

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero
2012



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 12 | 2012

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

Franco CRESPI, Enrico CANIGLIA, Gianmarco NAVARINI, Walter PRIVITERA,
Massimo ROSATI, Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Franco CRESPI, Franco CASSANO, Luigi CIMMINO, Cecilia CRISTOFORI,
Alessandro FERRARA, Paolo JEDLOWSKI, Carmen LECCARDI, Danilo
MARTUCCELLI, Massimo PENDENZA, Davide PERO, Walter PRIVITERA,
Loredana SCIOLLA, Roberto SEGATORI, Gabriella TURNATURI,
Elisabetta ZONTINI

Redazione a cura di RILES

Per il triennio 2010-2012

Ambrogio SANTAMBROGIO

Gianmarco NAVARINI

Teresa GRANDE

Nota per i collaboratori

I “Quaderni di Teoria Sociale” sono pubblicati con periodicità annuale. I contributi debbono essere inviati a *Quaderni di Teoria Sociale*, Dip. Istituzioni e società – Sezione di Sociologia, Via Elce di Sotto, 06123, Perugia, in dattiloscritto e su supporto elettronico (preferibilmente Word per Windows), seguendo le modalità di impaginazione e di citazione usate nella rivista. Per contattare la redazione: ambrogio@unipg.it

Impaginazione: Claudio Brancaleoni

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 12, 2012. ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online)-....

Copyright © 2012 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

www.morlacchilibri.com/universitypress/

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 12 | 2012

www.teoriasociale.it

Sommario

PARTE MONOGRAFICA
LA SOCIOLOGIA FENOMENOLOGICA: UNA RIFLESSIONE CRITICA
(a cura di Luigi Muzzetto)

LUIGI MUZZETTO	
Riflessioni sulla sociologia fenomenologica	10
HISASHI NASU	
Alfred Schutz and Sociology: Is a Phenomenological Sociology Possible and Required Today?	67
MICHAEL BARBER	
The Interpersonal Encounter	95
LORENZA GATTAMORTA	
Alfred Schutz: il mondo della vita tra confini e trascendenze	117
RICCARDO VENTURINI	
Modelli culturali e veicoli del senso	151
LESTER EMBREE	
Intra-Culturality: Explications from Schutz	199

SAGGI

VINICIO DE VITO	
Tra modernità e olocausto. Bauman e la Shoah come ideal-tipo	215
WALTER PRIVITERA	
La critica in sfere pubbliche populiste	245

LIBRI IN DISCUSSIONE

I LENYA CAMOZZI	
Riconoscimento e sfera della politica: un terreno da esplorare	
Antonio Carnevale, Irene Strazzeri (a cura di), <i>Lotte, riconoscimento, diritti</i> , Morlacchi Editore, Perugia 2011	263
FRANCO CRESPI	
A. B. Seligman, R. P. Weller, M. J. Puett, B. Simon, <i>Rito e modernità.</i> <i>I limiti della sincerità</i> , trad. it. di Matteo Bortolini, Armando Editore, Roma 2011	271
FRANCO CRESPI	
Monica Martinelli, <i>L'altra libertà. Saggio su Georg Simmel</i> , Vita e Pensiero, Milano 2011	279
FRANCO CRESPI	
Nuovo realismo e fine dei fondamenti assoluti. Note a margine del Manifesto del nuovo realismo di Maurizio Ferraris	
Maurizio Ferraris, <i>Manifesto del nuovo realismo</i> , Laterza, Roma-Bari 2012	287

FRANCESCO GIACOMANTONIO M. Protti, <i>Studi sui tedeschi. La sociologia da Weber a Schutz</i> , Mimesis, Milano 2008	295
FRANCESCO GIACOMANTONIO Cause perse alla fine dei tempi. Una lettura dell'ultimo Žižek politico S. Žižek, <i>In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale</i> , Ponte alle Grazie – Salani, Milano; <i>Vivere alla fine dei tempi</i> , Ponte alle Grazie – Salani, Milano	299
WALTER PRIVITERA Filosofia politica tra diritto e teoria della società Virginio Marzocchi, <i>Filosofia politica. Storia, concetti, contesti</i> , Laterza, Roma-Bari 2011	305
ANGELO SALENTO G. Paolucci, <i>Introduzione a Bourdieu</i> , Laterza, Roma-Bari 2011	311

PARTE MONOGRAFICA

LA SOCIOLOGIA FENOMENOLOGICA: UNA RIFLESSIONE CRITICA

(a cura di LUIGI MUZZETTO)



LUIGI MUZZETTO

Riflessioni sulla sociologia fenomenologica

I saggi riportati in questo numero della rivista rappresentano approfondimenti di aspetti specifici di alcune delle complesse tematiche della sociologia fenomenologica, senza la pretesa di chiamare in causa l'intera architettura teorica di Alfred Schutz e della sua scuola, sebbene non sia difficile nei saggi riportati intravederne il profilo. Lo scopo è mantenere aperta una riflessione su un percorso che molto ha dato alla sociologia e che molto può ancora dare. Per quanto il pensiero di Schutz sia stato utilizzato in numerosi campi, talvolta anche distanti dal suo terreno elettivo, e siano stati approfonditi i numerosi aspetti del suo impianto teorico, non si può dire che siano stati prospettati sviluppi cospicui di quest'ultimo, sviluppi che consentano di innovare in modo significativo la lettura del mondo sociale. Penso si possa dire senza tema di smentita che l'impianto teorico della sociologia fenomenologica nel suo complesso non si discosti in modo rilevante da quello originariamente proposto da Schutz.

Il che è indice della oggettiva difficoltà¹ di andare oltre il nucleo delle problematiche prospettate dall'autore². Anche gli approfondimenti presenti in questi

1. Goffman, richiamando i tratti dello stile cognitivo che costituisce ogni provincia finita di significato, sostiene che "diverse affermazioni di Schutz sembrano aver ipnotizzato alcuni studiosi tanto da trattarle come definitive piuttosto che come suggestive" [Goffman 1974, 6]. La frase di Goffman illustra in modo inequivocabile la tendenza degli studiosi a muoversi entro il "paradigma schutziano" piuttosto che tentare innovazioni possibili, ma non rappresenta certo uno sforzo analitico per cogliere le difficoltà presenti.

2. Occorre ricordare che molte analisi relative ai processi base di costruzione del mondo sociale sono divenute retaggio dell'etnometodologia che è andata progressivamente

saggi mostrano la complessità del suo impianto teorico, la profondità delle sue radici. Il contributo di Schutz non si risolve affatto in un “mirabile frammento”, come sostenuto da Peritore [1975, 132]. Le sue analisi costituiscono una proto-sociologia, una sociologia del mondo della vita che, mentre individua i tratti costitutivi del mondo sociale, resta aperta all’intero mondo dell’esperienza, quindi all’intero campo dei processi sociali. In altre parole, questa proto-sociologia resta il terreno elettivo, “fondante”³ dell’intero impianto della sociologia, ma non si costituisce come campo (almeno relativamente) separato, come accade con l’etnometodologia. Le analisi sui tratti di base del mondo sociale non escludono affatto riflessioni su campi e temi tradizionalmente retaggio della sociologia. Il richiamo a Weber, alla sociologia comprendente, è in questo senso inequivocabile. Resta fermo il fatto che anche temi tradizionali ricevono gli apporti che derivano dalla fenomenologia dell’atteggiamento naturale.

1. Mutual tuning-in relationship. *Rilevanza delle analisi dei “fondamenti” del mondo sociale*

Il saggio di Hisashi Nasu (*Alfred Schutz and Sociology: Is a Phenomenological Sociology Possible and Required Today?*) ripropone in modo sintetico i tratti essenziali di una sociologia fenomenologicamente orientata, del suo oggetto, del suo metodo e, soprattutto, evidenzia la sua insostituibile funzione. L’autore sceglie uno stile piano che sottende tuttavia problemi corposi.

L’autore si libera con apparente facilità del primo, dirimente problema relativo alla legittimità stessa di una sociologia fenomenologica, problema che ha alimentato una lunga *querelle*, in fondo mai del tutto sopita⁴. Non è forse un

allontanandosi dai punti di contatto con il pensiero di Schutz.

3. Non a caso Schutz parlando dell’influenza della fenomenologia sulle scienze sociali sostiene che i suoi contributi non si riferiscono ai “problemi concreti” delle scienze sociali, ma ai suoi apporti metodologici [cfr. Schutz 1962a, 99-117].

4. Credo possano ormai essere lasciate da parte le critiche esterne al dibattito fenomenologico mentre penso sia utile ricordare le riflessioni critiche provenienti da autori che operano all’interno della sociologia fenomenologica [cfr. Wagner 1978; 1984].

ossimoro – chiede Nasu – l'accostamento di una corrente filosofica, il cui metodo pone alla sua base l'accesso riflessivo ai vissuti propri del soggetto, alla sociologia che ha come oggetto il mondo sociale, esterno al soggetto stesso? Nasu ricorda che la fenomenologia in realtà non è confinabile al tratto richiamato, ma comprende vari percorsi, è composta da metodiche, aspetti, tratti sui quali l'accordo non è unanime [cfr. Spiegelberg 1960]. Tra gli aspetti più condivisi troviamo certamente il *ritorno alle cose stesse*. E tra i punti base della riflessione di Husserl vi è il tema della possibilità dell'esistenza del sociale, il tema dell'intersoggettività.

Dal lato della sociologia, l'autore ricorda la prospettiva weberiana: il mondo sociale non è una realtà *sui generis*, ma la risultante delle azioni, dei comportamenti dotati di senso degli attori. Il senso soggettivamente inteso è la trama di cui è intessuto il sociale. Compito precipuo dell'osservatore scientifico è quindi quello di assumere il punto di vista dell'attore e coglierne il senso. L'egologia non è quindi affatto fuori luogo. Queste le direttrici generalissime dell'incontro ricordato da Nasu.

Il punto centrale del saggio è la ripresa di alcuni tratti base della fenomenologia sociologica con l'intento precipuo di mostrare l'utilità del suo approccio. L'autore sostiene che gli approcci sociologici di ispirazione non fenomenologica (l'approccio normativo in modo paradigmatico) hanno alla loro base assunzioni ontologiche tradizionali date per scontate. Per mostrare questo tratto e le sue conseguenze, Nasu attinge all'attuale dibattito sulla globalizzazione e sulla "seconda individualizzazione" intese come fattori responsabili di una crisi radicale della società. La globalizzazione dissolve i confini spaziali necessari all'esistenza di una società e la crisi di quest'ultima crea una forma di individualizzazione che si realizza come perdita delle dimensioni del sociale. Questa forma della soggettività, a sua volta, riflessivamente, diviene uno dei fattori della crisi della società che la produce. Di qui anche una crisi della sociologia che tende a perdere il suo oggetto.

Il "presupposto ontologico tradizionale", che è alla base di queste analisi, implica intendere la società come una sorta di famiglia nella quale i suoi membri condividono norme e valori. Norme, valori, regole interiorizzate sono quindi intesi come tratti costitutivi della società: sono insieme, come sostiene Parsons,

istituzionalizzati dalla società e interiorizzati dagli attori. Senza la presenza di questi tratti la società si dissolve, senza questi tratti non c'è società.

Nasu richiama il “trust paper” di Garfinkel [2004], così come le riflessioni di Elias, per mostrare che, anche se è vero che le regole una volta costituite rappresentano un punto cardine per il buon fine delle relazioni sociali, da ciò non segue che la loro presenza sia una “condizione indispensabile”, non segue che la presenza “sin dall’inizio” di regole sia una proprietà invariante delle relazioni.

Vi è quindi un'altra assunzione base cui è possibile ricorrere, assunzione che seguirà la fenomenologia sociologica e definita da Nasu “assunzione ontologica fondamentale”. Questa nasce dalla sospensione della assunzione tradizionale, sospensione che consente di individuare il carattere costitutivo, eidetico della relazione sociale: questo non si trova nell'interiorizzazione delle regole, ma nella *mutual tuning-in relationship*, nella *we-relation* pura, nella pura condivisione reciproca del flusso di coscienza di *ego* e *alter*, al di là dei contenuti contingenti, storicamente dati, dei flussi di coscienza. Questa assunzione, che contempla l'analisi del momento genetico del sociale, consente evidentemente di analizzare anche il momento genetico delle norme⁵, il processo della loro costituzione. Ma l'elemento essenziale che occorre sottolineato va colto nella sua radicalità. In *Making Music Together* Schutz [Schutz 1976b] descrive l'interazione di attori che eseguono insieme un brano musicale. L'autore ritiene che la “struttura del significato della musica non sia esprimibile in termini concettuali”, in altre parole il significato della musica non contempla un sistema semantico [Schutz 1976c]. La musica non può essere colta monoteticamente, ma solo politeticamente: “Il tempo interno è il vero *medium* [...] del flusso musicale” [Schutz 1976b, 170]. La musica ha la stessa struttura del flusso di coscienza, per comprenderla occorre ripercorrere passo dopo passo il brano musicale seguendo così il proprio flusso di coscienza [cfr. Muzzetto 2006a]. Questa analisi serve a Schutz per mostrare che la struttura eidetica dell'intersoggettività è il rivolgimento attenzionale reciproco nel vivido presente, condividere ciascuno il flusso di coscienza dell'altro nel proprio tempo interno, vivere simultaneamente in un comune vivido presente. È questo *mutual tuning-in relationship* che fonda tutto il resto e che precede lo-

5. La presenza delle norme, da assunzione data per scontata, diviene un argomento di indagine.

gicamente la “condivisione” non solo di norme e valori, ma anche di contenuti semantici.

