettere, come fa ad esempio Habermas, una connotazione dell'Io in quanto «natura istintuale presociale»:⁷⁹⁷ sarebbe piuttosto preferibile l'espressione di una *natura sociale preriflessiva*.⁷⁹⁸

Certo è, tuttavia, che in quanto agente l'Io non è prevedibile totalmente, ed è tale imprevedibilità dell'azione che rende merito dell'esperienza *emergente* del soggettivo. Ed essendo l'Io un individuo anche impulsivo, esso si esprimerà tanto più impulsivamente quanto più l'individuo o gli individui davanti a lui alimentano sensazioni, sentimenti, emozioni che in qualche modo irrompono o modificano il normale corso della sua condotta stimolando una reazione immediata. Rintracciamo allora in questo agire la stessa *esperienza immediata* che Mead ha cercato di delineare nella sua ricerca psicologica, esperienza in cui gli impulsi mantengono un rapporto diretto con i soggetti che li circondano: realtà vivente, non sofisticata, distinguibile dalla riflessione.⁷⁹⁹ Honneth evidenzia questo aspetto ponendo il potenziale creativo dell'Io come «istanza della formazione di reazioni spontanee» da non intendersi cognitivamente, ovvero come processo conoscitivo di sé: «gli impulsi interiori che trovano espressione nelle reazioni involontarie a sollecitazioni sociali» non sono conoscibili se non nei termini di una «deviazione da modelli comportamentali dotati di validità normativa». Ed è per tale carattere emergente che l'Io si ritrova ad essere un elemento «indeterminato e ambiguo» all'interno della concezione del Sé.⁸⁰⁰ Ma è anche per tale carattere che, parafrasando Habermas, è possibile rendere merito di un «confine sempre più netto fra *mondo esterno* coagulatosi in realtà istituzionale e *mondo interno* di esperienze

⁷⁹⁷ J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 215.

⁷⁹⁸ Vedi infra, cap. II.

⁷⁹⁹ Analogamente Malcolm, seguendo Wittgenstein, indica nel “comportamento istintivo” ciò che qui stiamo indicando con “esperienza immediata”, comportamento che coinvolge l'agire immediato e irriflesso (N. Malcolm, *The Relation of Language to Instinctive Behaviour*, cit.). In questo caso l'esperienza è la reazione ad uno stimolo esterno che precede il linguaggio e lo stesso utilizzo del linguaggio come espressione immediata palesa un carattere 'istintivo' (Ivi, p. 31 e 35). La distinzione tra azione impulsiva e azione riflessiva può essere spostata anche alla distinzione tra uomo impulsivo e uomo egoista. Scrive Mead al riguardo: «L'uomo cui può accadere di perdere la pazienza e colpire un altro gettandolo a terra può essere un uomo niente affatto egoista. Non è necessariamente una persona che si servirebbe di una certa situazione a vantaggio dei propri interessi. L'ultimo caso implica un sé limitato, che non si pone in rapporto con l'intero gruppo sociale di cui è parte» (MSS, p. 279). Il comportamento impulsivo mantiene un funzionamento quasi pre-linguistico (intendendo linguistico in senso stretto, ovvero come linguaggio vocale) fondato in parte su residui impulsivi. Rientra in questo aspetto anche la comprensione dell'altro, che si ha proprio nella capacità della natura umana di esprimersi e intendere lo stesso significato attraverso il linguaggio gestuale, intendendo con gesto tutto ciò che il corpo come *medium* recepisce, elabora, interpreta ed esprime. E proprio il ruolo affidato da Mead all'organismo biologico, organismo che si sviluppa grazie alle relazioni inizialmente naturali, agli impulsi che si sviluppano nelle interazioni sociali, rende merito del carattere sociale innato dell'essere umano e della dimensione naturale della comunicazione, che è tale per il suo valore nel e per il soggetto solo fin tanto che esso ottiene una risposta all'esterno del soggetto.

⁸⁰⁰ Cf. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 100-01.

spontanee che possono presentarsi non attraverso azioni conformi a norme, bensì soltanto attraverso autorappresentazione comunicativa».⁸⁰¹

In realtà, Habermas sembra non enfatizzare molto la nozione di Io come elemento creativo della dinamica di interazione sociale, prediligendo piuttosto l'idea di un Io come "auto-affermazione" del soggetto in opposizione alla società. L'Io figura come l'istanza di affermazione di un'identità del soggetto che viene considerata nei termini di una identità numerica, nel senso scolastico di *ens unum*. Egli infatti definisce l'individuo come *atomon*, e lo identifica con il significato di ciò che presenta la caratteristica della «singolarità o della particolarità di un singolo in senso numerico».⁸⁰² Come nota Tugendhat, Habermas distingue tre fasi per lo sviluppo dell'identità: la prima fase delinea l'identità "naturale", che è la fase in cui il bambino impara a delimitare il suo corpo dall'ambiente; in seguito il bambino incorpora le universalità simboliche dei ruoli nell'ambiente familiare e in seguito le norme dell'ambiente sociale: l'identità che si delinea è basata sui ruoli e mediata simbolicamente. Tale identità si rompe nell'adolescenza, nel periodo in cui si apprende la distinzione tra norme e principi e questi ultimi possono servire da critica alle norme esistenti. In tal modo l'Io deve ritrarre la sua identità al di qua delle norme e dei ruoli particolari e stabilizzarla sulla sola base della capacità astratta di rappresentare in qualsiasi situazione se stesso come colui che è in grado di soddisfare le esigenze di consistenza perfino dinanzi alla presenza di ruoli incompatibili:

«Nell'adulto l'identità dell'Io si verifica nella capacità di costruire nuove identità integrandovi quelle superate e organizzando se stesso e le proprie interazioni in una biografia non confondibile. Tale identità dell'Io rende possibile quell'autonomizzazione e quell'individualizzazione che nella sua struttura sono poste già all'altezza dell'identità di ruolo».⁸⁰³

Il carattere conflittuale della formazione dell'identità del Sé avviene in Habermas per la comunanza che egli pone tra la prospettiva meadiana e quella freudiana, interpretando l'Altro

⁸⁰¹ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 603.

⁸⁰² J. Habermas, *Individuazione tramite socializzazione. Sulla teoria della soggettività di George Herbert Mead*, in *Il pensiero postmetafisico*, cit., pp. 188-89. Vedi al riguardo F. Carreira da Silva, *G. H. Mead. A Critical Introduction*, cit., pp. 98-101.

⁸⁰³ J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Milano, Etas 1979, pp. 75 ss.

generalizzato come il Padre freudiano. In tal modo, ovviamente, la prospettiva che si pone di dialettica tra individuo e società si rivela una dialettica di violenza e rivolta.⁸⁰⁴

3.1. *Lotta per la spontaneità. Teoria meadiana e psicoanalisi. Una possibile interazione*

L'interesse di Honneth e di Habermas per il carattere indeterminato e ambiguo dell'Io ci permette, in realtà, di ribattere in parte alle loro obiezioni sulla scarsa attenzione di Mead verso le istanze inconsce del soggetto. L'emergenza dell'azione soggettiva può infatti legarsi in parte alla lettura psicoanalitica dell'Io, rintracciabile almeno implicitamente nell'esperienza del Sé. Riflettendo sul Sé creativo meadiano Nieddu indica nella distinzione, operata da Mead, tra immagini del passato e immagini presenti un «*universo mentale* che potremmo definire *inconscio*», seppure un inconscio “anti-freudiano”.⁸⁰⁵

In realtà, Mead considera la psicologia freudiana interessante per due suoi apporti alla psicologia: l'ammissione di una struttura della mente predeterminata che condiziona tanto le nostre attività di pensiero quanto la percezione,⁸⁰⁶ e il carattere patologico della *reverie*, del fantasticare come un campo di fuga. Ma ancor più paradigmatico per il confronto con Honneth è il fatto che Mead attribuisca alla psicologia freudiana il merito di aver dato una giustificazione teorica al valore sociale presente nell'organizzazione del lavoro di fabbrica, attribuendogli un significato che trascende il mero sforzo di un lavoro faticoso. Nelle condizioni normali, afferma sempre Mead, un lavoratore potrebbe anche trovare interesse e un senso in ciò che fa e l'immagine che dovrebbe offrire la possibilità di questo interesse

⁸⁰⁴ Vedi J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 595 ss. Tugendhat nota che la fase meadiana dell'affermazione del Sé attraverso il rapporto riflessivo con se stessi equivale alla fase habermasiana della rimessa in questione delle norme. Certo è, come afferma Habermas, che la soluzione di coerenza a problemi di contraddizione fra ruoli può essere risolto in modo più appropriato al livello del rapporto riflessivo con se stessi. La concezione invece della fase di affermazione di una propria biografia inconfondibile sussiste su di un principio che tende a proiettare l'azione dell'individuo verso una situazione in cui possa salvaguardare la propria identità, che si risolverebbe nella risposta alla domanda: “come posso distinguermi dagli altri?” Anche il problema della continuità con il proprio passato è un problema di identità qualitativa. L'identità numerica è un presupposto ovvio. Il fatto che io mi dia come singolo si fonda sull'uso di termini singolari, “io”, “mio”, ma per quanto riguarda l'identità qualitativa ciò comporta un collegamento con il termine “io” alla mia concezione di “aver-da-essere”. Io stesso posso scegliere e devo scegliere una identità nella modalità dell'autonomia. «Il problema della verità non lo posso delegare, posso solo evitarlo o porlo io stesso, e lo stesso vale per la riflessione e per la scelta». (E. Tugendhat, op. cit., p. 300).

⁸⁰⁵ A. M. Nieddu, *George Herbert Mead: il 'Sé' creativo*, in R. M. Calcaterra (a cura di), *Semiotica e fenomenologia del sé*, cit. p. 137.

⁸⁰⁶ Cf. *Scientific Method and the Moral Sciences*, in SW, p. 248.

dovrebbe venire dal flusso di sogni, di ‘sogni ad occhi aperti’.⁸⁰⁷ La dimensione inconscia del sogno è quindi strettamente connessa alla capacità immaginativa del soggetto. Le immagini accessibili solo al soggetto, immagini che formano tanto le fantasticherie quanto le proiezioni del Me (il ruolo sociale del lavoratore), permettono di delineare un quadro in cui la visione patologica violenta delle dinamiche intersoggettive, delineata da Freud, viene in qualche modo completata e superata da Mead nei termini di una prospettiva che delinea l’apporto innovativo dell’individuo nella situazione sociale in cui l’Io agisce, elevando l’individuo «al di sopra dell’individuo istituzionalizzato», ovvero al di sopra del Me.⁸⁰⁸

D’altronde, anche la teoria psicoanalitica freudiana si è col tempo “de-razionalizzata” alimentando una visione che rende merito della spontaneità del soggetto umano e della necessità, anche da parte della teoria psicoanalitica, di considerare metodologicamente il ruolo essenziale che creatività e spontaneità umane rivestono per la formazione di una identità sana. Corradi Fiumara, ad esempio, introduce la nozione di “spontaneità” all’interno dell’approccio psicoanalitico deterministico e causale.⁸⁰⁹ Nel suo lavoro Corradi Fiumara tenta di stabilire la nozione di spontaneità come un sostrato paralogico dell’azione, un carattere non-razionalistico e non-razionale dell’essere umano che deve essere visto non tanto come una negazione della razionalità, quanto come un importante elemento per una autentica formazione creativa del Sé. D’altronde, sostiene Corradi Fiumara, l’agire creativo del soggetto è già stato implicitamente assunto alla base della teoria psicoanalitica classica, ma il fatto che tale presupposizione sia rimasta inespressa rivela l’incoerenza del sostrato teoretico della psicoanalisi.⁸¹⁰

Ricalcando indirettamente la tesi meadiana della formazione del Sé attraverso l’interiorizzazione delle interazioni sociali, Corradi Fiumara evidenzia la propensione attiva del soggetto a trasformare e influenzare gli oggetti psichici interiorizzati in riferimento alle precedenti risposte intenzionali e attribuzioni di significato. Nel processo di interiorizzazione la fantasia si rivela l’elemento che consente una crescita psichica del soggetto nell’interazione tra interno ed esterno, di modo che l’azione dell’immaginazione si mostri come una attività psicologica a tutti gli effetti che influisce sui processi emotivi del soggetto.⁸¹¹ Ciò però non

⁸⁰⁷ *The Nature of Aesthetic Experience*, in SW, p. 300.

⁸⁰⁸ Cf. MSS, p. 278

⁸⁰⁹ Cf. G. Corradi Fiumara, *Spontaneity. A Psychoanalytic Inquiry*, cit.

⁸¹⁰ Già in *La vita affettiva dell’anima. Una indagine psicoanalitica e filosofica* (Bollati Boringhieri, Torino 2003) l’autrice aveva sondato il terreno dell’emozione umana e della sua correlazione alla formazione dell’attività umana e della conoscenza come una questione cruciale tanto per la psicoanalisi quanto per l’indagine filosofica, sostenendo la necessità di una interazione tra una epistemologia oggettiva e una più soggettiva ed eterogenea “epistemofilia” – il desiderio di pensare e conoscere.

⁸¹¹ G. Corradi Fiumara, *Spontaneity*, cit., pp. 12-13.

significa che la fantasia, o come la chiamerebbe Mead la *reverie*, sia uno strumento di fuga dal meccanismo di identificazione, né che, all'opposto, l'ambiente debba essere considerato come il Super-ego che limita gli impulsi più profondi del soggetto.⁸¹² L'individuo si forma attraverso una elaborazione creativa delle proprie esperienze e in tale elaborazione operano delle funzioni di filtraggio che determinano quali oggetti esterni selezionare e in che modo questi possono essere interiorizzati.⁸¹³ Ciò che Corradi Fiumara evidenzia di questo processo è il limite del linguaggio nella possibilità di espressione delle esperienze soggettive e la necessità di ricorrere alla nozione di *paradosso* per far fronte a questo limite. La nozione di paradosso assume infatti un'accezione precisa, quella di rendere una situazione assurda, inconcepibile, un possibile fenomeno positivo di crescita, maturazione e di sviluppo di prerogative innovative. La spontaneità, infatti, è parte della capacità del soggetto di valutare attivamente la situazione in cui si trova, valutazione che riguarda principalmente l'attività emotiva che determina la relazione del Sé con il mondo e con gli altri.⁸¹⁴ Ciò che Corradi Fiumara indica con il paradosso è allora ciò che noi abbiamo inteso con funzione paralogica dell'intuizione.⁸¹⁵ È così, a nostro parere, maggiormente comprensibile proprio l'aspetto meadiano della creatività intesa come l'aspetto che utilizza tanto gli elementi emotivi dell'agire impulsivo, quanto dell'immaginazione e della capacità riflettente che permette di prevedere le reazioni degli altri alle proprie espressioni, e in particolar modo in riferimento alla possibilità di una *comprensione* del soggetto rispetto agli altri piuttosto che di una opposizione violenta.⁸¹⁶ A questo aspetto si lega inscindibilmente il carattere soggettivo

⁸¹² Cf. G. E. Swanson, *Mead and Freud: Their Relevance for Social Psychology*, in «Sociometry», Vol. 24 n. 4 (Dic 1961), pp. 319-339 (in part. p. 331). Secondo Swanson il funzionalismo meadiano non tratterebbe il problema delle condizioni intraindividuali che determinano quando l'individuo può fare i primi passi per stabilire relazioni strumentali. Erroneamente Swanson indica i limiti del pensiero meadiano nell'assunto non comprovabile dell'autocoscienza e del pensiero riflessivo inteso come prodotti dell'interazione sociale mediata dai segni linguistici e prodotti di essi solamente, presupponendo implicitamente nella sua teoria la necessità di ammettere esseri umani adulti biologicamente normali che si sono sviluppati senza traumi ed hanno appreso ad assumere certi gesti vocali comuni strumentalmente e non riflessivamente. In realtà, come abbiamo visto, a questa critica è sufficiente ribattere notando come lo sviluppo del linguaggio e della riflessione avvenga proprio in una dinamica interazionale problematizzata.

⁸¹³ Secondo Corradi Fiumara, possiamo definire teoricamente due modi di interiorizzazione: l'interiorizzazione passiva/meccanica, nella quale l'introiezione degli oggetti esterni inibisce la personalità del soggetto; e l'interiorizzazione attiva, in cui il soggetto lavora per ricreare gli oggetti e quindi agire per rendere fruibili gli eventi mentali.

⁸¹⁴ G. Corradi Fiumara, *Spontaneity*, cit., pp. 37-8.

