

Morale ed etica in G. H. Mead

Abstracts

Solo negli ultimi decenni è stata sottolineata l'importanza del pensiero di G.H. Mead, non solo sul piano psico-sociologico ma anche su quello filosofico. Lo studioso si propone di analizzare, in questa nuova prospettiva, le basi sociali dell'etica nonché la dialettica tra morale ed etica. Alla dimensione normativa e deontologica della morale risponde quella teleologica dell'etica. Il filosofo si ricollega ad Aristotele e prende le distanze da Kant per rivalutare la funzione dell' "impulso" inteso come desiderio nel rapporto tra natura e libertà, per avviare un modello comunicativo capace di esprimere la struttura profonda del Sé. Mead studia il rapporto con l'altro attraverso il sé. Ciò gli consente di avviare una comunicazione che, fondandosi sulla volontà di essere l'altro, apre alla dimensione del dono.

Parole chiave: Morale, Etica, Alterità, Comunicazione, Dono

In the last decades, the thought of G.H. Mead has become important not only in the psycho-sociological field but also in the philosophical one. In this new perspective, the present article wants to analyze the social basis of Ethics and the dialectic between Morality and Ethics. The normative and deontological dimension of Morality corresponds with the teleological dimension of Ethics.

The philosopher refers to Aristotele and keeps distance from Kant in order to revalue the function of "impulse" as desire in the relationship between nature and freedom to start up a communicative model which is able to express the deep structure of the self. Mead analyzes the relationship with the other through the self.

In this way, he can begin a communication which is based on the will to be the other and is open to the dimension of the gift.

Key words: Morality, Ethics, Communication, Alterity, Gift

1. Immanenza ed etica

Ci soffermeremo, nel nostro studio, sul significato dell'etica in Mead, per verificare ed approfondire la interpretazione che considera il pensatore l'iniziatore della filosofia sociale in un pensiero post-metafisico.(Honnet 2002)¹. Non analizzeremo questo punto di vista nei suoi molteplici aspetti, ma ricercheremo, con Mead, il senso della rilettura di alcune categorie filosofiche, prima fra tutte quella di *soggetto-oggetto*, posto che. il pensiero post metafisico, conseguenza della svolta

linguistica, non può prescindere dalla ragione ermeneutica. In questa prospettiva si pone l'interrogativo circa le aperture di senso che nascono dall'incontro dell'etica con l'ermeneutica².

Nella interpretazione del pensiero di Mead, la critica ha in genere privilegiato l'aspetto psico sociologico, sebbene la letteratura più recente abbia messo in rilievo la centralità della riflessione filosofica³. Tuttavia, anche in questa prospettiva, dopo gli studi che hanno sottolineato le affinità e divergenze con altri pensatori come Dewey e Peirce, Whitehead, o Husserl, è stata avviata una lettura del pensiero meadiano rivolta a rimarcare i tratti originali e per sottolineare il limite della interpretazione che lo aveva confinato nella opposizione metafisica/antimetafisica⁴. La domanda che occorre formulare, semmai, concerne il significato che lo stesso termine metafisica ha nel pensiero del filosofo; in questa prospettiva riteniamo essenziale la tesi che, in Mead, soggettività ed oggettività, lungi dal presentarsi come due realtà, devono essere considerate due punti di vista dai quali la stessa è suscettibile di interpretazione. Muovendo da questo presupposto monistico, Mead considera il mondo e la mente come due aspetti complementari, potremmo dire, due modi dell'unica realtà possibile.

Il nostro studio si propone di verificare questa lettura in campo etico, precisamente in relazione alla nozione di "finito" inteso come campo relazionale in cui gli "opposti", lungi dall'escludersi, si rinviano l'un l'altro. In questa prospettiva prenderemo in considerazione la diade "forma" ed "ambiente", per sottolineare, che

"la forma vivente, definita anche semplicemente forma, e il suo ambiente non sono quindi due differenti nature sostanziali che possono entrare o non entrare in rapporto, ma sono invece due termini di una relazione che è antecedente alla loro stessa distinzione"(C. Bombarda 1996)⁵.

Così, nell'esperienza immediata, l'individuo e l'ambiente non sono contrapposti ma sono coinvolti nell'atto, in una relazione pratica, dove essi si determinano vicendevolmente.

Con la nozione di atto come unità dell'esistenza⁶ Mead analizza il rapporto tra organismo ed ambiente, e, attraverso esso, la prospettiva in grado di sfuggire sia al meccanicismo che al vitalismo⁷. Se consideriamo l'atto l'elemento finale del flusso esperienziale, allora la relazione forma-ambiente si configura come l'elemento ultimo della realtà. Conseguenza da questa prospettiva che l'intero, e non una delle sue parti, deve essere ritenuto il punto di partenza della speculazione. Questa deve spiegare non come la forma e l'ambiente, la mente e la natura, il soggetto e l'oggetto possano entrare in relazione, ma come, a partire dalla esperienza indifferenziata, si crei quella frattura che sfocia proprio nella contrapposizione delle diverse polarità. D'altra parte, l'affermazione della priorità logica ed ontologica dell'intero sulle parti permette al pensiero meadiano di sfuggire ad un esito idealistico. Il sog-

getto crea il mondo, ma sempre a partire dal mondo di cui egli stesso è parte. Il mondo è lì, esso è un presupposto imprescindibile dell'attività umana. Così Mead, pur non abbandonando un atteggiamento naturalistico, rifiuta la fede positivista in un ordine assoluto degli eventi per accogliere

“una forma di realismo non metafisico che nega l'esistenza di una prospettiva assoluta, e con essa di una realtà e di una verità assolute, in favore di un universo pluralistico fatto di prospettive”(A.Rigobello, 1960)⁸.

Il rifiuto di ogni filosofia assolutizzante tuttavia non comporta, di per sé, né la rinuncia a indagare sul rapporto del soggetto col mondo, né che si escluda la ricerca di forme alternative di universalizzazione. Universalizzare è per Mead altrettanto fondamentale quanto il rifiuto della assolutizzazione. Scrive:

“Al di là della concezione di un mondo assoluto di cui le prospettive costituiscono rappresentazioni parziali, si configura un'altra possibilità, quella di un universo fatto di prospettive”(Mead 1938)⁹.

“Quale di queste prospettive è quella giusta, da un punto di vista metafisico? A questa domanda non c'è risposta, eccetto l'inclusione mistica di tutte le prospettive e di noi stessi nell'Assoluto. Ma l'Assoluto non risponde a nessuna domanda. Esso appaga un'aspirazione emozionale al prezzo del sacrificio dell'intelletto”(Mead 1938)¹⁰.

In questo modo la nozione di finito esclude sia il riferimento ad un assoluto esterno ed estraneo al mondo, sia l'assunzione di un qualsivoglia principio a partire dal quale spiegare la realtà.

Certamente Mead, come ha messo in rilievo Sini, rifiuta la impostazione di Wundt che era mosso da un concetto di mente e di individuo considerati come qualcosa di già formato e di presupposto al processo dell'esperienza. Spetta pertanto al Nostro intero il merito del rifiuto del parallelismo psico-fisico wundtiano, così come dell'interazionismo modificato di James. Il capovolgimento operato da Mead consiste, perciò, nel mostrare che l'errore di Wundt è stato quello di presupporre le menti per spiegare il sorgere dell'esperienza sociale; da qui la necessità di muovere non dalla coscienza bensì dalla esperienza¹¹.

Possiamo affermare che, a differenza di Peirce, Mead sottolinea il carattere finito di ogni prospettiva e l'impossibilità di realizzare verità e realtà assolute anche in un futuro infinitamente lontano. La prospettiva pubblica comune a tutti gli esseri razionali diventa così una tra le infinite prospettive possibili, uno tra gli infiniti modi di interpretare il mondo che, pur conseguendo la massima oggettività possibile, condivide la natura finita di ogni prospettiva e la natura relativa di ogni verità¹².

