

Brunella Casalini  
*L'amato e odiato Zelig,*  
**ovvero perché non possiamo fare a meno di un io...\***

Nell'ambito della sociologia contemporanea il concetto di identità è utilizzato, in accezioni sensibilmente distanti, nella fenomenologia sociale, nello strutturalismo, nell'interazionismo simbolico, nella sociologia drammaturgica di Goffman e nell'etnometodologia<sup>1</sup>. In questo contesto, tuttavia, non interessa una ricostruzione del modo in cui il concetto di identità è stato impiegato nelle diverse scuole sociologiche. Se per bioetica può intendersi, in senso lato, una riflessione critica sul progresso tecnico-scientifico in corso e sugli effetti che esso produce sull'immaginario e sulla sfera dei desideri, può essere utile, invece, soffermarsi sull'uso che del modello costruttivista del sé si fa nella letteratura, soprattutto nell'ambito della letteratura sul post-moderno e sulle nuove tecnologie.

Entriamo in *medias res* con un esempio. Allucquére Rosanne Stone, in *Desiderio e tecnologia. Il problema dell'identità nell'età di Internet*, prende spunto proprio dalle teorie sociali costruttiviste, ovvero da quelle teorie che insistono sul carattere simbolicamente mediato e socialmente costruito delle identità, per dire quanto segue:

La [storia della] nostra nozione di identità, quella che in alcuni studi compare come io e in altri come soggetto, è una storia apparentemente ovvia e tenace che continua ad affermare l'esistenza di un io per ogni singolo corpo, ammettendo la presenza di più identità soltanto a condizione che esse compaiano sempre una per volta. Questo tipo di storia sembra far parte della nostra vita in maniera naturale e inevitabile. E' lo stesso tipo di storia che ci raccontavamo per occultare le complessità del genere e di quella che chiamiamo razza, prima che le nuove teorie del genere, della sessualità e della cultura svelassero queste pratiche e mostrassero come la loro invisibilità fosse servita ad autorizzare e radicare dei sistemi di oppressione intrecciati.<sup>2</sup>

Estremizzando la prospettiva costruttivista, e spostandola dal piano critico al piano normativo, la Stone arriva a sostenere che, se il legame tra il corpo e l'identità è mediato simbolicamente e se la stessa idea di "io" può considerarsi frutto di una mediazione culturale, allora è possibile, e anche auspicabile, pen-

---

□ Ringrazio Sergio Caruso, Monica Toraldo di Francia e Debora Spini per essersi sobbarcati l'onere della lettura di una prima stesura di questo testo e per i loro preziosi consigli.

<sup>1</sup> Cfr. L. Sciolla, *Identità, percorsi di un'analisi sociologica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1983.

<sup>2</sup> A. R. Stone, *The War of Desire and Technology, at the Close of the Mechanical Age* (1995); tr. it. *Desiderio e tecnologia. Il problema dell'identità nell'era di Internet*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 103.

sare sia “un unico corpo ospitante identità multiple” sia identità non radicate nel corpo. Lo spazio virtuale e le nuove tecnologie, secondo Stone, rendono tutto questo una realtà. Rinunciare a pensarsi come “io”, per la Stone come per altri fautori del postmoderno, significa liberarsi dalle maglie di quella cultura illuminista che ci ha imprigionati nella finzione disciplinante del soggetto. Secondo una certa lettura dell’opera di Foucault, se l’individuo in quanto tale è totalmente determinato e dipendente dal meccanismo di disciplinamento del potere moderno, sembrano non rimanere che due possibilità: o accettare una visione disperante, o gettare via tutti quei meccanismi mitopoietici con i quali le narrazioni di sé sono portate a coerenza, per sperimentare moduli espressivi più vicini alla poesia o al frammento letterario che alla narrazione. La narrazione, come forma di ricostruzione biografica coerente, sembra ora una sorta di veste stretta messa indosso ad un individuo che la sente come una determinazione volta a limitarne le possibilità espressive. Formule come le seguenti riassumono il tentativo compiuto da parte di molta filosofia post-moderna di liberare l’uomo “dalla passione identitaria”<sup>3</sup>.

Don't seek the whole  
Negotiate identity  
Shuffle fragments  
Cut and paste  
Be *ad hoc*  
Lose the center  
Stop making sense  
Play with the pieces  
Tell lots of small stories  
Let stories do their thing  
Get along with each of your selves  
Pursue multiple narratives that neither explain nor unify.<sup>4</sup>

Nella prospettiva post-moderna si assiste ad uno slittamento dalla centralità della coscienza alla centralità del linguaggio: al posto della soggettività cosciente, che afferma se stessa in quanto oggetto pensante (il “*Cogito ergo sum*” cartese

---

<sup>3</sup> Delle concezioni postmoderne del self come “tentativo di liberare l’uomo dalla passione identitaria” ha parlato Silvia Vegetti Finzi, ricordando come la passione identitaria sia una passione originaria, la cui negazione corrisponde ad una pulsione di morte. Riassumo a mente alcuni punti di un intervento di Silvia Vegetti Finzi al convegno su *Umano e post-umano*, tenutosi a Firenze, 7-8 marzo 2002.

<sup>4</sup> Boyd A., *Life's Little Deconstruction Book. Self-Help for the Post-Hip* (1999), cit. in W. Kraus, *Timely Stories. Narrating a Self in Postmodern Times*, Paper presented at the *First International Conference on the Dialogical Self*, Nijmegen, Netherlands, 23-26 June 2000, p. 10 (fonte internet: [http://www.ipp-muenchen.de/texte/timely\\_stories.pdf](http://www.ipp-muenchen.de/texte/timely_stories.pdf)).

siano), spettatore disincarnato e fondamento dei significati, si fa strada un'idea di sé come mero costruito, intrappolato nella rete del linguaggio<sup>5</sup>.

I critici dell'impostazione costruttivista e post-moderna al problema dell'identità sollevano diverse obiezioni, che meritano di essere ricordate.

Primo, essi sostengono che nell'uso sociologico viene meno il collegamento tra identità e continuità della personalità. Il termine identità sarebbe infatti utilizzato sempre più per indicare un io fluido, multiforme, una *patchwork identity*<sup>6</sup>, un sé saturo<sup>7</sup>, nomade o decentralizzato<sup>8</sup>. La dimensione soggettiva verrebbe a scomparire nelle dinamiche sociali; sicché il sé risulterebbe "definito dal ruolo sociale che l'individuo svolge, dal gruppo di riferimento a cui appartiene, oppure dal deliberato controllo dell'immagine o, per dirla con Goffman, della presentazione di sé"<sup>9</sup>.

Secondo, il sé frammentato e multiplo, esaltato dai post-moderni, appare ai suoi critici più interessato a gestire le proprie molteplici maschere e ad avere con il mondo un rapporto strategico e manipolativo, che a vedersi riconosciuto come persona capace di autodeterminazione e responsabilità. Per un sé di questo tipo - scrive MacIntyre - "un enunciato valutativo non può in ultima analisi avere altro scopo che l'espressione dei miei sentimenti e atteggiamenti personali e la trasformazione dei sentimenti e degli atteggiamenti altrui"<sup>10</sup>.

Terzo, insistendo sul carattere di costruzione sociale non solo dell'identità psicologica, ma anche del corpo, gli approcci costruttivisti rischiano di rimuovere il fatto che al di là dei codici e delle pratiche, che possono influire sulla percezione della nostra realtà corporea, sussistono anche dei "limiti biologici"<sup>11</sup>. Il corpo postmoderno è spesso descritto e rappresentato come un corpo smontabile e rimontabile, costituito da un insieme di pezzi che possono essere scelti e assemblati, o flessibile come la gomma, privo dei limiti derivanti dalla struttura ossea che lo sostiene. La sua scomponibilità e reinventabilità è tale da annullarne lo stesso carattere incarnato, con conseguenze negative sul piano morale: le circostanze morali di un essere razionale corporeo non possono essere pensate come identiche alle circostanze morali di un essere razionale incorporeo o di un essere razionale che può plasmare a suo piacimento il pro-

---

<sup>5</sup> Cfr. V. M. Colapietro, *The Vanishing Subject of Contemporary Discourse: A Pragmatic Response*, in "The Journal of Philosophy", 87 (1990), pp. 644-655.