⁸¹⁵ Vedi *infra*, cap. IV

⁸¹⁶ La stessa Corradi Fiumara enfatizza la capacità umana di generare relazionalità come una delle espressioni più rilevanti del genio creativo – il genio essendo l'attitudine interiore di fare cose straordinarie all'interno di un contesto culturale standardizzato (G. Corradi Fiumara, *Spontaneity*, cit., pp. 77-8). Ed è proprio l'aspetto della genialità che rappresenta anche per Mead un elemento caratteristico dell'Io, della capacità innovativa del soggetto. Il genio è in grado di creare una comprensione emozionale molto più diffusa, proprio per il suo carattere unico: «Il comportamento di un genio è condizionato socialmente proprio come quello di un individuo normale; e le sue scoperte sono i risultati o le risposte a stimoli sociali, proprio come lo sono quelle di un

dell'esperienza individuale, il che non è assolutamente incompatibile con l'idea di una pluralità di Sé in parte simili nei comportamenti:

«Il fatto che tutti i sé siano formati nei termini o attraverso i termini del processo sociale e siano dei riflessi individuali di esso – o piuttosto di quel modello di comportamento organizzato che il processo sociale rivela, e che gli individui assumono nelle loro rispettive strutture – non è minimamente incompatibile con il fatto che ciascun sé individuale ha la sua propria peculiare individualità, il suo proprio modello irripetibile; questo perché 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, e così facendo riflette nella sua struttura organizzata un aspetto o una prospettiva di quel modello complessivo di comportamento sociale diverso da quello riflesso da ogni altro “Sé” individuale che si trovi all'intero di quel processo».⁸¹⁷

4. Esperienza ed errore

Noi siamo consapevoli di essere un Sé solo dopo aver agito e questo perché «l'attitudine del soggetto che istintivamente assumiamo può essere presentata solo come qualcosa di esperito»,⁸¹⁸ ovvero solo dopo che l'azione è compiuta stimolando una risposta all'esterno, e questo perché l'io si mostra costantemente presente all'esperienza solo nella memoria. Allo stesso modo le emozioni che proviamo, gli stati che esperiamo, sono a loro volta conoscibili realmente solo dopo che li abbiamo vissuti:

individuo normale. Il genio, come l'individuo normale, replica a se stesso dal punto di vista del gruppo sociale organizzato al quale appartiene, e degli atteggiamenti di quel gruppo nei confronti di ogni progetto dato nel quale egli è implicato; ed egli risponde a questo atteggiamento organizzato del gruppo con un suo preciso atteggiamento nei confronti del progetto dato, proprio come fa l'individuo normale. Ma questo suo atteggiamento, con il quale egli risponde all'atteggiamento generalizzato del gruppo è nel caso del genio originale e irripetibile, [...] ed è questa originalità e irripetibilità della sua risposta a una data situazione, problema o progetto sociale – che condiziona cionondimeno il suo comportamento non meno di quanto non condizioni quello dell'individuo normale – ciò che distingue il genio dall'individuo normale» (MSS, p. 284n).

⁸¹⁷ MSS, pp. 267-68.

⁸¹⁸ *The Social Self*, cit., pp. 142-3.

«lo scarto tra l'essenza delle emozioni e la loro conoscibilità – scrive Calcaterra – risulta consequenzialmente: ciò che conosciamo non sono le stesse emozioni così come immediatamente le viviamo, ma è solo il risultato di un processo ricostruttivo che è già sempre oltre l'immediatezza, oltre ciò che è già stato “prima” dell'inizio del nostro cammino nel ragionamento».⁸¹⁹

Ciò comporta il rischio di malintesi e fraintendimenti, proprio perché generalmente agiamo prima di renderci conto della corrispondenza tra ciò che diciamo e che facciamo e quello che realmente volevamo intendere.⁸²⁰ Se la reazione degli altri si rivela differente da quello che prevedevo, o se la stessa reazione degli altri diventa per me causa di una risposta ancora diversa da quello che in realtà intendevo, allora la mia espressione non risponde al significato che avrebbe dovuto assumere per me. “Non intendevo questo” sarebbe l'enunciato proprio di questo ‘malinteso’, il quale si mostra nella reazione di rifiuto di una espressione da parte degli altri in riferimento al significato che io mi attendevo, anche solo inconsciamente.

Ma tale rifiuto, però, mi permette allo stesso tempo di fare *esperienza*, di poter in qualche modo dare ragione del mio errore di valutazione delle previsioni alla luce della prospettiva degli altri. Il mio procedere per tentativi ed errori, e la capacità di imparare dagli errori grazie alla memoria, implica la *crescita* e lo sviluppo della personalità.⁸²¹ E allo stesso modo in cui il bambino si forma facendo *esperienza* nell'interazione sociale, il Sé adulto si ritrova con l'esperienza a dare all'azione innovativa nuovo significato e a correggerla se non riesce ad essere compresa dagli altri.

La reazione degli altri diventa il terreno di confronto per la nostra stessa interiorità, il passato assume alla luce del nuovo presente un significato nuovo legato alla nostra interpretazione attuale. Nel momento in cui interiorizziamo le risposte degli altri ai nostri atti espressivi, oltre ad apprendere ad esprimerci secondo certi canoni convenzionali, apprendiamo anche a valutare ciò che i nostri stati interiori, a volte inintelligibili anche a noi stessi, indicano per la loro comprensione.⁸²²

⁸¹⁹ Cf. R. M. Calcaterra, *Emozioni e sensazioni nella semiotica di Ch. S. Peirce*, cit., p. 31.

⁸²⁰ Cf. D. L. Miller, *Mead's Theory of Universals*, in W. R. Corti (ed.), *The Philosophy of George Herbert Mead*, cit., p. 99.

⁸²¹ Sempre Larmore afferma che «la filosofia deve procedere allo stesso modo delle scienze, cioè per tentativi, mediante ciò che si chiama in inglese “*trial-and-error*” (C. Larmore, *Pratiche dell'io*, cit., p. 13). Ma ciò vale a maggior ragione per la conoscenza degli altri e di se stessi, giacché solo attraverso l'esperienza che si forma tra prove ed errori è possibile avanzare nella formazione dei nostri Sé.

⁸²² Prima che da Mead questo aspetto è stato messo in evidenza da Peirce in riferimento all'ontogenesi dell'autocoscienza e dell'identità personale (cf. C. S. Peirce, *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, cit., pp. 94 ss). L'aspetto dello stretto intreccio tra istinti e sentimenti immediati e espressioni della razionalità sono stati magistralmente affrontati da Calcaterra, la quale rintraccia proprio nel possibile fallimento di istinti e

In breve, se la comunicazione – intesa nella più ampia accezione possibile, comprendente sia il linguaggio verbale che ogni altra forma di comunicazione dalle espressioni emotive agli atteggiamenti che indicano ad altri certe nostre attitudini comportamentali – è ciò che ci apre all'incomprensione, poiché ci fa credere dell'invariabilità delle nostre sensazioni nel momento in cui le esprimiamo,⁸²³ ciò non di meno essa rimane l'unico modo per poter conoscere se quello che crediamo, desideriamo, sentiamo, immaginiamo rispecchia ciò che siamo. Questo perché nel momento in cui esprimiamo una nostra sensazione e tale nostra espressione provoca una reazione nell'altro, la reazione diventa per noi un nuovo stimolo per corroborare o negare il nostro giudizio su noi stessi e le nostre esperienze soggettive.

Nella sua analisi del processo di genesi del linguaggio in Mead, Habermas evidenzia proprio la possibilità della delusione da parte di un soggetto che interagendo con un altro soggetto non ritrova nella reazione dell'altro quello che si era atteso, e che quindi pone in essere una «comunicazione non riuscita». Tale comunicazione non riuscita, però, permette al soggetto di assumere nei confronti di se stesso la «presa di posizione critica dell'altro sull'interpretazione non riuscita di un atto comunicativo», aprendo così la strada anche alla creazione di nuove regole dell'uso simbolico.⁸²⁴ Habermas ricalca nella sua interpretazione di Mead il processo ontogenetico di formazione dell'identità da parte dell'organismo umano già esposto da Peirce, il quale riconduce alla testimonianza degli altri e alla presa di coscienza dell'errore nel quale l'organismo cade la possibilità di una formazione del Sé in quanto distinto dagli altri Sé.⁸²⁵ Il processo di semantizzazione esposto da Habermas in riferimento a Mead, però, sembra evidenziare anche le dinamiche prettamente relazionali in riferimento alla conoscenza degli stati soggettivi, dinamiche che limitano in parte la possibilità di ciò che Davidson chiamerebbe una “triangolazione”.⁸²⁶ Per quanto riguarda gli stati soggettivi, infatti,

sentimenti l'espressione della dimensione 'naturale' dell'essere umano che si è palesata filogeneticamente anche in un «progressivo allontanamento dall'egoismo», ma anche nella teoria della spontaneità di Corradi Fiumara rintracciamo l'idea che la possibilità di rendere fruttuosa la nozione di “spontaneità” richiede un approccio alla vita attraverso l'accettazione dei limiti e dei problemi come norma della nostra esistenza. Cf. R. M. Calcaterra, *Lo spazio normativo dei sentimenti nell'ottica di Peirce*, in *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, cit., pp. 77-83; G. Corradi Fiumara, *Spontaneity*, cit., p. 16.

⁸²³ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 76.

⁸²⁴ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., pp. 565-66.

⁸²⁵ Cf. C. S. Peirce, *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, cit., pp. 94-6.

⁸²⁶ Davidson riconduce alla dinamica della “triangolazione” la possibilità di una oggettività della conoscenza. Secondo tale principio, che ricalca in termini analitici la teoria semiotica peirciana, si connettono due creature e ogni creatura con certe caratteristiche comuni del mondo, e tale connessione avviene attraverso la «condivisione di reazioni a stimoli comuni». Ogni persona reagisce in maniera differente agli stimoli che provengono dall'esterno; se ognuna nota la reazione dell'altra agli stimoli esterni, ognuna correla le reazioni osservate con gli stimoli che riceve dall'esterno dando corpo ad una “oggettiva realtà di prospettive”. Ciò richiede che le persone «riconoscano di occupare una posizione in un mondo condiviso. Quindi, la conoscenza delle altre menti e la conoscenza del mondo dipendono l'una dall'altra». (D. Davidson, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, cit., p. 271)

come i sentimenti e le emozioni in riferimento a situazioni particolari, non sempre il soggetto pone attenzione ad un ambiente fisico in riferimento agli altri soggetti, quanto piuttosto alla relazione Ego-Alter che mette al centro della capacità di significare la relazione gestuale diadica soggetto-soggetto.⁸²⁷ In breve, seguendo la riflessione peirciana il soggetto scopre di avere una falsa credenza attraverso la prova fattuale che si presenta negli oggetti del mondo e che offre la possibilità da parte di un soggetto di verificare la veridicità della testimonianza dell'altro e del proprio errore rispetto alla propria conoscenza della realtà; tale dinamica vale anche per la teoria meadiana della formazione del Sé e della possibilità della formazione di significati condivisi rispetto alla realtà. Nella conoscenza degli stati soggettivi riguardo alla relazione intersoggettiva, però, la prova fattuale sembra rintracciarsi nella relazione intersoggettiva stessa. Anche gli oggetti fisici, come abbiamo visto, assumono prima di tutto valore di oggetti sociali. Nell'ontogenesi della riflessione nel bambino Mead evidenzia infatti l'aspetto emotivo-relazionale che coinvolge la relazione con gli oggetti fisici come una relazione sociale in cui gli oggetti fisici reagiscono come oggetti sociali; tale rapporto emotivo-relazionale si esprime generalmente in un "rapporto a due" in cui la possibilità di una comprensione avviene nella relazione intersoggettiva e non necessariamente di questa in riferimento ad un mondo fisico distinto dal mondo sociale.⁸²⁸

Ora, il riferimento alle altre prospettive viene indicato con il riferimento alle convenzioni con cui i soggetti interagiscono tra loro riguardo a certe dinamiche sociali (quelle dinamiche che consentono, ad esempio nell'espressione amorosa, di rendere merito della comprensione reciproca dei soggetti, così come evidenziato da Larmore e da Luhmann), non esclusivamente in riferimento ad un oggetto esterno ma ad un soggetto altro. Per tale motivo, rendere merito della possibilità di esprimersi e fare riferimento agli altri per la conoscenza di sé pone delle difficoltà reali proprio per il carattere non totalmente accessibile e comunicabile degli stati interiori. Lo stesso Peirce sembra considerare la problematicità dell'ammettere la testimonianza degli altri, per il rischio dell'inautenticità che potrebbe accompagnare la testimonianza, veicolando la mistificazione e l'inganno. Egli ammette in tal modo che la coscienza soggettiva «conserva residui inoggettivabili ed è pertanto inaccessibile nella sua

⁸²⁷ Vedi anche J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, cit., pp. 205 ss.

⁸²⁸ Cf. MSS, p. 463: «L'individuo umano pensa innanzitutto in termini sociali. Ciò significa [...] non che la natura e gli oggetti naturali vengono personalizzati, ma che le reazioni del bambino alla natura e ai suoi oggetti sono reazioni sociali, e che le sue risposte implicano che le azioni degli oggetti naturali siano reazioni sociali. In altre parole, poiché il bambino agisce in modo riflessivo nei confronti del suo ambiente fisico, egli agisce come se quello lo dovesse aiutare o ostacolare, e le sue risposte sono accompagnate dall'amicizia o dall'odio». Come abbiamo visto anche nel primo capitolo, la presupposizione degli oggetti sociali è una presupposizione che implica una visione sociale naturale tra individuo e oggetti sociali. Ciò va ricondotto alla concezione della dinamica piacere/dolore delle dinamiche emotive.

totalità reale» che testimonia del valore irriducibile e non completamente oggettivabile delle emozioni e sensazioni.⁸²⁹ In questo caso la testimonianza degli altri nella triangolazione è ancor più difficile proprio per la difficoltà della possibilità di conoscere le menti altrui, e questo a maggior ragione, a nostro avviso, per quanto riguarda la relazione diadica, che pone in essere una significazione del rapporto intersoggettivo in maniera molto più significativa riguardo ai sentimenti e alle emozioni che coinvolgono i soggetti nelle relazioni umane, rispetto alle relazioni con gli oggetti fisici. Ci riferiamo, in particolare, alla possibilità del mentire che, come abbiamo visto nel terzo capitolo, pone in essere la difficoltà della reale conoscenza della mente altrui e rende ancor più problematica la possibilità di una comprensione autentica rispetto alla possibilità di esprimere i sentimenti che pongono in essere una esposizione dell'interiorità del soggetto. Riprendendo quindi la critica mossa alla teoria della "triangolazione" di Davidson, ribadiamo la difficoltà di ammettere la possibilità di una oggettività di prospettive rispetto alle esperienze soggettive proprio per la non evidenza di una corrispondenza tra ciò che uno pensa realmente e ciò che dice.⁸³⁰ Ma se l'argomentazione davidsoniana è limitata per quanto riguarda la conoscenza delle menti altrui attraverso l'attribuzione di una corrispondenza tra pensiero e parola/comportamento, essa potrebbe in parte venire inclusa all'interno di una teoria della conoscenza di sé che consideri i fenomeni non esclusivamente come il frutto di esseri razionali:

«Quel che di emozionale vi è in una nostra azione – scrive Mead – non provoca direttamente in noi la reazione che provoca negli altri. [...] Dal lato emozionale, che rappresenta una grandissima parte del "gesto vocale", noi non suscitiamo mai in noi stessi una reazione allo stesso livello emotivo di quella che suscitiamo in altri, come invece avviene nel caso del discorso significativo. [...] Razionalità significa che il tipo di risposta che suscitiamo negli altri deve essere parimenti suscitato in noi stessi, e che questa risposta deve successivamente determinare ciò che ulteriormente diremo e faremo».⁸³¹

È necessario ribaltare la prospettiva davidsoniana della relazione tra parlante e interprete, in cui l'interprete conosce il parlante attraverso un'inferenza per analogia, e attribuire al parlante la possibilità di conoscere se stesso attraverso la reazione degli altri alle proprie

⁸²⁹ Cf. R. M. Calcaterra, *Emozioni e sensazioni nella semiotica di Ch. S. Peirce*, cit., in part. pp. 33 ss.

⁸³⁰ Vedi infra, capitolo III.

⁸³¹ MSS, p. 208.

espressioni. È possibile così includere l'idea di un Sé razionale non come presupposto della comprensione del mondo e degli altri, ma come frutto della dinamica relazionale. Questa sembra anche la prospettiva delineata da Habermas nella sua interpretazione della teoria meadiana, in risposta al rischio opposto, ovvero al rischio solipsistico di un riferimento esclusivo del soggetto a se stesso. In particolare Habermas nota che, non appena il soggetto da osservatore di se stesso si pone come *parlante* e impara a vedersi e capirsi nella *prospettiva sociale* di un *ascoltatore* che gli viene incontro nel colloquio, egli può porsi come Sé consapevole dell'altro Sé che gli sta davanti e in tal modo diventa un Altro per se stesso in quanto si ascolta parlare e sente che gli si risponde.⁸³² Ciò non significa però ammettere la possibilità di una totale oggettività dei contenuti dei pensieri dei soggetti: così come non è possibile eliminare la differenza tra conoscenza di sé e conoscenza delle menti degli altri, essendo i nostri pensieri interiori e soggettivi,⁸³³ allo stesso modo il loro contenuto non può mai essere completamente oggettivo, altrimenti l'interazione comunicativa renderebbe inutile la distinzione tra esperienze soggettive ed esperienze riflessive – così come renderebbe paradossalmente trasparente il soggetto agli altri e a se stesso e le esperienze soggettive avrebbero contenuti oggettivi e quindi comunicabili senza nessun bisogno di essere interpretati o ricostruiti. Inoltre, il processo di interpretazione e ricostruzione rivela una prospettiva comunque differente rispetto a quella che si presenta nella relazione con l'altro Sé con il quale il soggetto mette in atto una interazione di comprensione reciproca e non solo una dinamica per riuscire a conoscere se stesso e i propri stati. È la reazione dell'altro che permette al soggetto di delineare meglio il proprio contenuto, poiché l'altro con la sua reazione, con il suo sguardo, riconsegna al soggetto una immagine di se stesso in quanto Io che ha appena agito.⁸³⁴

Rimane quindi saldo il fatto che le nostre credenze, desideri, sentimenti trovino conferma – anche solo come risposte di rifiuto – esclusivamente attraverso la relazione sociale e che noi riusciamo a prendere coscienza delle sensazioni che proviamo e che ci indicano delle ragioni per comportarci in un modo o nell'altro solo in rapporto con l'altro.⁸³⁵ Abbiamo infatti sostenuto nel capitolo precedente che per Mead vale il fatto che una comunità di menti costituisce la base della conoscenza di un fenomeno e che le esperienze soggettive presentano

⁸³² J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 207.

⁸³³ D. Davidson, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, cit., p. 279.

⁸³⁴ J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, cit., p. 207. A questo aspetto si richiama anche la risposta all'obiezione riguardo alla possibilità di una introspezione in termini linguistici (vedi *infra*, capitolo II).