Ciò non comporta cadere in una prospettiva nichilistica; se realtà verità e ordine morali assoluti sono concetti vuoti della metafisica, ciò implica che il senso del-

l'esistenza umana non riposa più su un principio esterno e trascendente ma nel futuro che l'umanità è in grado di trarre da sé. Scrive Mead:

“l'uomo non sa quale sarà la soluzione cui perverrà ma conosce il metodo per pervenirvi. Nessuno di noi conosce la propria destinazione ma tutti sappiamo di essere in cammino (...) Non siamo né pellegrini né stranieri. Il mondo è la nostra dimora, non per eredità ma per conquista. Il mondo che proviene dal passato ci possiede e ci controlla. Ma noi possediamo e controlliamo il mondo che sveliamo e creiamo. E questo è il mondo dell'ordine morale. È una splendida avventura se sappiamo esserne all'altezza” (Mead 1923)¹³.

La nozione di finito richiede un metodo affinché l'individuo sia in grado di orientarsi e progredire nel mondo. Tale metodo, importante sul piano politico per pervenire ad una società democratica, diviene essenziale anche sul piano etico (Roggerone 1986)¹⁴. Vi è, pertanto, una stretta connessione tra etica e politica in quanto il problema etico fondamentale è di

“superare le distanze spazio-temporali, le barriere linguistiche, le convenzioni e le differenze sociali in modo tale da poter conversare con se stessi dal punto di vista di coloro che condividono con noi l'avventura comune della vita(...). Se riusciamo a mettere le persone in contatto in modo tale che ognuna possa immedesimarsi nella vita dell'altra, avranno tutte inevitabilmente un unico oggetto che indirizzerà la loro condotta comune” (Mead 1923)¹⁵.

2. Dialettica forma/ambiente

L'etica svolge un ruolo centrale nel pensiero di Mead; essa lo chiarisce e lo specifica essenzialmente come riflessione morale. Il pensatore afferma la centralità della coscienza nelle sue molteplici espressioni, dall'aspetto più semplice e comune a tutti gli esseri animati, fino alla coscienza riflessiva ed all'autocoscienza, e sottolinea, fichtianamente, il carattere etico dell'atto, la inseparabilità dell'esperienza immediata dalla dimensione morale che lascia intravedere la possibilità di una fondazione etica della stessa metafisica. Il caratterizzarsi dell'atto come eticità comporta, d'altra parte, il rifiuto delle impostazioni rivolte ad affermare la priorità della coscienza morale collettiva, il controllo esercitato dalla comunità sui suoi membri, nonché la priorità della coscienza riflessiva sulla coscienza morale. In questo senso Mead, pur sottolineando, come si metterà in rilievo, il nesso stimolante tra coscienza morale e coscienza morale riflessiva, non rinuncia a quello che possiamo considerare il momento individualistico del suo pensiero, cioè alla tesi che “non si dà nessuna fase dell'atto, intellettuale o fisico, nessun tipo di esperienza interiore, nessuna rappresentazione della realtà esterna che non sia situata all'interno del giudizio morale”(Mead 1996)¹⁶. Situare la propria esperienza nel campo della coscienza morale comporta il riconoscere che ogni fase dell'esperienza svolge una specifica funzione nella condotta. Dobbiamo sottolineare che il termine etica ha in

Mead un valore polisemico, esso si riferisce sia all'agire dell'individuo in quanto mosso da impulsi che alla "vita buona" intesa come dimensione etica che si contrappone a quella morale.

Il nostro studio si colloca, quindi, all'interno del prospettivismo, con l'intento di individuare delle connessioni tra i diversi aspetti del pensiero di Mead. Così è necessario che il lato individualistico dell'etica, legato alla teoria evolucionistica, trovi una connessione con l'aspetto sociale derivante dal Sé e che entrambi siano posti in relazione con la dialettica tra Io e Me all'interno dello stesso Sé. In questo senso l'etica implica tutti i temi del pensiero meadiano, ne percorre le problematiche; essa mette in rilievo un procedere attraverso aspetti complementari corrispondenti a punti di vista sulla riflessione morale che concorrono a cogliere il soggetto nel finito ed in quanto parte di esso, di un individuo che esprime, come soggetto, lo stesso mondo, lo stesso finito. L'unità del soggetto è tutt'uno con quella del mondo e, come accade per quest'ultimo, richiede che vengano superate le interpretazioni unilaterali, che si rivelano riduttive, per fare emergere la pluralità di prospettive capaci di fare risaltare la ricchezza e complessità dell'individuo. Attraverso la pluralità di prospettive, il pensatore sottolinea l'aspetto innovatore del soggetto, la sua capacità di incidere sulla realtà con differenti modalità. Ritroviamo nel pensiero di Mead un punto di vista etico che fa riferimento al soggetto come realtà fisico-sensibile in relazione con l'ambiente, in cui il progresso morale è legato alla dialettica forma-ambiente. (È questo l'aspetto individualistico del pensiero di Mead). A questa prima dimensione si associa il punto di vista, che Mead elabora attraverso l'*altro generalizzato*, nel quale l'accento è posto sulla capacità dell'individuo di essere l'altro attraverso l'assunzione delle norme morali. (È questo l'aspetto propriamente sociale dell'etica). A questi due punti di vista Mead aggiunge il riferimento all'Io. Con esso il pensatore esprime il congiungimento dell'uomo col mondo, la dimensione propriamente etica, connessa ad una metafisica rinnovata, intesa in senso descritto, del rapporto dell'uomo col mondo. Mead esclude che sia possibile una qualsivoglia dialettica tra questi tre punti di vista, per sottolineare, invece la loro complementarità, il loro coesistere all'interno del soggetto nonché la loro capacità di esprimere il suo carattere di essere finito.

L'individuo e, analogamente, il mondo esprimono un finito che, volta a volta, può essere colto attraverso questi tre punti di vista. Così l'individuo si scopre non solo come realtà fisico sensibile e come realtà sociale ma anche come individuo "metafisico". In questo senso possiamo parlare di una influenza spinoziana nel pensiero di Mead, della unità della sostanza diversamente modificata, di un finito che è possibile cogliere attraverso le sue modificazioni¹⁷.

La riflessione etica richiede poi che si faccia riferimento all'antropologia di Mead ed al rapporto con la tradizione razionalistica. Ricollegandosi a Rousseau, il pensatore ribadisce il carattere sociale della razionalità¹⁸. egli rompe con la tradizione che da Socrate in poi considerava quella l'elemento costitutivo dell'uomo.

Tuttavia, nel momento in cui si afferma la priorità logica e storica della socialità sulla ragione non si rinuncia all'universalismo, ma se ne ricerca uno sociale, alternativo a quello fondato sulla ragione.

Strettamente connessa a questo mutata cornice antropologica è la necessità di rintracciare un fondamento dell'azione al di fuori dello schema mezzi-fine proprio del razionalismo strumentale. Il riferimento che Mead fa all'impulso si pone in questa prospettiva, come è strettamente connessa al finito la necessità di un finalismo intrinseco all'azione. Possiamo così affermare che la ricerca delle basi filosofiche dell'etica richiede l'approfondimento sia della struttura antropologica del soggetto che del Sé, ovvero dell'essere l'altro condizione necessaria per potere oggettivare se stessi. In questo senso l'analisi etica di Mead si inserisce nel bisogno di non rinunciare ad una conoscenza scientifica del soggetto, per non cadere in un punto di vista ideologico.