<sup>6</sup> Il concetto di *patchwork identity* è stato coniato da Heiner Keupp (cfr. *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork des Identitäten in des Spätmoderne*, Rowohlt Enzyklopädie, Reinbeck 1999).

<sup>7</sup> Cfr. K. J. Gergen, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Basic Books, New York 1991.

<sup>8</sup> Cfr. E.E. Sampson, *The Decentralization of Identity. Toward a Revised Concept of Personal and Social Order*, "American Psychologist", 40 (1985), pp. 1203-1211.

<sup>9</sup> C. Lasch, *The Minimal Self* (1894); tr. it. *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano 1996 (I ed. 1985), p. 19.

<sup>10</sup> Cfr. A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981); tr. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.

<sup>11</sup> Cfr. M. Toraldo di Francia, *Bioteologie e nuove forme di discriminazione*, working paper 2000 (<http://dex1.tsd.unifi.it/cittadin/papers/toraldo.html>).

prio corpo, al punto da poter agire come se dell'ancoraggio alla materia fosse privo.

Quarto, nell'esaminare criticamente le teorie costruttiviste ci si chiede se l'idea di un sé capace di re-inventare continuamente sé stesso più che nascere come forma di liberazione da aspettative istituzionalizzate di comportamento, non emerga in realtà sotto la spinta di quelle esigenze di flessibilità imposte dall'attuale fase di sviluppo del sistema capitalistico nelle società occidentali post-industriali<sup>12</sup>. In questo senso il sé multiplo, saturo, decentrato, nomade o piuttosto narcisistico – come lo definiscono coloro che ne vogliono sottolineare soprattutto il carattere patologico – sembra più che un simbolo del trionfo del processo di individuazione, il sintomo dell'apertura di una fase storica segnata dalla "fine dell'individuo"<sup>13</sup>, nella quale l'individualismo narcisistico sarebbe funzionale all'affermazione di un sempre più vasto dominio burocratico.

Si può concedere ai sostenitori delle concezioni costruttiviste sia l'importanza della relazione con l'altro nella costituzione dell'identità sia il fatto che la pluralità delle appartenenze dell'individuo moderno ne costituisca un elemento di ricchezza. Senza aderire, quindi, alle visioni apocalittiche del sé frammentato ed eterodiretto proposte da autori come MacIntyre, Lasch o Riesman, credo, tuttavia, meriti riflettere, più problematicamente di quanto non facciano in genere i sostenitori delle visioni costruttiviste, sulle condizioni che consentono all'individuo di gestire i suoi diversi ruoli, sui limiti in cui è possibile immaginare, in un senso che non sia solo metaforico, un sé diviso al suo interno in una molteplicità di soggetti diversi – o, in altri termini, una qualche forma di "personalità multipla" non patologica<sup>14</sup> - e infine sulla funzione di quella "finzione" che è il soggetto.

Come il titolo suggerisce, la domanda che intendo pormi non è, in fondo, diversa da quella sollevata dal film con cui Woody Allen nel 1983 ha raccontato, nella forma di uno pseudo-documentario, la storia di Leonard Zelig, prima

---

<sup>12</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>13</sup> Affrontando il nesso modernità/individuo, Alessandro Ferrara distingue tre diverse posizioni all'interno della letteratura contemporanea: 1. quelle dei sostenitori della tesi secondo cui il processo di differenziazione proprio della modernità porta ad una sempre maggiore individuazione; 2. la "tesi del sé plurale", il cui approdo è il venire meno di un sé vero al quale rimanere fedeli (tesi presente nell'opera di Goffman); 3. infine, la posizione di coloro che vedono nel processo di individuazione una delle promesse mancate della modernità, che presenta nei suoi esiti ultimi piuttosto la prospettiva della fine dell'individuo. Cfr. A. Ferrara, *Il progetto di una filosofia sociale*, in M. Calloni, A. Ferrara, S. Petrucciani (a c. di), *Pensare la società*, Carocci, Roma 2001, pp. 25-28. La posizione di Mead andrebbe rubricata sotto 1.: la pluralità del sé meadiano deve essere riportata ad unità come condizione dell'esistenza di un sé sano. Sulle diverse interpretazioni del sé multiplo o frammentato nella filosofia contemporanea, cfr. anche l'utile lavoro di B. Henry, *Fra identità politica e individualità*, in F. Cerutti (a c. di), *Identità e politica*, Laterza, Bari 1996, in particolare, pp. 170-175.

<sup>14</sup> Su questo tema, cfr. J. Elster (a c. di), *The Multiple Self* (1985); tr. it. *L'io multiplo*, Feltrinelli, Milano 1991. Elster scrive: "Se si eccettuano i casi patologici [...] la nozione di una "pluralità di io" non va intesa in un senso molto letterale. In genere noi abbiamo a che fare con una sola persona – né più né meno. E questa persona può bensì avere dei problemi di coordinazione cognitiva e dei conflitti motivazionali, ma è suo compito risolverli" (ivi, p. 41).

amato per la sua stranezza di uomo-camaleonte e alla fine odiato quando viene costretto a fare i conti con le azioni compiute da una delle sue molteplici identità. La questione è, in sintesi, perché non possiamo fare a meno - prima di tutto da un punto di vista soggettivo - di presupporre una qualche forma di identità continua nel tempo, perché non possiamo fare a meno della finzione di un "io", capace di scelta, di affermazione, di lotta, decisione e responsabilità<sup>15</sup>, seppure non più pensabile - dopo Freud - quale unico padrone indiscusso in casa propria.

Il percorso di riflessione che intendo avanzare su questo tema mette a confronto due autori che sono in genere considerati come i principali teorici dell'approccio costruttivista: Erving Goffman e George Herbert Mead. Come vedremo - essi propongono due visioni dell'identità personale che presentano alcuni importanti elementi comuni: ovvero l'insistenza sulla genesi sociale del sé e l'idea di un suo pluralismo interno. Al di là del fatto che Mead sia stato spesso individuato come una delle principali fonti di ispirazione per Goffman - le loro visioni sociali esibiscono, tuttavia, anche fondamentali differenze, che meritano un esame proprio ai fini di un approfondimento del discorso sull'identità, e sulla sua funzione nello sviluppo sia della nostra capacità di orientamento sia della nostra capacità di azione nel mondo. In particolare, - come vedremo - se entrambi, nel tentativo di superare l'immagine solipsistica del soggetto cartesiano, pongono al centro delle loro analisi le pratiche sociali e soggetti incarnati, la filosofia pragmatista di Mead è attenta a non cancellare lo status di agente del soggetto<sup>16</sup>. Nella visione pragmatista, infatti, il soggetto è *subiectum* in duplice senso: sia nell'accezione originaria di paziente, di colui che subisce e sopporta la resistenza del mondo degli oggetti, sia nell'accezione moderna di agente, ovvero quale "organizzazione centralizzata di energie", capace di rispondere in modo attivo agli stimoli ambientali<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Cfr. P. Amerio, *Possiamo occuparci di libertà, di dignità, di giustizia?*, "Giornale italiano di psicologia", XXIII, n. 3, giugno 1996, pp. 357-387.