⁸³⁵ C. Larmore, op. cit., p. 100. Tanto nella riflessione pratica quanto in quella cognitiva il Sé si preoccupa di ricostituire «un rapporto a sé che è stato perturbato», ovvero una *riappropriazione di sé*. Si tratta, scrive sempre Larmore, «di determinare quali credenze o quali desideri possano rendere ragionevoli le parole o i gesti, che si considerano in questo caso come dei dati di fatto» (Ivi, pp. 108-9).

degli elementi oggettivi, ovvero che derivano dalla relazione con gli altri soggetti, ciò che consente la loro potenziale conoscibilità, così come il fatto che la possibilità di una conoscenza corretta da parte del soggetto dei propri stati necessita di una interazione con le differenti prospettive rispetto alle proprie espressioni.

È possibile, quindi, errare nella nostra espressione proprio per il fatto che manca nell'espressione *immediata* l'anticipazione della risposta dell'altro nella mente del soggetto. Ma tale emotività, tale immediatezza rivela anche l'aspetto creativo dell'uomo. Ed è proprio in questo paragone che è possibile rendere merito della capacità intuitiva di rispondere alla possibilità di venire compreso dagli altri similmente al poeta che «deve rappresentarsi intuitivamente le prevedibili prese di posizione di parlanti competenti, affinché le sue innovazioni non vengano respinte in quanto semplici violazioni dell'uso linguistico convenzionale»,⁸³⁶ al romanziere che cerca di descriverci i nostri stati interiori,⁸³⁷ al bravo pittore che tenta di raffigurare la sincerità e la menzogna.⁸³⁸

5. Forme di vita e senso comune come “orizzonte di comprensione”. Alcune riflessioni embrionali

5.1. Natura umana come forma di vita

Proprio perché la creatività si esprime all'interno di “convenzioni” comunicative dobbiamo sempre tenere presente che non sono le regole che condividiamo ad essere oggetto di atti innovativi, ma è la regolarità di certi atti che rende possibile l'astrazione di certe regole e l'evidenziazione di una mancanza di regolarità nella loro applicazione. È quindi essenziale considerare la relazione concreta tra ‘forme di vita’ più che l'astrazione delle regole per poter comprendere l'azione innovativa la cui natura ricalca la stessa natura umana. Ora, dobbiamo

⁸³⁶ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., p. 566.

⁸³⁷ Cf. H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 77: «E se adesso qualche ardito romanziere, strappando la tela abilmente tessuta del nostro io convenzionale, ci mostra sotto questa logica apparente una assurdità fondamentale, sotto questa giustapposizione di stati semplici una compenetrazione infinita di mille impressioni diverse che hanno già smesso di essere nel momento in cui le si nomina, noi lo lodiamo per averci conosciuto meglio di quanto ci conosciamo noi stessi. ma non è così tuttavia, e a sua volta, per il solo fatto di dispiegare i nostri sentimenti in un tempo omogeneo e di esprimerne gli elementi in parole, non ci presenta che una ombra: solo che egli ha disposto quest'ombra in modo da farci sospettare la natura straordinaria e illogica dell'oggetto che la proietta; ci ha invitato alla riflessione introducendo nell'espressione esterna qualcosa di quella contraddizione, di quella mutua compenetrazione, che costituisce l'essenza stessa degli elementi espressi».

⁸³⁸ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 298: «Se fossi un pittore di grandissimo talento, si potrebbe pensare che raffigurassi in immagini lo sguardo sincero e quello che simula».

cercare di precisare la nozione di ‘forma di vita’ per poter tracciare una linea che evidenzi il carattere pragmatico della creatività umana.

Abbiamo già utilizzato la nozione ‘forma di vita’ nei capitoli precedenti, senza precisare esplicitamente il significato, ma dandone delle indicazioni che ne hanno tratteggiato i contorni. In particolare, nel precedente capitolo abbiamo parlato di ‘forme di vita’ come sinonimo di organismi viventi in riferimento alla filosofia di Bergson, mentre nel primo capitolo abbiamo accennato alla ‘forma di vita’ in riferimento alla capacità di adattamento di un organismo ad un nuovo contesto vitale. Per chiarire il significato che qui intendiamo dare alla nozione non possiamo che fare riferimento a Wittgenstein, il quale scrive:

«è caratteristico del nostro linguaggio che esso cresca su un terreno di solide forme di vita, di *azioni regolari*.

La sua funzione è determinata *prima di tutto* dall’azione che esso accompagna.

Abbiamo una idea proprio di quali forme di vita siano primitive e di quali si siano potute formare soltanto a partire da queste. Noi crediamo che l’aratro più semplice sia venuto prima di quello complicato».⁸³⁹

Per quanto la questione sul significato che la nozione di “forma di vita” assume negli scritti di Wittgenstein sia a tutt’oggi aperta,⁸⁴⁰ accogliamo qui la prospettiva indicata da Garver e ripresa da Boncompagni, che indica nella forma di vita il riferimento ad una pluralità di giochi linguistici che caratterizzano l’essere umano in quanto distinto dalle forme di vita degli animali.⁸⁴¹ Come nota Boncompagni, sembra che della forma di vita faccia parte il linguaggio insieme agli altri comportamenti che lo distinguono dagli altri animali, comportamenti che sono

«naturali e primari quanto il camminare o il mangiare. Non è tanto una facoltà superiore, il pensiero, a caratterizzare l’uomo in quanto ne costituirebbe una sua proprietà essenziale; sono i comportamenti che delimitano la sua forma di vita e

⁸³⁹ L. Wittgenstein, *Causa ed effetto e Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino, 2006, p. 24.

⁸⁴⁰ Al riguardo vedi A. Boncompagni, *Dal fondamento allo sfondo. Le forme di vita come «il dato» in Wittgenstein*, Paper presentato all’International Congress of the Italian Society for Logic and Philosophy of Science, Bergamo 2011, pp. 3-6.

⁸⁴¹ Cf. N. Garver, *This complicated form of life*, Open Court, La Salle 1994.

che decidono che cosa è sensato, nel senso di *appropriato*, dentro questa forma di vita». ⁸⁴²

All'interno di ciò che può essere definito "appropriato" rientrano, secondo la nostra lettura, quelle regolarità da cui è possibile astrarre degli elementi che appartengono tanto alla dotazione biologica, quanto ai condizionamenti culturali che caratterizzano il comportamento umano. Riferendoci quindi alla possibilità della comprensione riguardo alla vaghezza di certi stati interiori, potremmo qui richiamarci alle parole di Boncompagni e notare che il «nostro modo di agire presuppone, per la scioltezza e naturalezza con cui normalmente si manifesta, una fiducia inespressa in una continua comprensione e partecipazione al senso delle cose con gli altri membri della nostra comunità». ⁸⁴³ Ciò vale a maggior ragione per la possibilità di condividere i propri stati interiori e verificarne il rifiuto o meno.

Di questo modo di comportarsi fa parte l'elemento emotivo che si esprime nell'azione umana e che rende merito della capacità, per dirla con Virno, di una «conversione delle pulsioni in parole», ⁸⁴⁴ ma anche di un ritorno agli impulsi ogni qualvolta si dia una situazione in cui le parole limitino le possibilità espressive. È, in altri termini, il carattere innato della socialità che rende possibile anche la discussione sull'autenticità dell'azione umana, ovvero sul carattere tanto di eccezione di certe espressioni, quanto di possibilità di comprensione di tali stati di eccezione in riferimento alle regole sociali che affondano la propria primordiale legittimità nelle dinamiche di interazione naturali.

Come nota anche Tugendhat in riferimento a Mead, il bisogno del Sé di distinguersi dagli altri Sé si muove sulla linea di ciò che è generalmente riconosciuto. La "ribellione" consiste nel proporre una nuova concezione generale che gli altri dovrebbero poi accettare. Si tratta dello stesso meccanismo che accompagna anche l'evoluzione scientifica: le «innovazioni nel vero senso della parola, quelle che hanno per conseguenza che una società si sviluppi e non si irrigidisca, poggiano su questi atti (in certi casi collettivi) di affermazione di sé». L'individuo non può affermare se stesso, e quindi avere una nuova comprensione di sé, senza avere anche una nuova comprensione dei rapporti sociali. La "lotta" dell'uomo singolo viene attuata in riferimento al fatto che il suo punto di vista è quello che considera una società più avanzata

⁸⁴² A. Boncompagni, op. cit., p. 7.

⁸⁴³ Ivi, p. 11.

⁸⁴⁴ P. Virno, op. cit., p. 55.

migliore di quella esistente. Ma la ribellione deve avvenire da parte dell'uomo, parlando a se stesso con la *voce della ragione*, guardando e comprendendo il passato e il futuro.⁸⁴⁵

5.2. “*Sensus communis*” come condizione di possibilità della comprensione reciproca. Una lettura pragmatista di Kant

In questo contesto sarebbe allora interessante riconsiderare il valore del senso comune come condizione alla base della possibilità di comprensione reciproca dei soggetti coinvolti nell'interazione. Al riguardo la nozione di *sensus communis* rintracciabile nella *Critica del Giudizio* kantiana potrebbe offrire, a nostro avviso, un punto di partenza ottimale per un confronto sulla possibilità di comprensione reciproca tra soggetti e quindi anche sulla possibilità dell'innovazione da parte del soggetto singolo.

In Kant il ‘sentimento’ inteso come principio estetico e *soggettivo* dell'immaginazione determina la *disposizione* stessa all'accordo tra immaginazione e intelletto, ovvero tra sensibilità e conoscenza. Questa disposizione si ritrova in diversa proporzione in riferimento alla diversità degli oggetti dati, essa però deve «essere una nella quale questo rapporto interno al ravvivamento (dell'una mediante l'altra) sia il più favorevole per entrambe le facoltà dell'animo [...]; e questa disposizione non può essere determinata altrimenti che dal *sentimento* (non da concetti)».⁸⁴⁶ E siccome la disposizione deve «poter essere *comunicata* universalmente» insieme al sentimento che ne abbiamo, è necessario presupporre un *sensus commune* come la «condizione necessaria dell'universale comunicabilità della nostra esperienza».⁸⁴⁷

La presupposizione di un senso comune come orizzonte di comprensione si rivela quindi la condizione per la possibilità di una condivisione di un giudizio soggettivo fondato su di un principio altrettanto soggettivo – il “sentimento”. Da questa prospettiva è forse più comprensibile il nostro tentativo di avvicinare la prospettiva del Sé sociale riguardo al

⁸⁴⁵ Cf. E. Tugendhat, op. cit., pp. 287 ss.

⁸⁴⁶ I. Kant, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2005, §21. Corsivo nostro.

⁸⁴⁷ Ibidem. Uno degli elementi fondamentali che rende merito della legittimità del senso comune come presupposto per la comunicazione è il fatto che esso non necessita, seguendo Kant, osservazioni psicologiche per la sua ammissione. Ciò non è privo di rilievo soprattutto se consideriamo la diatriba, esplicitata soprattutto a partire dalla metà dell'Ottocento, tra psicologisti e anti-psicologisti che ha posto il problema dell'origine delle condizioni di possibilità della conoscenza. In ambito pragmatista paradigmatico al riguardo è il dibattito tra Peirce e Dewey, ovvero tra una prospettiva normativa e una descrittiva della struttura logica del pensiero. Per un quadro di riferimento rimandiamo all'articolo di C. Hookway, *Psychologism and the Pragmatists: Peirce and Dewey*, cit., pp. 45-55.

carattere creativo dell'essere umano con la nozione kantiana di "senso comune".⁸⁴⁸ È possibile infatti spiegare in termini di senso comune la possibilità da parte del soggetto di esprimere i propri stati proprio in riferimento al fatto che è possibile rintracciare una base comune che consenta la possibilità di una comprensione reciproca. Con *sensu comune* Kant intende «l'idea di un senso che abbiamo *in comune*»,⁸⁴⁹ di una facoltà del giudizio riflettente che tiene in considerazione *a priori* il modo di rappresentare degli altri soggetti come termine di paragone per non cadere nell'illusione di ritenere delle condizioni particolari soggettive come oggettive e per poter mantenere il proprio giudizio nei limiti della ragione umana. Il senso comune è alla base dell'esigenza del consenso universale poiché afferma che ognuno «si dovrà *accordare*, col nostro giudizio»,⁸⁵⁰ sempre che il nostro giudizio derivi il più possibile da una riflessione che abbia tenuto conto dei modi di rappresentare degli altri soggetti. Tenendo presente, quindi, che la *Critica del giudizio* riguarda l'analisi della possibilità di proferire giudizi riguardo all'esperienza in generale, dobbiamo notare che tale possibilità trova la propria legittimazione nell'osservanza di tre condizioni che caratterizzano il senso comune: pensare da sé da parte di chi esprime il giudizio; pensare *mettendosi al posto degli altri*; pensare in modo da essere sempre d'accordo con se stesso. Questi aspetti che caratterizzano il giudizio dell'esperienza in generale possono essere interpretati in prospettiva pragmatista, il che ci permette di rintracciare in essi alcuni elementi utili per integrare la nozione di senso comune come elemento alla base della possibilità di comunicazione delle esperienze soggettive.

Il primo elemento che possiamo considerare con lenti pragmatiste è il carattere sociale, prospettato dal secondo principio delineato da Kant e che richiama la dinamica ontogenetica del Sé meadiano: il principio afferma la necessità di assumere nella riflessione sul proprio giudizio un *punto di vista universale* che è possibile determinare solamente «mettendosi dal punto di vista degli altri». ⁸⁵¹ A questo riguardo l'universalità consiste nella condivisione intersoggettiva di significati che formano l'insieme delle risposte dell'Altro generalizzato e che permettono al soggetto singolo che interpreta e ricostruisce la propria esperienza soggettiva di rintracciare gli elementi oggettivi ed esprimersi nei limiti della ragione umana. È utile notare anche che la nozione di "ragione umana", entro i cui limiti deve rimanere il

⁸⁴⁸ Come nota anche Joas, la teoria di Mead presenta una tensione tra la creatività dell'azione e il carattere comunicativo della socialità umana (H. Joas, *The Creativity of Action and the Intersubjectivity of Reason: Mead's Pragmatism and Social Theory*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», Vol. 26, n. 2, 1990, pp. 165-194).

⁸⁴⁹ I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., pp. 263 ss.

⁸⁵⁰ Ivi, p. 147.

⁸⁵¹ Ivi, p. 267.

giudizio del soggetto, può essere interpretata come la necessità per il soggetto di rimanere nei limiti della *comprensibilità* per l'espressione dei propri stati. In questo caso la ragione umana deve essere intesa nei termini più ampi di una capacità di comprensione che coinvolge tanto gli aspetti della capacità razionale, quanto gli elementi emotivi e sentimentali che potremmo qui indicare nei termini di una condizione di possibilità del wittgensteiniano "ti comprendo col cuore".⁸⁵² L'altro elemento rintracciabile nei principi delineati da Kant sta nel carattere autonomo del "pensare da sé", che può essere inteso come quell'elemento che permette la formulazione di ipotesi nuove riguardo alla realtà e la produzione di nuovi modi di espressione o comunicazione, facendo riferimento tanto all'autonomia del soggetto quanto alla sua capacità creativa.⁸⁵³ Il terzo elemento è rintracciabile nella necessità da parte del soggetto di pensare in modo da essere sempre d'accordo con se stesso, elemento che fa riferimento nella nostra prospettiva alla necessità da parte del soggetto di esprimersi "spontaneamente".

Il tema del senso comune come principio *a priori* della possibilità del giudizio sull'esperienza in generale è inoltre strettamente connesso alla nozione di finalità, che in Kant assume l'accezione di "finalità della natura", ma che potrebbe essere declinata pragmatisticamente in "fine dell'azione". Si potrebbe così delineare teoreticamente la dinamica di relazione tra l'elemento sensibile e la capacità riflettente del soggetto umano nei termini di una finalità soggettiva, in modo da lasciare ogni retaggio idealistico e far leva su di una opzione di pretesa universalità pragmatisticamente intesa, ovvero nei termini di una condivisione intersoggettivamente costruita di significati.

Il senso comune è l'elemento che garantisce l'espressione creativa situata del soggetto che si esprime nella giusta proporzionalità nel "libero gioco" delle facoltà. Nella sua profonda analisi Garroni ha evidenziato questo elemento della *Critica del giudizio*: il "libero gioco"

⁸⁵² Cf. R. M. Calcaterra, *Individuale, sociale, solidale*, cit., p. 29: «Vi è [...] da considerare un ulteriore livello estetico della soggettività, che eccede le mere predisposizioni naturali dei singoli individui, o, meglio, si situa ai margini fra individualità psicologica e individualità culturale, mostrandosi come il terreno di un lavoro di affetti e rappresentazioni logico-semantiche, nel quale la dimensione estetica e quella razionale risultano in realtà difficilmente scomponibili. Mi riferisco a tutte quelle forme del sentire che possono essere individuate come il riflesso soggettivo d'un insieme d'atteggiamenti estetici e pratiche socio-culturali che riescono ad esercitare una azione di rinforzo oppure di disattivazione di determinate attitudini psicologiche».