Nasu si sofferma sulla rilevanza di questa posizione per l’analisi sociologica. Mentre dall’assunzione ontologica tradizionale si evince che “lo straniero” per una società è un corpo estraneo, l’assunzione fondamentale contempla logicamente questa figura come una sua parte possibile. Il che significa che la globalizzazione e la seconda individualizzazione possono essere indagati non come morte del sociale, ma come forma specifica dello stesso. E questa posizione rende possibile indirizzare l’attenzione non solo su ciò che ha cessato di esistere, ma sui modi della costituzione delle regole partendo da una situazione di assenza di regole, sui modi della costituzione e del funzionamento delle relazioni e del sociale in questa diversa e contingente situazione.

Così Nasu mostra che la ricerca di un “fondamento”, aspetto vocazionale della fenomenologia, non manifesta la sua funzione “solo” all’interno della provincia della scienza, contribuendo al rigore interno della sua struttura, ma rivela anche la sua funzione conoscitiva rendendo manifesti punti essenziali del mondo sociale.

Infatti, il richiamo alla “assunzione fondamentale” apre le porte a una analisi più ampia e radicale del tema dello straniero o della estraneità non relegabile semplicemente alla dimensione contingente immediatamente richiamata dal senso comune. Analisi che Nasu sviluppa prevalentemente in un saggio [Nasu 2006] che costituisce la premessa di quello qui presentato. Nel saggio del 2006, l’autore ricorda che la “tesi generale dell’esistenza dell’*alter ego*” rappresenta il generale *frame of reference* per affrontare il tema del mondo sociale e in particolare il tema dell’altro nei termini di una fenomenologia dell’atteggiamento naturale. Tralasciando l’aspetto più radicale della tesi generale dell’esistenza dell’*alter ego*, il punto rilevante per l’argomento su riportato riguarda “la discussione dell’altro in termini di personali prospettive di familiarità ed estraneità come è rilevabile nel saggio sullo *Straniero* (1944) e *Il Reduce* (1945)” [ivi, 389].

Nelle prospettive di familiarità ed estraneità, lo straniero è inteso da Schutz come “un individuo adulto del nostro tempo e civiltà che tenta di essere permanentemente accettato o almeno tollerato dal gruppo con cui entra in contatto” [Schutz 1976a, 91]. Gli ostacoli all’accettazione vanno ricercati nella differenza del modello culturale, nella differenza della visione del mondo relativamente na-

turale. La trattazione di Schutz, occorre precisare, non è indirizzata alla ricerca della soluzione del problema dello straniero, al superamento della sua condizione, ma è rivolta a cogliere i tratti essenziali della estraneità. Familiarità ed estraneità sono le categorie generali con le quali Schutz affronta il tema dello straniero. Categorie il cui impiego non è dicotomico, presenza totale o assenza di conoscenza; implica piuttosto una articolazione graduale e mutui richiami: gradi di conoscenza e di ignoto, legami necessari di conoscenza e ignoto.

La riflessione ha inizio dalle molte dimensioni del fondo di conoscenza disponibile. E soprattutto dal suo carattere necessariamente prospettico: le conoscenze sono sempre e necessariamente legate a prospettive, a punti di vista; è all'interno di questa ottica che va esaminato il costituirsi delle due dimensioni tra loro correlate della familiarità e della estraneità. Familiarità che “connota molte situazioni eterogenee”, che ha infiniti gradi di chiarezza e di opacità. Il dato essenziale della conoscenza umana, secondo Schutz, “è l'opacità essenziale del mondo della vita. Non possiamo penetrare con la luce della nostra conoscenza in tutte le dimensioni” [Schutz 1975, 134]. Quindi varie dimensioni restano necessariamente ignote. “Ma cosa intendiamo – aggiunge Schutz – quando diciamo che certe dimensioni del nostro mondo della vita ci sono ignote?” [*Ibidem*]. L'autore indica tre diverse accezioni di ignoto. La prima riguarda la situazione in cui qualcosa non è noto perché non vi è stata un'indagine specifica. Ma mobilitando l'attenzione nella direzione opportuna è possibile rendere chiaro questo qualcosa (conoscenza attingibile). La seconda riguarda la situazione in cui qualcosa che era a portata attuale non lo è più; e tuttavia è possibile restaurare lo stato precedente (conoscenza restaurabile). Queste due zone “ignote”, va sottolineato, sono potenzialmente conoscibili. Mentre “il terzo significato di ignoto ha un carattere del tutto diverso” [ivi, 136]. Indica qualcosa che “resiste a ogni interpretazione”. Per quanto investighiamo, “l'oggetto rimane parzialmente opaco, e non c'è ragione di pensare che la conoscenza ricercata sia attingibile [...]. La nostra conoscenza dell'oggetto è frammentaria, ci sono mancanze, enclavi dell'ignoto nel bel mezzo del noto (o come anche le chiamiamo ‘vuoti’ [*Lerstellen*] nella nostra conoscenza” [*Ibidem*]. Schutz quindi caratterizza la dimensione dell'estraneità in “termini di vuoto di conoscenza”.

Il punto essenziale è quindi che la conoscenza, al di là dei gradi ai quali è attingibile, ha necessariamente dei vuoti. Questo breve percorso di Schutz riporta all'assunto iniziale: sostenere la presenza necessaria di vuoti di conoscenza equivale a sostenere l'essenziale opacità del mondo della vita. E ciò perché la conoscenza è sempre conoscenza all'interno di una prospettiva, perché la conoscenza ha sempre orizzonti di "indeterminatezza determinabile", perché ha sempre orizzonti aperti di significato⁶ [cfr. Nasu 2006, 393]. La conclusione che segue da quanto su riportato è che la estraneità non è eliminabile e convertibile *in toto* in familiarità. "Lo straniero – dice Nasu – ha il carattere della ubiquità e l'estraneità è inevitabile nel mondo sociale" [ivi, 389].

Occorre aggiungere, tuttavia, che dall'inevitabilità della estraneità derivano necessariamente ostacoli all'interazione e non la sua impossibilità. Per realizzare un "accesso" al mondo dell'estraneo occorre un mutamento del sistema delle rilevanze nel momento in cui emergono esperienze "radicalmente nuove" (*novel*)⁷: "Io penso – sostiene Nasu – che sia questo tipo di prospettiva al problema dell'altro a essere richiesta specialmente in questi giorni caratterizzati dalla globalizzazione". Così la prospettiva di Schutz "da un lato garantisce l'estraneità dell'estraneo e dall'altra l'apertura dell'estraneo e l'apertura verso l'estraneo" [Nasu 2006, 395].

Questo il tema centrale del saggio di Nasu, tema di grande rilevanza per mostrare un aspetto importante della funzione della sociologia fenomenologica. Sociologia che affonda le sue radici nel mondo della vita: i suoi caratteri costitutivi implicano una relazione essenziale col mondo della vita. Non si tratta di scoprire una realtà ontologicamente data, ma di tradurre le esperienze dell'attore nel

6. Nasu mostra inoltre la relazione tra la necessaria ottica prospettica e il problema delle rilevanze.

7. Nasu ricorda la distinzione operata da Schutz tra esperienze *new* e *novel*. Le prime rappresentano una novità che comunque siamo in grado di situare all'interno di una tipizzazione generale nota. È l'esempio dell'incontro con una specie di serpente che non abbiamo mai incontrato, quando siamo in grado di collocare l'animale sotto il tipo "serpente". Il secondo tipo di novità riguarda un'esperienza che non siamo in grado in modo radicale di ricondurre al già noto (non ho mai visto alcun serpente). Per un'analisi dell'approccio dell'autore al tema generale della conoscenza vedi Nasu [2008].

mondo della scienza⁸. Tra i suoi tratti più significativi la ricerca radicale del senso soggettivamente inteso. Nasu ricorda che, mentre le teorie di ispirazione positivista o ignorano le categorie soggettive o, come accade in Parsons, vengono introdotte oggettivisticamente (la legittimità di questo percorso presupporrebbe un'inesistente continuità tra senso comune e scienza), in Schutz il tentativo di cogliere il senso soggettivamente inteso passa attraverso la soluzione dell'apparente contraddizione che caratterizza il rapporto tra sociologia e senso comune. La sociologia deve sussumere i costrutti dell'attore nei suoi costrutti scientifici (i suoi sono costrutti di secondo grado). E tuttavia i rispettivi costrutti, appartenendo a due diverse province finite di significato, hanno un diverso stile cognitivo. L'apparente contraddizione viene risolta attraverso una "messa tra parentesi" sia dell'atteggiamento naturale sia dell'atteggiamento sociologico. Nel senso che l'osservatore deve muoversi tra le due province né trascurando né assolutizzando le istanze di una sola provincia. L'autore riprende da un saggio di Schutz gli ideal tipi dell'esperto, dell'uomo della strada e del cittadino ben informato che rappresentano tre diverse modalità della conoscenza. E paragona il primo al sociologo tradizionale, il secondo all'attore di senso comune e il terzo, il cittadino ben informato, al sociologo-fenomenologo. Quest'ultimo infatti non si limita a riferirsi alle rilevanze intrinseche del sapere della sua scienza (come accade all'esperto), né a quelle intrinseche al mondo del senso comune (l'attore), ma si muove su rilevanze che nascono dal confronto e dalla riflessione che abbraccia entrambe le province. Questo è un punto significativo della riflessione di Nasu che tornerà in vari saggi (alcuni dei quali richiamati più avanti) anche per indicare la relazione in Schutz tra teoria pura e dimensione empirica.

* * *

Il saggio di Nasu, come abbiamo visto, partendo dalla categoria base del mondo sociale, la *mutual tuning-in relationship*, sviluppa l'analisi in direzione dei problemi relativi all'estraneità dell'altro. Il saggio di Barber (*The Interpersonal Encounter*) rivolge la sua attenzione alla stessa categoria per esaminare i proces-

8. Nasu riprende l'argomentazione di Garfinkel relativa alla teoria degli "oggetti", alla distinzione tra teoria della corrispondenza e teoria della congruenza [Garfinkel 1952].

si strutturali della costituzione dell'altro e dell'intersoggettività. Tema annoso, denso sul quale esiste un grandissimo dibattito che ha attraversato il pensiero filosofico (non solo fenomenologico) della fine del XIX e della prima metà del XX secolo e coinvolto necessariamente le scienze sociali.

È noto che Schutz individua, proprio sul tema dell'intersoggettività, i maggiori problemi della fenomenologia trascendentale di Husserl. Mentre sin dal suo primo libro del 1932 (*La fenomenologia del mondo sociale*) assume la fenomenologia dell'atteggiamento naturale come riferimento sufficiente per fondare le scienze sociali, mantiene aperta per oltre vent'anni la possibilità di individuare un fondamento "ultimo" nella fenomenologia trascendentale, sperando che Husserl potesse superare le aporie, i tratti oscuri, i problemi rilevanti che si erano addensati nelle sue analisi (resta comunque costante nel pensiero di Schutz l'assunto secondo il quale le analisi svolte nella sfera fenomenologicamente ridotta mantengono la loro validità a livello mondano). A partire dagli anni '40 Schutz matura dubbi crescenti sulla fenomenologia trascendentale, anche se mostra una certa riluttanza a esporli pubblicamente e in modo compiuto nei suoi saggi. In questi si limita a critiche parziali, mentre preferisce esporli nella loro radicalità a livello epistolare con autori come Gurwitsch, Kaufmann, Natanson, Voegelin, ecc. La pubblicazione del secondo e del terzo volume delle *Ideen* avvenuta nel 1952 rappresenta una tappa importante per le residue speranze di soluzione dei molti nodi che minavano la fenomenologia trascendentale. E tuttavia, anche nei saggi dedicati a queste due opere di Husserl (in particolare in *Husserl's Ideas, volume II*), la critica, per quanto ormai molto corposa, resta centrata su aspetti specifici delle due opere. La pubblicazione della *Krisis* nel 1954 segna la fine delle speranze di Schutz. L'autore confida a Natanson: "È ormai confermata l'impossibilità di arrivare a una teoria dell'intersoggettività all'interno della riduzione trascendentale"⁹. Nel 1957 Schutz pubblica il saggio sulla intersoggettività in Husserl (*The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl*) nel quale, finito il tempo dell'attesa e delle cautele, manifesta appieno le sue critiche sull'intera impalcatura della fenomenologia trascendentale (particolare enfasi viene data all'analisi delle *Meditazioni Cartesiane* e in queste alla costituzione dell'altro attraverso l'empatia). Schutz scrive a Gurwitsch: il saggio su Husserl, frutto di "venticinque anni

9. A. Schutz, *lettera a Natanson del 25-7-1954*, in Wagner [1983a, 318].

di riflessione [...], per me ha il significato della fine di un'epoca"¹⁰. Per quanto riguarda l'intersoggettività è per altro la conferma di un pensiero che Schutz aveva maturato ormai da molto tempo, e cioè che il sociale ha origine nel mondo della vita, nella sfera mondana e non in quella trascendentale¹¹.