3. Etica ed ermeneutica

L'esperienza immediata come esperienza etica, colta nel suo farsi continuo, consente a Mead di stabilire uno stretto rapporto tra atto e coscienza morale che il pensatore distingue dalla coscienza morale riflessiva con la quale indica, invece, la relazione col Sé. Quel nesso consente di recuperare un legame altrettanto stretto tra coscienza morale e spiegazione, al di fuori di ogni prospettiva ideologicamente orientata a subordinare l'esperienza immediata ad un ordine morale già dato. In questo senso Mead può affermare la propria distanza sia da un ordine morale che trascende metafisicamente o temporalmente la situazione morale, sia dalla posizione moralistica secondo la quale la ricostruzione morale può diventare intelligibile solo alla luce di un ordine morale perfetto da cui ci siamo allontanati o verso cui stiamo muovendo. In questo modo, la prospettiva etica intrapresa da Mead consente di cogliere il rapporto tra atto e ricostruzione, ovvero tra coscienza morale ed intelligenza, al di fuori dei vecchi schemi. Si tratta, da un lato, di sfuggire ad una concezione della ragione pratica come scienza, dall'altro di evitare di ricondurre la stessa all'interno di una concezione già data. Scrive Mead: tali prospettive "defraudano la coscienza morale dell'interesse intellettuale che le compete di diritto"¹⁹. Allorché si assumono delle prospettive ideologicamente orientate l'unica risposta intellettuale possibile è quella che si limita al riconoscimento della conformità o difformità, ad un pensiero apologetico e speculativo che non può appartenere alla coscienza morale immediata che, per definizione, rifugge di restare chiusa all'interno di un ordine già definito. Allorché si prende in considerazione la situazione pratica, vi sono due sole possibili reazioni: a) ad uno stimolo compiutamente noto si risponde con un abito perfettamente organizzato; b) si riadattano e si ricostruiscono gli abiti con una nuova interpretazione della situazione.

Mead considera questa seconda prospettiva quella in cui sorgono tutte le nostre questioni morali, ma anche quella più esaltante sul piano intellettuale in quanto la

coscienza riflessiva non può fare più riferimento ad un modello di condotta già dato, ma deve ricostruirlo, interpretando i dati allo stesso modo in cui l'ingegnere opera dinanzi alla realtà nuova. Si tratta di avviare un vero e proprio processo ermeneutico in cui, non essendo possibile un principio esterno al processo, esso deve fare riferimento alle differenti fasi dell'atto. Allora si stabilisce quella relazione per cui

“è la possibilità di reazione ad 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 permanente”(Mead 1996)²⁰.

Mead riconosce che questo processo è quello più avvincente, interessante e affascinante. Ritorna così la distinzione, che abbiamo sottolineato precedentemente, tra coscienza morale e coscienza morale riflessiva connessa al Sé, in quanto è proprio la coscienza morale riflessiva ad essere defraudata allorché non fosse messa in condizione di operare entro quel modello ermeneutico. Per essa infatti non vi è alcun interesse ad identificare certi tipi di condotta con quelli contenuti in una teoria data. Scrive Mead:

“sarebbe difficile sopravvalutare il danno inferto alla comunità dalla eliminazione della fase intellettuale della condotta morale e questo danno è inevitabile fino a quando la interpretazione di questa condotta si trova fuori della esperienza immediata, fino a che dobbiamo rimetterci a un ordine morale esterno definendo intellettualmente la moralità della condotta”(G.H. Mead 1996)²¹.

Quindi, allorché si fa dipendere la condotta morale da un ideale esterno, si perde di vista che il difetto morale è da ricondurre alla situazione da cui deriva, la quale, se opportunamente ricostruita, può portare alla eliminazione di quello.

Mead considera la nozione di impulso essenziale in quanto con esso si entra nella ragione pratica, riconoscendo che l'eticità non si aggiunge all'atto ma è insita in esso. L'azione considerata attraverso l'impulso può così essere letta come ricerca di una ragione d'agire. Con questa espressione, come è stato rilevato, non si privilegiano i motivi razionali in opposizione a quelli emozionali, anzi la ragione, come momento riflessivo, deve essere, nel pensiero di Mead, considerata un momento successivo rispetto alla coscienza. È importante quindi mettere in rilievo che l'impulso non è l'istinto, come non può essere identificato con l'inclinazione, ma in esso trova posto il desiderio. Gli impulsi si presentano così come dei motivi dell'azione, come delle disposizioni che non restano confinate sul piano particolaristico ma presentano una certa generalità. La spiegazione in termini di impulsi rientra così in un certo tipo di spiegazione causale che, con il Taylor, possiamo definire teleologica²². Essa è quella nella quale la configurazione globale degli eventi accade perché è intenzionalmente prospettata, nel senso che le condizioni che si producono sono quelle che sono richieste, nel senso che rientrano nel nostro *saper fare*, per produrre l'esito. In questo senso la spiegazione teleologica è inseparabile

dalla nozione di motivo come *disposizione a...* Con essa, siamo nella nozione aristotelica di "*proairesis*", dove non si pone alcuna cesura tra desiderio e ragione, ma, dallo stesso desiderio, sono tratte le condizioni di esercizio della ragione.

Rileggere l'azione in termini di impulsi e scopi come possibili fonti di felicità comporta, perciò, l'abbandono sia di ogni moralismo, in quanto legato ad un fine esterno all'azione, sia di ogni prospettiva edonistica. L'impulso - ripete Mead - non è l'inclinazione né tanto meno il piacere, come accade nella prospettiva utilitaristica. La caratteristica dell'impulso è quello di essere diretto allo scopo stesso, e quest'ultimo, in quanto oggetto dell'azione, fornisce al movente un ulteriore rafforzamento. Scrive Mead: "gli scopi desiderabili per se stessi" sono quelli che conducono "all'espressione e alla soddisfazione degli impulsi". In questo senso, "lo scopo dovrebbe essere uno scopo che rinforza il movente, uno scopo che rinforzerà l'impulso e dilaterà altri impulsi e moventi"(Mead 1934)²³.

Allora gli scopi desiderabili per se stessi, quelli che rafforzano il movente che a sua volta diventa desiderabile per se stesso, sono quegli impulsi che incrementano i rapporti sociali, quelli che dilatano l'interesse. Così l'essere interessati alle persone comporta un incremento di interesse per la vita in generale. In questo modo un'etica su base sociale è quella che rivolge il desiderio non verso il piacere bensì verso l'oggetto, lo scopo. Scrive Mead: occorre che "il movente (possa) essere nesso alla prova dello scopo, nei termini in cui lo scopo rinforzi o meno l'impulso stesso"; allora "gli impulsi saranno buoni nel grado in cui essi rinforzeranno se stessi ed anche dilateranno e daranno espressione ad altri impulsi"(Mead 1934)²⁴; perciò se l'oggetto stesso è migliore, è tale anche il movente.

Gli impulsi che rinforzano e risvegliano altri impulsi sono buoni, quelli che non si rinforzano e indeboliscono i moventi sono cattivi; mentre, per quel che riguarda gli scopi, sono buoni quelli che conducono alla realizzazione del Sé come essere sociale. Scrive Mead:

"La nostra moralità si incentra sulla nostra condotta sociale. È come esseri sociali che noi siamo morali. Da un lato sta la società che rende possibile il Sé, dall'altro sta il Sé che rende possibile una società estremamente organizzata. Questi due fattori servono l'uno all'altro nella condotta morale"(Mead 1934)²⁵.

Posto che gli impulsi sono i moventi che ci spingono verso gli oggetti che costituiscono lo scopo, occorre sottolineare con Mead che l'impulso non coincide con il movente dell'utilitarista, il quale ammette il solo movente della sensazione di piacere che nasce quando il desiderio sarà soddisfatto. D'altra parte, occorre riconoscere che vi sono certi impulsi che conducono semplicemente alla disgregazione, che non sono desiderabili per se stessi. Vi sono, ad esempio, impulsi che trovano espressione nella crudeltà. Riallacciandosi a Dewey, Mead riconosce che gli impulsi morali dovrebbero essere quelli che rinforzano e dilatano non solo i moventi da cui essi direttamente derivano ma anche le altre tendenze ed atteggiamenti

menti che sono fonti di felicità. Da qui la norma: “Lo scopo dovrebbe essere uno scopo che rinforza il movente, uno scopo che rinforzerà l’impulso e dilaterà altri impulsi e moventi”(Mead 1934)²⁶. Così, mentre per Kant e l’utilitarista, le nostre inclinazioni sono rivolte a stati soggettivi e tutti i moventi sono elementi soggettivi e perciò cattivi, per Mead se l’oggetto stesso è migliore, allora è migliore il movente. Affermare la valenza sociale del movente vuol dire riconoscere che apparteniamo ad una determinata società ma, attraverso la condotta riflessiva noi ricostruiamo sempre quella società. Siamo sempre impegnati in un processo di ricostruzione e con ciò vi è l’esigenza essenziale che tutti gli interessi che sono coinvolti siano tenuti in considerazione. Si dovrebbe agire guardando tutti gli interessi che sono coinvolti. Sostiene Mead: noi ci identifichiamo in un modo preciso con i nostri interessi. L’uomo è formato dai propri interessi ma, la frustrazione di questi interessi, comporta il sacrificio di questo Sé limitato e la possibilità di pervenire ad un Sé più ampio che può essere identificato con gli interessi degli altri. Così, riconoscere gli interessi di altri non sacrifica se stessi, ma contribuisce a costruire un Sé più ampio. Da qui la necessità che il progresso passi attraverso l’individuo, attraverso un nuovo tipo di individuo che concepisce se stesso in modo diverso da quello in cui si è concepito in passato.