⁸⁵³ A questo riguardo ci sembra importante segnalare il significato che in Peirce assume la nozione di senso comune. Come nota Maddalena, il senso comune viene da Peirce considerato, sul piano logico, come quello stadio del conoscere umano che coinvolge nozioni "vaghe" le quali rivelano uno stato "nascente" delle idee che necessitano di una ulteriore determinazione da chi emette il segno che ad esse si riferisce, per tendere ad una generalità che l'interpretante è chiamato a determinare ulteriore: «ci dovrebbe essere anche uno stato "nascente" di idee che sono vaghe e diventeranno generali, come un punto che si trova sul confine tra due superfici. Così, il nostro credere a Dio è una certezza del senso comune, tanto forte quanto vaga, e il suo pervenire alla logica conferma lo stato "nascente" che indica un transito nell'evoluzione delle idee» (G. Maddalena, *La via pragmatista al senso comune*, in «Paradigmi», cit., p. 67).

delle facoltà (immaginazione ed intelletto), come contrappeso al “gioco non libero” proprio della condizione conoscitiva, consente all’immaginazione di creare nuove connessioni che permettono l’avanzamento della conoscenza. Più in particolare, perché una conoscenza effettiva si produca, afferma Garroni, è necessario supporre tanto il particolare dato dal molteplice sensibile e le condizioni spazio-temporali dell’intuizione unite a certe condizioni intellettuali *a priori*, quanto

«una disposizione o tendenza all’accordo (una *Stimmung*) delle facoltà (intuizione-immaginazione da una parte e intelletto dall’altro), ossia una tendenza ad accordare particolare e condizione intellettuale» insieme ad un «principio estetico e soggettivo (il “sentimento”) per la determinazione della *Stimmung* in una *Proportion*, la più favorevole possibile alla conoscenza in generale, tale quindi da produrre un accordo determinato delle facoltà e una conoscenza effettiva». ⁸⁵⁴

La creatività si pone quindi ad un livello di unificazione del sensibile secondo alternativi tipi di organizzazione,

«tale ambito può essere determinato in conoscenza effettiva solo in quanto si organizza opportunamente il sensibile in rappresentazioni immaginative e si sceglie tra diverse organizzazioni possibili in vista di una conoscenza; [...] tale elaborazione, nello stesso tempo immaginativa e intellettuale, richiede anche un principio estetico e costruttivo, cioè una specifica creatività essenzialmente correlata alla generalità delle condizioni intellettuali insieme alle quali essa opera». ⁸⁵⁵

La lettura di Garroni ci consente così di indicare nel sentimento quell’elemento che rende l’agire umano espressione di una capacità di adattamento in parte simile alle forme di vita inferiori:

«Il riflettere (che si rinviene anche negli animali, sebbene solo come riflettere istintivo, cioè non in relazione ad un concetto che si potrebbe ottenere per suo

⁸⁵⁴ E. Garroni, op. cit., pp. 144-45.

⁸⁵⁵ Ivi, p. 146.

tramite, ma in rapporto ad una inclinazione che esso determina istintivamente) ha bisogno da parte nostra d'un principio così come lo ha il determinare».⁸⁵⁶

Egli evidenzia la negazione da parte di Kant dell'opposizione tra meccanismo e automatismo da una parte e comportamento intelligente e intenzionale dall'altra. Ciò ci permette di rintracciare nel sentimento comune quell'orizzonte di comprensione alla base dell'interazione tra i Sé. Considerare la relazione concreta tra 'forme di vita' implica allora la necessità di fare riferimento alla relazione del "libero gioco" opposto al "gioco non libero" delle facoltà, ovvero l'opposizione tra regolarità ed eccezione all'interno della dinamica di creazione di nuovi significati da parte dell'essere umano:

«più una regola (istintuale o intellettuale), determinata come insieme di scelte possibili, è ampia, e più deve essere "bravo", per così dire, o appunto creativo, costruttivo, capace di adattamento, colui che è chiamato ad applicarla. Così, proprio perché i principi dell'intelletto kantiani sono molto generali e potenti, proprio perché si riferiscono all'esperienza in generale (a qualsiasi fatto che possa presentarsi) e non ad una piccola fetta di mondo limitata in partenza (ad una collezione limitata di fatti, quali si possono presentare come suscettibili di elaborazione ad un porcellino di terra, ad un ratto, o ad un primate non umano), bisogna supporre nell'uomo una capacità estremamente sviluppata di "sentire" (in senso kantiano) le situazioni fattuali opportune, di differenziarle, modificarle, inventarle e riorganizzarle: una vera e propria "creatività trascendentale"».⁸⁵⁷

5.3. *Convenzione e identità tra esperienza e creatività*

Si radica in questo quadro il nostro appello alla necessità di concentrarci sulle regolarità e non sulle regole e sulla possibilità di quel senso comune alla base di quel «modo di comportarsi comune agli uomini» che è il sistema di riferimento oltre il quale è possibile

⁸⁵⁶ I. Kant, *Prima introduzione alla critica del giudizio*, Laterza, Bari 1969, p. 86. In E. Garroni, op. cit., pp. 149-50. Il riferimento è alla distinzione fra giudizi determinanti che sussumono il particolare nell'universale, e i giudizi riflettenti, che invece sussumono l'universale dal particolare. Cf. I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., pp. 27-8.

⁸⁵⁷ E. Garroni, op. cit., p. 153. Vedi anche ivi pp. 105-6.

andare con l'azione innovativa.⁸⁵⁸ Il modo comune di comportarsi deve fare necessariamente riferimento ad una base comune, a quel "senso" che abbiamo in comune. Prendendo come riferimento la riflessione di Paolo Virno, potremmo dire che la connessione tra regolarità e regola si ha in tre livelli in cui si articola l'azione: la regolarità intesa come modo comune di comportarsi degli uomini; la regola determinata; l'applicazione contingente di questa regola. L'applicazione non può mai essere dedotta dalla regola ma piuttosto dalla regolarità, ovvero dal comportamento comune degli uomini. Ora, l'azione innovativa, o la creatività della situazione contingente, si muove nell'interstizio tra l'applicazione di una regola e la regolarità. Tale applicazione comporta un ritorno al modo comune di comportarsi degli uomini aprendo la strada alla possibile delineazione di una nuova regola.⁸⁵⁹ Ricordiamoci, però, che queste regolarità sono il terreno comune di comprensione delle forme di vita e non la totalità della comprensione, così come il comportamento è la condizione per una comprensione basilare di noi stessi.

E siccome l'individuo diventa un Sé e apprende a conoscere gli altri e se stesso esperendo le relazioni nella vita di tutti i giorni, egli impara anche da queste esperienze a mediare tra le regole socio-linguistiche e il suo Io emergente:

«L'uomo, dal momento che si adatta a un certo ambiente, diventa un individuo diverso; ma in quanto diviene un individuo diverso, ha influenzato la comunità nella quale vive.

Può trattarsi di un effetto di scarsa rilevanza, ma visto che l'individuo si è adattato, i suoi adattamenti hanno cambiato il carattere dell'ambiente al quale egli può rispondere e il mondo è diventato in conseguenza un mondo diverso. Vi è sempre un rapporto reciproco tra l'individuo e la comunità nella quale l'individuo vive».⁸⁶⁰

6. Riflessioni conclusive

L'interazione sociale è costitutiva del Sé in quanto condiziona tanto il suo pensiero quanto la sua condotta; le stesse azioni irriflesse che esprimono la dimensione di immediatezza

⁸⁵⁸ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 206. Cf. P. Virno, op. cit. p. 49.

⁸⁵⁹ Cf. P. Virno, op. cit., p. 51.

⁸⁶⁰ MSS, p. 283.

dell'interazione sono sin dall'inizio condizionate in parte dalle regole sociali.⁸⁶¹ Ciò significa che solo conoscendo le regole comunicative ci si può allontanare da esse. La creatività "situata" si muove quindi all'interno di regolarità senza le quali non si avrebbe nessuna possibilità di azione. Come scrive Mead:

«l'individuo, per quanto originale e creativo possa essere nel suo pensiero o comportamento, assume sempre e necessariamente un rapporto ben determinato e riflette, nella struttura del suo "Sé" o personalità, il modello generale organizzato di esperienza e attività che si esprime nel processo di vita sociale, o caratterizza il processo di vita sociale nel quale egli è coinvolto e del quale il suo "Sé" o personalità è essenzialmente una espressione creativa o una incarnazione».⁸⁶²

Il nostro bisogno di essere compresi dagli altri ci consente di affermarci nella società in quanto Sé autentici, e questo è possibile per la nostra capacità di far interagire intersoggettivamente anche le «costituenti più profonde dell' "Io", comprese le componenti *a-razionali*», rendendo operativo il valore attribuito alle esperienze soggettive per la costituzione di significati condivisi.⁸⁶³ «Se il mondo esterno è preso come una condizione per l'interno, – afferma Mead – la mente diventa di fatto creativa nell'esperienza stessa».⁸⁶⁴

⁸⁶¹ Cf. C. Larmore, *Le pratiche dell'io*, cit., in part. i primi due capitoli. Illuminanti al riguardo sono anche le riflessioni di Luhmann e Girard sui cambiamenti che avvengono nelle espressioni e nelle esperienze d'amore dal Diciassettesimo secolo ad oggi, da quando i romanzi contribuirono a modificare il modo di concepire ed esperire l'amore. Questa considerazione si può ampliare alla questione generale delle origini di un mezzo simbolico comunicativo che consente all'individuo la comunicazione nella società (cf. N. Luhmann, *Amore come passione*, cit.; R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, cit.).

⁸⁶² MSS, p. 290.

⁸⁶³ Cf. A. M. Nieddu, *George Herbert Mead: Il 'Sé' creativo e i processi di universalizzazione*, cit.

⁸⁶⁴ PA, p. 662. Come sostiene anche Calcaterra, «i sentimenti possono essere considerati 'veramente' umani precisamente perché ognuno di noi tende a comprenderli e spiegarli in riferimento ad un ordine di senso e significato che è intersoggettivamente riconoscibile» e questo è possibile perché ci muoviamo in un orizzonte di senso e significato socialmente condivisibile. I nostri sentimenti sono «realmente 'umani' in quanto noi siamo 'normalmente' inclini a giustificare la validità delle nostre attitudini estetiche attraverso i mezzi della capacità che ci caratterizza in quanto essere razionali, ovvero attraverso i mezzi di comprensione degli orizzonti di senso e significato socialmente condivisibili» (R. M. Calcaterra, *Epistemology of the self in a pragmatic mood*, cit., pp. 14 e 17).

CONCLUSIONE

Alla luce delle problematiche riguardanti la naturalizzazione del mentale e il carattere sociale del linguaggio e della conoscenza umana, abbiamo delineato i confini di una possibile indagine sul pensiero meadiano che meriterebbe approfondimenti ulteriori in direzioni che non hanno ancora avuto la giusta valorizzazione. La ricostruzione storico-teoretica riguardo al contributo fondamentale che Mead ha fornito alla formazione del funzionalismo deweyano è servita ad evidenziare l'originalità e il parziale sviluppo autonomo del pensiero meadiano rispetto a Dewey. Allo stesso modo, come abbiamo cercato di argomentare nel paragrafo conclusivo del secondo capitolo, se molti aspetti della filosofia di Dewey vengono considerati interessanti per un confronto con le odierne ipotesi formulate all'interno delle scienze della mente, potrebbe a nostro avviso essere maggiormente fruttuoso un confronto delle teorie contemporanee con gli scritti di Mead, i quali mostrano come certi temi, ipotesi e problemi fossero in realtà ben più centrali nelle sue riflessioni che in quelle deweyane. Ciò permetterebbe di evidenziare maggiormente l'aspetto cruciale della teoria del "Sé sociale", ovvero la capacità immaginativa dell'essere umano, così come abbiamo sostenuto nel terzo capitolo. Un lavoro simile è stato affrontato nel 1991 da alcuni autori ed è rintracciabile nella pubblicazione del *Journal of Mental Imagery* in cui il pensiero di Mead viene "riscoperto" alla luce della rivalutazione del ruolo dell'immaginazione all'interno del paradigma della *social cognition*. In questo lavoro vengono evidenziati, da una parte il ruolo essenziale che l'immaginazione mentale ha sempre avuto nella teoria meadiana del Sé sociale, dall'altra vengono prese in considerazione le intuizioni anticipatrici che Mead e Dewey hanno espresso nella loro formulazione della teoria delle emozioni. In termini più generali, questi lavori tendono a ristabilire un equilibrio tra una metodologia formale e una riflessione ecologica riguardo ai processi mentali.⁸⁶⁵ Purtroppo in questi studi vengono esaltati solamente gli elementi "mentali" della teoria meadiana che possono contribuire al progetto di riformulazione di una "*social cognition*", eliminando quindi tutto ciò che riguarda la dimensione dell'atto in quanto condotta dell'organismo fisico. Di quest'ultimo aspetto viene mantenuto solamente l'assunto teorico di base, che come abbiamo dimostrato non condividiamo *in toto*, della causalità cervello→mente.

⁸⁶⁵ In «*Journal of Mental Imagery*», Vol. 15, 1-2, 1991.

Un approfondimento nei termini di una visione comprensiva di tutti gli aspetti della teoria meadiana del Sé sociale sarebbe invece possibile proprio a partire dalle recenti scoperte in campo neuroscientifico e alla formulazione delle ipotesi di evoluzione del linguaggio e della coscienza nei termini di una interazione attiva tra organismo e ambiente.

Interessante sarebbe anche approntare una comparazione tra l'ipotesi innatista del linguaggio e l'ipotesi dell'evoluzione attraverso i gesti comunicativi. Questo studio dovrebbe partire dalla critica di Chomsky a Skinner, critica che segna la fine dell'egemonia del comportamentismo nella psicologia, aprendo la strada al cognitivismo. In particolare, sarebbe utile partire dal quadro teorico da cui Skinner si muove per la formulazione della propria teoria – l'ipotesi watsoniana che il pensiero sia il prodotto di processi senso-motori della laringe⁸⁶⁶ – e da qui delineare l'aspetto caratterizzante il comportamentismo skinneriano: la negazione dell'utilità di qualsiasi impianto teorico che cerchi di congetturare i comportamenti mentali sottostanti i comportamenti fisici.⁸⁶⁷ Oltre ad argomentare contro una tale ipotesi nel modo in cui abbiamo criticato il comportamentismo watsoniano, sarebbe utile riprendere la critica mossa a Skinner da Chomsky nella nota recensione di *Verbal Behavior*⁸⁶⁸ apparsa nel 1959. Chomsky esprime il proprio scetticismo riguardo alla possibilità di applicare il metodo di ricerca comportamentista utilizzato per studiare il comportamento animale anche agli esseri umani. Egli accusa le particolari limitazioni che Skinner applica nell'osservazione del comportamento e la riduzione della causa del comportamento ad una unica funzione di natura

⁸⁶⁶ J. B. Watson, *Psychology as the Behaviorist views it*, cit., p. 174n. In *Behaviorism*, uscito dieci anni dopo il suo primo articolo, Watson sostiene che il pensiero «non è altro che un parlare con noi stessi» (J. B. Watson, *Il comportamentismo*, cit., p. 231). Ammette anche che questa idea sia quasi esclusivamente teorica, ma ribadisce il valore causale delle abitudini muscolari apprese per il linguaggio manifesto anche nei confronti del linguaggio interiore (pensiero). Watson, quindi, considera il pensiero un discorso interiorizzato, ma sostiene anche che tale discorso sia prettamente fisico, tanto che «qualsiasi movimento del corpo può diventare il sostituto di una parola» (Ivi, p. 232)

⁸⁶⁷ Nel 1950 Skinner scrive: «Una definizione puramente comportamentale dell'aspettativa ha il vantaggio che il problema dell'osservazione mentale viene evitato e con esso il problema di come un evento mentale può causarne uno fisico» (B. F. Skinner, *Are learning theories necessary?*, in «Psychological Review», 57/4 (1950), p. 194). Non si tratta di negare l'esistenza degli stati mentali ma di dimostrare, attraverso esperimenti che Skinner pratica con i topi sui *cumulative record* – concernenti fenomeni come la fame e la ricerca di metodi sperimentali in grado di misurare altri stati soggettivi come l'ansia o la paura – che certi fenomeni inizialmente considerati come stati interiori (o soggettivi) giungono ad esprimersi nel comportamento, di conseguenza, essendo il comportamento reso manifesto, il concetto di «stato interiore» può venir accantonato e ritenuto irrilevante per lo studio psicologico: «L'obiezione agli stati interiori non è che non esistono, ma che non sono rilevanti per una analisi funzionale» (B. F. Skinner, *Science and human behavior*, Macmillan, New York 1953, p. 35). Secondo questa prospettiva anche il gesto vocale può essere considerato un comportamento, esso è, secondo un rigoroso comportamentismo, un movimento fisico al pari del movimento di un braccio o degli occhi.

⁸⁶⁸ N. Chomsky, [Review of the book *Verbal behavior*], in «Language», 35, pp. 26-58; cf. N. Chomsky, *Psychology and Ideology*, in «Cognition», 1, 1972, pp. 11-46. In realtà le critiche al comportamentismo non erano mancate nemmeno prima – si pensi ad esempio a *Modern Learning Theory*, uscito nel 1954 Appleton-Century-Crofts, New York. Citato da B. D. Mackenzie, op. cit., p. 84) – ma con Chomsky potremmo dire che prende il via una critica che porterà alla formazione della psico-linguistica e dell'approccio mentalistico che sostituirà il comportamentismo.

troppo semplice.⁸⁶⁹ Il metodo semplicistico che adotta Skinner si dimostra, seguendo Chomsky, lontano dall'essere giustificato dai fatti. La posizione skinneriana, in breve, si rivela una posizione assunta come ipotesi e non come tesi esplicativa, basandosi su considerazioni infondate riguardo il fatto che il comportamento verbale sia la risposta a pochi fattori esterni, gli stessi isolati negli esperimenti con gli animali inferiori. Sostenendo l'ambiguità di concetti come "stimolo", "risposta" e "rinforzo" utilizzati da Skinner per descrivere il comportamento verbale, Chomsky mostra come il sistema skinneriano si riveli «vago e arbitrario», fondato su asserzioni «che supportano una connotazione di oggettività ingannevole e ingiustificabile», come ad esempio l'asserzione "X is under Y-deprivation" la quale si rivela ad una attenta analisi solamente un modo più complicato per dire che "X wants Y".⁸⁷⁰

⁸⁶⁹ N. Chomsky, [Review of the book *Verbal behavior*], in «Language», 35, p. 27. Per un quadro più generale sull'opposizione fra comportamentismo, e cognitivismo rimandiamo al testo di Bernard J. Baars, *The Cognitive Revolution in Psychology* (The Guilford Press, New York 1986), in cui sono raccolte le interviste ai più significativi esponenti delle due correnti; Baars trova nel "ruolo della teoria" il punto focale del disaccordo fra comportamentismo e cognitivismo: definisce quest'ultimo come una "metateoria" che incoraggia gli psicologi a inferire costrutti non osservabili sulla base di fenomeni osservabili e ritrova nell'ultimo comportamentismo un riferimento a costrutti teoretici che prospetta un riavvicinamento fra le due correnti. Ed in effetti negli ultimi anni sta prendendo campo un nuovo approccio allo studio psicologico, l'approccio cognitivo-comportamentista, del quale esponente di rilievo è Albert Bandura. Per avere invece un riferimento sulla diatriba fra comportamentisti, neocomportamentisti e cognitivisti riguardo la questione dell'apprendimento, in una prospettiva di riscatto del metodo comportamentista rispetto a quello cognitivista rimandiamo a A. Amsel, *Behaviorism, Neobehaviorism, and Cognitivism in Learning Theory: Historical and Contemporary Perspectives*, Lawrence Erlbaum Associates, Inc., New Jersey 1989.