Barber, per le sue recenti riflessioni sul tema della costituzione dell'altro, prende spunto da una rivisitazione della vecchia traduzione del saggio del 1957 di Frederick Kersten, e dai commenti che Dorion Cairns aveva inviato a suo tempo a Schutz¹². Frutto diretto dell'evento ora richiamato è un saggio [Barber 2010] nel quale Barber confronta le interpretazioni di Cairns e Schutz relative alla visione husserliana dell'intersoggettività, in particolare della quinta meditazione cartesiana, della seconda *epoché*, della sintesi associativa. Confronto che porta l'autore a proporre una lettura dell'empatia in Husserl diversa dall'interpretazione data da Schutz, e più in generale a una lettura diversa del pensiero di Husserl. Questa nuova versione porta Barber a ritenere che la fenomenologia trascendentale possa costituire la base per una ulteriore fondazione delle scienze sociali (la nuova idea di costituzione dell'intersoggettività rappresenta il punto centrale di questa lettura). Una fenomenologia trascendentale "propriamente intesa nella sua metodologia e nei suoi risultati, e parallela alla fenomenologia dell'atteggiamento naturale" [ivi, 3]. "Il lavoro di Cairns – conclude Barber – suggerisce che ci sono

10. A. Schutz, *lettera di Schutz a Gurwitsch del 22-3-1957*, in Schutz, Gurwitsch [1989, 263].

11. Alle riflessioni che Schutz compie nel corso del tempo sul rapporto tra fenomenologia dell'atteggiamento naturale e fenomenologia trascendentale, sui limiti di quest'ultima e in particolare sul tema dell'intersoggettività, è dedicata la prima parte della mia monografia [Muzzetto 1997, 23-69].

12. Il saggio è stato ripubblicato in questa nuova versione nella Schutzian Research del 2010, accompagnato dai commenti di Dorion Cairns relativi al saggio stesso, non pubblicati nei *Collected Papers* insieme al lavoro sull'intersoggettività in Husserl. Schutz aveva ricevuto i commenti di Cairns poco prima della consegna del suo saggio e della sua partenza per l'Europa. La malattia gli impedirà, al suo ritorno, di rispondere ai commenti. Così nei *Collected Papers*, accanto al saggio sull'intersoggettività, compaiono il commento di Fink e le risposte di Schutz (risposte estese anche ai commenti di altri partecipanti al Royaumont Colloquium [cfr. Schutz 1975, 84-91]), ma non i contributi di Cairns e le relative risposte di Schutz. La revisione operata da Kersten nella Schutzian Research riguarda anche i commenti di Eugen Fink [cfr. Kersten 2010, 9-12].

risorse anche all'interno della fenomenologia trascendentale per provvedere a una fondazione per le scienze sociali, e che l'antagonismo tra fenomenologia del mondo della vita e fenomenologia trascendentale, che la tradizione ci ha trasmesso, può non rappresentare un punto di arrivo"¹³ [ivi, 19].

Non può sfuggire la rilevanza di una simile prospettiva. Le riflessioni di Barber costituiscono un momento significativo del dibattito non solo sull'intersoggettività, ma più in generale sulla rilevanza della fenomenologia per le scienze sociali. *The Interpersonal Encounter* non è dedicato alla fondazione delle scienze sociali, ma all'analisi della costituzione dell'altro, tema che occupa un ruolo centrale nella prospettiva fondazionale. Così il problema della fondazione resta comunque sullo sfondo. Barber riprende e sviluppa la lettura dell'empatia fornita da Dorion Cairns accanto alla "teoria della percezione dell'alter-ego" di Max Scheler, mostrando non solo la compatibilità tra le stesse, ma anche il loro reciproco completamento. In tal modo, Barber mostra che, sebbene l'interpretazione di Schutz dell'empatia in Husserl si discosta in modo rilevante da quella di Cairns, non è contraddittoria la posizione che tiene insieme la teoria della percezione di Scheler e le idee husserliane di percezione analogica e di apprensione.

In primo luogo, viene ripreso il modo in cui Scheler mostra l'insostenibilità delle due teorie dominanti per la spiegazione dei problemi relativi alle "menti degli altri": la teoria dell'inferenza per analogia e la teoria dell'empatia. Entrambe sarebbero basate su due assunti fondamentali fenomenologicamente errati¹⁴: 1. che la prima cosa che è data a noi è il nostro sé; 2. che la prima cosa che è data a noi dell'altro è il suo corpo; e da questa prima presenza corporea e dai suoi movimenti assumiamo la totalità dell'altro come composto di corpo e coscienza come me, come *alter ego*.

Per quanto concerne la prima assunzione, Scheler sostiene che ciascuno di noi vive primariamente nell'esperienza degli altri piuttosto che nella propria sfera individuale. Un esempio può essere trovato nelle ricerche di psicologia infantile che confermano questa analisi relativamente al rapporto madre-bambino. La pre-

13. Il saggio di Valone rappresenta un esempio della tradizione [cfr. Valone 1977].

14. Scheler si serve di ulteriori argomenti oltre a quelli qui riportati sia da Barber sia da me. Per essi rinvio all'opera di Scheler [2010]. Per il problema qui affrontato è ovviamente di fondamentale importanza la riflessione di Schutz sulle analisi di Scheler [cfr. Schutz 1962b].

tesa erronea del carattere primario dell'esperienza del proprio sé sarebbe presente anche nell'idea secondo la quale la credenza nell'esistenza della mente dell'altro dipenderebbe causalmente dalla percezione esterna. La seconda assunzione, sia nel caso dell'inferenza per analogia sia in quello della proiezione empatica, implica una separazione corpo-mente, una frattura, e di conseguenza un'acquisizione che comprende due fasi, due momenti distinti. Tuttavia questa separatezza non è un dato, ma il frutto di una costruzione artificiale.

La teoria percettiva dell'*alter ego* dovrebbe superare entrambi i presupposti. Scheler richiama il fenomeno dell'*espressione* come fenomeno originario. “Si tratta di una possibilità originaria della percezione che ha per Scheler un fondamento ontologico: la realtà, sia naturale sia umana, si dà primariamente come ‘un solo campo espressivo sul cui sfondo spiccano unità espressive separate’” [Boella 2010, 23]. “L'espressione – sostiene Scheler – è [...] la *primissima* cosa che l'uomo coglie in ciò che esiste nel modo esterno” [Scheler 2010, 226]. In cosa consiste l'espressione? “Quando un vissuto appartiene alla sfera vitale-psichica – dice Boella –, ossia chiama in causa l'intreccio di anima e corpo, esso termina, si compie nell'espressione, ossia in una mimica facciale o in un gesto corporeo visibile che può essere colto direttamente nella percezione. Non c'è bisogno né di una operazione specifica della mente né di una proiezione empatica per cogliere, unitamente al vissuto altrui, l'io ad esso corrispondente” [Boella 2010, 21-22]. Questa idea consente di superare sia le posizioni *naturalistiche* sia quelle cognitive [ivi, 21]: “i nessi tra vissuto ed espressione hanno fondamenti *elementari* di connessione”. “Il fatto che siano presenti ‘vissuti’, ci è dato nei fenomeni espressivi – e [...] non tramite conclusione bensì ‘immediatamente’ – proprio nel senso del ‘percepire’ originario: noi percepiamo la vergogna *nell'*arrossire, la gioia nel ridere. Il discorso che ci sia ‘dato innanzitutto solo un corpo’ è del tutto sbagliato. [...]. Piuttosto gli stessi fenomeni assoluti sensoriali, che per l'atto della percezione esterna costituiscono il corpo fisico, possono per l'atto della percezione interna dell'altro costituire anche i fenomeni espressivi, nei quali i vissuti poi sembrano egualmente ‘finire’. Qui sussiste una *relazione simbolica* e non una relazione causale. Noi possiamo anche ‘percepire internamente’ gli altri, in quanto

cogliamo il loro corpo vivo come *campo espressivo* dei loro vissuti” [Scheler 2010, 44-45]. Il punto di vista di Scheler è chiaro¹⁵.

Riprendiamo il percorso di Barber. L'autore sottolinea che anche per Husserl (per quanto la quinta meditazione possa fare pensare all'inferenza) è vero che non si ha prima la percezione di un corpo al quale si aggiunge una mente come passaggio successivo. Barber mostra la compatibilità della teoria di Scheler con una teoria empatica non inferenziale, ma appercettiva. L'apprensione unitaria che Scheler intende come “percezione” dell'altro è frutto di una sintesi passiva, più esattamente di una percezione assimilativa che implica il trasferimento da se stesso all'altro per similarità. Il trasferimento di senso, o apprensione analogica, è un fenomeno generale che si verifica attraverso sintesi passive di ricognizione, già nella percezione di un oggetto: la appercezione attuale è ricondotta ad appercezioni precedenti dello stesso oggetto o di oggetti simili (il processo è necessario alla costituzione di un oggetto). Si può avere anche un trasferimento dell'idea di intenzione a fenomeni della natura, come accade nei primitivi (è la base dell'antropomorfismo).

Per quanto riguarda il trasferimento di senso da un corpo vivente all'altro, Barber sostiene che il processo automatico non si verifica realmente dal mio corpo che è collocato qui all'altro collocato in un diverso spazio, ma da una variante del mio organismo che occupa la posizione “là fuori” dell'altro organismo simile al mio e che si comporta in modo simile al mio. Ciò che è presupposta è comunque l'esperienza del mio corpo animato. È il presupposto della sintesi passiva di assimilazione.

Barber, dopo aver mostrato la compatibilità della teoria percettiva dell'*alter ego* con quella della appercezione per analogia, analizza infine il fenomeno dell'appresentazione, compresa anch'essa nell'analisi di Husserl del problema dell'apprensione dell'altro. Il concetto di appresentazione vuole indicare il fenomeno dell'“accoppiamento” di due elementi che vengono colti insieme, con

15. La sua idea di *campo espressivo* è stata largamente accettata. È sufficiente vedere i suoi sviluppi nel pensiero di Merleau-Ponty [2003]. Ma è utile anche ricordare le similitudini con l'ottica anti-cartesiana di Wittgenstein. Sebbene la critica all'idea di un “interno privato” nascosto e separato dall'esterno costituisca la base di una posizione molto più radicale di quella di Scheler [cfr. Wittgenstein 1967, 1992, 2007].

un atto unitario. Dei due elementi uno direttamente presente richiama l'altro non direttamente presente, ma comunque richiamato, appresentato dal primo. È il caso della facciata di un palazzo la cui visione richiama la parte posteriore dello stesso. Io non vedo la facciata, “vedo” il palazzo. Vi è tuttavia una differenza innegabile tra un rapporto appresentativo del quale, modificando la percezione, posso cogliere direttamente ciò che è appresentato (è il caso del retro di un palazzo: posso girare intorno all'edificio e percepire direttamente la parte posteriore) e quei rapporti nei quali non posso mai accedere direttamente a ciò che viene dato in modo appresentativo. Si potrebbe pensare che in questo caso l'elemento appresentato può essere colto solo attraverso un'inferenza. Ma Husserl ritiene che l'inferenza non sia l'unica modalità possibile. Nel caso della mente dell'altro, si tratta necessariamente di una apprensione indiretta, destinata a rimanere tale. Resta una differenza insuperabile col modo di accedere diretto, originario, ai miei stati di coscienza. Ma l'apprensione indiretta non è un'inferenza o una modalità che implica la presenza di un *gap* tra due momenti: l'apprensione resta comunque un fenomeno unitario, un fenomeno di una unità funzionale.