“Questo individuo nuovo rappresenta un diverso ordine sociale. Egli non appare solamente come un individuo particolare, egli ha una concezione di se stesso come di un essere appartenente ad un altro ordine sociale che dovrebbe sostituirsi al vecchio. Egli è membro di un ordine nuovo, più avanzato”(Mead 1934)²⁷.

I mutamenti morali sono quelli che hanno luogo attraverso l’azione dell’individuo che diventa lo strumento, il mezzo del mutamento del vecchio ordine in uno nuovo, in quanto, ciò che è giusto sorge nell’esperienza dell’individuo: egli giunge a cambiare l’ordine sociale: egli è lo strumento per mezzo del quale gli stessi costumi possono essere cambiati. Così, in questa prospettiva, allorché ci chiediamo che cosa sia il giusto ci troviamo nella stessa situazione del profeta, cioè di colui che rappresenta il tipo di coscienza nel quale si decide di mutare il concetto di ciò che è giusto. Con ciò diamo un contributo allo sviluppo della coscienza morale della comunità.

Mead riformula socialmente l’imperativo categorico kantiano, ricollegandolo alla possibilità del soggetto di assumere l’atteggiamento dell’intera comunità, di tutti gli esseri razionali. In questo modo Mead pone la socialità a fondamento della universalità dell’eticità. La socialità fornisce la universalità dei giudizi etici. Essa ne determina non solo la forma ma anche il contenuto ed i suoi fini. Se Kant aveva fondato la universalità sulla razionalità, Mead ne afferma la base sociale; propone un’etica sul modello delle scienze o meglio conformemente al procedere del ricercatore; ritenendo che ciascuno di noi è un ricercatore anche sul piano morale. Come lo scienziato, nel corso della sua indagine, prende in considerazione tutti i fatti im-

plicati nel problema immediato, e, ad esempio, indagando se le caratteristiche acquisite possano essere ereditate, per ciò stesso non considera i fatti della relatività ma solo quei fatti che si riferiscono al suo problema allo stesso modo, affrontando il problema morale, occorre prendere in considerazione tutti gli interessi che entrano in conflitto. Nessuno di essi può essere tralasciato in quanto tutti esprimono la ragione dell'azione. Come nella sperimentazione scientifica così nell'ambito dei giudizi morali occorre elaborare una ipotesi che non è possibile porre muovendo esclusivamente dal proprio punto di vista, ma deve essere una ipotesi sociale, in cui la sua validità o bontà è strettamente connessa alla capacità del soggetto di prendere in considerazione tutti gli interessi, superando la tentazione che abbiamo di ignorare certi interessi che vanno contro i nostri interessi stessi, e di porre l'accento su quelli con i quali ci siamo identificati. Un'etica fondata sul desiderio e sull'impulso non solo non trascura il tema della felicità ma lo considera essenziale, in quanto, il soddisfacimento dell'impulso, è fonte di felicità. In questo senso Mead si ricollega alla tesi aristotelica della vita buona come vita felice, come vera vita, connessa alla prassi, a ciò che il pensatore chiama impulso rivolto verso uno scopo. Mead affronta così il tema della capacità del soggetto come coscienza riflessiva di ricostruire la società alla quale appartiene.

Se, per un verso, il Sé si presenta come la capacità del soggetto di essere l'altro, di assumere l'*altro generalizzato*, per altro verso non si può trascurare il momento di ricostruzione affidato alla coscienza riflessiva. "Noi ricostruiamo continuamente" (Mead 1934)²⁸, è su questa capacità del soggetto di assumere certi atteggiamenti ben determinati che implicano un rapporto con gli altri, di ricostruire la situazione di appartenenza che si scandisce il momento di attività del soggetto rispetto alla semplice assunzione dei ruoli degli altri. Ricostruire vuol dire per Mead fondamentalmente tenere in considerazione tutti gli interessi che sono coinvolti. È su questa dinamica degli interessi in gioco, sulla capacità del soggetto di passare da un Sé limitato ad un Sé più ampio, di operare un'apertura verso altri interessi senza restare arroccati nei propri, che si fonda la spinta etica.

"Io credo che tutti noi pensiamo che si debba essere pronti a riconoscere gli interessi di altri anche quando essi procedono in senso contrario ai nostri, ma che la persona che fa ciò non sacrifica veramente se stessa, ma diviene un Sé più ampio" (Mead 1934)²⁹.

Posto che non è possibile alcun cambiamento imposto dall'esterno, che il progresso morale è tutt'uno con quello sociale in quanto "la nostra moralità si incentra nella nostra condotta sociale", ciò che conta è la nostra capacità di ricostruire le norme non attraverso una imposizione esterna ma attraverso una rielaborazione conseguente della coscienza morale riflessiva. In questo modo Mead cerca di coniugare individualismo ed istanza sociale: ciò che è importante dal punto di vista della moralità è il fatto che questo progresso si verifica attraverso l'individuo, at-

traverso un nuovo tipo di individuo - un individuo che concepisce se stesso in un modo diverso da quello in cui gli individui hanno concepito se stessi in passato.

4. Etica e morale

Negli ultimi anni la critica ha avviato un approfondimento della dialettica, inerente al Sé, tra l'“Io” ed il “Me”. Le analisi di Honneth e Tugendhat si sono indirizzate in questa direzione e hanno, perciò, contribuito a porre in rilievo la insufficienza della interpretazione che privilegia, nel pensiero di Mead, l'aspetto normativo che è connesso al “Me”, per sottolineare la funzione etica svolta dall'“Io”. I due studiosi hanno aperto uno squarcio all'interno di quell'aspetto della problematica meadiana che era stata trascurata dalla critica, la quale aveva ritenuto l'“Io” un generico residuo metafisico oppure lo aveva ricondotto a temi freudiani³⁰.

Honneth e Tugendhat, seppure da versanti differenti, dal momento che il primo coglie nessi ed analogie tra Mead ed il pensiero del giovane Hegel, soprattutto del periodo di Jena, mentre il secondo avvia una lettura in parallelo tra il pensiero di Mead e quello di Heidegger, convergono, però, nel ritenere che il riferimento alla “vita buona” e quindi all'etica nel suo significato aristotelico, debba essere considerato il polo dialettico della normatività connessa al “Me”. Tuttavia Honneth, in linea con la tradizione che fa riferimento a Habermas e quindi a Kant e all'universalismo morale, considera “l'Io, che, come vedremo, costituisce la base dell'etica”, qualcosa di “indeterminato ed ambiguo”;

“esso designa l'esperienza improvvisa di un impulso interiore del quale non si può stabilire se nasca dalla natura istintuale pre-sociale, dalla fantasia creativa o dalla sensibilità morale del proprio Sé. Con la sua concezione Mead vuole, riallacciandosi a William James, attirare l'attenzione su di un serbatoio di energie psichiche che fornisce ogni soggetto di numerose e non sfruttate possibilità di realizzare identità differenti”(Honneth 2002)³¹.

In questo senso l'*Io* non scompare, né è annullato nel *Me* nella formazione della identità morale, ma sentirà sempre in sé urgere esigenze incompatibili con le norme del proprio ambiente sociale riconosciute intersoggettivamente, tanto da mettere in discussione il proprio *Me*.