⁸⁷⁰ N. Chomsky, *Psychology and Ideology*, cit., pp. 44-46. Contro il comportamentismo si scaglia fra gli altri anche Nelson, il quale sostiene nel suo *Behaviorism is False*, l'impossibilità di ridurre la complessità umana al mero comportamento esterno, sebbene sia possibile utilizzarlo come punto di partenza per l'osservazione della psicologia dell'individuo, la quale si rivela "funzionale" all'agire (Cf R. J. Nelson, *Behaviorism is False*, in «Journal of Philosophy», 66-4, 1969). L'argomentazione di Nelson si muove all'interno del linguaggio formale della Macchina di Turing. Attuando una dimostrazione per assurdo, egli parte dall'assunto che macchina e animale agiscano allo stesso modo e che quindi possano essere conosciuti attraverso il loro comportamento e, sviluppando poi tutta una argomentazione basata sul linguaggio formale, giunge ad ammettere che: «From the point of view of Omniscience or of the Engineer who knows his own FT design, one can identify the logical internal states and even their physical realizations. However, the psychologist has no such a priori hold on his subject and must infer as best he can the role of internal states in animal behavior» (p. 441) La falsità del behaviorismo sta, secondo Nelson, nel fatto che «Internal states are not intermediate domains of composite functions and, hence, are not "intervening variables" in the literal sense of the term. They are not pure dispositions, multiple dispositions, or dispositions in the sense that they are definable by pairs of sequences. Furthermore, internal states are not identifiable in all members of a species in the same way and, hence, are not empirically definable (although perhaps weak sufficient or necessary conditions could be given). A related point is that they are not replaceable by external states, sets of directly observable side conditions, since some automata logically require at least two irreplaceable internal states. Thus there is no way of construing terms for internal states so that their use is behavioristically legitimized. No language, however, lacking in y terms is strong enough to express automaton behaviors, since such a language could express only initial-state behavior. Thus we have established that any language satisfying behaviorist requirements is inadequate for describing automaton behavior (C). Since automata behaviors are animal behaviors, it follows that behaviorism is false.» (pp. 445-446). Il problema, secondo Nelson, sta nell'incapacità del linguaggio di descrivere gli stati interni. Sebbene egli condivida la visione innatista chomskiana egli ammette che «Being an automaton accounts for the ability to generate an infinitude of grammatical sentences and also for "the facts of language acquisition," since an automaton is in general nondeterministic. However, I see no sharp line between verbal and nonverbal

Con la recensione a *Verbal Behavior* Chomsky dichiara guerra al comportamentismo skinneriano accusando la versione semplificata di Skinner di ignorare che la struttura di un enunciato implica molto più del semplice inserimento di articoli lessicali nelle strutture grammaticali. Attraverso la *comunicazione* dell'enunciato si esprime qualcosa che non è mera somma di pezzi lessicali, ma un elemento che rende la comunicazione efficace, il *significato*,⁸⁷¹ e nessun approccio al linguaggio che non tenga conto di questi processi più profondi può raggiungere qualche risultato apprezzabile per quanto riguarda il comportamento linguistico.⁸⁷²

Ora, potremmo rintracciare un punto di vista molto simile in Mead, il quale sostiene che il ricondurre ogni esperienza alle sue condizioni fisiche esclude quel valore aggiunto e caratterizzante che all'atto viene dato dalla coscienza. Egli infatti ammette che, sebbene l'espressione dell'esperienza in termini di scienze fisiche sia l'espressione della situazione in cui si trovano l'ambiente e l'individuo nei termini di una possibile esperienza di contatto nello spazio privo di tempo della scienza, e sebbene ogni esperienza sia in qualche modo traducibile in questa forma, questa espressione comporta inevitabilmente l'esclusione di una caratteristica essenziale dell'esperienza, la caratteristica nominata *coscienza*, che è ciò che permette di attribuire significato alla realtà.⁸⁷³

Dopo questo excursus, il problema da approfondire è quello delineato da Bergesen nel suo articolo *Chomsky Versus Mead*.⁸⁷⁴ In antitesi a Mead, Bergesen sostiene che la mente precede l'interazione e che il linguaggio è il frutto di una «mente/cervello presociale». In particolare, Bergesen sostiene che Mead indichi la coscienza come qualcosa che può essere studiato nella condotta piuttosto che rintracciato nella dotazione neurologica per il semplice fatto che egli scriveva prima dell'avvento della moderna ricerca neuro-cognitiva.⁸⁷⁵ Egli confuta inoltre il presupposto del processo sociale alla formazione della mente umana sostenendo che recenti scoperte hanno corroborato l'ipotesi che sin dai primi mesi di vita sono presenti operazioni mentali complesse, il che dimostrerebbe l'esistenza di una dotazione biologica alla

behavior or between the intelligent and non-intelligent. I also fail to see that human beings need to know grammatical rules, e.g., in order to speak or to learn to speak a language. [...] Mental states are automaton states, and the mode of material realization is indifferent. » (p. 453) La sua visione, quindi, si distanzia comunque da Mead, essendo gli stati mentali intesi come stati di automi computazionali.

⁸⁷¹ F. Cimatti, *Skinner e Chomsky sulla natura del linguaggio*, in «Forme di Vita», 1/2004, p. 30. L'argomentazione che Cimatti sviluppa contro il comportamentismo skinneriano vede la necessità di considerare il linguaggio non come risposta ad uno stimolo fisico, ma come stimolo esso stesso che alimenta una risposta del linguaggio stesso (pp. 32-33).

⁸⁷² N. Chomsky, [Review of the book *Verbal behavior*], in «Language», 35, p. 54.

⁸⁷³ PA, p. 407.

⁸⁷⁴ A. J. Bergesen, *Chomsky Versus Mead*, in «Sociological Theory», Vol. 22, 3, 2004, pp. 357-70.

⁸⁷⁵ Ivi, p. 358.

stimolazione sociale.⁸⁷⁶ In sintesi, la differenza fondamentale tra la teoria di Mead e quella di Chomsky starebbe tutta nel fatto che Mead opterebbe per una origine culturale del linguaggio, origine che avviene tramite interazione sociale, mentre Chomsky affermerebbe l'idea che il linguaggio è, per dirla con Pinker, un *istinto* presente precedentemente all'interazione sociale e causa di questa. Il limite dell'ipotesi meadiana starebbe nel fatto che essa non considera il linguaggio umano frutto di un apparato biologico, sebbene non sia possibile da un'interazione con l'ambiente creare gli attributi biologici in grado di creare la mente e il linguaggio, intesi come prodotti sociali. Secondo questa immagine l'interazione tra organismi non può modificare l'apparato biologico ma solamente la struttura culturale, mentre sarebbe invece provato che la mente/linguaggio è «parte del nostro cervello».⁸⁷⁷

Bergesen, inoltre, sostiene che l'idea che all'origine del linguaggio umano ci sia la conversazione gestuale tra animali, così come ipotizzato da Mead, non spiega come il modello stimolo-risposta sia ancora supportato da ciò che al giorno d'oggi si conosce riguardo alla complessità cognitiva rintracciabile nella comunicazione animale. Al riguardo Bergesen riporta l'esempio della scimmia cercopiteco, che alcuni esperimenti hanno dimostrato essere in grado di comunicare non solo emozioni ma anche informazioni simboliche, dimostrando quindi che tali scimmie hanno un controllo volontario sull'emissione di grida di allarme o altro.⁸⁷⁸

L'ulteriore critica a Mead nega che i gesti dei bambini siano precedenti alle parole, sostenendo invece che i primi siano separati dalle seconde, essendo utilizzati solo quando le parole corrette non sono disponibili. Detto altrimenti, il bambino non produce gesti simbolici a meno che egli non abbia già compreso la corrispondente parola. Inoltre, non è possibile teorizzare un apprendimento del linguaggio attraverso il processo di interiorizzazione della conversazione di gesti poiché questo processo non spiegherebbe la capacità di mutare i riferimenti in un discorso. Tale limite è rintracciabile, in particolare, nell'apprendimento dei pronomi Io e Tu, in cui, seguendo l'ipotesi meadiana dell'interiorizzazione delle conversazioni, si incontrerebbe la difficoltà di spiegare al bambino come intendere l'auto-riferimento Io e la distinzione Io-Tu. La capacità della distinzione, sostiene Bergesen, dovrebbe essere meglio spiegata teoricamente dall'introduzione dell'aspetto creativo del

⁸⁷⁶ Ivi, pp. 358-59.

⁸⁷⁷ Ivi, p. 360.

⁸⁷⁸ Ivi, p. 361.

linguaggio connesso ad un principio generativo duraturo incorporato capace di generare abiti d'azione.⁸⁷⁹

L'ultima critica è rivolta al modo di intendere il parlare come una sequenza di parole, essendo oggetti e parole costituite di significati. Bergesen afferma che considerare, come fa Mead, gli oggetti e le parole costituite in termini di significati all'interno del processo sociale significa ammettere che il parlare sia una sequenza di parole, ovvero di una corda di simboli significanti, priva di qualsiasi sintassi. Questa idea si rivela più adatta alla descrizione di un protolinguaggio, poiché non spiega il fatto che nella realtà i bambini apprendono un numero di parole superiore rispetto a quante ne apprenderebbero seguendo la concezione meadiana di interiorizzazione delle conversazioni gestuali.⁸⁸⁰

Ora, per rispondere a queste critiche sarebbe forse più prolifico per un confronto Mead-Chomsky, prendere in considerazione non solo l'opera più conosciuta (e anche la più lacunosa nella misura in cui abbiamo specificato) di Mead, *Mente, sé e società*, come fa Bergesen, ma anche e soprattutto i testi scritti di suo pugno, editi ed inediti, che contengono elementi molto più utili per una riconsiderazione del suo pensiero ai fini di un confronto prolifico con le più recenti teorie della mente e del linguaggio. Scopriremmo innanzitutto che in Mead è già presente l'idea di un apparato neurobiologico alla base della possibilità dell'interazione, e quindi della comunicazione, ma che ciò non significa che ci sia già un istinto innato riconducibile al linguaggio umano. Non crediamo nemmeno che Mead avrebbe accettato a cuor leggero l'idea dell'esistenza di moduli indipendenti, come ad esempio quello morfosintattico, e che ogni modulo, almeno in linea di principio, sia regolato da un insieme di geni specifici per quel modulo.⁸⁸¹ Forse avrebbe optato, in linea con l'idea esposta nel suo saggio *The Social Character of Instinct*, per una visione un po' più ampia, riguardo al fatto che una dotazione biologica sia il *co-determinante* di possibilità della *relazione*, co-determinante che necessita dell'*interazione*. Potremmo dire che si tratta di una causa materiale che presenta delle potenzialità che necessitano però dell'interazione col mondo per essere sviluppate.⁸⁸² È ovvio che senza cervello non si avrebbe mente/linguaggio, il cervello è il lato materiale del pensiero e del linguaggio, ma esso necessita di una interazione con l'esterno per poter essere operativo. Se pensiamo che la scoperta che il neonato di pochi mesi sia in grado

⁸⁷⁹ Ivi, p. 363.

⁸⁸⁰ Ivi, p. 366.

⁸⁸¹ Il riferimento è qui ai "geni della grammatica" FOXP2 che Pinker ha adottato alla base della sua tesi secondo la quale il linguaggio umano è il frutto di un istinto naturale. Seguiamo qui la critica mossa da Cimatti a Pinker (F. Cimatti, *Genetica e ideologia. Il caso FOXP2*, in «Forme di vita» 5/2006).

⁸⁸² G. H. Mead, *The Social Character of Instinct*, cit., pp. 3-4. Vedi *infra*, cap. 2. Questa è ad esempio la posizione che Cimatti sostiene in opposizione all'idea innatista di Pinker (cf. F. Cimatti, *Genetica e ideologia*, cit., pp. 9 ss).

di attuare processi mentali complessi avviene verificando in riferimento alla modifica di un ambiente nel quale il bambino viene osservato interagire percettivamente, ciò conferma il fatto che è l'interazione con l'ambiente che si rivela al pari dell'apparato cerebrale il co-determinante dell'elaborazione dei processi mentali. Siamo ben consapevoli di rompere in questo modo un vaso di Pandora che non siamo di certo in grado di controllare, ma quello che vogliamo sostenere è semplicemente che la prospettiva meadiana non rende la società, e quindi la cultura, la *causa esclusiva* della filogenesi del linguaggio umano, così come viene invece prospettato da Bergesen. Anche la critica al fatto che riguardo alla conversazione gestuale tra animali Mead non consideri la possibilità di una capacità superiore di comunicazione, soprattutto riguardo alle scimmie, potrebbe essere facilmente confutata. Abbiamo visto che Mead rintraccia nella manipolabilità la condizione per l'inserimento della capacità riflessiva, poiché la mano inserisce tra stimolo e risposta una fase intermedia di mediazione dell'organismo con l'ambiente. Questa capacità viene da Mead esplicitamente rintracciata anche nei primati.⁸⁸³

Per quanto riguarda la critica al fatto che i gesti simbolici precedano le parole, si potrebbe approfondire la distinzione tra spiegazione filogenetica e ontogenetica del linguaggio umano, cercando di dare vita ad una distinzione all'interno della stessa teoria meadiana. Nonostante Mead non abbia sviluppato sufficientemente questa distinzione, potremmo osservare l'ipotesi meadiana del passaggio dal gesto significativo al gesto simbolico come una ipotesi filogenetica, mentre potremmo considerare lo sviluppo ontogenetico del linguaggio umano come lo sviluppo della capacità sociale innata presente sin dalla nascita. In tal modo si distinguerebbero i due piani e si potrebbe vedere se tale ipotesi possa rispondere alla reticenza ad ammettere che il gesto vocale abbia sin dalla nascita la precedenza sul gesto fisico. Ovvio, rimarrebbe in ogni caso senza risposta la questione riguardo l'origine del linguaggio umano, ma nemmeno la teoria chomskyana, ci sembra, risolva il "mistero".⁸⁸⁴

⁸⁸³ Cf. *Concerning Animal Perception*, cit. Così come lo stesso James aveva fatto, affermando che «le scimmie, come gli animali, abitualmente agiscono mosse da motivi, propriamente chiamati, o idee» (W. James, *Review of The Functions of the Brain, by David Ferrier; The Physiology of Mind, by Henry Maudsley; Le Cerveau et ses fonctions, by Jules Luys* (1877), in *Essays, Comments, and Reviews*, cit., p. 336). Il riferimento era agli esperimenti che in quegli anni Ferrier, Maudsley e Luys aveva svolto sul cervello degli animali.

⁸⁸⁴ Come afferma anche Chomsky: «Talvolta si è sostenuto che anche se spieghiamo con successo le proprietà del linguaggio umano o di altre capacità dell'uomo nei termini di una dotazione biologica innata, non si è raggiunto alcun risultato reale perché rimane da spiegare come si è sviluppata una tale dotazione biologica [...]. Di fatto, si sa poco su questi temi. La teoria dell'evoluzione spiega molte cose ma ha poco da dire, per ora, su questioni di questa natura» (Noam Chomsky, *Linguaggio e problemi della conoscenza*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 142-143). Questo aspetto viene evidenziato da Marco Mazzeo in *Perché Chomsky è un mistico. Portmann e l'origine del linguaggio*, in "Forme di vita", 1/2004, p. 128.

La risposta alla critica riguardo la possibilità di spiegare il modo di intendere da parte del bambino l'uso dei pronomi Io e Tu attraverso l'ipotesi dell'interiorizzazione delle conversazioni altrui, potrebbe venire da ciò che abbiamo indicato con il riferimento ad un contesto in cui l'interazione Io-Tu si svolge (stiamo parlando di ontogenesi del linguaggio e non di particolari stati soggettivi da conoscere ed esprimere). Non si tratta dell'apprendimento di un pronome all'interno di una conversazione puramente linguistica tra due soggetti, quanto di una attribuzione del pronome all'interno di un contesto di riferimento che rende merito dell'uso del pronome, e quindi anche della possibilità di modificare il riferimento nel momento in cui nelle situazioni in cui tali pronomi vengano utilizzati venga anche evidenziato con la pratica il modo di uso di tali pronomi. La parola Io è senza dubbio una parola difficile da apprendere, esperimenti lo dimostrano. Ma è anche vero che l'apprendimento non avviene esclusivamente con la spiegazione verbale, essa presenta alcune caratteristiche fondamentali: la *dipendenza dal contesto* – di cui fanno parte le convenzioni linguistiche e quindi l'uso che il bambino apprende nell'osservazione degli altri di dire "io" –, l'*essenzialità* – ovvero il fatto che anche se *io* credessi di essere un altro, sarei sempre *io* a credere di essere un altro, non nel senso che sarebbe sempre Guido Baggio a credere di essere un altro, ma che sarò sempre *io* in quanto centro di tutti i pensieri, le azioni, gli errori –, e il potere motivazionale – il fatto che il soggetto abbia delle «credenze indicali autoriflessive» che lo fanno agire in un certo modo in una determinata situazione.⁸⁸⁵ A questi tre aspetti noi ne aggiungeremmo un quarto, prospettato da Peirce: la *possibilità dell'errore*. In una relazione triadica, io-mondo-altro, il bambino può scoprire di essere un Io in relazione ad una situazione in cui una certa credenza riguardo al mondo venga contrastata dalla testimonianza degli altri soggetti, a cui lui fa riferimento, supportata dalla prova dei fatti che dimostri che la propria credenza è sbagliata. In questo caso il bambino si attribuisce la possibilità dell'errore, prende quindi coscienza di essere un io. In sintesi, la capacità di usare correttamente l'indicale Io avviene attraverso un processo che coinvolge l'apprendimento dell'uso del linguaggio all'interno di una più ampia esperienza relazionale che al linguaggio collega l'agire.