Husserl ritiene che la differenza tra le due modalità di rapporti appresentativi possa essere espressa assegnando al rapporto appresentativo, nel quale l'apprensione indiretta non è superabile, una valenza *metaforica*. Questa idea non va intesa come una proposta debole o peggio come una sorta di *escamotage*, come sembrano ritenere Zaner e Fink. Indica una modalità attraverso la quale si va oltre ciò che ci è dato direttamente, che ci è direttamente presentato. In questo caso la modalità specifica, unitaria e insieme indiretta, dell'apprensione dell'altro.

Accanto a questa metafora, tratta dall'esperienza percettiva, ci sono altre metafore usate da Schutz per rappresentare i modi di cogliere l'altro. Come, per esempio, le forme di ri-presentazione del sé nella memoria, nella fantasia. Modalità che differiscono ciascuna dall'altra e dalla modalità diretta di accesso al proprio sé e che presentano delle similitudini che consentono di cogliere aspetti dei modi di cogliere l'altro. Le metafore, osserva Barber, sono delle similitudini che “non sono mai complete”. Anche la “conferma” dell'apprensione dell'altro non può che avvenire in forma indiretta: se i movimenti del corpo dell'altro confermano l'idea di “corpo animato”, questa a sua volta convalida la percezione del campo espressivo, le sintesi passive di appresentazione, l'appresentazione dell'altro come *alter ego*.

Barber infine risponde a due possibili obiezioni. La prima: perché seguire questo processo complesso per arrivare ai modi della apprensione dell'altro e non limitarci ad assumere l'altro come *stimolo* e valutare le nostre risposte? In altre parole, perché non muoverci nel più semplice schema del behaviorismo? Ovviamente la risposta è contenuta nel fatto che la prospettiva husserliana, che assume il soggetto non come un semplice dato agito dalla causalità, ma come essere dotato di intenzionalità, apre un universo di indagini precluso a un'ottica behaviorista o anche latamente positivista.

Più complessa la seconda obiezione. L'ottica individualista non potrebbe essere sostituita da un'ottica più proficua che assume come elemento primario la fusione con l'altro, la pre-datità della relazione? Questa seconda ottica impedirebbe il lungo cammino per trovare l'altro. In questo caso, l'altro sarebbe già dato. Barber ricorda la relazione fusionale madre-bambino che richiama le relazioni chiasmiche esposte da Merleau-Ponty¹⁶ e assume come risposta la critica di Schutz a Scheler: per quanto sia vero che il soggetto nasce dalla relazione, anche l'esperienza di un vissuto fusionale non può non avvenire nella coscienza di un soggetto. Il fatto che la capacità riflessiva non sia presente nelle prime fasi della vita del bambino, e quindi che la coscienza del proprio vissuto non sia raggiungibile sin dall'inizio, non nega l'assunto relativo al vissuto di coscienza del soggetto sostenuto da Schutz¹⁷.

Barber chiude il suo saggio ricordando la rilevanza degli elementi fondazionali tradizionalmente esclusi dalle analisi scientifiche che costituiscono un tratto qualificante della sociologia fenomenologica. Resta valida la riflessione di Schutz

16. Vedi in particolare il capitolo quinto *L'intreccio-Il chiasma* [Merleau-Ponty 2009].

17. Ritengo corretta la posizione comune di Schutz e Barber. Tuttavia l'ottica del primato della relazione, che vanta molti apporti rilevanti, andrebbe osservata in modo più attento. Mi limito a ricordare le riflessioni di Buber e di Vygotsky. Secondo il primo non sono i soggetti a costituire il dato originario, ma la relazione; i soggetti si staccano dalla relazione. L'io "è un prodotto tardivo, originato dalla cesura delle esperienze originarie, dalla separazione dei due un tempo uniti. All'inizio è la relazione" [Buber 1997, 78]. Sul rapporto tra le posizioni di Schutz e Buber relative al tema dell'intersoggettività vedi Grinnell [1983]. Secondo Vygotsky il linguaggio parte da una matrice sociale e solo in un secondo tempo consente interiorizzazioni e individualizzazioni [Vygotsky 1962].

secondo la quale una scienza non fondata paga l'oscurità della sua base di partenza con errori teorici e metodologici.

Barber propone una soluzione di grande interesse per un nodo essenziale della teoria dell'intersoggettività. Solleva importanti problemi sia a livello della fenomenologia dell'atteggiamento naturale sia a livello della fenomenologia trascendentale. Mi limito a sottolineare solo un aspetto della complessa materia, aspetto che rappresenta il fulcro del lavoro di Barber, quello dell'empatia. Barber ripropone un tema che la sociologia aveva da tempo trascurato. Come è noto non è solo Schutz a considerare inadeguato questo concetto, che pur tanta parte aveva avuto alla fine dell'800 e nella prima parte del '900 nell'ermeneutica e nelle scienze sociali. In generale, “nel secolo scorso, i filosofi delle scienze sociali provenienti da differenti tradizioni filosofiche – salvo alcune notevoli eccezioni – hanno avuto la tendenza a considerare la prospettiva empatica [...] come epistemicamente ingenua e inadeguata a costituire un metodo epistemicamente corretto” [Stueber 2010, 29] (sia sul piano della “epistemologia descrittiva” sia su quello della “epistemologia normativa”, come sostiene Stueber). Prospettiva considerata troppo compromessa con l'idea cartesiana della mente e quindi intesa come destinata a restare prigioniera di una dimensione essenzialmente solipsistica. Anche il movimento fenomenologico si è mosso nello stesso periodo verso strade che lasciavano in ombra ciò che veniva inteso come il portato della ortodossia husserliana. Osserva Boella: “Gran parte della letteratura sull'empatia [...] è divenuta obsoleta il giorno stesso in cui Heidegger sentenziò che qualsiasi atto del nostro essere al mondo ci lega, ci vincola agli altri [...]. Se la nostra identità è da sempre costituita dalla relazione con altri, un atto complesso come l'empatia rischia di diventare superfluo oppure di tornare a essere il sinonimo generico di socialità e intersoggettività” [Boella 2008, 93].

Tuttavia, a partire dagli anni '60, il tema dell'empatia vive una nuova stagione. L'empatia, nelle sue varie dimensioni cognitive ed emozionali, è stata ripresa da varie correnti della psicologia (psicologia sociale, psicologia dello sviluppo, psicologia delle emozioni, con apporti significativi da parte della neuropsicologia) e dalla filosofia della mente, con forti intrecci e scambi tra le varie prospettive. Particolarmente rilevante il dibattito interno alla “teoria della mente”. “La ToM postula un insieme strutturato di abilità innate che progressivamente permettono

agli esseri umani di costruire rappresentazioni di stati interni di altri individui [...] in modo da riuscire a prevedere – ed eventualmente descrivere e spiegare – il comportamento altrui” [D’Urso 2010, 13]. L’analisi di come ciò accade divide la *Theory of mind* in due correnti: la *Theory theory* e la *Simulation theory* [cfr. Arkway 2000; Jackson 1999; Ravenscroft 1998; Gordon 1986]. Di esse esistono varie versioni e tra queste numerosi incroci. Si può affermare, a grandi linee, che sia la teoria della simulazione a mostrare maggiori similitudini con le letture più classiche dell’empatia (come per esempio quella di T. Lipps). Questo filone di studi ha inoltre trovato un grosso supporto nella teoria dei neuroni specchio¹⁸. Sebbene questi studi non hanno ancora trovato un’eco adeguata nella fenomenologia sociologica che segue le orme di Schutz¹⁹, credo che i tempi siano maturi per un confronto. Il passo proposto da Barber, che getta un ponte tra la posizione di Scheler e un’idea di empatia che nasce da una nuova e diversa interpretazione di Husserl, può favorire questo incontro e dare un nuovo impulso alla riflessione fenomenologica su uno dei suoi temi fondamentali, nelle sue varie dimensioni e articolazioni²⁰.

18. Vari autori che analizzano la funzione dei neuroni specchio richiamano le similitudini con la fenomenologia. “È assolutamente necessario – dice per esempio Craighero – che la visione dell’azione dell’altro evochi immediatamente in noi la stessa sensazione che prova l’altro mentre segue quell’azione. A questa conclusione erano già arrivati diversi filosofi all’inizio del XX secolo” [Craighero 2010, 13].

19. Vorrei sottolineare che autori come Gallagher e Zahavi, che pure sottolineano i rapporti tra i recenti studi della “teoria della mente” e la fenomenologia, richiamano autori come Husserl, Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, ecc. ma non il dibattito che coinvolge Alfred Schutz e la sua scuola [cfr. Gallagher, Zahavi, 2009; Zahavi 2008].

20. Un recente saggio di Liberman, pur non richiamando il dibattito in corso nella *Theory of mind*, fa anch’esso appello a una nuova lettura di Husserl per continuare il dibattito della sociologia fenomenologica sul tema dell’intersoggettività lungo l’asse Husserl, Schutz, Gurwitsch, e Garfinkel, tenendo conto che “ciò che Husserl ha pensato è più importante di ciò che ha trovato” [Liberman 2009, 149].

2. *La dimensione culturale del mondo della vita. Elementi costitutivi e limiti*

I due saggi successivi si muovono entrambi nell'ottica della dimensione culturale del mondo della vita. Il primo dei due (*Alfred Schutz: il mondo della vita tra confini e trascendenze*) affronta il complesso nodo dell'organizzazione dell'esperienza, dei problemi che presenta l'analisi di Schutz caratterizzata, secondo Lorenza Gattamorta, da una difficile coesistenza tra differenziazione e connessione di elementi costitutivi di alcuni dei processi fondamentali, principalmente processi sensivi. In questo paesaggio, è al simbolico che viene affidata in primo luogo la funzione di connettere elementi collocati analiticamente su piani diversi. Alla natura ideal tipica dei concetti è riconducibile solo parte dei limiti del quadro offerto da Schutz, quadro caratterizzato più che da un tessuto fluido, continuo, da una trama che mostra discontinuità, giustapposizioni pur nell'ottica di un processo inteso come unitario. Il resto è imputabile a una difficoltà che resta, almeno in parte, irrisolta.

La prima parte del saggio affronta il problema relativo alle province finite di significato, mappe del senso, caratterizzate ciascuna da un diverso stile cognitivo. L'impianto schutziano, secondo Gattamorta, pone subito problemi relativi alla "finitezza" delle province, ai loro confini e insieme alla loro necessaria connessione (le province sono, come Schutz sottolinea, non ontologie statiche, ma nomi per intendere diverse tensioni di una stessa coscienza). E questi problemi a loro volta richiamano problemi relativi alle modalità attraverso le quali si realizzano le connessioni e quindi vengono chiamate in causa la struttura e le valenze del concetto di appresentazione, "meccanismo" costitutivo dei rapporti significativi, dei veicoli del senso, dei mondi simbolici.

La seconda parte prende in esame specificatamente la dimensione sociale (sottratta nella prima), a partire dalla relazione del noi, dimensione sociale che fonda e insieme implica la presenza di segni, simboli, tipizzazioni "condivise". Schutz mostra come possa coesistere la radicale soggettività del senso e la radicale socialità delle esperienze: la condivisione di significati è in realtà una assunzione della condivisione fondata sulla "tesi della reciprocità delle prospettive" (che a sua volta implica la "tesi dell'esistenza dell'*alter ego*"). La *we-relation*, come abbiamo visto in precedenza, è il fondamento della socialità: non è la comunicazione il fonda-

mento della *we-relation*, quest'ultima è presupposta dalla comunicazione²¹. Allo stesso tempo il sociale è sempre pre-dato ai soggetti. La stessa *we-relation* si costituisce in un mondo che è sociale “sin dall'inizio e completamente”. Natanson scioglie il falso nodo condensato nella domanda se vada assunta la preminenza genetica del sociale o quella del soggetto. L'autore mostra la coesistenza di due percorsi nell'analisi di Schutz che riguardano due dimensioni della struttura del mondo sociale: una orizzontale e l'altra verticale. Quella orizzontale è la dimensione storica del mondo sociale, che “implica la cronologia, il che significa che il mondo è già là con tutte le sue continuità, [...] con tutti i coinvolgimenti dell'esistenza storica. Nondimeno questo mondo già dato [...] ha una dimensione verticale che è la storia strutturale del suo divenire intenzionale” [Natanson 1978, 71]. Quest'ultima dimensione è colta attraverso l'analisi costitutiva-egologica. Nessuna delle due dimensioni viene “prima” dell'altra. La preminenza dipende semplicemente dall'ottica scelta. Ma il fatto fondamentale è che entrambe sono indispensabili per rappresentare compiutamente i fenomeni, anche se non è individuabile un punto di connessione tra i due percorsi analitici perché appartengono a piani diversi. Qui Natanson richiama la presenza di una difficoltà nella costruzione di una teoria organica, ma anche la necessità di non rinunciare alla sua completezza, sebbene il prezzo da pagare sia l'accettazione della presenza di uno scarto di livello interno al percorso teorico, della mancanza di una sutura tra i due piani.