<sup>16</sup> Sull'opportunità di tornare a riflettere sulla concezione meadiana del *self* contro le concezioni post-moderne, cfr. H. Joas, *The Concept of Self and its Postmodern Challenge*, in Id., *The Genesis of Values*, The University of Chicago Press, Chicago 2000, pp. 145-160.

<sup>17</sup> Cfr. J. Dewey, *Experience and Nature* (1925); tr. it. *Esperienza e natura*, Mursia, Milano 1973, p. 175. Su questa interpretazione del soggetto in Dewey, cfr. V. M. Colapietro, *op. cit.*

I. Nelle sociologia drammaturgica di Goffman la teoria della genesi sociale del *self* subisce una particolare torsione: che il sé sia costruito socialmente viene a significare che esso non è niente di più che “un gancio al quale sarà attaccato per un certo periodo il prodotto di una certa azione collettiva”<sup>1</sup>, niente di più che “un attaccapanni” al quale si attaccano una molteplicità di ruoli sociali, con nessuno dei quali il sé si identifica totalmente. Proprio la loro molteplicità consente, infatti, la distanza del *self* dalla scena della rappresentazione.

In *The Presentation of Self in Everyday Life*, Goffman scrive:

[...] considererò il modo in cui [...] l'individuo presenta se stesso e le sue azioni agli altri, il modo in cui guida e controlla le impressioni che essi si formano di lui, e il tipo di cose che egli può e non può fare mentre attua la sua *performance* di fronte a loro<sup>2</sup>.

L'analisi goffmaniana si concentra sui contesti di interazione faccia a faccia, in situazioni di incontri limitati nel tempo e nello spazio, situazioni cioè che presentano una strutturazione minimale. Gli attori goffmaniani gestiscono questi incontri attraverso una costante attività di reciproco monitoraggio, che viene descritta come volta al raggiungimento di un “consenso operativo” sulla definizione della situazione: ovvero, volta al conseguimento di un'intesa non sulla realtà, ma su quell'elemento, più fragile e delicato, che è “l'impressione di realtà”<sup>3</sup>. Un'impressione sempre pronta a svanire alla minima trascuratezza degli attori relativamente a ciò che nei loro comportamenti potrebbe lasciar trasparire un'incongruenza rispetto al ruolo. Il consenso operativo è raggiunto in una sorta di compromesso tra l'immagine che uno crede di star dando e l'immagine di lui che gli altri sono disposti ad accettare, tra l'identità che un attore ha chiesto gli venisse riconosciuta e quella che gli altri sono stati disposti a concedergli.

Ognuno di noi presenta sé diversi a seconda dell'interlocutore col quale si confronta, e tutto si riduce ad una questione di stile, di maggiore o minore abilità tattica nella presentazione di quel particolare sé, di minore o maggiore capacità nella gestione di quell'insieme di microcontrattazioni in cui si decide la definizione e il senso della situazione. Nell'analisi goffmaniana – come scrive Trifiletti – non c'è “un *self* presupposto, soggetto dell'interazione, bensì un *self* che ne deriva, è prodotto dal processo interattivo; non più un soggetto forte, stabilmente ancorato ai valori, ma un insieme di funzioni situazionali [...]”<sup>4</sup>.

Per la teoria goffmaniana il problema non è rispondere alla domanda: “Chi siamo veramente?”, quanto “stabilire come ci gestiamo localmente, in rap-

---

<sup>1</sup> E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959); tr. it., *Il mondo quotidiano come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1986, p. 289.

<sup>2</sup> Ivi, p. 9.

<sup>3</sup> Ivi, p. 68.

<sup>4</sup> R. Trifiletti, *L'identità controversa*, Cedam, Padova 1991, p. 190.

porto agli altri attori.”<sup>5</sup>. Esito estremo di questa visione è l’idea che la stessa identità altro non sia che un costrutto sociale: l’identità che noi abbiamo è solo quella che altri ci riconoscono. Non si dà un’identità originaria. Lo statuto della persona si riduce ad una questione di etichette socialmente imposte. Il concetto di identità personale viene ad essere un mero “gioco linguistico”, “il frutto approssimativo di un pacchetto di usi e pratiche di identificazione”<sup>6</sup>.

Goffman sembra far sparire, così, l’individuo e la dimensione soggettiva “nelle maglie delle dinamiche sociali”<sup>7</sup> ed eludere quella che Jervis definisce la “dimensione elaborante della persona”: “I vari personaggi rappresentati sulla scena [...] rischiano di esser confusi con il loro interprete”<sup>8</sup>.

Il fatto che l’individuo aggiusti il proprio comportamento e la propria apparenza alle domande ed esigenze dettate dal contesto di volta in volta mutevole in cui si trova ad agire non significa che il suo sé possa vivere senza conseguenze patologiche in una condizione di continua frammentazione interna. In effetti, numerosi studi hanno dimostrato – osserva Giddens - che “il mantenimento di certe costanti comportamentali in *settings* d’interazione diversi è uno dei primi mezzi attraverso i quali ordinariamente si preserva la coerenza della propria identità individuale”<sup>9</sup>; la capacità di aggiustamento alle singole situazioni implicherebbe cioè precisi limiti, dettati proprio dalle esigenze di salvaguardare quello che il soggetto percepisce come il nucleo del proprio sé, o, se vogliamo, ciò che l’individuo considera come elemento ineliminabile nella narrazione di sé.

Se, da un lato, nella concezione goffmaniana il rischio è quello di perdere di vista l’importanza della dimensione soggettiva, per cui di fatto non si darebbe al sé che la possibilità di giocare tra diversi ruoli, perfezionando le proprie capacità di contrattazione e di neutralizzazione del conflitto con l’*alter*; dall’altro lato, paradossalmente il concetto goffmaniano di *distanza dal ruolo* fa pensare – come sostiene Loredana Sciolla – all’esistenza di “un sé totale che può operare questo distacco rispetto a singoli ruoli tra loro in conflitto e segnalare agli altri la propria non completa identificazione”<sup>10</sup>. In altri termini, fa pensare all’esistenza di un “io” latente, che rimane separato da quanto accade sulla scena – come la coscienza descritta da Sartre nell’*Essere e il nulla* che, perpetuamente tesa verso le sue possibilità, mai può ridursi all’essere, alla realtà di *in sé*, ovvero alla realtà di oggetto; mai può rivelare se stessa nell’azione.

---

<sup>5</sup> D. Sparti, *Soggetti al tempo. Identità personale tra analisi filosofica e costruzione sociale*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 114.

<sup>6</sup> D. Sparti, *op. cit.*, p. 100.

<sup>7</sup> G. Jervis, *Presenza e identità. L’io e la sua centralità tra conoscenza scientifica, riflessione filosofica e psicologica*, Garzanti, Milano 1992, p. 117.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> A. Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modern Age*, Polity Press, Oxford 1991, p. 100.

<sup>10</sup> L.Sciolla, *Introduzione*, in Id. (a c. di), *op. cit.*, p. 34.

Il paragone tra Goffman e Sartre ha in effetti più di una ragione d'interesse<sup>11</sup>. Soprattutto la prima opera di Goffman, *Presentation of Self*, abbonda di citazioni dal Sartre di *L'essere e il nulla*. Uno degli aspetti che maggiormente avvicinano Goffman a Sartre, secondo Trifiletti, è "il suo porre, come elemento generativo del suo modello, la presentazione di sé"<sup>12</sup>. Goffman riprende da *L'être et le néant* un passo famoso in cui viene descritto un cameriere, che sembra svolgere il suo ruolo con un'eccessiva sollecitudine, con un po' troppa vivacità, rapidità e premura:

Tutta la sua condotta sembra un gioco. [...] Gioca si diverte, - scrive Sartre - ma a che cosa gioca? Non occorre osservare molto: gioca ad *essere* cameriere [...] [il ruolo del cameriere] è una "rappresentazione" per gli altri e per me, il che significa che io non posso esserlo se non *in rappresentazione*. Ma precisamente se me lo rappresento, non lo sono affatto, ne sono separato, come l'oggetto dal soggetto, separato da niente, ma questo niente mi isola da esso, non possono esserlo, non posso che *giocare ad esserlo*, cioè immaginarmi di esserlo. Ho un bel compiere le funzioni del cameriere, non posso esserlo che in modo neutro, come l'attore è Amleto, facendo meccanicamente i *gesti tipici* del mio stato, e considerandomi come cameriere immaginario attraverso gesti presi come "analogon"<sup>13</sup>.