Un approfondimento del confronto tra la teoria innatista e la teoria meadiana potrebbe consentire di notare anche delle assonanze interessanti. Verrebbe meno anche la convinzione diffusa che per Mead l'essere umano risulta un organismo altamente indeterminato e quindi altamente determinabile. Se ad esempio si analizzasse la critica che Mead muove alla teoria

⁸⁸⁵ Cf. P. Perconti, *L'autocoscienza*, cit., pp. 94 ss.

bergsoniana della percezione, scopriremmo che egli discredita proprio uno dei presupposti alla base di questa teoria: l'idea che nell'organismo sia presente un'area di indeterminazione dovuta alle possibilità di azione che all'individuo si rivelano attraverso la percezione degli oggetti distanti.⁸⁸⁶ Tale indeterminazione, sostiene Mead, è perfettamente espressa attraverso l'*inibizione*, la quale non risulta dall'indeterminazione dell'individuo ma piuttosto dal conflitto di differenti tendenze ad agire. Accettando tale concezione del processo fisico – come conflitto fra possibili piani d'azione – l'indeterminazione si rivela essere piuttosto una fase dell'operazione meccanica di tutti gli elementi. In tal modo, anche la rifrazione dell'atto non portato a termine si rivela essere la risposta alla parte che l'immagine dell'esperienza di contatto gioca nel percolato distante, mostrando come la rifrazione di azioni non portate a termine (concezione che si basa sull'assunto che la natura umana fonda la propria libertà sull'indeterminazione) possa trovare una spiegazione maggiormente plausibile nell'ipotesi "percettivo-motoria" per cui l'immagine risulta il prodotto di una percezione della distanza dall'oggetto da raggiungere. Tale ipotesi trova il suo fondamento, più che nell'indeterminazione, nell'inibizione dovuta a possibili azioni contrastanti fra loro. In sintesi, Mead sovverte completamente la tesi dell'indeterminatezza dell'organismo umano, dando invece corpo ad una teoria per così dire *embodied*: l'immaginazione, la proiezione delle possibili risposte riguardo la prosecuzione di un atto, necessitano di una base fisiologica, corporea, percettiva, che fornisca i dati sensibili. In questo senso, oltre ad avvicinare la prospettiva meadiana alla prospettiva chomskyana in riferimento alla natura della mente, la percezione rivela un carattere fortemente fenomenologico, secondo il quale la possibilità di interazione dell'organismo con l'ambiente fisico è caratterizzata, non tanto dall'indeterminatezza, quanto piuttosto dalle possibilità di interazione fra l'organismo e l'oggetto percepito.

Arriviamo in questo modo ad un altro aspetto che meriterebbe un approfondimento maggiore: il confronto tra la filosofia meadiana e la neurofenomenologia. Sebbene esistano dei lavori che mettono a confronto il pensiero di Mead con la fenomenologia, come ad esempio il magnifico lavoro di Rosenthal e Bourgeois che mette a paragone il pragmatismo di Mead con la fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty, o altri articoli interessanti che mettono in evidenza gli aspetti comuni e le differenze tra la teoria del Sé sociale di Mead e la fenomenologia di Husserl, a nostro avviso sarebbe prolifico approfondire la comparazione tra

⁸⁸⁶ G. H. Mead, *On Bergson's theory of perception*, Regenstien Library, Box X, Folder 20.

il pensiero meadiano e la neurofenomenologia, quel ramo delle scienze della mente, nata dall'intreccio di fenomenologia e scienze cognitive, che si propone di inserire nell'interpretazione delle recenti scoperte neurologiche la nozione di esperienza propria della fenomenologia. A questo riguardo sarebbe interessante una comparazione approfondita tra la teoria meadiana e la prospettiva neurofenomenologica riguardo lo studio della mente, in particolar modo in riferimento all'aspetto esperienziale in cui l'interazione tra le dimensioni neuro-fisiologiche, mentali e sociali potrebbe offrire la possibilità di valorizzare maggiormente il contributo che Mead può ancora oggi offrire al dibattito che coinvolge le scienze della mente. Si tratterebbe, detto in termini meadiani, di individuare nella dotazione corporea la capacità dell'individuo di assumere il ruolo degli altri, presupposto per la formazione del Sé, innanzitutto attraverso l'assimilazione puramente senso-motoria dei loro comportamenti. Ciò, però, richiederebbe un'analisi approfondita riguardo alla distinzione fondamentale fra la funzionalità di schemi corporei innati, attraverso i quali si svilupperebbe una forma *pre-riflessiva* di coscienza di sé (come suggerito da Shaun Gallagher) e l'autocoscienza in quanto capacità di percepire il proprio corpo come qualcosa di invariabile, sostrato di ogni possibile percezione, così come prospettato da Mead nella sua teoria della relazione organica soggetto-mondo.⁸⁸⁷

Una riflessione che dovrebbe sicuramente essere sviluppata con maggior cura riguarda la dimensione creativa dell'essere umano nell'interazione con l'ambiente sociale di cui fa parte. L'inclusione di una riflessione sulla nozione kantiana di *sensus communis*, inteso come condizione di possibilità di comprensione da parte dei soggetti dell'azione e di espressione innovativa da parte dell'individuo umano, permette di inserire all'interno di una rivalutazione del valore conoscitivo del senso comune una riflessione sul paradigma dell'autenticità le cui linee guida sono rintracciabili già nella teoria del Sé sociale.

Alla luce di una evidenziazione della posizione antiscettica del pragmatismo, Maddalena nota che il senso comune mostra all'interno dei diversi autori pragmatisti un valore veritativo radicato su un duplice carattere: il primo, *destruens*, fa riferimento al rifiuto, tematizzato in particolare da Peirce, dell'intuizionismo e introspezionismo cartesiani (rifiuto strettamente connesso all'anti-kantismo, ovvero all'opposizione tra piano gnoseologico e piano ontologico delineato dal filosofo di Königsberg); il secondo, *construens*, per quanto più problematico, prospetta la possibilità di una riconsiderazione del senso comune come dimensione veritativa

⁸⁸⁷ Dell'evidenza di questo aspetto devo ringraziare anche Maria Francesca Palermo.

alla base dell'agire quotidiano e punto di partenza ineludibile per lo sviluppo del sapere scientifico.⁸⁸⁸ Ed è proprio la posizione di negazione di una capacità intuitiva come forma di conoscenza completamente staccata dalla dimensione sociale dell'essere umano e della necessaria relazione tra conoscenza e azione, tra mente e corpo, che un approfondimento della riflessione sulle nozioni di regolarità, di azione innovativa, di creatività, potrebbe consentire di inserire il pensiero meadiano all'interno del dibattito sul valore conoscitivo del senso comune che ha già chiamato in causa autori come Peirce, James e Wittgenstein.

Ci rendiamo conto che tanti sono gli aspetti che qui non abbiamo affrontato e che alcuni, tra quelli affrontati, non sono stati approfonditi in tutti i loro possibili sviluppi. Questo limite è in parte motivato dall'intento che ci ha guidato in questo lavoro sin dall'inizio: voler gettare le basi teoretiche per una reinterpretazione del pensiero meadiano alla luce di una sua possibile riconsiderazione all'interno del dibattito attuale riguardo ad alcuni nodi problematici interni alle teorie della conoscenza e del linguaggio, in riferimento al ruolo che natura e cultura rivestono nella possibilità della conoscenza di sé.

L'idea di partire dalla prospettiva indicata da Dewey per approntare una lettura dell'opera meadiana attraverso la lente della filosofia della psicologia ci ha consentito di evidenziare aspetti che nella bibliografia critica non sono stati messi sufficientemente in luce (come ad esempio la relazione con Dewey in riferimento alla teoria delle emozioni); ci ha inoltre permesso di sdoganare la teoria del Sé sociale da una prospettiva puramente interazionista ed esternalista, prospettiva che inserisce Mead tra i promotori di una prospettiva "culturalista" della mente umana. In un processo di naturalizzazione del mentale quale le recenti scoperte in ambito neuroscientifico hanno promosso, crediamo che il contributo meadiano possa rivelarsi molto più fruttuoso di quanto sia stato considerato sinora.

La relazione prospettata tra pensiero e linguaggio, tra gesto "mentale" e gesto "vocale", ci ha permesso di rendere merito di una contaminazione reciproca tra percezione, pensiero e comunicazione, ma soprattutto ci ha portato ad evidenziare il ruolo fondamentale che l'*esperienza della relazione* riveste proprio per la possibilità di una conoscenza di noi stessi e degli altri. Pensiero e linguaggio non hanno una pura e semplice funzione comunicativa, essendo primariamente l'espressione diretta del valore pragmatico della socialità, il quale poggia a sua volta sull'assunzione del ruolo degli altri nelle nostre azioni.

⁸⁸⁸ G. Maddalena, *La via pragmatista al senso comune*, cit.

Se pensiamo alla vita di tutti i giorni, alle nostre relazioni, ai modi con cui siamo in contatto con gli altri – e in particolare con chi sentiamo più vicini – ci rendiamo conto che le nostre relazioni sono sempre tensioni, tensioni percettive e comunicative che implicano un processo di interpretazione che coinvolge dimensione emotiva e pensiero. Allo stesso modo, qualsiasi nostro gesto è legato alla reazione di colui a cui è rivolto, così come qualsiasi interpretazione del comportamento altrui è legata ad una nostra necessaria comprensione della possibile azione futura. Anche i comportamenti indiretti, legati alle espressioni, ai gesti vocali o del corpo, mostrano i propri effetti nella rete di relazioni in cui siamo costitutivamente implicati. Ciò sottintende che l'incertezza e il dubbio sono costitutivi del nostro relazionarci, i malintesi, i fraintendimenti, le incomprensioni, le dissimulazioni, gli errori che si palesano nelle nostre relazioni sono la confutazione dell'illusione di una trasparenza degli altri e di noi stessi. Ma se la nostra conoscenza di noi e degli altri è tutt'altro che certa, anche le nostre ipotesi sugli altri e su noi sono "scommesse", rischi che prendiamo nelle situazioni più impensabili. Quando esprimiamo un giudizio sullo stato dell'altro, *azzardiamo* un'interpretazione. E la verifica, la giustificazione dei nostri giudizi e delle nostre scelte, rimane comunque sempre *a posteriori*. Ma è proprio il rischio, è proprio la scommessa, è proprio la fiducia nella possibilità di comprenderci che si rivela la cifra della nostra capacità di evolvere nell'esperienza.

BIBLIOGRAFIA

Opere di George Herbert Mead

- *Mind, Self, and Society* (1934), edited by Charles W. Morris, University of Chicago Press, Chicago; trad. it. *Mente, sè e società*, Giunti, Firenze 2010
- *The Philosophy of the Present* (1932), Prometheus Books, Amherst NY 2002
- *The Philosophy of the Act* (1938), edited by Charles W. Morris with John M. Brewster, Albert M. Dunham and David Miller, University of Chicago Press, Chicago
- *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (1936), edited by Merritt H. Moore, University of Chicago Press, Chicago
- *Selected Writings* (1964), edited by Andrew J. Reck, University of Chicago Press, Chicago
- *La voce della coscienza*, a cura di Chiara Bombarda, Jaca Book, Milano 1996
- *The Problem of Psychological Measurement*, in «Proceedings of the American Psychological Association», MacMillan, New York 1894, pp. 22-23
- *Review of K. Lasswitz, Die Moderne Energetik in ihrer Bedeutung für die Erkenntniskritik*, in «Psychological Review», 1 1894, pp. 210-3
- *Herr Lasswitz on Energy and Epistemology*, in «Psychological Review», 1 1894, pp. 172-5
- *Review of "An Introduction to Comparative Psychology" by C. Lloyd Morgan*, in «Psychological Review», 2 1895
- *A Theory of Emotions from the Physiological Standpoint* (Abstract of a paper read to the third annual meeting of the American Psychological Association, 1894), «Psychological Review», 2, 1895, pp. 162-164
- *The Relation of Play to Education*, «University of Chicago Record» 1, 1896, pp. 140-145
- *Review of Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des Menschlichen Geistes of Dr. G. Class* (1897), in «American Journal of Theology» 1, 1897, 789-792
- *The Child and his Environment*, in «Transactions of the Illinois Society for Child-Study» 3, 1898, pp. 1-11
- *A New Criticism to Hegelianism: Is It Valid?*, in «American Journal of Theology», 5, 1901, pp. 140-145
- *The Definition of the Psychical*, «Decennial Publications of the University of Chicago», First Series, Vol. III University of Chicago, Chicago 1903, pp. 77-112

- *Image or Sensation*, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», Vol. 1, No. 22, Oct. 27, 1904, pp. 604-607
- *The relation of psychology and philology*, in «The Psychological Bulletin», I 11, 1904, pp. 375-391
- *Review of Du rôle de l'individu dans le déterminisme social and Le probleme du déterminisme, déterminisme biologique et déterminisme social by D. Draghiscesco*, in «Psychological Bulletin» 2, 1905, pp. 399-405
- *The imagination in Wundt's treatment of myth and religion*, «The Psychological Bulletin» III, 12, 1906, pp. 393-399
- *Concerning Animal Perception*, in «Psychological Review», 14, 1907, pp. 383-390
- *Review of L'évolution créatrice by Henri Bergson*, «Psychological Bulletin» 4, 1907, pp. 379-384
- *The Relation of Imitation to the Theory of Animal Perception*, in «Psychological Bulletin», 4, 1907, pp. 210-211
- *McDougall's Social Psychology*, in «Psychological Bulletin» 5, 1908, pp. 385-391
- *The Psychology of Social Consciousness Implied in Instruction*, in «Science», 31, 1910, pp. 688-693
- *Josiah Royce — A Personal Impression*, «International Journal of Ethics» 27, 1917, pp. 168-170
- *A Translation of Wundt's Folk Psychology*, in «American Journal of Theology» 23 (1919), pp. 533-536
- *The Philosophies of Royce, James, and Dewey, in their American Settings*, «International Journal of Ethics» 40, 1930, pp. 211-231
- *The Social Character of Instinct*, in Degaan, M. J. (ed.), *Essays in Social Psychology*, Transaction Publishers, New Brunswick NJ 2001
- “On Royce and James”, George Herbert Mead Collected Papers, University of Chicago Library, Box 9 Folder 19
- “On the methodology of the social sciences”, George Herbert Mead Collected Papers, University of Chicago Library, Box 13 Folder 20
- “Untitled essay on *social consciousness and social science*”, George Herbert Mead Collected Papers, University of Chicago Library, Box 10 Folder 24
- “Untitled fragment on the relation between evolution, the development of intelligence, and the control of emotion, passion, or reflex action”, George Herbert Mead Collected Papers, University of Chicago Library, Box 10 Folder 30

- “Untitled fragment” George Herbert Mead Collected Papers, University of Chicago Library, Box 5 Folder 8
- “On Bergson’s theory of perception” George Herbert Mead Collected Papers, University of Chicago Library, Box 10, Folder 20
- “On Royce and James”, George Herbert Mead Collected Papers, University of Chicago Library, Box 9, Folder 19
- “Letter to Henry Castle”, July 22 1891, George Herbert Mead Collected Papers, University of Chicago Library, Box 1, Folder 3
- “Letter to Henry Castle”, April 26 1891, George Herbert Mead Collected Papers, University of Chicago Library, Box 1, Folder 3
- “Letter to Irene Tufts” July, 17 1920 George Herbert Mead Collected Papers, University of Chicago Library, Box 1a, folder 4
- “Letter to Mr and Mrs Samuel Nothrup Castle”, June 18, 1892, George Herbert Mead Collected Papers, University of Chicago Library, Box 1, Folder 4
- “Letter to Irene Tufts Mead”, July 23 1923, George Herbert Mead Collected Papers, University of Chicago Library, Box 1a, Folder 10

Altri riferimenti bibliografici

- Aboulafia, M., *Through the Eyes of Mad Men: Simulation, Interaction, and Ethics*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», Vol. III, 2, 2011, pp. 133-47
- Acerra, M., *Introduzione a Bergson, H., Il cervello e il pensiero*, Editori Riuniti, Roma 1990
- Amsel, A., *Behaviorism, Neobehaviorism, and Cognitivism in Learning Theory: Historical and Contemporary Perspectives*, Lawrence Erlbaum Associates, Inc., New Jersey 1989
- Ayer, A., *The Concept of a Person and Other Essays*, MacMillan & Co., London 1963
- Baars, Bernard J., *The Cognitive Revolution in Psychology*, The Guilford Press, New York 1986
- Baldwin, J. D., *George Herbert Mead and Modern Behaviorism*, in *Critical Assessments*, Routledge, London and New York 1992, Vol. III
- Id., *George Herbert Mead, A Unifying Theory for Sociology*, Kendall/Hunt Publishing Company, Dubuque, Iowa 2002
- Id., *Social Behaviorism on Emotions: Mead and Modern Behaviorism Compared*, in P. Hamilton (ed.), *George Herbert Mead. Critical Assessments*, Vol. III, cit.