Riprendiamo il percorso del saggio. Occorre sottolineare che non solo la socialità ha bisogno di tipizzazioni, segni e simboli condivisi per realizzarsi compiutamente a partire dalla *we-relation*, ma la stessa *we-relation* ha una dimensione simbolica. Il significato del noi come trascendimento dell'io e del tu in un noi indiviso ha la sua dimora in un mondo simbolico, non nel mondo della vita quotidiana²². Dei processi di tipizzazione, Gattamorta riprende il processo di

21. Su questo punto è di grande interesse il saggio di Natanson sui limiti e i fraintendimenti di Mead [Natanson 1973a].

22. Arthur Parsons ritiene che costituisca un paradosso l'assunzione del mondo della vita quotidiana come fondamento dei mondi simbolici e nello stesso tempo l'assunzione del noi simbolico come fondamento di tutte le esperienze sociali [Parsons 1973]. Un'analisi attenta del modo in cui si realizza il “ritorno” del significato simbolico nel mondo della vita quotidiana chiarisce il problema.

anonimizzazione, di oggettivazione dei significati che diviene il corpo delle conoscenze socialmente condivise, socialmente approvate, socialmente distribuite. Il saggio si conclude sottolineando la difficile coesistenza nel pensiero di Schutz tra pressione del mondo sociale sul soggetto e libertà del soggetto stesso, e infine della presenza nella stessa azione di istanze di segno opposto come motivi *because* e motivi *in order to*²³. Questo il percorso essenziale del saggio, percorso che ruota, come accennato, attorno ai processi simbolici. Ad essi è necessario tornare in modo più approfondito.

Schutz ritiene il simbolico parte di una articolazione di veicoli di significati (indicazioni, marchi, segni e simboli) costituiti attraverso rapporti appresentativi. Lorenza Gattamorta ricorda che la necessità base di questi rapporti viene individuata da Schutz nella condizione esistenziale dell'uomo, nella sua necessità di "venire a patti" con le trascendenze (piccole, medie e grandi; trascendenza del qui e ora, dell'altro, del mondo della realtà fondamentale). La distinzione fondamentale dei veicoli del senso riguarda il loro carattere, rispettivamente monologico o intersoggettivo (indicazioni e marchi *versus* segni e simboli). Per quanto riguarda le differenze tra gli ultimi due, mentre i segni consentono di superare la trascendenza dell'altro, ma veicolano significati del mondo della vita quotidiana, i simboli veicolano significati che non appartengono alla provincia della realtà fondamentale, ma ad una provincia simbolica. Hanno inoltre una struttura più complessa: il membro appresentante è già costituito da un rapporto appresentativo. Gattamorta ricorda la complessità dell'impianto schutziano. Ogni riferimento appresentativo chiama in causa quattro ordini: appercettivo, appresentativo, referenziale e interpretativo; e il loro mutamento strutturale richiama tre principi: relativa irrilevanza del veicolo, variabilità dei rapporti appresentativi, trasferimento figurativo. Questo complesso apparato suggerisce immediatamen-

23. Anche Wittgenstein segnala la duplice valenza dei motivi nei termini di vie da percorrere e vie già percorse [Wittgenstein 1983]. Wittgenstein intende indicare la presenza di "due logiche" della "grammatica del linguaggio mediante la quale descriviamo azioni" [Sparti 2002, 112]. È interessante osservare che gli autori che seguono le orme di Wittgenstein, come Anscombe, von Wrigth e Winch, daranno un grosso contributo alla distinzione tra cause, motivi, ragioni ecc., sebbene siano ingiustamente trascurati dalla sociologia fenomenologica.

te la strutturale polisemia di ogni linguaggio²⁴. Occorre aggiungere inoltre che i “veicoli” dei significati non sono meri “contenitori” asettici che trasportano significati in modo neutro. I veicoli sono parti strutturanti dei significati stessi. Contribuiscono alla loro “messa in forma”, sono portatori di “frange”, di sfumature e valenze complesse²⁵.

Indicata la complessità resta il problema della natura e del funzionamento dei rapporti appresentativi. Gattamorta torna ai manoscritti del '24-'28, al così detto “periodo bergsoniano”, per cercare l'origine dell'elaborazione del simbolico. Sebbene Schutz cambierà il suo percorso per trovare fondamenti nel più strutturato e approfondito pensiero di Husserl, Gattamorta vede punti di somiglianza significativi tra la formulazione “bergsoniana” e quella successiva.

Schutz nei manoscritti raffigura l'esperienza di un io indiviso come strutturata in forme di vita (intese come costrutti ideal tipici) tra loro gerarchicamente ordinate e ciascuna connessa a quella successiva attraverso simboli. Queste fasi indicano il “progressivo” costituirsi della concettualizzazione e il passaggio dalla pura dimensione soggettiva alla oggettivazione dell'esperienza. La base è costituita dalla pura durata dell'io che è postulata come libera da simboli (e “inaccessibile” anche “alla nostra intuizione condizionata da simboli”). Mentre “ogni simbolizzazione costituisce un passo fuori dalla durata [...]”. La simbolizzazione inizia già con ‘l'essere consci’ del passato della nostra durata” [Schutz 1982, 23]. La simbolizzazione quindi è presente dalla seconda forma di vita (la durata dotata di memoria, l'io in azione, l'io in relazione al tu, l'io che parla, l'io che riflette

24. Garfinkel mostra che viene evitato un regresso infinito per cogliere un significato di un evento qualsiasi individuando un contesto cui imputarlo, tracciandone i confini [Garfinkel 1967].

25. Ritengo che la teoria dei segni e dei simboli di Schutz, per quanto analizzata, ripresa, apprezzata, non abbia avuto, al di fuori della sociologia fenomenologica, l'eco che avrebbe meritato. Un confronto con le teorie di Peirce, Morris, Cassirer mostrerebbe la maggiore adeguatezza rispetto ad analisi classiche. Questa scarsa attenzione riguarda anche correnti contigue come l'interazionismo simbolico. Wagner, in un articolo del '74, analizzando il tema dei significati e dei veicoli della comunicazione, mostra la separatezza dei percorsi della fenomenologia e dell'interazionismo simbolico [Wagner 1974]. Sebbene in seguito la fenomenologia verrà considerata parte della famiglia interazionista, resta il problema della mancata convergenza [cfr. Reynolds 1993; Denzin 1989].

secondo concetti). Le forme di vita sono legate tra loro da rapporti simbolici. Il simbolizzato, esperienza vissuta nella durata, si trasferisce, per così dire, in una forma di vita superiore come simbolo.

Simbolo e simbolizzato rappresentano due momenti di una esperienza che da un “qui e ora” passa a un successivo “qui e ora”. Le forme di vita sono quindi caratterizzate da una bipolarità, dall’essere costituite da un “accoppiamento di opposti”, sebbene all’interno della unitarietà dell’io e dell’esperienza.

Schutz comprende che la sua analisi è prigioniera del “paradosso di Bergson”: la *durée*, pur non essendo afferrabile attraverso il linguaggio, che appartiene al mondo concettuale spazio-temporale, non può che essere descritta attraverso il linguaggio. Bergson si serve di immagini metaforiche per la descrizione della *durée* e sostiene che il loro controllo potrebbe avvenire attraverso “una meditazione intuitiva sulla propria durata”. Ma per Schutz ciò costituisce “una ipostasi non eseguibile perché l’ultimo strato che possiamo penetrare è già dotato di memoria” [ivi, 22]. Il “paradosso di Bergson” non è quindi superabile. A questo problema Wagner aggiunge la sua forte perplessità sull’uso dello strumento ideal tipico per l’analisi dei processi della coscienza. A suo avviso gli ideal tipi sono stati sperimentati da Weber per i fenomeni del mondo sociale, ma resta il problema della loro adeguatezza per i fenomeni della coscienza [Wagner 1984a,b].

Gattamorta sottolinea il mancato superamento del dualismo del rapporto simbolizzante-simbolizzato: l’idea della sua sussunzione all’interno di una visione unitaria dell’esperienza dell’io, di momenti distinguibili solo analiticamente, non sembra sufficiente a rendere conto della fluidità dei processi. Inoltre, anche il nuovo impianto teorico schutziano, che segue al periodo bergsoniano, manterrebbe l’impronta del dualismo nel simbolico e anche oltre il simbolico.

Le province finite di significato, similmente alle forme di vita (sebbene i principi costitutivi siano molto diversi e siano diversi l’ottica e il respiro che le caratterizza), mantengono una struttura che contempla differenziazione e interconnessione. Il primo problema è costituito dal passaggio da una provincia all’altra. Passaggio che, secondo Schutz, non avviene in modo graduale, ma attraverso un “salto”, idea che sottolinea la separatezza tra due momenti, la presenza di un *gap*. Per quanto riguarda la loro connessione, Schutz riprende il concetto di simbolo. Sebbene questo sia modificato rispetto a quello del ’24-’28, resta la struttura

duale: nella sua forma elementare un membro appresentante, che appartiene al mondo della vita quotidiana, è associato a un membro appresentato che appartiene a una provincia simbolica²⁶. A questo Schutz aggiunge un altro carattere che ha una similitudine con quello di *enclave*. Nella modificazione del tema e del sistema di rilevanze che si ha nel passaggio da una provincia all'altra, il simbolo diviene "un vuoto", evoca una "assenza". Il che richiama un assunto comune a molte definizioni di simbolo esistenti: qualcosa di presente che richiama qualcosa di assente. Schutz sviluppa questa idea. Il passaggio di provincia comporta la perdita del tema che viene richiamato dal tema che subentra. Il significato di un sogno, per esempio, non può restare identico al risveglio. Resta, per così dire, un involucro che lo richiama, ma il suo significato è mutato dal momento che è cambiato il sistema delle rilevanze. Il nuovo significato porta tuttavia qualcosa dell'altro (dell'assenza dell'altro). Il simbolo contiene questa assenza, reca la traccia di questo passaggio, contiene qualcosa di due province: in questo senso è simile a una *enclave*.

L'influenza del complesso delle province, o delle esperienze sulla formazione del senso, può essere colta per gradi nell'analisi schutiana. Secondo una prima immagine semplificata, il senso si forma in una provincia, in base al sistema delle rilevanze della provincia stessa. Quindi l'io, rivolgendo l'attenzione a un tema, conferisce l'accento di realtà alla provincia a cui quello appartiene, mentre le altre si collocano all'orizzonte. A un secondo passaggio, Schutz complessifica il quadro. Muoversi all'interno di una provincia implica "la prevalenza" del riferimento attenzionale a un suo tema, non l'essere *esclusivamente* all'interno di una sola provincia. Il sistema delle rilevanze prevalente sarà quello della provincia prevalente, e tuttavia non può non esserci un'influenza delle altre province coinvolte. Schutz specifica questa modalità del costituirsi del senso attraverso l'immagine della struttura contrappuntuale della coscienza e quella dell'io schizofrenico. Il processo diviene meno meccanico: l'io partecipa simultaneamente a più province a diversi livelli di profondità; la relazione tra i temi presenti nella coscienza (e i sistemi delle rilevanze coinvolti) può essere descritta col richiamo della metafora

26. Occorre ricordare che possiamo avere simboli di simboli, simboli di simboli di simboli e così via. Non va dimenticato tuttavia il punto base, genetico, legato al mondo della vita quotidiana, che indica la preminenza di questa provincia.

del contrappunto musicale: vi è una influenza reciproca tra tema principale e temi secondari.

Infine, ultima tappa del percorso schutziano (ultima in senso logico) è quella della specificazione della funzione delle *enclaves*. Sebbene le analisi relative siano embrionali, Natanson ne dà una lettura che conferisce a esse un peso decisivo. Le *enclaves* non sono solo un luogo di incontro tra esperienze che coinvolgono più province, ma “il luogo” in cui si costituisce necessariamente il senso. Senso che nascerebbe così strutturalmente in questo luogo dell’incontro e della mediazione.

Lorenza Gattamorta rileva che l’analisi del senso di Schutz non può certo essere considerata esaustiva. Malgrado il rilevante apporto di Natanson su un nodo essenziale, restano problemi irrisolti. Come restano i limiti dell’impianto schutziano segnalati in precedenza. Credo sia utile assumere un’ottica complementare a quella presente nel saggio presentato per richiamare alcuni aspetti del modo di procedere di Schutz. E ciò per evitare fraintendimenti e insieme cogliere, almeno a livelli embrionali, le forti difficoltà intrinseche alla rappresentazione dei processi esaminati²⁷, difficoltà che mi sembrano talvolta sottovalutate nei dibattiti sul pensiero di Schutz.