Occorre d'altra parte superare la tesi dell'*Io* come “serbatoio di energie psichiche”, in cui è implicita una visione, per così dire, sostanzialistica dell'*Io*, per coglierlo invece nei ruoli che esso ricopre nei confronti del *Me*. Ripetutamente, infatti, Mead sottolinea che dell'*Io* si può parlare solo in riferimento al *Me* e che entrambi trovano la loro ragione d'essere nel Sé. Esclusa la interpretazione che considera l'*Io* una realtà sostanziale, propendiamo a ritenere l'*Io* ed il *Me* due punti di vista possibili attraverso i quali si può cogliere il Sé nel suo aspetto statico (il *Me*) ed in quello dinamico (l'*Io*). Così, attraverso “questo attrito interno tra ‘Io’ e ‘Me’ si ha per Mead un conflitto che spiega lo sviluppo morale tanto degli individui quanto delle società”(Honneth 2002)³². È la presenza dell'*Io* che porta il soggetto a lottare

per sempre nuove forme di riconoscimento sociale. Mead, attraverso l'Io, intende, perciò, munirsi degli strumenti teorici per pervenire ad una comunità giuridica allargata che coinvolge i diritti stabiliti. Non si tratta allora per l'individuo di attenersi a diritti e doveri regolati normativamente, che condivide già con tutti i membri della sua comunità, bensì di potersi riferire, in questo caso insieme a tutti gli altri suoi simili, a valori che superano le comunità e le differenti cooperazioni, in quanto si radicano in sentimenti che caratterizzano gli individui ancor prima di potersi cogliere come esperienza immediata.

L'Io ha in sé una portata rivoluzionaria, in quanto è portatore di valori alternativi a quelli della società e, quindi, insiti nel Me. In questo senso l'Io è per un verso capace di mettere in discussione la società, per un altro verso è consapevole che qualunque forma di cambiamento sociale è innanzitutto un mutamento etico, una consapevolezza che il soggetto raggiunge progressivamente alla quale fa seguito un cambiamento sociale, oppure è un cambiamento sociale improvviso al quale l'individuo si adegua. Mead insiste, sottolinea il procedere "*pari passu*" di ambiente e "forma", per cui il limite della interpretazione di Honneth ci sembra quello di aver assolutizzato un aspetto, un momento, che non può essere considerato esaustivo della prospettiva etica meadiana. Occorre, infatti, riconoscere che impulsi differenti, provenienti da interessi differenti, si urtano e collidono nel soggetto, per cui ad un'azione, ad una coscienza di per sé eticamente orientata, in quanto mossa da interessi, subentra una coscienza riflessiva in grado di coglierne la conflittualità e capace di considerare tutti gli interessi. In questo senso l'azione etica si caratterizza per un procedere e un ritornare sui propri passi, al di fuori di qualunque svolgimento lineare della società. Invece, per il critico, Mead

“tende ad identificare così completamente le finalità etiche di una comunità post-tradizionale con le esigenze della divisione funzionale del lavoro, da lasciarsi sfuggire inavvertitamente la questione davvero cruciale: determinare le convinzioni etiche di un altro generalizzato che da una parte sono abbastanza ricche di presupposti da far sì che ogni soggetto divenga consapevole del suo particolare contributo al processo vitale della società, e dall'altro sono ancora abbastanza formali da non tornare successivamente a limitare lo spazio, cresciuto storicamente, delle possibilità di autorealizzazione personale”(Honneth 2002)³³.

In questo senso il limite di Mead è quello di non aver integrato l'altro generalizzato con un "*common good*" che in certo modo consenta a tutti i soggetti di comprendere il proprio valore per la collettività senza con ciò impedire l'autonoma realizzazione del proprio Sé.

L'Io è da porre innanzitutto in relazione al Sé, è solo con l'apparire di quest'ultimo, cioè con l'autocoscienza, che l'Io può manifestarsi. È nel momento in cui si assume l'atteggiamento degli altri che il Sé si dissocia in un Me correlato a quella assunzione e nell'Io come risposta ad esso, ma ciò non implica che l'Io abbia nel

Me il suo fondamento. Quest'ultimo offre le condizioni del suo manifestarsi come conflitto dal momento che il finito, come campo degli opposti, comporta che l'Io ed il Me ne esprimano la struttura. Al buono, cui fa riferimento l'etica, la morale oppone le norme, le regole che si impongono dall'esterno in modo coercitivo e che contribuiscono ad ampliare lo scarto tra essere e dover essere. Allora, con Ricoeur possiamo affermare che,

“se si arriva a mostrare che il punto di vista deontologico è subordinato alla prospettiva teleologica, allora lo scarto tra dover essere ed essere apparirà meno insuperabile che non in un confronto diretto tra la descrizione e la prescrizione o, secondo una terminologia prossima, fra giudizi di valore e giudizi di fatto”(P. Ricoeur 1993)³⁴.

Si tratta di non restare chiusi nei buoni sentimenti e considerare l'Io come capace di un discorso sensato da opporre punto per punto a quanto viene affermato dalla morale; un discorso sensato che coinvolge innanzitutto, attraverso il ruolo che svolge la simpatia, il rapporto con l'altro e si mostra capace di essere un discorso critico rispetto alle istituzioni nelle quali il Me necessariamente trova il suo ancoraggio. L'Io allora si presenta come percorso di senso da cui non si può prescindere per non restare irretiti nell'aspetto coercitivo e conservatore legato al Me. Facendo riferimento alla condotta, infatti, l'Io si ricollega all'aristotelica *praxis*, ma, rilevando che lo scopo dell'azione, lungi dall'essere posto dal soggetto anteriormente all'azione, nasce dall'azione stessa, si rivela volta a volta essere inerente alla stessa. In questo modo Mead sfugge alla tesi aristotelica secondo la quale si delibera solo sui mezzi e non sui fini dell'azione. Perciò, alla ragione normativa e strumentale della morale, Mead oppone una ragione valutativa in cui il fine non è anteposto all'azione ma scaturisce da essa. Semmai ci dobbiamo domandare chi sia il soggetto che abbandona il rapporto mezzo/fine per cogliere lo scopo insito nell'atto. Mentre al soggetto che si colloca in rapporto dialettico con l'ambiente corrisponde, come si è visto, la figura del soggetto ricercatore, ora la figura più vicina al nuovo problema posto dall'etica sembra essere quella del *phronimos*, l'uomo dal giudizio saggio capace di cogliere la situazione nella sua singolarità ed universalità al tempo stesso. Soprattutto, il riferimento all'Io e, attraverso esso, alla dimensione etica, indica che il contenuto di questa, proprio in quanto fa riferimento a degli scopi che volta a volta si impongono, lasciano indeterminato il contenuto. Da qui la necessità di una continua interpretazione della nostra azione e, con essa, di se stessi; per cui, alle domande che vengono dal Me, l'Io risponde interpretando se stesso; ed attraverso quest'autointerpretazione, il soggetto raggiunge la stima di sé. In questo senso l'Io mette in moto un processo che ha come obiettivo il conseguimento della stima di sé. È questo il primo momento della dimensione etica, al quale fa seguito quello dell'apertura all'altro attraverso la simpatia ed, attraverso questa, al sentimento di mutualità, di reciprocità. In ogni caso, con l'Io si afferma

un *soffrire con*, per cui

“la simpatia viene preservata dal confondersi con la semplice piet , in cui il s  segretamente gioisce nel sapersi risparmiato. Nella vera simpatia, il s , la cui potenza di agire  , nel punto di partenza, pi  grande rispetto a quella del suo altro, si ritrova affetto da tutto ci  che l’altro sofferente gli offre di contro. Dall’altro sofferente, infatti, procede un dare che non  , precisamente attinto nella sua potenza di agire e di esistere, ma nella sua stessa debolezza”(Ricoeur 1993)³⁵.