Vediamo qui messa in scena la stessa separazione tra l'io e i suoi ruoli sociali che sembra presupposta dalla teoria goffmaniana. I personaggi goffmaniani sperimentano la stessa inautenticità, la stessa impossibilità di aderire ai propri ruoli. "Molto di quanto sarebbe sembrato cinismo e inaccettabile tendenza alla manipolazione nei personaggi di Goffman - osserva Trifiletti - discende da questa condanna esistenziale di ingannare anche se stessi, all'impossibilità di essere autentici se non nella negazione, nella consapevolezza di ciò che ci manca."<sup>14</sup>

Per Sartre, una persona possiede la coscienza e quindi è *per sé*; mentre una cosa non è che un *in sé*. Una cosa è incapace di avere coscienza di sé perché non può distanziare sé da se stessa, o divenire qualche altra cosa che se stessa. Il cameriere, invece, poiché è conscio di essere un cameriere, non è mai solo un cameriere, il cameriere è separato dal suo ruolo come il soggetto dall'oggetto. La coscienza conosce gli oggetti, ma è al tempo stesso cosciente di non essere gli oggetti che conosce: il nulla della coscienza, perpetuamente tesa al superamento della fatticità verso i possibili, si contrappone all'essere di cui si può enunciare solo che "è ciò che è". Questa concezione ha dei chiari risvolti etici: il soggetto è condannato, per Sartre, ad una libertà assoluta: "Nella libertà - si

<sup>11</sup> Il paragone è proposto anche da A. MacIntyre, *op. cit.* Sulle influenze di Sartre su Goffman, cfr., in particolare, R. Trifiletti, *op. cit.*

<sup>12</sup> R. Trifiletti, *op. cit.*, p. 116.

<sup>13</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant* (1943); tr. it. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1991, p. 101.

<sup>14</sup> R. Trifiletti, *op. cit.*, p. 116.



legge in *L'être et le néant* - l'essere umano è il suo passato (come anche il suo avvenire) sotto forma di annullamento [...] deve esistere per l'essere umano in quanto cosciente d'essere, una certa maniera di porsi di fronte al suo passato e al suo avvenire come essere e non essente insieme questo passato e questo avvenire"<sup>15</sup>. Questa forma è la forma dell'*angoscia*: dove "mi angoscio proprio perché i miei comportamenti non sono che possibili [...] la mia libertà è l'unico fondamento dei valori, [...] niente assolutamente niente, mi giustifica se adotto questo o quell'altro valore, questa o quell'altra scala di valori. In quanto essere per mezzo del quale i valori esistono io sono ingiustificabile"<sup>16</sup>. Sfuggire alla responsabilità della libertà assoluta significa scegliere comportamenti in "malafede", affidarsi alla routine, ai ruoli precostituiti, alla tradizione, e quindi ridursi ad un modo d'essere proprio delle cose, vivere nell'inautenticità. Nell'*Essere e il nulla*, Sartre non indica un modo in cui l'uomo possa rapportarsi all'altro senza che avvenga una reciproca riduzione a oggetto. Lo sguardo dell'altro, come lo sguardo di Medusa, è sempre pietrificante e ad esso non posso far fronte che tentando di oggettivare io per primo l'altro, in un perenne conflitto.

2. Se il Sartre dell'*Essere e il nulla* dà ancora un'interpretazione della fenomenologia husserliana che assume una suddivisione del mondo nel regno della coscienza, del per sé, e nel mondo delle cose, dell'in sé, per Mead questo dualismo non ha fondamento<sup>17</sup>. Esso anzi perpetua un modo errato di pensare l'uomo come anti-natura. Muovendosi a partire da una visione naturalistica, Mead rifiuta ogni forma di dualismo. La coscienza non deve essere considerata né un dato, né un punto di partenza, ma qualcosa che emerge in un processo che culmina nella distinzione coscienza/mondo, in un percorso in cui, acquisendo coscienza di sé, il soggetto acquista contemporaneamente consapevolezza del carattere unitario del proprio corpo e del mondo.

Pur riconoscendo alla psicologia sociale a lui contemporanea il merito di aver posto l'attenzione sul carattere sociale del sé, grazie soprattutto alla ricerca scientifica sperimentale intrapresa da autori come Baldwin e Cooley sulle fasi dello sviluppo infantile, Mead riteneva che essa non fosse stata in grado di superare una prospettiva mentalistica e introspettiva<sup>18</sup>. Prospettiva che poteva essere abbandonata solo riconducendo la genesi dell'autoriflessività, sia dal

---

<sup>15</sup> J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 66.

<sup>16</sup> Ivi, p. 69.

<sup>17</sup> Per una lettura comparata di Sartre e Mead, cfr. M. Aboufalia, *The Mediating Self: Mead, Sartre and Self-Determination*, Yale University Press, New Haven-London 1986 e A. Van Meter, *Mead and Sartre on Man*, "Journal of Philosophy", 53 (1956), pp. 205-216. Il pensiero di Mead è stato di recente avvicinato alla prospettiva di Merleau-Ponty, che - come è noto - ha inteso superare l'interpretazione sartriana di Husserl proprio rigettandone il dualismo. Cfr. S. B. Rosenthal e P. L. Bourgeois, *Mead and Merleau-Ponty toward a Common Vision*, State University of New York Press, Albany 1991. Sull'interesse di un confronto tra la prospettiva pragmatista (di Dewey in questo caso) e quella fenomenologica di Merleau-Ponty, cfr. J. Margolis, *Dewey in Dialogue with Continental Philosophy*, in L. A. Hickman (a c. di), *Reading Dewey. Interpretations for a Postmodern generation*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1998, pp. 231-256.

punto di vista ontogenetico che filogenetico, alla sua funzione sociale nell'ambito della condotta umana. Quest'idea si può dire abbia guidato il lavoro di Mead fin dagli esordi, fin da quando, nel 1891, pensò di scrivere la propria tesi di dottorato, sotto la guida di Dilthey<sup>19</sup>, su un'interpretazione storico-genetica delle intuizioni trascendentali kantiane, che riconducesse il concetto di spazio all'interazione del senso della vista con quello del tatto.