Il primo punto da osservare è che Schutz procede nell’analisi fornendo in primo luogo uno schema spoglio, essenziale dei fenomeni indagati, schema che arricchisce nel tempo rendendolo via via più “adeguato” o meno distante dall’oggetto indagato. La descrizione precedente illustra questa modalità di procedere. Alle carenze dell’analisi dello strutturarsi del senso potremmo aggiungere altre, quali per esempio il problema dei confini, di fatto solo tratteggiato da Schutz. È importante sottolineare che “l’incompletezza”, o meglio la “provvisorietà” dei modelli, è in un certo senso programmatica. Incompletezza o provvisorietà analitica sempre migliorabile, ma non superabile. Inoltre il risultato finale, per quanto l’analisi possa essere articolata, non può non essere il portato di due aspetti di fondo della “metodica” schutziana: l’incontro tra sociologia eidetica e uso dei concetti ideal tipici.

27. Tra gli autori che incorrono in fraintendimenti richiamerei Gorman. La sua lettura della “dual vision” è frutto di una forzatura. L’autore si muove all’interno di uno schematismo che produce una visione fuorviante del pensiero di Schutz [cfr. Gorman 1977].

Il secondo punto, più importante e decisivo del primo, è legato al problema generale del rapporto tra caratteri del mondo della vita e caratteri del discorso scientifico (non solo del metodo ideal tipico). La scienza procede attraverso concetti che rappresentano un universo come composto da fenomeni discreti e insieme interconnessi. Questo aspetto essenziale non fa altro, come osserva Wagner, che incrementare ciò che è già presente nel “mezzo generale del ragionamento: il linguaggio”. Lo scomporre un tutto e il ricomporlo come insieme di elementi interconnessi è quindi difficilmente eliminabile. Richiama “i limiti del potere della ragione” [Wagner 1983b, 208]. “Se potessimo imitare mentalmente la nostra reale esperienza di vita – dice ancora Wagner –, noi potremmo affrontare l’insieme della complessità in una sola volta. Ma non possiamo. Noi possiamo pensare la realtà attraverso separazioni analitiche” [ivi, 3]. E se ciò comporta “grosse semplificazioni nella rappresentazione del mondo esterno, diviene completamente *misleading* quando viene applicato alla coscienza umana e alle esperienze interne” [*Ibidem*]. Le stesse dicotomie soggettivo-intersoggettivo, individuale-sociale sono solo “distinzioni analitiche costituite per la congruenza delle teorie di due discipline separate artificialmente”, ma che si occupano dello stesso “oggetto”. In sintesi, ciò che Wagner ricorda è che possiamo venire a patti col “paradosso di Bergson”, ma non liberarcene. Veniamo a patti usando un linguaggio che ricorre alla “analogia, alla parabola, alla metafora e al simbolo” [ivi, 23].

Dobbiamo aggiungere a questo un altro aspetto strutturale: lo scarto rispetto al modo di apprensione delle esperienze nel mondo della vita quotidiana. Il linguaggio ha le radici nel mondo della realtà fondamentale (è utile qui ricordare che questo mondo descritto da Schutz è simile al “mondo dei sensi e delle cose fisiche” di James) ed è prevalentemente adatto per gli intenti pragmatici di quest’ultimo. Nelle altre province “la presa” del linguaggio è meno solida o più incerta. Ricordiamo la sostanziale convergenza di Schutz col punto di vista di Jasper su questo punto. Mentre nel mondo della vita quotidiana “ciò che è espresso nell’immagine può anche essere afferrato o dimostrato in modo diretto”, nel caso del linguaggio simbolico ciò che esiste esiste solo nell’immagine, non è cioè “accessibile in altro modo”. La comprensione di un simbolo consiste nel “fare esperienza di esso esistenzialmente nell’intenzione simbolica come di questo unico riferimento a qualcosa di trascendente che svanisce al punto limite”

[Schutz 1962c, 331-2]. Questo svanire traduce la nostra sensazione di perdita, di mancanza che avvertiamo di fronte al venir meno dell'elemento sensibile. Non a caso per Mead la sfera manipolatoria è il centro della realtà.

* * *

Il saggio di Riccardo Venturini si muove anch'esso sul terreno dei processi sensivi e simbolici. Non per osservarne la struttura e i limiti, ma per assumerli come elementi base di una fenomenologia della cultura. L'intento del saggio è mostrare tratti essenziali della sua costruzione. La linea di pensiero schutziano è intesa non solo come fortemente connessa alla tradizione che rinvia a Dilthey, e mostra punti di contatto con autori come Cassirer, ma soprattutto reca in sé sviluppi teorici di grande interesse per i problemi essenziali sollevati dai teorici delle scienze della cultura. Non è del tutto comprensibile perché il pensiero di Schutz, universalmente collocato nel solco della tradizione weberiana, sia stato scarsamente "utilizzato" nell'ottica dei processi culturali. Non a caso Schutz occupa tuttora un posto secondario, o quantomeno inadeguato, nei manuali di sociologia della cultura, quasi che il suo accostamento a Weber ne esaurisca la rilevanza. Il saggio di Venturini si muove in controtendenza mostrando non solo la legittima collocazione di Schutz nella tradizione delle scienze della cultura, ma anche la rilevanza dei suoi apporti specifici.

Cefaï, come ricorda Venturini, sottolinea che le basi della teoria della cultura presente nei lavori di Schutz vanno individuate in tre tratti essenziali: i sistemi delle rilevanze, il fondo di conoscenza disponibile, le province finite di significato. Il senso quindi è il punto essenziale verso cui converge l'intera costruzione della sociologia schutziana²⁸.

Tra i tratti indicati da Cefaï, vorrei mettere in particolare l'accento sul peso che assume nell'impianto schutziano la teoria dei sistemi della rilevanza (e sulla profondità della sua articolazione). Schutz stesso sottolinea che quello di rilevanza "è il concetto centrale della sociologia e delle scienze della cultura" [Schutz 1996a, 3]. Infatti, non c'è aspetto della condotta umana che non sia connesso ai sistemi

28. Non si può non sottolineare che nessun altro impianto sociologico mostra una analisi del senso più ampia, articolata, e approfondita.

delle rilevanze. Rilevanze che chiamano in causa necessariamente la dimensione culturale, e ciò a partire dagli aspetti pre-predicativi dell'esperienza. Le rilevanze sono in relazione con l'intero vissuto: sono il risultato del vissuto e insieme circolarmente ne strutturano il senso. Il fondamento del sistema delle rilevanze va cercato in un'esperienza basilare, profondissima: l'ansia fondamentale. Ciò è importante per sottolineare come, pur essendo l'analisi schutziana essenzialmente cognitiva, alla base della codificazione delle esperienze è posto un tratto pervasivo complesso in cui la dimensione emozionale gioca un ruolo essenziale. Alla base dell'agire pragmatico del mondo della vita quotidiana vi è così un elemento che si colloca fuori dalla dimensione razionale (almeno seguendo l'intendere tradizionale artefice di una separazione manichea). È utile accostare a questo aspetto un tratto essenziale dei rivolgimenti attenzionali, legati anch'essi ai sistemi di rilevanza: si possono avere, secondo Schutz, "atteggiamenti simili alle disposizioni affettive di cui Heidegger parla come 'esistenziali dell'esserci'" [Schutz 1967, 73]. Quindi Schutz richiama la presenza di una "tonalità emotiva" di cui parla Heidegger, della situazione emotiva che è sempre data nell'essere-nel-mondo, e più in generale della *Cura* che rappresenta l'unità degli esistenziali dell'esserci [cfr. Heidegger 2010]. Barber sottolinea che questa "teoria epistemologica olistica" di Schutz evita una separazione artificiale tra cognizione ed emozione [Barber 1988]. A ciò va aggiunto che Schutz, nell'analisi delle rilevanze motivazionali, introduce nel suo sistema teorico l'inconscio freudiano per rendere conto appieno della natura dei motivi *because*, mentre trascura il concetto husserliano di inconscio, evidentemente ritenuto non adeguato alla complessità dei problemi che il concetto di motivi *because* richiama²⁹. E ancora: la co-presenza nell'impianto schutziano di motivi *because* e di motivi *in order to* rappresenta un piccolo spiraglio aperto sulla complessità umana e insieme sulla difficoltà di una sua descrizione che sfugga a soluzioni sincretiche. Inoltre, se le rilevanze motivazionali richiamano la "causalità libera" e insieme la teleologia, le rilevanze interpretative

29. La necessità di questa assunzione è rafforzata dal fatto che Schutz condivide la critica fenomenologica secondo la quale il concetto di inconscio, così come formulato, risente di una implicita lettura ingenua e dogmatica che la psicoanalisi compie della coscienza. Schutz scorge nella "teoria delle piccole percezioni" di Leibniz una chiave di lettura dell'inconscio che precorre la psicoanalisi, ma non spiega come quest'ultima possa trovare posto in un'ottica fenomenologica. Ho trattato questi aspetti in *Il soggetto e il sociale* [Muzzetto 2006b, 198-226].

richiamano il circolo ermeneutico e le rilevanze tematiche i complessi problemi della struttura del campo della coscienza. Tutto ciò evidenzia lo sforzo di Schutz, il tentativo di individuare uno schema teorico adeguato alla complessità dei problemi da indagare.

Agli aspetti richiamati come tratti fondamentali di una teoria fenomenologica della cultura non può non essere aggiunto il concetto di modello culturale, particolarmente richiamato dal saggio di Venturini. Ciascun gruppo sociale, sostiene il padre della sociologia fenomenologica, è portatore di un modello di cultura di cui fanno parte i valori, i costumi, le tradizioni, le istituzioni, i modi di pensare e di sentire, le chiavi di lettura del mondo. Le sue valenze non sono evidentemente solo cognitive, ma riguardano l'intera dimensione esistenziale. Il modello culturale è composto da tipizzazioni e sistemi di rilevanza socialmente condivisi. La sua conoscenza è socialmente costituita, socialmente approvata e socialmente distribuita. Orienta l'intero mondo individuale e sociale, consente di venire a patti con i vari problemi che di volta in volta si presentano: le sue ricette sono date per scontate fino a prova contraria. I suoi caratteri eidetici possono essere indicati nella dimensione *pratico-operativa*, in quella *cognitiva* e in quella di *visione del mondo relativamente naturale* nel senso di Scheler. Idea quest'ultima che Schutz accosta alle elaborazioni "contigue" di Sumner, Voegelin, MacIver e, in particolare, all'idea di etnocentrismo. Rispetto a quest'ultima, tuttavia, l'idea di visione del mondo relativamente naturale possiede un maggiore spessore analitico. Questa "visione" può essere intesa come uno strato collocato più in superficie rispetto all'atteggiamento naturale: quest'ultimo costituisce lo strato base, il fondamento del primo. Mentre quello che abbiamo inteso come lo strato più in superficie contiene le conoscenze del modello culturale, conoscenze che, per quanto siano *taken for granted*, possono sempre essere messe in discussione, le "conoscenze" che costituiscono l'atteggiamento naturale non possono diventare problematiche nel mondo della vita quotidiana. Queste non diventano mai tematiche, restano all'orizzonte della struttura della coscienza.

L'atteggiamento naturale è il fondamento del senso comune, la base di ogni certezza, ciò di cui non si può ragionevolmente dubitare nel mondo della vita quotidiana: un dubbio è possibile solo all'interno di una cornice di certezze. Schutz mostra il carattere sociale e di costruito dell'atteggiamento naturale: que-

sto viene costantemente assunto e costantemente ri-costituito. È la base di ogni costruzione. E tuttavia questo carattere di costruito è occultato dalla autoevidenza con cui il senso comune presenta le sue apparenti datità. Il mondo, proclama il senso comune, è così come appare. Noi cogliamo ciò che esiste “là fuori”, ciò che esiste “in sé”. Tutto ciò prescinde da un qualsiasi osservatore. Le montagne, gli alberi, gli animali e così via sarebbero così anche se noi non esistessimo. È la base profonda del realismo ingenuo³⁰. Le riflessioni sul senso comune hanno una rilevanza strategica per le scienze sociali, tuttavia stentano ancora ad essere assunte da correnti diverse dalla sociologia fenomenologica e dall’etnometodologia.