Mead , in sintonia con quanto affermato, considera la simpatia nell’ordine delle risposte che vengono date dal S , precisamente come l’assunzione nel proprio S , dell’atteggiamento dell’individuo che si assiste. Poich  ci troviamo dinanzi ad una risposta, si ha il coinvolgimento diretto dell’Io e non del Me. Possiamo affermare, anzi, che la simpatia esprime l’aspetto pi  profondo dell’Io, quel suo situarsi al di qua della esperienza immediata. In questo senso, Mead pu  affermare che la simpatia si manifesta gi  nelle “forme inferiori” come atteggiamento immediato di preoccupazione. Solo nell’uomo, tuttavia, essa diventa assunzione di un atteggiamento e con ci  essa ci spinge ad essere l’altro.

Attraverso il riferimento all’atteggiamento, il pensatore considera, quindi, la simpatia in riferimento alla prassi, precisamente all’uomo sofferente, ma, al tempo stesso, stabilisce un nesso di implicazione tra l’atteggiamento dell’altro ed il proprio, per cui   attraverso un nostro atteggiamento che   possibile assumere quello dell’altro. Ci  fa s  che noi condividiamo i suoi sentimenti e siamo in grado di sentirci nell’altro, poich  abbiamo, con un nostro proprio atteggiamento, assunto l’atteggiamento della persona che stiamo assistendo. Si determina cos  nella simpatia un duplice movimento: quello che va dall’altro al S  e quello che muove dall’atteggiamento del S  e si indirizza verso l’altro.   un duplice movimento in quanto l’Io ,essendo gi  orientato nel senso della simpatia, trova nell’atteggiamento dell’altro l’occasione per rafforzarne il sentimento. N  la dimensione simpatetica potrebbe manifestarsi al di fuori della “cooperazione”.   questa la condizione affin  la simpatia possa sorgere; occorre ci  una risposta da parte del soggetto con cui si simpatizza; perci  il limite della simpatia   dato dal fatto che esso deve manifestarsi in un sistema cooperativo. Perci  l’etica, piuttosto che negare la morale, deve agire in sintonia con essa. In questo modo, Mead esclude ogni forma di utopia che possa essere legata all’Io e muove dalla consapevolezza che il S  rappresenta, nella identificazione all’altro attraverso i ruoli ed all’interno delle istituzioni, il momento pi  alto di autocoscienza che lo stesso Io non pu  superare, ma di cui il soggetto pu  servirsene in senso critico. Che cosa   infatti l’Io contrapposto al Me che emerge e si esprime solo in quanto il Me richiede che venga offerta una risposta? Certamente l’Io   attivit  che collega il soggetto al mondo, all’esistenza; perci  esprime un’universalit  che non   costruita a partire dagli impulsi ed interessi individuali, ma   l’elemento che ci accomuna e, in quanto tale, apre ad una dimensione metafisica che non trascende il soggetto ma che esprime e descrive

l'appartenenza di ciascuno al mondo come totalità universale. L'Io, quindi, esprime questa identità universale, è la totalità colta nel suo aspetto soggettivo, è il metafisico presente nell'uomo che lo collega agli altri individui ed al mondo. In questo senso esso, come afferma Mead, è comunicazione, e, attraverso generalizzazioni successive, perviene a "forme universali" di comunicazione che trovano la loro espressione in religioni universali ed anche in processi economici universali. Scrive Mead "l'Io e il me sono separati nel processo ma si compenetrano nel senso che sono parti di una totalità. Sono separati e non di meno si compenetrano"(Mead 1996)³⁶.

5. L'Io e la identificazione con l'altro

In quanto il Sé sviluppa le capacità di assumere il ruolo dell'altro, esso diventa l'altro. Questo processo è strettamente legato alla coscienza, perciò, appartiene al Me. Mead riconosce tuttavia che vi sono anche mutamenti inconsapevoli; che esiste,

“un processo attraverso cui l'individuo, in interazione con gli altri, inevitabilmente diventa come gli altri nel fare la stessa cosa, senza che questo si riveli al livello di ciò che noi chiamiamo coscienza. Noi diventiamo coscienti di tale processo quando riusciamo ad assumere in un modo preciso l'atteggiamento degli altri, e questa situazione va distinta dalla precedente”(Mead 1996)³⁷.

In questo modo Mead afferma la possibilità di un duplice modo di esprimere la identificazione all'altro. La prima avviene attraverso il Me cosciente, la seconda si situa al di qua della coscienza ed investe la immediatezza dell'Io; allora l'Io è la risposta dell'individuo all'atteggiamento della comunità come questa si manifesta nella sua propria esperienza; la sua risposta a quell'atteggiamento organizzato di volta in volta ne determina il cambiamento. Secondo quanto già affermato si tratta di un cambiamento che non si manifesta nella esperienza del soggetto fino a che non ha luogo. Scrive infatti Mead:

“una persona che afferma i suoi diritti in una certa occasione ha esaminato la situazione nella propria mente; egli ha reagito nei confronti della comunità e, quando la situazione si presenta, egli stimola se stesso ed afferma qualcosa che già esiste nella propria mente. Ma quando esaminava fra se il problema, non sapeva che cosa stava per affermare. La sua affermazione, poi, costituisce qualcosa di nuovo per lui stesso, appunto come l'ipotesi dello scienziato è una novità quando balena in lui”(Mead 1996)³⁸.

Questa nuova risposta alla situazione sociale, implicata nell'insieme organizzato di atteggiamenti, costituisce l'Io come contrapposto al Me. Mentre il Me è un individuo convenzionale, abituale che si nutre delle risposte che tutti hanno, perché solo a questa condizione l'individuo può essere un membro della comunità, l'Io è l'individuo che reagisce costantemente a questa comunità organizzata nel modo di

esprimere se stesso, non necessariamente affermandosi in senso ostile, ma esprimendosi, manifestando la propria personalità, proponendo alternative etiche e giuridiche a quelle vigenti. L'elemento di novità nella ricostruzione ha luogo attraverso la reazione degli individui al gruppo al quale essi appartengono, riconoscendo che quella ricostruzione non è data in anticipo. In questa prospettiva si determina uno scontro tra valori inerenti al Me ed all'Io. Certamente i valori dell'Io e del Me dipendono in grandissima parte dalla situazione, dal situarsi del soggetto all'interno di una comunità, dall'essere membro di essa. In questo senso l'assunzione dell'atteggiamento degli altri garantisce al soggetto il riconoscimento dei suoi diritti, gli attribuisce la posizione che egli ha, gli dà la dignità di essere un membro della comunità. Il Me è la fonte della sua risposta emozionale ai valori che gli appartengono in qualità di membro della comunità; è la base per entrare a far parte della esperienza degli altri. Tuttavia, è la risposta dell'Io alla situazione, il modo in cui il soggetto esprime se stesso che gli apporta una sensazione di primaria importanza. Il soggetto afferma se stesso in contrapposizione ad una certa situazione e l'accento è posto sulla risposta. Essa è libertà dalle convenzioni e dalle leggi date. Ciò accade quando l'individuo ricorre da una comunità ristretta ad una più ampia nel senso logico di avere dei diritti che non sono così ristretti. Allora il soggetto, da una situazione caratterizzata da convenzioni immutabili, si rivolge ad una comunità in cui i diritti saranno pubblicamente riconosciuti, e fa appello ad altri nell'ipotesi che vi sia un gruppo di altri organizzati che risponda al suo appello, anche nel caso in cui questo sia rivolto alla posterità. In questo modo Mead considera il controllo sociale l'espressione del Me in contrapposizione al bisogno di libertà dell'Io. Ma, al di là di questa situazione eccezionale, la situazione normale è tale da implicare una reazione dell'individuo in una situazione socialmente determinata, alla quale però egli dà delle risposte in quanto Io. La risposta, nell'esercizio dell'individuo, consiste in una espressione con la quale il Sé si identifica. Si tratta di una risposta che lo eleva al di sopra dell'individuo istituzionalizzato. L'Io, come fonte dell'azione impulsiva o dell'azione non convenzionale, si presenta certamente come reazione e rifiuto di ciò che è istituzionalizzato. Come atto di libertà che spezza ogni forma di delimitazione dell'individuo in forme istituzionalizzate. Perciò all'individuo istituzionalizzato (il Me) si contrappone l'individuo libero (l'Io); se è vero che l'istituzione è l'organizzazione degli atteggiamenti che noi tutti portiamo in noi, vale a dire "gli atteggiamenti organizzati degli altri che controllano e determinano la condotta. L'individuo istituzionalizzato è quello che si identifica con il Sé e che ha origine dal Sé. Così l'individuo avverte la necessità di una situazione nella quale possa dare un contributo senza limitarsi ad essere il Me convenzionalizzato.