Gli organismi viventi hanno, per Mead, una relazione anticipatoria rispetto all'ambiente. L'organismo non è mai semplicemente passivo: lo stesso processo del percepire presuppone un'attività. Si consideri, per esempio, la vista: il vedere implica un movimento dei bulbi oculari, la messa a fuoco delle lenti, una complessa operazione di aggiustamento delle linee di visione dei due occhi, ecc.<sup>20</sup>. L'atto viene suddiviso da Mead in quattro stadi: impulso o atteggiamento anticipatorio, percezione (o percezione della distanza), manipolazione e consumazione. Particolarmente rilevante è la fase dell'esperienza manipolatoria, e non solo perché solo nel caso dell'uomo un organo, la mano, è stato liberato dallo svolgimento di una fase immediatamente consumatoria. Le capacità manipolatorie rivelano il carattere mediato del rapporto tra uomo e ambiente, o se vogliamo – per dirla con Gehlen – il carattere esonerato dalla pressione dell'istinto del comportamento umano. La cooperazione tra tatto e vista propria dell'esperienza manipolatoria non offre però in sé una ragione sufficiente per spiegare come venga costruito il mondo degli oggetti<sup>21</sup>. L'oggetto sorge, per Mead, in virtù del fatto che nella manipolazione il bambino, con una condotta che è già sociale, trasferisce a livello immaginativo nell'oggetto la pressione che le superfici corporee in genere, e più in particolare le due mani, esercitano l'una contro l'altra<sup>22</sup>. Mediante il meccanismo di *taking role* il bambino attribuisce all'oggetto una capacità di resistenza: dona all'oggetto una consistenza interna

---

<sup>18</sup> Cooley sosteneva, per esempio, che l'immagine che gli individui hanno gli uni degli altri sono "the solid facts of society". Per Mead, invece, se la società è costituita come funzione della mente, allora si dissolve ogni possibilità di spiegare la mente e il sé su basi sociali. L'esperienza rischia, secondo Mead, di rimanere in Cooley interna e individuale, legata cioè ad una visione idealistica e soggettivistica. Cfr. G. H. Mead, *Mind, Self and Society* (1932); tr.it. *Mente, sé e società*, introduzione di C. W. Morris, Giunti e Barbera, Firenze 1966, p. 231 e Id., *Cooley's Contribution to American Social Thought*, in A. Strauss (a c. di), *George Herbert Mead. On Social Psychology*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1965, pp. 293-307.

<sup>19</sup> Sul rapporto Mead/Dilthey, cfr. H. Joas, op. cit., e M. Jung, *From Dilthey to Mead and Heidegger: Systematic and Historical Relations*, "Journal of the History of Philosophy", 33, 4 October 1995, pp. 661-677. Mead, secondo Jung, si trovò perfettamente in sintonia con il tentativo di "trasformare la tradizione tedesca di filosofia della coscienza in qualcosa di nuovo, proprio a partire dall'interazione tra i processi vitali di soggetti de-trascondentalizzati e l'ambiente". Se Dilthey aveva compiuto dei passi significativi in direzione di una teoria della 'costituzione pratica' del mondo, tuttavia rimaneva in lui ancora l'idea che l'io potesse conoscere l'altro solo sulla base di un'esperienza analogica con l'esperienza interiore di se stesso. Su questo punto, Mead supera decisamente la prospettiva diltheyana, cfr. H. Joas, op. cit., p. 42.

<sup>20</sup> Cfr. G. H. Mead, *The Philosophy of the Act*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1938, pp. 3-4.

<sup>21</sup> Cfr. H. Joas, op. cit., p. 153; S. B. Rosenthal e P. L. Bourgeois, op. cit., p. 17.

ed insieme un confine esterno, che successivamente viene riconosciuto anche all'oggetto fisico a distanza, la cui esperienza viene "completata con le implicazioni di contatto"<sup>23</sup>.

Il bimbo, prima di identificare lo sforzo come proprio, deve porre il suo sforzo all'interno della cosa. [...] la pressione del suo corpo e la presa delle sue mani devono rivestire le cose di un atteggiamento interno ed egli infine, attraverso l'azione delle altre cose su di lui, raggiunge se stesso come una cosa<sup>24</sup>.

E' sempre mediante questo meccanismo, che consiste nell'assumere l'atteggiamento o il ruolo dell'altro, che il bambino arriva a concepirsi come realtà unitaria, e come dotato di un corpo<sup>25</sup>.

Per Mead, la coscienza risponde ad un preciso significato nell'ambito della storia evolutiva: la necessità da parte dell'individuo di delimitare il campo del futuro (di collocarsi in una prospettiva temporale, anticipatoria), e nello stesso tempo di definire gli oggetti che costituiscono il suo ambiente. La coscienza, in altri termini, fornisce un orientamento spaziale e temporale che è necessario per agire e coordinare le nostre azioni con le azioni degli altri. Il mondo di oggetti, compreso il nostro corpo, esiste per gli uomini grazie alla capacità sociale di *taking role*, capacità che risponde ad un problema di coordinamento dell'azione sociale e si sviluppa grazie al particolare apparato neurologico umano e al ruolo delle sensazioni riavvertite, in particolare di quella del gesto vocale, in quanto i "movimenti della fonazione" consentono – come ha sottolineato Gehlen – un "autoavvertimento estraniato". "Il gesto vocale – scrive Mead – è un gesto che investe le orecchie di chi lo compie nello stesso modo fisiologico in cui colpisce gli altri: noi sentiamo i nostri gesti vocali così come li sentono gli altri"<sup>26</sup>.

Ritornando per un attimo al confronto con Sartre, si può dire che Mead appare più interessato al potere partecipante dell'udito che a quello pietrificante dello sguardo. Nella creazione del mondo degli oggetti sociali, tra i quali si collocano i *selves*, per Mead, svolge un ruolo più fondamentale l'udito della vi-

---

<sup>22</sup> Cfr., in particolare su questo tema, G. H. Mead, *La cosa fisica*, in Id., *The Philosophy of the Present* (1932); tr. it. *La filosofia del presente*, a c. di G. A. Roggerone, Guida, Napoli 1986, pp. 134-149. Cfr. anche G. A. Cook, *George Herbert Mead. The Making of a Social Pragmatist*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 1993, pp. 171-176.

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, p. 137.

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 136-137.

<sup>25</sup> G. H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 154: "E' perfettamente vero – scrive Mead – che un occhio può vedere un piede, ma non può vedere il corpo nella sua totalità. Non possiamo vedere le nostre parti posteriori; se siamo agili possiamo avere una sensazione tattile di alcune di esse, non possiamo però avere esperienza del nostro corpo nella sua totalità. [...] L'organismo corporeo non ha esperienza di se stesso come una totalità nel senso in cui il "Sé", in certo modo, ha esperienza del "Se" stesso. [...]".

<sup>26</sup> Cfr. G. H. Mead, *La genesi del sé nel processo sociale*, in Id., *La filosofia del presente*, cit., p. 187.

sta - per quanto ciò che ha luogo nell'esperienza sia sempre una collaborazione tra i diversi sensi. Il bambino dapprima risponde in modo istintivo ai gesti di coloro che interagiscono con lui, quindi, mediante l'interiorizzazione della conversazione di gesti, diviene consapevole delle sue stesse risposte e comincia ad associare a livello immaginativo lo stimolo che gli viene dai gesti degli altri e con il ricordo delle loro passate risposte ad essi<sup>27</sup>.

E' solo quando l'individuo si trova ad agire verso se stesso come agisce verso gli altri che egli diviene soggetto a se stesso, piuttosto che oggetto, e solo nella misura in cui è affetto dalla sua stessa condotta sociale nella maniera in cui è affetto dalla condotta di altri, che egli diviene un oggetto per la sua stessa condotta sociale<sup>28</sup>.

La mente si può dire sia per Mead quella particolare interfaccia tra organismo e ambiente che nasce da un problema di coordinamento dell'azione sociale, ovvero dal fatto che "se dobbiamo cooperare efficacemente con altri, dobbiamo in qualche modo far entrare in noi i loro atti di comportamento per far venire fuori l'atto comune"<sup>29</sup>. Molti atti sociali non hanno bisogno di questo meccanismo, che Mead chiama *taking role*. Esistono, infatti, forme di società anche molto complesse, come quelle delle specie degli imenotteri o delle termiti, senza che esista una mente, e in cui la divisione del lavoro è organizzata sulla base di un accentuato grado di differenziazione fisiologica<sup>30</sup>. Se possono esistere società senza mente o agire autocoscienze, viceversa, secondo Mead, non è possibile immaginare forme di agire autocoscienze senza società.