Venturini richiama Clifford Geertz le cui riflessioni contribuiscono a mostrare le valenze degli apporti schutziani alla conoscenza del senso comune. La sua descrizione dei caratteri strutturali di culture molto distanti da quelle dei modelli occidentali di fatto supporta la tesi che i caratteri dei modelli culturali individuati da Schutz siano caratteri eidetici. È sufficiente richiamare molto sinteticamente due dei tratti indicati da Geertz, la *naturalezza* e l’*accessibilità*. Sostenere la *naturalezza* dei fenomeni significa sostenere il “carattere intrinseco della realtà”. Carattere che è presente in ogni cultura qualsiasi sia la definizione di “realtà”. Così per gli aborigeni australiani il paesaggio fisico è inteso come “il risultato dell’azione delle attività degli antenati totemici – principalmente i canguri, gli emù, i bruchi, i serpenti e simili” [Geertz 1988, 108]. Questa realtà è non meno “naturale” di quanto lo sia per noi la “nostra” realtà. L’*accessibilità* è il carattere che costituisce la base della condivisione: è la credenza che chiunque possa cogliere che le cose stanno così come appare. Per tutti “la realtà” è accessibile allo stesso

30. È interessante sottolineare la convergenza tra gli assunti fenomenologici di Schutz sul carattere di costruito del senso comune e il pensiero di Wittgenstein. La scuola filosofica scozzese, che ha inizio nel ’700, ritiene di individuare il carattere necessario del senso comune, la sua intuitiva, universale e necessaria evidenza. Thomas Reid sostiene che il senso comune sia la “facoltà dei principi primi”, principi concettuali apodittici che riguardano la natura fondamentale della realtà [Reid 1975]. Un secolo e mezzo dopo la posizione di George Moore è simile: oscilla tra l’idea del senso comune come costituito da principi innegabili e l’idea che sia costituito da ovvietà condivise [Moore 1959]. Wittgenstein, in particolare in *Della Certezza*, mostra ciò che Moore intendeva come certezze intuitive innegabili sono “convenzioni, stipulazioni, forme di vita”. L’illusione dell’evidenza è legata a pratiche sociali, abitudini, processi di socializzazione [Wittgenstein 1978].

modo. Ovviamente questo carattere è complementare al primo. Anche la realtà degli aborigeni è autoevidente come lo è la nostra per noi, e questa autoevidenza è socialmente condivisa.

Torniamo a Schutz. Venturini riprende le analisi delle basi strutturali che rendono possibile l'accettazione della conoscenza socialmente costituita e socialmente trasmessa, basi che rendono possibile l'idealizzazione della intercambiabilità dei punti di vista, e i modi diversi attraverso i quali gli attori assumono lo stesso modello culturale. E quindi sottolinea la pregnanza del modello per il gruppo che lo condivide e le difficoltà che incontrano gli esterni che si relazionano ad esso. Questi aspetti costituiscono una base essenziale per le analisi dei rapporti tra culture³¹.

Il modello culturale ha inoltre una fondamentale dimensione simbolica. Del simbolico Venturini sottolinea la necessaria polisemia, l'impossibilità di strutturarne in forme "precise" o "monolitiche". E ciò anche a causa del carattere mai afferrabile in modo conclusivo della trascendenza del sé, dell'apertura all'altro. Trattati per altro funzionali per trasmettere significati con forti connotazioni emozionali, quali per esempio la stessa lettura del sociale come qualcosa di diverso dalla somma dei singoli individui, per creare identità collettive, per motivare l'azione. In questi passaggi, viene richiamato un nodo essenziale e sostanzialmente trascurato da Schutz: il processo attraverso il quale significati simbolici vengono "ricondotti" al mondo della realtà fondamentale, realtà che costituisce il centro dell'esistenza del soggetto. Schutz ha mostrato come i simboli appresentino esperienze dai significati trascendenti il mondo della vita quotidiana, e anche il loro essere "ancorati" ad esso. Dreher sottolinea che l'analisi del passaggio inverso, "il capovolgimento della relazione", resta da compiere. Tra i pochi tentativi di cui disponiamo vanno ricordati quelli di Berger e Luckmann che tuttavia non sono soddisfacenti. Nella *Realtà come costruzione sociale*, i due autori tendono semplicemente a incorporare il significato trascendente nel mondo della vita quotidiana [cfr. Muzzetto 2010]. E ciò senza una specifica giustificazione analitica. A me sembra che sia una soluzione incongruente con l'impostazione di Schutz e inoltre che ne impoverisca la portata esplicativa. Credo che il ricorso all'idea, già ripor-

31. Occorre inoltre ricordare che le analisi di Schutz contengono tratti essenziali per analizzare i problemi dei rapporti con l'Altro. In ultima istanza lo straniero è l'altro *tout court*.

tata in precedenza, secondo la quale il senso si forma sempre in una *enclave* possa consentire una risposta più congrua.

Abbiamo detto in precedenza che le rilevanze chiamano in causa necessariamente la dimensione culturale e ciò a partire dagli aspetti pre-predicativi dell'esperienza. Chung-Chi Yu ricorda che, mentre in Husserl esiste un livello di pura esperienza che precede la cultura e fonda gli altri livelli, in Schutz la dimensione culturale è presente sin dall'inizio: il mondo della vita è un mondo culturale [Chung-Chi Yu 2004, 2005]. Questo aspetto è trattato estesamente nel dibattito epistolare tra Schutz e Gurwitsch [Schutz, Gurwitsch 1989, 215-47].

Cefaï ricorda che gli schemi dell'esperienza "sono incarnati nelle attività pratiche e nelle attività interpretative". Schutz sostiene che il mondo sociale è "sin dall'inizio" un mondo intersoggettivo di cultura. Il che significa che la cultura "media l'accesso alla realtà primordiale" [Cefaï 1993, 118], che "la cognizione percettiva è culturalmente organizzata" [Parsons 1988, 26]. Quindi la cultura non rende semplicemente possibile "l'appropriazione linguistica della realtà attraverso la coscienza concettuale, ma in modo più primordiale rende possibile la costituzione esperienziale della realtà nella coscienza percettiva" [ivi, 28]. La cultura è "il luogo di una parziale sovrapposizione tra orizzonte interno ed esterno del soggetto", "si presenta come un insieme di riserve e risorse esteriorizzate e obiettivate, ma anche come un insieme di competenze acquisite o di disposizioni interiorizzate" [Cefaï 1993, 117].

Nella seconda parte del saggio, l'attenzione è rivolta ai rapporti di Schutz con la tradizione che si richiama a Dilthey. Il riferimento principale è a Cassirer. Riferimento per molti versi emblematico perché mostra quanto le radici dell'analisi schutziana affondino in profondità nel terreno della tradizione richiamata, nelle sue tematiche, nei suoi percorsi. E mostra inoltre come la matassa nella quale erano intrecciati problemi annosi sia stata in parte dipanata.

Seguendo Kassab e Srubar, Venturini richiama le similitudini e le diversità tra Schutz e Cassirer. Una prima immagine generale ci consente di cogliere che i due autori guardano al mondo della cultura come a una articolazione delle esperienze umane (forme simboliche, province) costituite secondo differenti stili, e non come a delle ontologie separate. In modo più analitico vediamo che, tra i tratti in cui prevalgono le similitudini, va ricordato il richiamo ai modi pre-scientifici

della conoscenza come terreno su cui fondare una teoria della cultura. Ad esso si aggiunge l'accettazione della visione scheleriana di "campo espressivo" come unione tra esterno e interno, e il rifiuto della posizione husserliana relativa alla separazione tra percezione, intesa come dato primario, originario, e cultura intesa come elemento che si aggiunge ad esso.

Ma il punto essenziale di convergenza riguarda il principio di quella che Cassirer definisce "funzione simbolica". Funzione che l'autore intende come proprietà della mente di conferire un significato, proprietà quindi di leggere in modo unitario elementi distinti. Per Cassirer, come ricorda Srubar, "il processo di significazione è la selezione e la sintesi di singole percezioni sensibili in unità significative – segni e simboli" [Srubar 2009, 297]. E ancora: "L'operazione base della coscienza, da cui emergono tutte le forme simboliche, cioè linguaggio, arte, miti, scienza ecc., è ciò che Cassirer chiama 'funzione simbolica'" [ivi, 295]. Letto in chiave husserliana questo processo richiama le sintesi passive e le tipizzazioni. I punti di contatto con l'ottica schutziana sono quindi evidenti. Il linguaggio rappresenta per entrambi gli autori il più rilevante prodotto della funzione simbolica: è radicato ontogeneticamente e filogeneticamente nelle relazioni dell'uomo con l'ambiente, così come nelle sue dimensioni pragmatiche, affettive ecc. Rappresenta il mezzo principale attraverso il quale il mondo prende forma, l'elemento di mediazione per eccellenza.

Venturini ricorda che Schutz attinge rilevanti aspetti da Cassirer per richiamare la forza del mito, la sua valenza sociale, la sua "pregnanza simbolica". Il mito contiene risposte che riguardano aspetti rilevanti della condizione esistenziale. Per Cassirer costituisce la prima realtà culturale creata dalla funzione simbolica del linguaggio, "trasferisce l'umanità dallo stadio dell'animalità a quello della cultura" [ivi, 297]. Schutz richiama miti relativi alla natura e alla società. Tra questi ultimi, il mito della società come cosmo illuminato dal suo interno (come sostiene Voegelin), immagine che sinteticamente richiama l'etnocentrismo.

Accanto alle similitudini, Venturini richiama varie differenze tra Schutz e Cassirer. Cassirer ha in primo luogo un'immagine della coscienza meno articolata di quella di Schutz. Questa carenza, unita alla mancata soluzione del rapporto tra soggettività e oggettività, è alla base di numerosi problemi di Cassirer, come per

esempio la visione troppo semplificata della costruzione del senso, e l'incapacità di andare oltre la dimensione linguistica per individuare la base della socialità.

I limiti delle posizioni di Cassirer sottolineano per converso il cammino percorso da Schutz. Per esempio, per quanto concerne l'analisi della costruzione del significato, Schutz assume fino in fondo la rilevanza della "funzione simbolica della mente". Ma non si ferma ad essa: "la temporalità, l'*embodiment*, e l'appresentazione" sono tratti che entrano costitutivamente nel processo, tratti ai quali va aggiunta la fondamentale funzione del sistema delle rilevanze e il ruolo dell'intersoggettività.

Cassirer non può assumere la posizione di Husserl come complementare alla sua, di ispirazione hegeliana, nella ricerca della struttura base dei fenomeni della cultura. E ciò perché ritiene che l'analisi dei processi di coscienza comporterebbe rilevanti pericoli di caduta nel soggettivismo e nello psicologismo, e quindi pericoli di dissolvimento delle oggettivazioni presenti nel mondo dello "spirito oggettivo". Questa è una chiara eredità di Dilthey, del suo percorso che lo porta dall'assunzione di una nuova psicologia analitica e descrittiva come base delle scienze dello spirito all'assunzione, come oggetto del comprendere, della "oggettività dell'espressione storica", espressione in cui viene "trasposta l'esperienza vissuta" dei soggetti [cfr. Magnano San Lio 1998]. Bakker ricorda che, nel cammino che porta da Dilthey a Schutz anche relativamente al rapporto tra senso soggettivamente inteso e cultura, occupa un posto essenziale Weber, che aveva operato una sintesi tra le *Geisteswissenschaften* di Dilthey e le *Kulturwissenschaften* della scuola di Baden. Ma è certamente la soluzione individuata da Schutz al problema dell'intersoggettività che consente di superare le aporie legate al rapporto tra soggettività e socialità che hanno caratterizzato il pensiero di Dilthey e Cassirer. Soluzione che consente di non cadere né nel "riduzionismo psicologico né nella reificazione sociologica" [cfr. Bakker 1995]. Possiamo quindi dire che Schutz si avvale dei passi compiuti da Weber per tornare ai problemi di base che Dilthey, Cassirer e i loro successori avevano lasciato irrisolti. Fondamentale in questo senso è il giudizio espresso da Gurwitsch sulla rilevanza dell'opera di Schutz: il progetto di Dilthey nelle sue linee essenziali può "trovare realizzazione nell'originale sviluppo che Schutz dà alla fenomenologia di Husserl" [Gurwitsch 1975, XXX]. È la strada che Gurwitsch invita a continuare a percorrere.

3. Alfred Schutz e la teoria sociale “applicata”

Infine, il numero della rivista presenta il saggio di Lester Embree (*Intra-Culturality: Explications from Schutz*)³², saggio centrato sull’analisi della struttura dei gruppi sociali nel pensiero di Alfred Schutz, e in particolare in *Equality and the Meaning Structure of the Social World*, dal momento che è il saggio nel quale Schutz si è maggiormente occupato di questo tema. E ciò anche se in realtà non è questo l’argomento centrale del saggio di Schutz, saggio che verte sull’uguaglianza e sugli ostacoli alla sua realizzazione come il pregiudizio, la discriminazione razziale, aspetti che trovavano ampia diffusione nell’America degli anni ’50. Schutz pone l’accento sui modi che consentono lo strutturarsi dei gruppi su base etnica, fornendo una lettura fenomenologica che privilegia il weberiano *subjektiver Sinn*. Senso articolato nelle versioni fornite dai vari attori coinvolti, versioni che si richiamano specularmente: il senso “soggettivo” degli uni è inteso come il senso “oggettivo” degli altri; le tipizzazioni degli uni comportano tipizzazioni simmetriche e contrapposte degli altri³³. Abbiamo così versioni che derivano dall’interno o dall’esterno di ciascun gruppo in interazione reciproca (i gruppi possono essere distinti in sottogruppi portatori di tipizzazioni almeno parzialmente differenti); l’articolazione può essere estesa fino a giungere a singoli individui, ciascuno portatore di un sistema di rilevanze unico, osservatori interni al senso comune, osservatori scientifici, ecc. Schutz accenna al fatto che la struttura generale individuata in relazione a questi particolari gruppi può essere estesa ai gruppi strutturati in base al genere, all’età, alla classe (e ciò in un periodo in cui solo le classi avevano trovato una specifica codifica). La stessa idea di eguaglianza si può articolare per il genere, l’età e le classi simmetricamente a quanto avviene su base etnica. Lester Embree, nel saggio presentato, sviluppa l’intuizione di Schutz: rende palese la legittimità di questa estensione. L’autore sottolinea inoltre che le caratteristiche dei

32. Di questo saggio, che qui presentiamo nella versione originale, esiste una versione in lingua spagnola pubblicata in America Latina. Lester Embree, *Intra-culturalidad: género, generación y relaciones de clase en Schutz*, Acta fenomenológica latinoamericana, 2009, III, 179-93.