Allorché l'Io risponde, non solo il Sé ma anche le condizioni sociali subiscono un adattamento. Scrive Mead: "L'organismo perciò determina in un certo senso il suo ambiente nei termini del rapporto mezzo-fine"(Mead 1996)³⁹. Perciò l'Io

esprime sia la identificazione con la comunità sia la identificazione di se stesso con tutti gli altri esseri viventi. Emerge così la proposta di Mead di una realtà sociale in cui il rapporto politico delle nazioni non sia basato sulla guerra o la diplomazia ma in cui esse siano i membri della stessa comunità, esprimendo valori comuni. Scrive:

“finché non abbiamo una struttura sociale di genere tale che in essa un individuo può esprimersi come l’artista e lo scienziato, si ricade sul tipo di struttura tipico della folla, nella quale ciascuno è libero di esprimersi contro qualche oggetto odiato dal gruppo”(Mead 1996)⁴⁰.

Anche se vi sono contenuti dell’esperienza soggettivi, individuali (esperienza estetica) ciò nondimeno resta valida la teoria sulla natura sociale del Sé, cioè che l’individuo diviene oggetto a se stesso attraverso l’assunzione degli atteggiamenti degli altri individui nei suoi confronti, all’interno di un ambiente di rapporti sociali. Indipendentemente dalle sue interazioni sociali con gli altri individui egli non metterebbe in rapporto con se stesso i contenuti privati o soggettivi della sua esperienza, e non potrebbe diventare consapevole di se stesso come tale, cioè come individuo, una persona, semplicemente per mezzo o nei termini di questi contenuti della sua esperienza. Da qui la necessità che l’individuo diventi oggetto a se stesso. Solo con l’assumere gli atteggiamenti degli altri nei confronti di se stesso egli può diventare oggetto a se stesso. In questo senso Mead, facendo riferimento alle conquiste in campo psicologico e sociologico, offre una base scientifica all’affermazione di Rousseau, per la quale la volontà di essere l’altro deve procedere parallelamente al rifiuto di sé come “soggetto”, per raggiungere la identificazione col mondo. Alla distinzione tra l’io e il me può subentrare la loro fusione. Questa è una condizione nuova che si verifica allorché si determina la identificazione non con un altro generalizzato, per quanto ampio, ma con la stessa umanità. In questo modo Mead afferma, a nostro avviso, la superiorità dell’etica, in quanto essa fa appello alla fratellanza universale. Scrive infatti:

“nella concezione della fratellanza universale, vi è un certo gruppo di atteggiamenti di gentilezza e aiuto reciproco nei quali la risposta di uno sollecita nell’altro, come in sé, lo stesso atteggiamento. Di qui la fusione dell’Io e del Me, che porta ad intense esperienze emotive”(Mead 1996)⁴¹.

In questo modo il pensatore fa riferimento ad “un fondo del Sé” per cui

“noi assumiamo un atteggiamento nel quale ciascuno è una cosa sola con ciascun altro, in tanto in quanto tutti appartengono alla stessa comunità. In una situazione come la situazione religiosa tutto sembra essere sollevato nell’atteggiamento della consentaneità globale, in quanto si appartiene tutti allo stesso gruppo. L’interesse di uno è l’interesse di tutti”(Mead. 1996)⁴²

Con la religione e l’economia ci troviamo dinanzi alla possibile fusione dell’Io

e del Me. Entrambi possono essere considerati degli atteggiamenti nei quali la reazione che un soggetto sollecita nell'altro è la risposta che lui stesso sta realizzando. Nell'aiuto reciproco, la risposta di uno, sollecita nell'altro, come in sé, lo stesso atteggiamento. Questa fusione dell'Io e del Me, dice Mead, porta "ad intense esperienze emotive". Noi assumiamo un atteggiamento nel quale ciascuno è una cosa sola con ciascun altro, per cui sul piano religioso ed economico si realizza quella tendenza sociale che tutti abbiamo in noi, e che sollecita un certo tipo di risposta: si vuole dare, che l'autore intende come sinonimo di "donare".

Note

¹ Scrive A. Honneth: "In nessuna altra teoria l'idea che i soggetti umani devono la loro identità all'esperienza di un riconoscimento è stata sviluppata così coerentemente a partire da premesse concettuali naturalistiche come nella psicologia sociale di Gorge Herbert Mead. I suoi scritti contengono gli strumenti fino a oggi più appropriati per ricostruire le intuizioni intersoggettivistiche del giovane Hegel in un quadro teorico post-metafisico" (*Lotta per il riconoscimento*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 89).

² Sulla necessità di ridisegnare "un soggetto, e una soggettività, che siano resi capaci di vivere la\ nella complessità" si rimanda all'analisi di M. Signore, *Lo sguardo della responsabilità*, Edizioni Studium, Roma 2006

³ Scrive a tal proposito E. Tugendhat "a parte Heidegger, l'unico filosofo che io conosca, che ha cercato di liberare il rapporto con se stessi dall'idea di una relazione riflessiva, e quindi dal tradizionale modello soggetto-oggetto, ripensandolo in maniera nuova dal punto di vista strutturale, è George Herbert Mead" (*Autocoscienza ed autodeterminazione*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 251).

⁴ Per il rapporto tra Mead ed Husserl, si veda C.Sini, *Genesi e costituzione in riferimento al secondo libro di "Idee"*, "Aut-Aut" n° 105, 6/1968.

⁵ C. Bombarda, *Saggio introduttivo* a G. H. Mead, *La voce della coscienza*, Jaca Book, Milano 1996, p. 14.

⁶ G. H. Mead, *The philosophy of the act*, a cura e con introduzione di Ch. Morris, The University of Chicago Press, Chicago 1938, p. 65

⁷ Su questo tema si veda A. Reck, *The Philosophy of George Herbert Mead*, in Aa.Vv. *Studies in recent philosophy*, New Orleans 1963, p. 14. La caratteristica dell'atto è quella di essere un processo teleologico in cui il fine verso cui esso tende, precisamente la soddisfazione di un impulso, dirige e controlla la sua stessa manifestazione. Si veda in proposito D. Miller, *George Herbert Mead: self, language and the world*, University of Texas Press, Austin and London, 1973, pp. XV

e segg.

⁸ C. Bombarda, *Introd.cit.*, p.17. Sul prospettivismo del pensiero di Mead si veda A. Rigobello, *La filosofia americana contemporanea*, SEI, Torino 1960, p. 14 e segg.

⁹ G. H. Mead, *Op.cit.*, p. 119.

¹⁰ *Ivi*, p. 99.

¹¹ Certamente spetta a Wundt il merito di aver colto il gesto in quanto fondamento sociale, anche se la sua intuizione “è rimasta inoperante, incapace di spiegare il passaggio dalla conversazione gestuale a quella comunicativa simbolica vera e propria, e cioè da gesto inconscio al simbolo cosciente” C. Sini, *Op. cit.*, pp. 415-16). Mead muove da ciò per affermare che i gesti diventano veicoli coscienti, “simboli significativi” “quando suscitano implicitamente nell’individuo che li compie le medesime risposte che essi suscitano esplicitamente, o si ritiene che suscitino, negli individui ai quali sono indirizzati”(G. H. Mead, *Mente, Sé e Società*, Introduzione di Charles W. Morris, Traduzione di Roberto Tettucci, Editrice Universitaria G. Barbera, Firenze 1966, p. 47; 73). Sulla concezione dialettica del Sé si vedano gli articoli di Mead, *The definition of the psychical*, “The Decennial Publications of the University of Chicago”, vol. III, University of Chicago Press, Chicago, 1903, pp. 77-112; *The social self*, “The Journal of Philosophy”, vol X, 1913, pp.374-380. M. Natanson, *The social dynamics of George Herber Mead*, Public Affairs Press, Washington 1956.