Quand'è che la consapevolezza dei propri comportamenti diviene necessaria? Per comprenderlo può essere utile un confronto tra due situazioni: da una parte, abbiamo un uomo che corre in una foresta, cercando di aprirsi un varco nella boscaglia, tentando di evitare tronchi e arbusti; dall'altra un uomo in un campo di battaglia, mentre i suoi nemici si fanno avanti<sup>31</sup>. Le due situazioni sono – com'è evidente – profondamente diverse: nel primo caso il meccanismo del *taking role* non ha alcuna utilità, mentre nel secondo appare necessario per poter affrontare il problema della doppia contingenza. Grazie alla capacità di controllare il proprio comportamento, di guardare a se stesso come un altro, l'individuo può infatti avere consapevolezza del significato che le sue

<sup>27</sup> Questo processo di apprendimento del bambino era stato interpretato in termini di mera "imitazione", per Mead tuttavia più corretto è definirlo come un processo "evocativo", cfr. G. H. Mead, *La genesi del sé nel processo sociale*, in Id., *La filosofia del presente*, cit., p. 186.

<sup>28</sup> G. H. Mead, *The Social Self*, in Id., *Selected Writings*, a c. di A. J. Reck, The University of Chicago Press, Chicago-London 1964, p. 143.

<sup>29</sup> Cfr. G. H. Mead, *La genesi del sé nel processo sociale*, in Id., *La filosofia del presente*, cit., p. 180.

<sup>30</sup> Mead scrive in proposito: "E' l'alto grado di differenziazione fisiologica degli insetti che presumibilmente preclude alle loro comunità altamente organizzate di raggiungere l'autocoscienza", G. H. Mead, *Le implicazioni del sé*, in Id., *La filosofia del presente*, cit., p. 104.

<sup>31</sup> Cfr. G. H. Mead, *Social Consciousness and the Consciousness of Meaning*, in G. H. Mead, *Selected Writings*, cit., pp. 131-132.

azioni assumono per il nemico, e anticiparne le mosse, collocandosi in una diversa prospettiva temporale.

Il meccanismo col quale l'individuo si pone nell'atteggiamento di assumere il ruolo dell'altro è la comunicazione, che nella sua fase più evoluta è pensiero, conversazione interiore. Nella conversazione l'individuo ha un'esperienza indiretta di sé in cui si percepisce non in quanto osservatore, ricurvo in uno specchio che lo riflette<sup>32</sup>, ma nella prospettiva partecipante del soggetto che ascolta. In una conversazione, a differenza che nell'introspezione, non mi interpello in terza persona, ma mi incontro come tu<sup>33</sup>. Mead rifiuta l'idea sia che la consapevolezza dell'altro sia rivelata per analogia con la consapevolezza che uno ha di se stesso, sia l'idea che la consapevolezza di sé possa derivare per imitazione dell'altro<sup>34</sup>. Ciò che mi rivela l'altro per Mead non è tanto lo specchio<sup>35</sup> o lo sguardo, o la capacità di mettermi immaginativamente nel corpo dell'altro, quanto la capacità di reciprocità, di partecipare ad un gioco di gesti dal quale emergono i significati. L'altro è colui che risponde ai miei gesti, e ai cui gesti il bambino risponde prima ancora di poter formulare risposte che possano dirsi significative. E' solo quando rispondo ai miei gesti come un altro, quando li riavverto, che mi percepisco nella forma di un *alter ego*, di un tu, e sono quindi in grado di pormi con me stesso nella relazione io/tu.

Il meccanismo di *taking role* svolge in Mead diverse funzioni: anticipatorie, riflessive, cognitive e, non ultimo, morali. Mediante il meccanismo del *taking role*, infatti, l'individuo acquisisce col tempo la capacità di interiorizzare gli orientamenti morali che altri hanno verso di lui. Nello sviluppo morale, come nello sviluppo cognitivo, Mead individua due fasi che definisce rispettivamente

---

<sup>32</sup> Scrive Hans Joas: "Argomentando estesamente contro la possibilità che una persona possa cogliere l'unità del proprio corpo attraverso l'auto-percezione nell'esperienza di vedere l'immagine del proprio corpo riflesso nello specchio, Mead, per dirla in breve, contribuisce alla confutazione [...] di una concezione narcisistica dell'esperienza di sé. Né l'esperienza del proprio corpo né il senso della propria storia personale possono essere colti sperimentalmente, se il soggetto agisce da solo e cerca di relazionarsi a se stesso nella forma del guardarsi allo specchio. Ciò può avvenire solo se gli individui partecipano attivamente nell'intersoggettività pratica come parte del mondo e apprendono se stessi in quella intersoggettività pratica", *ivi*, p. 161, tr. mia.

<sup>33</sup> Cfr. J. Habermas, *Individuazione tramite socializzazione. Sulla teoria della soggettività di George Herbert Mead*, in *Id.*, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (1988); tr. it. *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 207.

<sup>34</sup> Cfr. G. H. Mead, *Social Psychology as Counterpart to Psychological Psychology*, in G. H. Mead, *Selected Writings*, cit., p. 101.

<sup>35</sup> Sull'importanza dello specchio nella formazione del sé insistono diversi autori, da Cooley, a Sartre, a Merleau-Ponty a Lacan. Interpretando l'auto-coscienza come un modo riflessivo di coscienza questi autori sono stati portati a vederne l'origine nello specchio. Mead suggerisce invece che la rottura dell'esperienza sincretistica del bambino (ovvero di quella fase dell'esperienza che precede il terzo anno, in cui il bambino ancora non distingue tra me e non-me) non deriva dallo sviluppo delle capacità visive di riconoscimento, quanto dalla necessità di interazione e cooperazione con l'altro. Il bambino è spinto a riconoscere una prospettiva diversa dalla propria nel momento in cui le sue azioni non ricevono la risposta attesa dall'altro, ovvero è spinto da un problema di coordinamento nell'interazione.

te come la fase del *play*, del gioco libero e spontaneo, e la fase del *game*, del gioco organizzato. Nella prima forma di gioco il bambino si traspone in altri concreti: gioca al dottore, all'infermiera, al padre, ecc.. E' una cosa in un momento, una cosa in un altro: "Non si può contare sul fanciullo, - scrive Mead - non si può presumere che le azioni che fa in un momento determinino ciò che farà in ogni momento"<sup>36</sup>. Grazie al meccanismo del *taking role*, nel gioco spontaneo, il bambino assume le prospettive degli altri senza dare loro coerenza, senza organizzarle. In questa fase, il bambino non ha ancora sviluppato una visione unitaria di sé. Ciò avviene invece nella fase gioco organizzato, che segna una tappa più avanzata nello sviluppo morale e cognitivo, qui infatti il bambino è in grado di concepire l'altro come altro generalizzato: non si identifica più con i singoli ruoli, ma è in grado di far proprie le regole del gioco, di avere per così dire una percezione del gioco di squadra, del gioco complessivo, una visione imparziale, oggettiva. Solo con il raggiungimento della prospettiva del *generalized other* l'individuo acquista un sé.

Sé l'altro generalizzato è costitutivo dell'unità del sé, ci si può chiedere come possa ancora darsi una qualche forma di indipendenza del sé dalle dinamiche sociali. Per rispondere a questa domanda bisogna ricordare che Mead distingue, all'interno del *self*, l'io e il me: due fasi entrambi necessarie e in costante rapporto dialettico fra loro, che non possono scindersi se non dando vita a un sé patologico<sup>37</sup>. Il me è il sé convenzionale, abitudinario: è quella parte del sé che esprime i valori e le abitudini comunitarie. Pur nei mutamenti a cui anch'esso è soggetto, il me dà una certa stabilità al sé. La fase dell'io, invece, è la risposta dell'organismo agli atteggiamenti degli altri, all'altro generalizzato, ovvero al me. L'importanza dell'io consiste nel fatto che esso introduce novità nelle nostre azioni: l'io è creativo.