- Barsalou, L. W., *Grounded Cognition*, «Annual Review of Psychology», 59, 2008, pp. 617-645
- Bergesen, A. J., *Chomsky Versus Mead*, in «Sociological Theory», Vol. 22, 3, 2004, pp. 357-70
- Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Presses Universitaires de France, Paris 1970 ; trad. it. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, in *Opere. 1889-1896*, a cura di P. A. Rovatti, Mondadori, Milano 1986
- Id., *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano 2003
- Id., *Le rire. Essai sur la signification du comique*, in *Ouvres*, éd. Du Centenaire, P.U.F., Paris 1970
- Id., *Les deux sources de la moral et de la religion*, in *Ouvres*, cit.
- Id., *Matière et Mémoire*, in *Ouvres*, cit.
- Id., *Discours au comité France-Amerique*, in *Mélanges*, P.U.F., Paris 1972.
- Id., *Discussion à la Société française de philosophie* (23 mai 1901), in *Mélanges*, cit.
- Id., *Sur le pragmatisme de William James. Vérité et Réalité*, in Bergson, H., *Sur le pragmatisme de William James*, PUF, Paris 2011
- Biesta, G. J. J., *Mead, Intersubjectivity, and Education: The Early Writings*, «Studies in Philosophy and Education», Vol. 17, N. 2-3, pp. 73-99
- Block, N., *Comparing the Major Theories of Consciousness*, in Gazzaniga M. (ed.), *The Cognitive Neurosciences IV*, MIT Press, Cambridge MA 2009
- Boakes, R., *Da Darwin al comportamentismo* (ed. it. a cura di M. Poli), Franco Angeli, Milano 1986
- Boella, L., *L'empatia nasce nel cervello? La comprensione degli altri tra meccanismi neuronali e riflessione filosofica*, in Cappuccio, M. (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 327-339.
- Boncompagni, A., *Dal fondamento allo sfondo. Le forme di vita come «il dato» in Wittgenstein*, Paper presentato all'International Congress of the Italian Society for Logic and Philosophy of Science, Bergamo 2011
- Bordogna, F., *Introduzione a W. James, Il significato della verità. Una prosecuzione di Pragmatismo*, Nino Aragno, Torino 2010
- Borghi, A., Cimatti, F., *Embodied cognition and beyond: acting and sensing the body*, «Neuropsychologia» 5 2009

- Borghi, A., Flumini, A., Cimatti, F., Marocco, D., Scorolli, C., *Manipulating objects and telling words: a study on concrete and abstract words acquisition*, in «Frontiers in Psychology», 2 2011
- Boring, E. G., *A history of Experimental Psychology*, Appleton-Century-Crofts, New York 1950
- Burke, R., *G. H. Mead and the Problem of Metaphysics*, in P. Hamilton, *George Herbert Mead: Critical Assessments*, cit., Vol. I
- Calcaterra, R. M., *La funzione del linguaggio nella costituzione del sé*, in Id. (a cura di) *Semiotica e fenomenologia del sé*, Nino Aragno, Torino 2005, pp. 69-89
- Id., *Emozioni e sensazioni nella semiotica di Ch. S. Peirce*, in *Pragmatismo: i valori dell'esperienza. Letture di Peirce, James e Mead*, Carocci, Roma 2003
- Id., *Epistemology of the self in a pragmatic mood*, in «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», 2010, II, 1, pp. 13-24
- Id., *Idee concrete. Percorsi nella filosofia di John Dewey*, Marietti, Genova-Milano 2011
- Id., *Individuo e socialità nella scienza. Il "realismo sociale" di G. H. Mead*, in *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, cit., pp. 133-153
- Id., *Lo spazio normativo dei sentimenti nell'ottica di Peirce*, in *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, cit., pp. 77-83
- Id., *Wittgenstein e Peirce sulle esperienze private*, in *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, cit., pp. 43-55
- Carnap, R., *Psychology in Physical Language*, in A. Ayer, *Logical Positivism*, The Free Press, New York 1959
- Carreira da Silva, F., *Mead and Modernity. Science, Selfhood, and Democratic Politics*, Lexington Book, Lanham Maryland 2008
- Id., *G. H. Mead. A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge UK 2007
- Carruthers, P., *On being simple minded* (pubblicato inizialmente in «American Philosophical Quarterly», 41-2004), in <http://www.philosophy.umd.edu/Faculty/pcarruthers/>
- Id., *Why the question of animal consciousness might not matter very much*, (pubblicato inizialmente in «Philosophical Psychology», 17-2004), in <http://www.philosophy.umd.edu/Faculty/pcarruthers/>
- Cesa-Bianchi, M., Beretta, A., Luccio, R., *La percezione. Un'introduzione alla psicologia della visione*, Franco Angeli, Milano 1970

- Chalmers, D., *First-person methods in the science of consciousness*, in «Consciousness Bulletin», Fall 1999
- Chomsky, N., *Linguaggio e problemi della conoscenza*, il Mulino, Bologna 1998
- Id., *Psychology and Ideology*, in «Cognition», 1, 1972, pp. 11-46
- Id., Review of the book *Verbal behavior*, in «Language», 35, pp. 26-58
- Cimatti, F., *Genetica e ideologia. Il caso FOXP2*, in «Forme di vita» 5/2006
- Cimatti, F., *Skinner e Chomsky sulla natura del linguaggio*, in «Forme di Vita», 1/2004
- Clark, A., Chalmers, D., *The Extended Mind*, in «Analysis», Vol. 58, 1 (1998)
- Clark, A., *Dar corpo alla mente*, Mc-Graw-Hill, Milano 1999
- Colapietro, V., *A Revised Portrait of Human Agency*, in «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», 2009, I, 1
- Cook, G. A., *G. H. Mead's Social Behaviorism*, in «Journal of the History of Behavioral Sciences», 13 (1977)
- Id., *George Herbert Mead. The Making of a Social Pragmatist*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1993
- Id., *The Development of G. H. Mead's Social Psychology*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 8-3, 1972, pp. 167-186
- Id., *Whitehead's influence on the Thought of G. H. Mead*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society» XV, Spring 1979, pp. 107-31
- Corballis, M. C., *Dalla mano alla bocca*, Raffaello Cortina, Milano 2008
- Corradi Fiumara, G. *The Metaphoric Process. Connetions between Language and Life*, Routledge, London 1995
- Id., *La vita affettiva dell'anima. Un'indagine psicoanalitica e filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2003
- Id., *Spontaneity. A Psychoanalytic Inquiry*, Routledge, London and New York 2009
- Id., *The Mind's Affective Life. A Psychoanalytic and Philosophical Inquiry* Brunner-Routledge, East Sussex 2001
- Id., *Spontaneity. A Psychoanalytic Inquiry*, Routledge, London and New York 2009
- Costa, V., *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Milano 2010
- Id., *Husserl*, Carocci, Roma 2009
- Count-Van Manen, G., *George Herbert Mead on Mental Imagery: A Neglected Nexus for Interdisciplinary Collaboration with Implications for Social Control*, in «Journal of Mental Imagery», Vol. 15, 1-2, 1991, pp. 1-16

- Craig, E., *Meaning and Privacy*, in B. Hale, C. Wright (eds), *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, Malden, MA, 1997
- Darwin, C., *L'origine della specie*, in *L'evoluzione*, Newton & Compton, 1994
- Davidson, D., *Knowing One's Own Mind*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», Vol. 60, No. 3 (Jan., 1987)
- Id., *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, Raffaele Cortina, Milano 2003
- De Waal, C., *A pragmatist world view: Georg Herbert Mead's philosophy of the act*, in Shook, J. R., Margolis, J. (edited by), *A companion to pragmatism*, Blackwell 2006
- Decety, J., Ingvar, D. H., *Brain structures participating in mental simulation of moter behavior: a neuropsychological interpretation*, in «Acta Psychologica, 73, 1990, pp. 13-24
- Decker, K. S., *The Evolution of the Psychical Element. George Herbert Mead at the University of Chicago: Lecture notes by H. Health Bawden 1899-1900: Introduction*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», Vol. 44, n. 3, pp. 469-479
- Dewey, J. M., *Biography of John Dewey*, in P. A, Schilpp (ed.), *The Philosophy of John Dewey*, Tudor Publishing Company, New York 1951²
 - Id., “*Illusory Psychology*”, in *The Collected Works of John Dewey. Early Works (1882-1898)*, Southern Illinois University Press, Carbondale IL, 1969-1972, Vol. 1
 - Id., *Alcuni stadi del pensiero logico* (1900), in *Logica sperimentale. Teoria naturalistica della conoscenza e del pensiero*, a cura di R. Frega, Quodlibet, Macerata 2008
 - Id., *Experience and Education* (1938), in *The Collected Works of John Dewey, Later Works (1925-1953)*, Southern Illinois University Press, Carbondale IL, 1981-1991, Vol 13
 - Id., *Experience and Nature* (1929), trad. it. *Esperienza e natura*, Mursia, Milano 1973
 - Id., *George Herbert Mead as I Knew Him*, in *The Later Works*, cit., Vol. 6
 - Id., *Il concetto di arco riflesso in psicologia*, in Mucciarelli, D., Antonelli, M., Brigati, R. (a cura di), *L'evoluzione della psicologia contemporanea*, Clueb, Bologna 1997², pp. 280-291
 - Id., *Il controllo delle idee attraverso i fatti*, in *Logica sperimentale*, cit.
 - Id., *Introduction to Philosophy: Syllabus of Course 5*, in J. Dewey, *Early works*, cit.
 - Id., *La realtà come esperienza*, in *Logica sperimentale*, cit.
 - Id., *La relazione del pensiero e la sua materia*, in *Logica sperimentale*, cit.,
 - Id., *La teoria sperimentale della conoscenza* (1906), in *Logica sperimentale*, cit.
 - Id., *Le condizioni logiche per un esame scientifico della morale* (1903), in *Logica sperimentale*, cit.

- Id., lettera a James Rowland Angell, in *The Correspondence of John Dewey*, Volume 1: 1871-1918, May 1893, edizione elettronica
- Id., *Prefatory Remarks* in *The Philosophy of the Present*, cit.
- Id., *Psychological Method in Ethics*, in *The Collected Works of John Dewey. Middle Works (1899-1924)*, Southern Illinois University Press, Carbondale IL 1976-1988, Vol. 3
- Id., *Psychology and Philosophic Method*, in *Middle Works*, cit., Vol. I, pp. 113-130
- Id., *Psychology and Social Practice*, in *Middle Works*, cit., Vol. I, pp. 131-150
- Id., *Reconstruction in philosophy*, H. Holt and Company, New York 1920, ampliata in seguito nel 1948, trad. it. *Rifare la filosofia*, Donzelli, Roma 1998
- Id., *Social Psychology*, in «Psychological Review», 1 (1894)
- Id., *The Ego as Cause*, in «Philosophical Review», 3 (1894)
- Id., *The Evolutionary Method as Applied to Morality* (1902), in *Middle Works*, cit., vol. 2
- Id., *The Need For Social Psychology*, in Boydston, J. A. (ed.), in *Middle Works*, cit., pp. 53-63
- Id., *The New Psychology*, in *Early Works*, Vol. 1
- Id., *The Psychological Standpoint*, e *Psychology as Philosophic Method*, in *Early Works*, Vol 1, pp. 122-167
- Id., *The School and the Society*, in *Middle Works*, cit., vol. I, pp. 5-109
- Id., *The Superstition of Necessity*, in *Early Works*, cit., Vol. 4
- Id., *The Theory of Emotion* (1894-95), in *Early Works*, cit., Vol. 4, 1893-1894, pp. 152-188
- Di Francesco, M., *L'io esteso. Il soggetto tra biologia e cultura*, in Di Francesco, M., Marraffa, M. (a cura di), *Il soggetto. Scienze della mente e natura dell'io*, Bruno Mondadori, Milano 2008
- Doan, F. M., *Remarks on G. H. Mead's conception of simultaneity*, in «The Journal of Philosophy» LV, 1958
- Donald, M., *L'evoluzione della mente. Per una teoria darwiniana della conoscenza*, Garzanti, Milano 1996
- Eames, E. R., *Mead's concept of time*, in W. R. Corti (ed.), *The Philosophy of George Herbert Mead*, Amirsweiler Bücherei, Winterthur, Switzerland 1973, pp. 59-81
- Engel, P., *Filosofia e psicologia*, Einaudi, Torino 2000
- Ezzy D., *Theorizing Narrative Identity: Symbolic Interactionism and Hermeneutics*, in «The Sociological Quarterly», Vol. 39, n. 2, 1998, pp. 239-252

- Fabbrichesi, R., *Il significato di Significato in Peirce e Wittgenstein*, «Paradigmi» XXVIII, 3 2010
- Flint, R., *Philosophy as Scientia Scientiarum, and A History of the Classification of the Sciences*, William Blackwood and Sons, Edinburgh 1904
- Franks, D. D., *Mead's and Dewey's Theory of Emotion and Contemporary Constructionism*, in «Journal of Mental Imagery», 15 (1991)
- Freud, S., *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino 2002
- Gallagher, S., *Emotion and Intersubjective Perception: A Speculative Account*, in A. Kaszniak (ed). *Emotions, Qualia and Consciousness* London, World Scientific Publishers, and Naples, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2001, pp. 95-100
- Gallagher, S., Marcel, A. J., *The Self in Contextualized Action*, in «Journal of Consciousness Studies» 1999, 6 (4), pp. 4-30
- Gallagher, S., Zahavi, D., *La mente fenomenologica*, Raffaello Cortina, Milano 2009
- Gallese V. & Goldman, A., *Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading*, in «Trends in Cognitive Sciences», 2, 1998, pp. 493-501
- Gallese, V., *Corpo Vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica*, in Cappuccio M. (a cura di), *Neurofenomenologia*, cit., pp. 293-326
- Gallese, V., Goldman, A. I., *Mirror neurons and the simulation theory*, in «Trends in Cognitive Science», 2, 1998, pp. 493-501
- Gallese, V., *Mirror Neurons, Embodied Simulation, and the Neural Basis of Social Identification*, in «Psychoanalytic Dialogues», 19, 2009, pp. 519-536
- Gallese, V., *Motor abstraction: a neuroscientific account of how action goals and intentions are mapped and understood*, in «Psychological Research», 73, 2009, pp. 486-98
- Gamba, E., *L'autoesperienza dell'io*, in Perone, U. (a cura di), *Filosofia dell'avvenire*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010
- Garrison, J., *Dewey's Theory of Emotions: The unity of Thought and Emotion in Naturalistic Functional "Co-ordination" of Behavior*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», Summer 2003, XXXIX, No. 3
- Garroni, E., *Creatività*, Quodlibet, Roma 2011
- Garver, N., *This complicated form of life*, Open Court, La Salle 1994
- Gibson, E., *Exploratory Behavior in the Development of Perceiving, Acting, and the Acquiring of Knowledge*, in «Annual Review of Psychology», 1988, 39, pp. 1-41
- Girard, R., *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris 1992

- Glenberg, A. M., *What memory is for*, in «Behavioral and Brain Sciences», 20, pp. 1-55
- Gordon, R. M., *Sympathy, Simulation, and the Impartial Spectator*, in «Ethics» 105, pp. 727-742
- Gore, W. C., *Image or Sensation?*, in «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», Vol. 1, No. 16, 1904, pp. 434-441
- Habermas, J., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Milano, Etas 1979
- Id., *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1997
- Id., *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991
- Habermas, J., Taylor, C., *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 2003
- Hall, G. S., *Experimental Psychology*, in «Mind», Vol. 10, No. 38, 1885, pp. 245-249
- Hanson, K., *The Self Imagined*, Routledge & Kegan Paul, New York and London 1986
- Heidbreder, E., *Functionalism*, in Krantz, D. L. (ed.), *Schools of Psychology*, Appleton-Century-Crofts, New York 1969
- Hersch, J., *L'obstacle du langage*, in Aa.Vv., *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits*, La Baconnière, Neuchâtel 194
- Hobhouse, L., *Mind in Evolution*, Macmillan, London 1901
- Honneth, A., *La lotta per il riconoscimento*, il Saggiatore, Milano 2002
- Id., *Riconoscimento e disprezzo*, Rubbettino, Messina 1993
- Hookway, C., *Psychologism and the Pragmatists: Peirce and Dewey*, in «Paradigmi», XXVIII, cit., pp. 45-55
- Hull, C. L., *Behavior corollaries and postulates—1949*, in «Psychological Review», 57/3, 1950, pp. 173-180
- James, W., *A Plea for Psychology as a 'Natural Science' (1892)* in *Essays in Psychology*, Harvard University Press, Cambridge MA 1983
- Id., *Are We Automata?*, in *Essays in Psychology*, cit.
- Id., *Il sentimento di razionalità*, in *La volontà di credere*, Giuseppe Principato, Milano – Messina 1946
- Id., *Letter to Renouvier*, in I.K. Skrupkalis and E.M. Berkeley (eds), *The Correspondence of William James. Volume 5. 1878-1884*, University Press of Virginia, Charlotte 1997
- Id., *Principles of Psychology*, Encyclopaedia Britannica, Chicago 1952
- Id., *Psychology: Briefer Course*, Harvard University Press, Cambridge 1984
- Id., *Review of Psychology: Descriptive and Explanatory, by George T. Ladd (1894)*, in *Essays, Comments, and Reviews*, Harvard University Press, Cambridge MA 1987