¹² C. Bombarda, *Introd. cit.*, p.44

¹³ G. H. Mead, *Scientific method and the moral sciences*, “International Journal of Ethics, vol XXXIII, 1923, p. 247.

¹⁴ G. A. Roggerone, *La democrazia come metodo. Società e politica in G.H. Mead*, Il Tripode, Napoli 1986, p. 137 e seg.

¹⁵ *Ivi*, pp. 244-45.

¹⁶ G. H. Mead, *Le basi filosofiche dell’etica* in *La voce della coscienza*, cit., p. 57.

¹⁷ Se per un verso facciamo nostra la tesi volta a sottolineare la centralità di Mead nel pensiero post-metafisico, per un altro verso ci preme precisare che Mead, con la metafisica rifiuta il riferimento ad una realtà esterna al soggetto ed al mondo e, perciò, afferma la centralità del finito come la realtà entro la quale si sviluppa il pensiero e la riflessione etica. Tuttavia, la centralità che l’Io ricopre nella riflessione meadiana, è indicativa di una dimensione metafisica insopprimibile. In questo senso l’etica di Mead esprime il bisogno di una riflessione antropologica che rilegge alcune categorie filosofiche prima fra tutte quella di soggetto-oggetto e che culminano nella necessità di oggettivare lo stesso soggetto.

¹⁸ *Ivi*, p. 61.

¹⁹ *Ivi*, p. 62

²⁰ *Ivi*, p. 63.

²¹ *Ivi*, p. 64.

²² Ch. Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Routledge and Kegan Paul, London 1964.

²³ G. H. Mead, 1934, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, edited by Ch.W. Morris, The University of Chicago Press, Chicago and London trad. it. Di R. Tettucci, Ed. Universitaria G. Barbera, Firenze 1966, p. 367.

²⁴ *Ivi*, p. 370.

²⁵ *Ivi* p. 371.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, p. 372.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit. E. Tugendhat, *Autocoscienza ed autodeterminazione*, cit. Entrambi i pensatori si ricollegano ad Habermas per sottolineare la funzione innovativa che la riflessione di Mead ha nel pensiero "post-metafisico". Così Honneth ricollega il pensiero di Mead a quello hegeliano del periodo di Jena, sottolineando che, come in Hegel la dimensione etica si svolge attraverso l'alternanza di fasi di riconoscimento e di conflitto. Mancando il riferimento aristotelico ad una "natura umana" teleologicamente orientata si fa riferimento alla dimensione sociale del soggetto alla quale è connessa una tensione interna. Perciò la lotta non si risolve in un contrasto per la pura e semplice conservazione del proprio essere fisico, ma diventa un fatto etico in quanto è un conflitto che il soggetto ingaggia con se stesso per mettere in discussione il punto di partenza.

³¹ A. Honneth, *Op. cit.*, p. 101. Si tratta, per Mead, di ricondurre il processo di riconoscimento ad una forza psichica in grado di spiegarne la dinamica. "L'io, come istanza della formazione di reazioni spontanee che in quanto tale non va intesa cognitivamente, è stato temporaneamente escluso dal quadro delle sue analisi. Una spiegazione completa di ciò che accade nel processo di formazione del soggetto morale deve però considerare, accanto all'aspetto del controllo normativo del comportamento, anche le deviazioni creative con le quali abitualmente reagiamo agli obblighi sociali della nostra vita quotidiana" (*Ivi* p. 100).

³² *Ivi*, p. 102.

³³ *Ivi*, p. 111.

³⁴ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, trad. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 287.

³⁵ *Ivi*, p. 296.

³⁶ *Ivi*, p. 191. È sufficiente questa struttura del Sé per fare emergere come lo stesso evolucionismo subisca in Mead una rilettura. Mead nel 1923 in *The Definition of the Psychological* e dieci anni dopo in *The Social Self*, "The Journal of Philo-

sophy”, afferma la necessità di postulare un soggetto (*Io*) per poter definire il Me come oggetto, in *Selected Writings*, pp. 142-149. Per A. M. Nieddu (*George Herbert Mead*, Galizzi, Sassari 1978), “questa dialettica si riallaccia a quella più generale del rapporto tra organismo ed ambiente (...) È una specie di lotta che assume caratteri astratti di lotta per la vita” (*op. cit.*, p. 157). Inoltre la Nieddu pone la distinzione tra il Me e l’*Io* all’interno di un programma politico, quello “democratico borghese” (*Ivi*, p. 159). Certamente è presente in Mead il rifiuto del darwinismo di stampo spenceriano e watsoniano che trascuravano l’aspetto dinamico del darwinismo, ma a nostro avviso, pur accogliendo che la dialettica tra il Me e l’*Io* si presenta come equilibrio tra vecchio e nuovo, tra ciò che è dato e ciò che potrebbe essere cambiato, occorre porre l’accento sul conflitto tra la dimensione etica pre-riflessiva e quella morale normativa con la conseguente rilettura della metafisica.

³⁷ *Ivi*, p. 204.

³⁸ *Ivi*, p. 208.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 227.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, p. 275. Scrive in proposito C. Lévy-Strauss. Il nocciolo fondamentale dell’opera di Rousseau è il bisogno di identificazione con l’altro, secondo la formula che è anche un progetto pedagogico-esistenziale: “La volontà sistematica di identificazione all’altro, vada di pari passo con un rifiuto ostinato di identificazione a sé” (C. Lévy-Strauss, *Razza e storia ed altri studi di antropologia*, tr. Di P. Caruso e G. Neri, Torino 1971, p. 63).

Bibliografia

BOMBARDA C. (1996), *Saggio introduttivo a G. H. MEAD, La voce della coscienza*, Milano: Jaca Book.

HONNETH A. (1973), *Lotta per il riconoscimento*, Milano: il Saggiatore.

MEAD G.H. (1966), *Mente, Sé e Società*, Introduzione di CH. W. MORRIS, Traduzione di Roberto Tettucci, Firenze: Editrice Universitaria G. Barbera, Firenze.

MEAD G.H. (1903), “The definition of the psychical”, in *The Decennial Publications of the University of Chicago*, vol. III, Chicago: University of Chicago Press, Chicago, pp. 77-112.

MEAD G.H. (1913), “The social self” in *The Journal of Philosophy*, vol X, pp. 374-380.

MEAD G.H. (1923), “Scientific method and the moral sciences”, in *International Journal of Ethics*, vol XXXIII.

- MEAD G.H. (1938), *The philosophy of the act*, a cura e con introduzione di Ch. Morris, Chiacago: The Universty of Chicago Press.
- MEAD G. H.(1986), *La filosofia del presente*, Napoli: Guida Editori.
- MILLER D. (1973), *George Herbert Mead: self, language and the world*, Austin and London: University of Texas Press.
- NATANSON M. (1956), *The social dynamics of George Herber Mead*, Washington: Public Affairs Press.
- NIEDDU A.M. (1978), *George Herbert Mead*, Sassari: Galizzi.
- RECK A. (1963), *The Philosophy of George Herbert Mead*, in AA.Vv., *Studies in recent philosophy*, New Orleans.
- RICOEUR P. (1993), *Sé come un altro*, Milano: Jaca Book.
- RIGOBELLO A. (1960), *La filosofia americana contemporanea*, Torino: SEI.
- ROGGERONE G. A. (1986), *La democrazia come metodo.Socialità e politica in G.H. Mead*, Napoli: il Tripode
- SIGNORE M. (2006), *Lo sguardo della responsabilità*, Roma: Edizioni Studium
- SINI C. (1968), “Genesi e costituzione in riferimento al secondo libro di *Idee*”, in *Aut-Aut*, n° 105, 6.
- LEVY-STRAUSS C. (1971), *Razza e storia ed altri studi di antropologia*, tr. di P .Caruso e G. Neri, Torino: Einaudi.
- TAYLOR CH. (1964), *The Explanation of Behaviour*, London, Routledge and Kegan Paul.
- TUGENDHAT E. (1997), *Autocoscienza ed autodeterminazione*, Firenze: La Nuova Italia.