In società complesse, laddove l'individuo può trasporsi in una molteplicità di ruoli, e quindi assumere una molteplicità di prospettive, secondo Mead - a differenza di quanto sostenuto da Goffman - sarà costantemente presente la necessità di risolvere i conflitti emergenti tra diversi ruoli, prospettive e aspettative, sarà cioè presente l'esigenza di far intervenire l'azione interpretativa e creativa dell'elemento soggettivo, o io. Nella misura in cui l'io ha il compito di armonizzare i diversi ruoli e le diverse prospettive sociali assunte, il *self* sceglie sempre il proprio me: il carattere, o l'insieme delle nostre abitudini, può essere considerato come risultato di un processo di sedimentazione delle nostre scelte passate, scelte in ognuna delle quali è sempre stato presente il fatto soggettivo accanto a quello sociale, scelte in cui sono in grado di cogliere l'io come "figura storica"<sup>38</sup>.

In questo senso, la distinzione tra l'io e il me tracciata da Mead può essere avvicinata a quella tra identità *idem* e identità *ipse* delineata da Ricoeur in *Sé*

---

<sup>36</sup> G. H. Mead, *Mente, sé e società*, cit., p. 174.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, p. 160.

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, p. 188.

come un altro. Ogni persona ha, secondo Ricoeur, un'identità *idem* che è il "carattere", come sedimentazione di abitudini, desideri e disposizioni acquisite, che facciamo nostre, di cui ci appropriamo. Nel carattere l'*idem* della persona sembra ricoprire totalmente l'*ipse*, ma in realtà, sostiene Ricoeur, proprio il carattere rivela una dialettica tra *idem* e *ipse*, purché si presti attenzione alla dimensione temporale delle abitudini, disposizioni, preferenze acquisite, ovvero alla duplice valenza in cui possono essere considerate come "in via di essere contratte" o come acquisite<sup>39</sup>. Il carattere è anche un insieme di "identificazioni acquisite" attraverso le quali l'altro entra nella composizione del medesimo. Per una gran parte, infatti, - scrive Ricoeur - l'identità di una persona, di una comunità, è fatta di queste *identificazioni-a* dei valori, delle norme, degli ideali, dei modelli, degli eroi, nei quali la persona e la comunità si riconoscono. Il riconoscersi-in contribuisce al riconoscersi-a". In questa identificarsi a - osserva ancora Ricoeur - c'è un elemento di lealtà, di impegno verso una causa, che fa virare il carattere verso la forma del mantenersi. Il che "prova che non si può pensare fino in fondo l'*idem* di una persona senza l'*ipse*, anche quando l'uno ricopre l'altro (quando l'abitudine tende a ricoprire l'innovazione)"<sup>40</sup>. La narrazione, secondo Ricoeur, ridispiendo quanto nel carattere è "contratto", nel duplice senso di ciò che è stato abbreviato e di ciò che ci ha affetto, svela quella dialettica tra *idem* e *ipse* che mi pare avvicicabile alla dialettica tra io e me presente in Mead. Anche nell'autore di *Mente, sé e società* il me, che è l'elemento conservatore della personalità, tende a conservare quegli elementi della comunità con i quali ci si è in precedenza riconosciuti e che sono comunque suscettibili di successivi, più o meno parziali, disconoscimenti di fronte all'intervento innovatore dell'io richiamato da una situazione di conflitto morale. L'autonomia è in Mead, come in Ricoeur, un compito che deve essere portato avanti operando nel mezzo di due istanze in conflitto: quella che enfatizza l'unicità della persona e quella che sottolinea il fatto che la persona è incarnata in un determinato contesto sociale. Ogni persona giunge alla propria autonomia operando all'interno di questi due poli, in un'interminabile negoziazione tra il valore dell'unicità e la pressione sociale.

L'intervento dell'io ci consente, secondo Mead, di esercitare un costante monitoraggio dei valori comunitari, senza costringerci ad una loro passiva accettazione. Per questo è fondamentale da un punto di vista morale che il *self* non perda se stesso in situazioni fusionali<sup>41</sup>, in cui la dimensione sociale travolge quella soggettiva. Solo grazie al potenziale creativo dell'io, alla possibilità di muoversi al di là della prospettiva del presente, ci si può collocare oltre l'ambito ristretto della comunità alla quale si appartiene per immaginare una più ampia vita comunitaria, fino al limite di una comunità coincidente col "re-

<sup>39</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (1990); tr.it., *Sé come un altro*, a c. Di Daniella Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 211.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 210-211.

<sup>41</sup> Cfr. J. Campbell, *George Herbert Mead: Philosophy and Pragmatic Self*, in M. C. Singer, *American Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-London-New York 1985, p. 102.

gno dei fini” kantiano<sup>42</sup>. Anche sotto questo profilo può apparire giustificato un parallelo con Ricoeur: c’è in fatti in entrambi gli autori il tentativo di offrire un’interpretazione post-hegeliana dell’universalismo kantiano, che unisca alla considerazione della concretezza della situazione in cui sorge il conflitto morale e al riferimento alle convinzioni condivise sul bene quella di una giustificazione normativa delle scelte, ovvero operi una mediazione tra universale e particolare<sup>43</sup>.

4. Se Mead vede il processo di formazione dell’io come una tappa necessaria per l’acquisizione delle nostre capacità di orientamento nel mondo e di azione morale, la sua teoria può essere integrata da quella di Donald Winnicott per andare al di là dei limiti propri di una prospettiva meramente cognitiva. Prendendo in considerazione – come Mead – il ruolo del gioco nel processo di formazione del bambino Winnicott non vi vede solo un mezzo di auto-oggettivazione, un modo per distinguere sé e l’altro<sup>44</sup>: lo spazio ludico ha una funzione importante nell’evoluzione delle capacità di controllo e gestione dei sentimenti e delle emozioni. Per Winnicott, il gioco è lo spazio in cui il bambino, acquisendo la propria identità, costruisce prima di tutto il proprio mondo affettivo.

Come per Mead, nello stadio iniziale dello sviluppo non è possibile al bambino distinguere tra me e non me, tra me e oggetti ad esso esterni. Nella fase di quella che è stata definita con il concetto di “intersoggettività primaria”

---

<sup>42</sup> Per il richiamo al Kant più comunitario del “regno dei fini”, cfr. G. H. Mead, *Natural Rights and Theory of Political Institution*, in G. H. Mead, *Selected Writings*, cit., p. 162.

<sup>43</sup> Scrive Mead in un suo articolo del 1930, *Philanthropy from the Point of View of Ethics*: “Un essere umano è membro di una comunità ed è pertanto espressione dei costumi e portatore dei valori di quella comunità. I costumi appaiono nell’individuo come abitudini, e i valori come beni, ma queste abitudini e questi valori possono configgere tra loro. Da questo conflitto sorgono nell’esperienza sociale umana i significati delle cose e la soluzione razionale dei conflitti. La soluzione razionale dei conflitti, però, richiede la ricostruzione sia delle abitudini che dei valori, e ciò implica il trascendimento dell’ordine della comunità. Un diverso ordine si profila in via ipotetica e diviene fine nella condotta. E’ un fine sociale e deve ottenere il consenso anche degli altri membri della comunità. In termini logici, si stabilisce così un universo di discorso che trascende l’ordine specifico all’interno del quale i membri della comunità possono, in uno specifico conflitto, collocare se stessi in una posizione esterna all’ordine comunitario esistente, e giungere ad un accordo su un mutamento di abitudini e l’affermazione di nuovi valori...[Quest’ordine ipotetico] è un ordine sociale che include ogni essere razionale [... è] un mondo ideale, dato non da cose sostantive, ma da un metodo adeguato, che sancisce che tutte le condizioni della condotta e tutti i valori implicati siano tenuti in considerazione astraendo dalle forme determinate delle abitudini e dei valori che sono entrati in conflitto. E’ evidente che un uomo non può agire come essere razionale se non si costituisce come membro di questa più ampia repubblica di esseri razionali. Ma il problema etico è sempre un problema specifico, e dipende solo da quelle abitudini e da quei valori che sono entrati in conflitto tra loro”, in G. H. Mead, *Selected Writings*, cit., pp. 404-405, tr. mia.