- Id., *Review of The Functions of the Brain, by David Ferrier; The Physiology of Mind, by Henry Maudsley; Le Cerveau et ses fonctions, by Jules Luys (1877)*, in *Essays, Comments, and Reviews*, cit.
- Id., *Review of The Functions of the Brain, by David Ferrier; The Physiology of Mind, by Henry Maudsley; Le Cerveau et ses fonctions, by Jules Luys (1877)*, in *Essays, Comments, and Reviews*, cit.
- Id., *The Physical Basis of Emotion*, «Psychological Review», 101(2), pp. 205-210
- Id., *Two Reviews of The Variation of Animals and Plants under Domestication. By Charles Darwin. (1868)*, in *Essays, Comments, and Reviews*, cit.
- Id., *What is an emotion*, «Mind», Vol. 9, No. 34 (Apr., 1884), pp. 188-205
- Joas, H., *Creativity in action*. Polity Press, Cambridge, UK 1996
- Id., *G. H. Mead. A Contemporary Re-examination of his Thought*, The MIT Press, Cambridge MA 1997
- Id., *The Creativity of Action and the Intersubjectivity of Reason: Mead's Pragmatism and Social Theory*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», Vol. 26, n. 2, 1990, pp. 165-194
- Johnson, M., *Cognitive science and Dewey's theory of mind*, in Cochran, M., *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge University Press, New York 2010
- Jung, M., *John Dewey and action*, in Cochran, M., *The Cambridge Companion to Dewey*, cit.
- Kallen, H. M., *William James and Henri Bergson. A Study in Contrasting Theories of Life (1914)*, riedito in Shook, J. *Early Defenders of Pragmatism*, vol. 4, Thoemmes Press, Bristol, England & Sterlling, Virginia 2001
- Kang, H., *G. H. Mead's Concept of Rationality: A study of the use of symbols and other implements*, The Hague – Paris, Mouton 1976
- Kant, I., *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2005
- Kant, I., *Prima introduzione alla critica del giudizio*, Laterza, Bari 1969
- Keen, T. C., *George Herbert Mead's Social Theory of Meaning and Experience* [Dissertation for the Degree Doctor of Philosophy, The Ohio State University, 1968]
- Kripke, S., *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Bollati Boringhieri, Torino 2000
- Kush, M., *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Routledge, New York, 1995
- La Torre, M. A., *L'io comunitario nel pensiero di G. H. Mead*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994

- Ladd, G. T., *Consciousness and Evolution*, in «Psychological Review», 1896, pp. 296-300
- Id., *Philosophy of Mind: An Essay in the Metaphysics of Psychology*, Charles Scribner's Sons, New York 1895
- Id., *Psychology as So-Called "Natural Science"*, in «The Philosophical Review», Vol. 1, No. 1, 1892, pp. 24-53
- Larmore, ; C., *Le pratiche dell'io*, Meltemi, Roma 2006
- Lewis, J. D., *A Social Behaviorist Interpretation of the Meadian "I"*, in P. Hamilton (ed.), *George Herbert Mead. Critical Assessments*, cit., vol. III
- Liotti, G., *La dimensione interpersonale della coscienza*, Carocci, Roma 2005²
- Longo, G., *Il "mito del continuo" tra filosofia e scienza*, in <ftp://ftp.di.ens.fr/pub/users/longo/PhilosophyAndCognition/discr-cont.pdf>
- Luhmann, N., *Amore come passione*, Laterza 1985
- Mackenzie, B. D., *Il comportamentismo e i limiti del metodo scientifico*, Armando, Roma 1980
- Maddalena, G., *La via pragmatista al senso comune*, «Paradigmi» XXVIII, cit.
- Malcolm, N., *Knowledge of Other Minds*, in Chappell V. C. (ed.), *The Philosophy of Mind*, Prentice-Hall, Englewood Cliff NJ, 1962
- Id., *Language & Instinctive Behaviour*, in Hyman J. (ed.), *Investigating Psychology. Sciences of the mind after Wittgenstein*, Routledge, London and New York, 1991, pp. 27-47
- Malle, B. F., *The Relation Between Language and Theory of Mind in Development and Evolution*, in Givón T. & Malle B. F. (Eds.), *The evolution of language out of pre-language*, Benjamins, Amsterdam 2002, pp. 265-284
- Manganelli, M., *Il linguaggio nel pensiero di H. Bergson*, Marzorati, Milano 1981
- Markell, P., *The Potential and the Actual: Mead, Honneth, and the "I"*, in Brink, B., Owen, D. (eds.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 100-34
- Marsonet, M., *A Pragmatist View of Scientific Realism*, in «Paradigmi» XXVIII, cit.
- Martin, J., Sokol, B. W., Elfers, T., *Taking and Coordinating Perspectives: From Prereflective Interactivity, through Reflective Intersubjectivity, to Metareflective Sociality*, «Human Development», 51, 2008, pp. 294-317
- Martinelli, R., *Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*, Quodlibet, Macerata 1999

- Masataka, N., *The Gestural Theory of and the Vocal Theory of Language Origins Are Not Incompatible with One Another*, in Masataka, N. (ed.), *The Origins of Language. Unraveling Evolutionary Forces*, Springer, Hicom, Japan 2008, pp. 1-10
- Mathieu, V., *Bergson, il profondo e la sua espressione*, Guida, Napoli 1971
- Mazzeo, M., *Perché Chomsky è un mistico. Portmann e l'origine del linguaggio*, in «Forme di vita», 1/2004
- Meini, C., *Psicologi per natura. Introduzione ai meccanismi cognitivi della psicologia ingenua*, Carocci, Roma 2007
- Meltzer, B. N., *Mead on Mental Imagery: A Complement to Count-van Manen's Views*, in «Journal of Mental Imagery», cit., pp. 17-34
- Meyers, G. E., *William James. His life and thought*, Yale University Press, New Haven and London 1986
- Miller, D. L., *George Herbert Mead, Self, Language and the World*, The University of Chicago Press, Chicago 1973
- Id., *Josiah Royce and George H. Mead on the Nature of the Self*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», 11, 2, 1975
- Id., *Mead's Theory of Universals*, in Corti W. R. (ed.), *The Philosophy of George Herbert Mead*, cit.
- Mills, J. A., *Control. A History of Behavioral Psychology*, New York University Press, New York 1998
- Moore, A. W., *Bergson and Pragmatism*, in «The Philosophical Review», Vol. 21, n. 4, July 1912
- Id., *Introduction*, in Mead, G. H., *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, cit.
- Moran, Jon S., *Bergsonian Sources of Mead's Philosophy*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society» XXXII (Winter 1996), pp. 41-63.
- Morris, C. W., *Peirce, Mead, and Pragmatism*, in «The Philosophical Review», Vol. 47, N. 2, 1938
- Id., *The Pragmatic Movement in American Philosophy*, Braziller, New York 1970
- Nagel, T., *What is to be like a bat*, in «The Philosophical Review», Vol. 83/4 Oct. 1974
- Natanson, M., *The Social Dynamics of George Herbert Mead*, Public Affairs Press, Washington, D. C. 1966
- Nelson, R. J., *Behaviorism is False*, in «Journal of Philosophy», 66-4, 1969
- Nieddu, A. M., *George Herbert Mead*, Gallizzi, Sassari 1978

- Id., *George Herbert Mead: il 'Sé' creativo*, in Calcaterra R. M. (a cura di), *Semiotica e fenomenologia del sé*, cit.
- Origgi, G. & Sperber, D., *Evolution, communication and the proper function of language*, in Carruthers P. & Chamberlain A. (eds.), *Evolution and the human mind: Modularity, language and meta-cognition*, Cambridge University Press, New York 2000, pp. 140-169
- Perconti, P., *L'autocoscienza. Cosa è, come funziona, a cosa serve*, Laterza, Roma-Bari 2008
- Peirce, C. S., Jastrow, J., *On Small Differences of Sensation*, (P 303: *Memoirs of the National Academy of Sciences* 3 (1885), pp. 75-83
- Peirce, C. S., *Le leggi dell'ipotesi*, a cura di Bonfantini, M. A., Grazia R., Proni, G., Bompiani, Milano 1984
- Peirce, C. S., *Questioni riguardo a certe pretese capacità umane*, in *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino 2008
- Premack, D., *How 'theory of mind' constrains language and Communication*, in «Discussions in Neuroscience», 1 1994
- Prezzolini, G., *Il linguaggio come causa d'errore. H. Bergson*, Spinelli, Firenze 1904
- Putnam, H., *Brains and Behavior*, in Block, N. (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology*, Vol. 1, Harvard University Press, Cambridge MA 1980, pp. 24-36
- Id., *Mente, corpo, mondo*, il Mulino, Bologna 2003
- Rachlin, H., *Behavior and Mind. The Roots of Modern Psychology*, Oxford University Press, New York 1994
- Ramachandran, V. S., *Che cosa sappiamo della mente*, Mondadori, Milano 2005
- Ramsden Eames, E., *Mead's Concept of Time*, in Corti, W. R., op. cit.
- Raphelson, A. C., *The Pre-Chicago Association of the Early Functionalists*, in P. Hamilton (ed.), *George Herbert Mead: Critical Assessments*, cit., Vol. I
- Reck, A. J., *The Philosophy of George Herbert Mead (1863-1931)*, in «Talan Studies in Philosophy», 12 (1963)
- Renger III, P., *George Herbert Mead's Contribution to the Philosophy of American Education*, in P. Hamilton, (ed.), *George Herbert Mead: Critical Assessments*, Vol. IV
- Rescher, N., *Scientific Realism. A Critical Reappraisal*, Reidel, Dordrecht-Boston 1987
- Id., *The Limits of Science*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1984

- Rizzolatti, G., Arbib, M. A., *Language within our grasp*, «Trends in neurosciences», Vol. 21, No. 5, 1998, pp. 188-194
- Rizzolatti, G., Sinigaglia, C., *So quel che fai*, Raffaello Cortina, Milano 2006
- Rizzolatti, G., *What Happened to Homo habilis? (Language and mirror neurons)*, in «Behavioral and Brain Sciences», 21, 1998
- Rosenthal, S. B., Bourgeois, P. L., *Mead and Merleau-Ponty. Toward a common vision*, State University of New York Press, New York 1991
- Rovatti, P. A., *La "nuance" note sulla metafisica di Bergson*, «AUT AUT» 204 (1984)
- Royce, J., *Preliminary Report on Imitation*, in «Psychological Review», II-3 (1895), pp. 217-235
- Id., *Self-Consciousness, Social Consciousness and Nature. I*, in «The Philosophical Review», Vol. 4, No. 5 (Sep., 1895), pp. 465-485
- Id., *Self-Consciousness, Social Consciousness and Nature. II*, in «The Philosophical Review», Vol. 4, No. 6 (Nov., 1895), pp. 577-602
- Id., *The World and the Individual*, Vol. 2: *Nature, Man, and the Moral Order*, The MacMillan Company, New York 1901
- Rucker, D., *The Chicago Pragmatists*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1969
- Ryle, G., *Lo spirito come comportamento*, Laterza, Roma-Bari, 1982
- Shook, J. R., *Dewey's Empirical Theory of Knowledge and Reality*, Vanderbilt University Press, Nashville 2000
- Short, T. L., *Peirce's Theory of Signs*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2007
- Sini, C., *L'analisi comportamentistica del soggetto in G. H. Mead*, in «AUT AUT», XCIII, 1966
- Skinner, B. F., *Are learning theories necessary?*, in «Psychological Review», 57/4 (1950)
- Id., *Science and human behavior*, Macmillan, New York 1953
- Sleeper, R., *The Necessity of Pragmatism: John Dewey's Conception of Philosophy*, University of Illinois Press, Chicago 2001
- Smith, B. C., *Situatedness/Embeddedness*, in Wilson, R.A., Keil F.C. (eds.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, MIT Press, Cambridge MA 1999
- Smith, O. B., *The Social Self of Whitehead's Organic Philosophy*, in «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», 2010, Vol. 2 n. 1

- Sperber, D., *Metarepresentations in an evolutionary perspective*, in Sperber, D. (ed.), *Metarepresentations: A multidisciplinary perspective*, Oxford University Press, New York 2000, pp. 117-137
- Staats, A. W., *Il comportamentismo sociale*, Giunti Barbera, Firenze 1981
- Staddon, J., *The New Behaviorism: Mind, Mechanism and Society*, Psychology Press, Philadelphia 2001
- Stanley Hall, G., *Experimental Psychology*, «Mind», Vol. 10, No. 38 (Apr., 1885), pp. 245-249.
- Stout, G. F., *A Manual of Psychology*, University Tutorial Press, London 1924³
- Striano, M., *La pedagogia dell'Inquiry di J. Dewey*, in «Paradigmi», XXVIII, cit.
- Swanson, G. E., *Mead and Freud: Their Relevance for Social Psychology*, in «Sociometry», Vol. 24 n. 4 (Dec 1961), pp. 319-339
- Taylor, C., *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2002
- Thorndike, E. L., *Animal Intelligence: An Experimental Study of the Associative Processes* (1898), in *Animal Intelligence*, Macmillan, New York 1911
- Tibbetts, P., *Peirce and Mead on Perceptual Immediacy and Human Action*, in «Philosophy and Phenomenological Research» XXXVI, 1975-76, pp. 222-233
- Tolman, E. C., *A New Formula for Behaviorism*, in «Psychological Review», 29 (1922), pp. 44-53
- Id., *Principles of Purposive Behavior*, in Koch S. (ed.), *Psychology: a study of a science. Study 1: Conceptual and systematic. Vol. 2: General systematic formulations, learning, and special processes*, McGraw Hill, New York 1959, pp. 92-157
- Tucker, D., *Mind from Body: Experience from Neural Structure*, Oxford University Press, Oxford 2007
- Tugendhat, E., *Autocoscienza e autodeterminazione*, La Nuova Italia, Firenze 1997
- Tugnoli, C., *Introduzione a W. Wundt, Opere scelte*, UTET, Torino 2009
- Valentine, E., *Perchings and flights: Introspection*, in Burton, A., Radford, J. (eds.), *Thinking in Perspective. Critical Essays in the Study of Thought Processes*, Methuen & Co. Ltd., London 1978
- Varela, F., Thompson, E., Rosch, E., *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, MIT Press, Cambridge MA 1991, trad. it., *La via di mezzo della conoscenza : le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano 1992
- Varela, F., *Un rimedio metodologico al "problema difficile"*, in Cappuccio M. (a cura di), *Neurofenomenologia*, cit.

- Virno, P., *Motto di spirito. Per una logica del cambiamento*, Bollati Boringhieri, Torino 2005
- Wallace, D. Foster, *Caro Vecchio Neon*, in *Oblio*, Einaudi, Torino 2004
- Ward, L. & Throop, R., *The Dewey-Mead analysis of emotions*, in «Social Science Journal», 26, 1989, pp. 465-79.
- Ward, L., Throop, R., *The Dewey-Mead analysis of emotions*, in «Social Science Journal», 26, 1989
- Watson, J. B., in Murchison C. (ed.), *A History of Psychology in Autobiography*, Vol. III, Clark University Press, Worcester, Massachusetts 1936, pp. 271-281
- Id., *Behavior: An Introduction to Comparative Psychology* (1914), Holt, Rinehart e Winston, New York 1967
- Id., *Behaviorism* (1925), trad. it. *Il comportamentismo*, a cura di P. Meazzini, Giunti Barbera, Firenze 1983
- Id., *Psychology as the Behaviorist views it*, in «Psychological Review» 2/20, 1913
- Id., *Psychology from the standpoint of a Behaviorist*, Lippincott, Philadelphia 1929³
- Whitehead, A. N., *Il concetto della natura*, Einaudi, Torino 1948
- Id., *La teoria di Einstein*, in *Scienza e filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1966
- Id., *Simbolismo*, Raffaello Cortina, Milano 1998
- Wiley, N., *Notes on Self Genesis: From Me to We to I*, in P. Hamilton (ed.), *George Herbert Mead, Critical Assessments*, cit.
- Wittgenstein, L., *Causa ed effetto e Lezioni sulla libertà del volere*, Einaudi, Torino 2006
- Id., *Esperienza privata e dati di senso*, Einaudi, Torino 2007
- Id., *Filosofia della psicologia*, Laterza, Roma-Bari, 2004²
- Id., *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino 2000
- Id., *Osservazioni filosofiche*, Einaudi, Torino 1976
- Id., *Pensieri diversi [1914-1951]*, Adelphi, Milano 1980
- Id., *Private Experience*, a cura di Rhees, R., in «The Philosophical Review», vol. 77 (1968)
- Id., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999A. J. Reck, *Introduction*, in SW
- Id., *Zettel*, Einaudi, Torino 2007
- Wundt, W., *Opere scelte*, a cura di Claudio Tugnoli, Utet, Torino 2009

- Zalamea, F., *Peirce's Logic of Continuity: Existential Graphs and Non-Cantorian Continuum*, in «The Review of Modern Logic», Vol 9, n. 1 & 2 (November 2001-November 2003), pp. 115-162
- Zuriff, G. E., *Behaviorism: A Conceptual Reconstruction*, Columbia University Press, New York 1985
- <http://www.apa.org/research/action/glossary.aspx>

Molte sono le persone che, direttamente o indirettamente, mi hanno aiutato in questo lavoro e che voglio ringraziare, prime fra tutte la Professoressa Rosa Maria Calcaterra, che mi ha affiancato in questi tre anni di ricerca, dimostrandomi grande fiducia, mostrandosi sempre disponibile ad ascoltare e riflettere insieme e supportandomi con i suoi preziosi suggerimenti. Ringrazio inoltre la mia magnifica “fidanzata non-automatica” Elisa, cavia a volte inconsapevole delle mie osservazioni e musa ispiratrice delle mie indagini filosofiche; la professoressa Franca Fondi, la cui umanità e intelligenza hanno dato nuovi stimoli al mio amore per la ricerca.; i miei genitori, che continuano a credere nella strada che ho intrapreso nonostante le avversità contingenti; mio zio don Federico Baggio, che da quando sono arrivato a Roma mi ha aiutato in tutti i modi, offrendomi importanti momenti di riflessione e di serenità. Voglio infine ringraziare quanti non nomino, ma che hanno accettato di buon grado di ascoltarmi e di dialogare con me sul tema di questo lavoro.