<sup>44</sup> Cfr. R. Das e E. D. McCarthy, *The Cognitive and Emotional Significance of Play in Child Development: G. H. Mead and D. W. Winnicott*, in P. Hamilton (a c. di), *George Herbert Mead. Critical Assessments*, Routledge, London-New York 1992, vol. IV, pp. 239-256 e A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte* (1992); tr. it. *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002, cap. V.



esiste un rapporto simbiotico tra madre e bambino. Il processo attraverso il quale entrambi passano da questa relazione simbiotica all'accettazione della loro reciproca autonomia e separatezza si gioca nell'interazione. Il primo momento cruciale di tale processo è il passaggio dall'essere confuso, un tutt'uno con la madre, all'essere da essa separato. Questo passaggio è compiuto mediante oggetti che in qualche modo servono a riempire in forme simboliche lo spazio che viene a separare il bambino dalla madre: questi oggetti, che Winnicott chiama transizionali, costituiscono un ponte tra il bambino e il mondo esterno<sup>45</sup>. L'oggetto transizionale non è sperimentato dal bambino come parte del proprio corpo, ma come qualcosa che è capace di agire autonomamente. Come l'oggetto nella fase della manipolazione descritta da Mead, l'oggetto transizionale è vissuto dal bambino come se possedesse un'interiorità e una capacità di resistenza. In effetti, gli oggetti divengono reali per il bambino, secondo Winnicott, proprio perché, scaricando su di essi la propria aggressività e la propria emotività, egli sperimenta la loro capacità di sopravvivere ai suoi impulsi. Gli oggetti transizionali agiscono nella fase che conduce il bambino prima a percepirsi come distinto (mediante un processo di alienazione) e quindi ad identificarsi col proprio corpo (mediante un processo di integrazione).

Per Winnicott le emozioni giocano un ruolo vitale nella genesi della capacità del bambino di riconoscere l'esistenza di oggetti indipendenti dal sé e quindi per distinguere tra me e non-me, tra mondo soggettivo e realtà esterna, sottratta al suo controllo onnipotente: in altre parole, la capacità di esprimere e gestire le emozioni che il bambino acquisisce nei primi anni di vita ha un'importanza non trascurabile nello stesso sviluppo delle sue capacità cognitive – un aspetto che era certamente stato trascurato nella prospettiva meadiana. “Lo spostamento della concentrazione su quella parte del proprio Sé che Mead aveva chiamato Io presuppone dunque la fiducia nel fatto che la persona amata perseveri nel suo affetto anche quando non le si rivolge attenzione. [...] il bambino, diventando certo dell'amore materno, acquista una fiducia in sé che gli consente di essere solo con se stesso senza paura”<sup>46</sup>.

5. Quelle teorie costruttiviste che, nell'ambito della sociologia, della riflessione sul postmoderno e in molti casi anche nella riflessione femminista, vedono nella prospettiva di identità flessibili e multiple una liberazione dalle forme di potere che hanno portato alla creazione del soggetto moderno sembrano dimenticare alcuni importanti elementi emersi dalla lettura meadiana.

In primo luogo il radicamento dell'esperienza in una dimensione corporea, nella dimensione di un organismo sensibile anticipatoriamente orientato nei confronti dell'ambiente. Nell'azione io sono con il mio corpo, che do per scontato, come faccio con il resto del mondo che mi circonda. L'atteggiamento

---

<sup>45</sup> Cfr. D. W. Winnicott, *Transitional Objects and Transitional Phenomena*, in Id., *Playing and Reality*, Routledge, London-New York 1971, pp. 1-25.

<sup>46</sup> A. Honneth, *op. cit.*, p. 126.

riflessivo, l'atteggiamento della messa in questione e del dubbio, per Mead, non può mai investire l'intera realtà di un individuo. Come prima di lui avevano fatto Peirce, James e Dewey, Mead rifiuta l'idea del dubbio assoluto cartesiano: i conflitti, le crisi, devono dar luogo a dei processi ricostruttivi, ma non potranno mai annullare l'insieme di tutte le nostre convinzioni, credenze e cognizioni acquisite. "Il dubbio ha una soglia"<sup>47</sup> – diceva Peirce – e così anche la nostra capacità di smontare i pezzi della nostra identità e crearne una nuova con materiali totalmente diversi.

Visto come uno degli accadimenti che si danno nell'esperienza, come emergente nell'interazione tra organismo e ambiente, il soggetto non può più evidentemente, nella prospettiva pragmatista, essere considerato come creatore o fondamento dei significati. Come l'oggetto è insieme "ciò che si oppone, ciò che è causa della frustrazione" e obiettivo della consumazione; così il soggetto è – scrive Dewey, con il quale Mead ha a lungo collaborato in una sostanziale armonia di intenti – "ciò che subisce, ciò che è soggetto e che sopporta la resistenza e la frustrazione", ma anche "ciò che cerca di assoggettare le condizioni ostili; ciò che assume l'iniziativa immediata per ricostruire la situazione stando dove si trova". Se la distinzione tra soggetto e oggetto è una risposta culturale specifica, alla quale altre potrebbero essere contrapposte – come lo stesso Dewey ammette, ricordando la risposta dell'oriente indiano (ovvero la disciplina dei desideri e la meditazione ascetica) e quella del mondo greco classico –, non bisogna dimenticare i vantaggi che essa presenta in termini di capacità di superare l'esperienza della "resistenza e della frustrazione"<sup>48</sup>; o, detto altrimenti, in termini di capacità di azione. Da questo punto di vista è utile integrare le considerazioni presenti nella filosofia pragmatista di Dewey e Mead sulla formazione e il ruolo dell'io con quelle ci vengono suggerite da Bettelheim nella sua analisi del dramma dell'autismo infantile. Il bambino autistico non è in grado di operare una separazione tra "io" e "non-io": esso ha una visione talmente pauperizzata del proprio sé da poter vivere solo negandosi e negando il confronto col mondo che lo circonda. Scrive Bettelheim: "Dato che l'uso dell'«io» pronome personale significa anche affermare «io sono al mondo», l'«io» deve essere evitato. Sul piano della sopravvivenza l'affermazione che l'io non esiste veramente implica anche che l'io non può essere veramente distrutto. L'evitare il pronome «io» è dunque sotteso da questa necessità di proteggere il sé dalla delusione costantemente temuta ... non permettendo a se stesso di essere io né di dire mai di sì, si piega tuttavia a quello ch'egli considera un desiderio dei genitori, il desiderio che egli non esista"<sup>49</sup>. Queste riflessioni sul legame esistente a livello psicologico tra negazione dell'io e negazione dell'esistenza stessa cre-

---

<sup>47</sup> C. S. Peirce, *Che cos'è il pragmatismo*, in Id. *Le leggi dell'ipotesi*, Bompiani, Milano 1984, p. 137.

<sup>48</sup> J. Dewey, *Esperienza e natura*, cit., pp. 179-180.

<sup>49</sup> B. Bettelheim, *The Empty Fortress* (1967); tr. it. *La fortezza vuota. L'autismo infantile e la nascita del sé*, Garzanti, Milano 2001, pp. 451-452.

do possano offrire una valida risposta alla domanda sul perché non possiamo rinunciare alla passione identitaria.