33. Per quanto riguarda il dibattito sui concetti di significato soggettivo e significato oggettivo in Schutz vedi il recente saggio di Chung-Chi Yu [2010].

gruppi analizzate vanno oltre le contingenze storiche, appartengono al mondo della vita o ai diversi mondi della vita incarnati nelle diverse culture. Il saggio si chiude (dopo aver ricordato il rapporto tra il pre-scientifico mondo della vita e la scienza, tra la struttura dei gruppi e la valenza di questi per la sociologia della conoscenza) con una domanda sul rapporto tra il pre-scientifico mondo della vita, la sua strutturazione in gruppi, e la filosofia.

Abbiamo sostenuto nella prima parte di questa introduzione che la sociologia di Schutz, pur costituendo una sociologia del mondo della vita che analizza i problemi di base trascurati dalla sociologia classica, non abbandona i problemi sostantivi, tradizionali, per così dire, della sociologia sebbene apporti a questi valenze specifiche. Per cogliere questo aspetto nelle sue varie dimensioni sia teoriche sia pratico-applicative, è opportuno ricordare la specificità del saggio di Schutz *Equality and the Meaning Structure of the Social World*. Il che consente anche di collocare il saggio di Embree in una problematica più ampia.

Il lavoro di Schutz, che fa parte del secondo volume dei *Collected Papers*, era stato originariamente presentato dall'autore nel 1955 alla *Conference on Science, Philosophy and Religion* e pubblicato l'anno successivo [Schutz 1956]. Le analisi presenti nel saggio sono state arricchite sia da riflessioni sorte direttamente nel dibattito³⁴ sia da riflessioni ad esso direttamente collegate³⁵. E anche da altri tre brevi scritti (dei quali uno in collaborazione con Lasswell) preparati per un nuovo meeting sulla eguaglianza delle opportunità che avrà luogo nel 1956 presso l'In-

34. Vedi le riflessioni sui contributi di vari autori presenti alla conferenza (R. McKeon, R. M. MacIver, C. Bryson, A. Hofstadter, ecc.) pubblicate recentemente da Barber [2009]. L'articolo contiene una "mappa" delle vicende legate alla conferenza: ricorda il suo svolgimento, gli autori coinvolti, gli scritti di Schutz che hanno accompagnato il dibattito e inoltre richiama alcuni saggi che hanno preso in esame tali scritti.

35. Mi riferisco al breve scritto *In Search of the Middle Ground*. Richard McKeon aveva chiesto ai partecipanti, verso la fine della conferenza, delle riflessioni sulla direzione delle future discussioni. Lo scritto del contributo di Schutz aveva accompagnato la pubblicazione del saggio sulla eguaglianza nel volume *Aspects of Human Equality* ed è stato ripubblicato nel quarto volume dei *Collected Papers* [Schutz, 1996].

stitut of Etics³⁶, meeting che rappresenta una sorta di sviluppo dei risultati della conferenza.

I richiami al contesto in cui nasce il saggio sulla eguaglianza e gli scritti che lo hanno accompagnato hanno un'utilità specifica: in questo caso il coinvolgimento di Schutz va oltre la ricerca "pura"; l'analisi si cala su un fenomeno storico concreto: la discriminazione razziale in America. E inoltre la conferenza nella quale viene presentato il *paper* e il successivo meeting non hanno solo un intento conoscitivo, ma anche un intento operativo: l'individuazione di terreni e modalità di possibili interventi sulla realtà sociale data. È possibile quindi prendere in esame il modo in cui l'autore affronta la relazione tra questi aspetti della ricerca sociologica³⁷.

Embree sostiene che in Schutz esiste una dimensione prettamente teoretica e una "non meramente teoretica"; oltre ad una dimensione applicata che si articola

36. Scritti pubblicati da Lester Embree nel 1999, raccolti sotto il titolo *Schutz Text* [Embree 1999b, 287-317]. Il saggio introduttivo agli scritti di Schutz di Embree [1999a, 233-285] contiene non solo un'analisi critica degli stessi, ma anche le notizie riguardanti il meeting. Questo saggio e quello precedentemente richiamato di Barber forniscono un quadro dettagliato del contesto in cui nascono gli scritti sulla eguaglianza.

37. Embree nella introduzione agli scritti del '56 ne sottolinea la specificità, e assimila ad essi il breve scritto *In Search of the Middle Ground*. "Mentre nella maggior parte dei suoi lavori – sostiene l'autore – Alfred Schutz si è dedicato alla teoria sociale scientifica e in particolare alla teoria filosofica delle scienze sociali, i suoi contributi del 1956 hanno un focus 'applicato' o meglio etico-politico che non ha precedenti nella sua opera" [ivi, 236]. Tuttavia nel saggio *Schutz on Reducing Social Tensions*, successivo a quello su citato, le osservazioni di Embree rendono anche il saggio sulla eguaglianza, almeno in parte, assimilabile agli scritti del '56. "Il suo [di Schutz] approccio nel saggio sulla 'Eguaglianza' è costituito da una interpretazione del senso comune di un *insider* dal punto di vista di un sociologo *outsider* interessato a una ricerca empirica, applicata come anche puramente teoretica" [Embree 2000, 84]. Occorre aggiungere che in *Editor's Preface* del saggio *In Search of the Middle Ground* presente nei *Collected Papers* si sostiene che "questo documento è unico tra i *papers* di Schutz perché mostra l'autore in uno stato in cui egli abbandona il suo distacco dalle posizioni di parte nei problemi sociali pratici...Non più l'imparziale, non coinvolto 'osservatore scientifico'. Egli assume il ruolo dell'osservatore simpatetico che dà consigli a coloro per i quali il coinvolgimento attivo è una obbligazione personale e morale" [Wagner, Psathas, Kersten 1999, 147]. Io ritengo vi sia una differenza di accenti relativamente alla dimensione empirico-applicativa. Ma questa differenza non impedisce di considerare, per i nostri scopi, il contesto come unitario.

anch'essa in due modalità. Da un lato ci sono “casi reali che cadono sotto la teoria, come è il caso dei vari gruppi e relazioni sociali presenti negli Stati Uniti nel 1955 discussi nel saggio sulla ‘Eguaglianza’. Dall'altro si ha l'uso della teoria per operare il cambiamento, come nel caso della riduzione della tensione sociale nel quale Schutz” [...] è stato coinvolto [Embree 2000, 83]. Quindi il saggio sulla eguaglianza rientra in entrambe le accezioni del termine “applicato”.

Brodersen, curatore del secondo volume dei *Collected Papers* (dopo aver distinto i saggi di Schutz riportati nel volume in saggi di teoria “pura” e teoria “applicata” e collocato il saggio sulla uguaglianza tra questi ultimi), sottolinea la presenza delle due accezioni del termine teoria applicata, ma intende soprattutto evitare possibili fraintendimenti: “Il titolo ‘Teoria applicata’ può apparire in qualche modo fuorviante se la frase [...] è letta come significato dell'uso dell'intuizione per fini meramente pratici. Questi studi non riguardano ‘l'ingegneria sociale’ o ‘il modo in cui risolvere problemi sociali’. Essi sono, come era il loro autore in tutti i suoi lavori, interessati all'uso della teoria per un'interpretazione più adeguata della realtà sociale. Il loro accento è sull'intendere piuttosto che sull'operare. Il nucleo che essi trovano nel significato interno alla condotta umana conduce più vicino a un modo sensibile di approcciare i suoi problemi di quanto potrebbe mai fare un trattato su ‘tecniche e metodi di *problem-solving*’. E dopo aver ricordato gli autori che costituiscono il background del pensiero di Schutz aggiunge: “il termine ‘teoria applicata’ descrive il carattere dei presenti *Studies* in un altro senso – come esercizi di applicazione del pensiero filosofico all'interpretazione della società. Il risultato non è una filosofia della società [...], è una sociologia informata da un'arte dell'affrontare e concettualizzare il mondo sociale come un tutto”³⁸ [Brodersen 1976, IX]. Quindi il termine teoria applicata per Brodersen non vuole significare il ricorso a ottiche “tecnicistiche” che implicano un uso della sociologia che di fatto richiama quello che Giddens definisce “modello d'uso strumentale”³⁹: il richiamo alla sociologia comprendente, alla centralità del “sen-

38. L'autore aggiunge: “Schutz ha sviluppato un'unica arte dell'interpretazione, con la quale è stato capace di conquistare un nuovo terreno, attraverso una creativa combinazione di due principali elementi: l'analisi fenomenologica e la metodologia generale di Max Weber” [ivi, IX-X].

39. È la definizione di Giddens per il modello di applicazione congruente all'ottica positivista della scienza. La conoscenza diviene un elemento da usare per determinare un cam-

so soggettivamente inteso”, di fatto lo esclude. Né il termine vuole richiamare una ricerca empirica che pretenda di prescindere da una teoria che la informi e la guidi, che assuma i dati come separati dai modi della loro assunzione.

Il richiamo di Brodersen alla teoria applicata, intesa come “applicazione del pensiero filosofico all’interpretazione della società”, richiama il dibattito parallelo sul significato di metodologia delle scienze sociali in Schutz, dibattito che contiene anch’esso i rapporti col pensiero filosofico⁴⁰. Nasu, completando una interpre-

biamiento causalisticamente. A questo modello Giddens contrappone il “modello dialogico” congruente con gli sviluppi della sociologia comprendente e in primo luogo con la sociologia fenomenologica: in questo caso la conoscenza sociologica (che incorpora la conoscenza di senso comune in quanto costituita da costrutti di secondo ordine) rifluisce nel mondo sociale modificando il sapere di senso comune e quindi le domande di mutamento. Questa nuova domanda viene ri-interpretata dalla sociologia che ripropone le sue analisi agli attori e così via. Gli attori restano totalmente fautori e interpreti del mutamento [Giddens, 1987].

40. Per quanto concerne “l’applicazione del pensiero filosofico all’interpretazione della società” (Schutz nel breve scritto *In Search of the Middle Ground* parlerà di radicamento della teoria sociologica nei presupposti filosofici) sono vari i livelli nei quali è presente, a partire da quello più astratto della teoresi. Mi limito qui a indicare solo un punto essenziale. Per l’autore il ricorso a una chiave “filosofica”, e in particolare alla fenomenologia dell’atteggiamento naturale, è indispensabile per analizzare la struttura base dei fenomeni sociali. “Che gli altri uomini esistono, che gli uomini agiscono sugli altri uomini, che la comunicazione attraverso simboli e segni è possibile, che i gruppi sociali e le istituzioni, i sistemi sociali giuridici e cose del genere sono elementi integranti del mondo della vita [...] sono nozioni implicitamente o esplicitamente fondamentali per tutti gli scienziati sociali. Questi ultimi hanno elaborato alcuni espedienti metodologici – schemi di riferimento, tipologie, metodi statistici – al fine di studiare i fenomeni indicati. Ma i fenomeni stessi sono dati per scontati [...]. Ma come accade che la reciproca comprensione e la comunicazione siano in qualche modo possibili? Come è possibile che l’uomo compia atti significativi, intenzionalmente o per abitudine, che sia guidato da fini da raggiungere e motivato da certe esperienze? [...] Come posso io, nel mio atteggiamento di uomo tra gli altri uomini o di scienziato sociale, trovare un orientamento nei confronti di tutto ciò se non attraverso un ricorso a un insieme di esperienze pre-interpretate costruite dalla sedimentazione all’interno della mia vita stessa cosciente? E come possono i metodi per interpretare l’interrelazione sociale essere garantiti se non basati su un’attenta descrizione dei presupposti che stanno alla loro base e delle loro implicazioni? Tali problemi non possono trovare una risposta nei metodi delle scienze sociali. Essi richiedono una analisi *filosofica*. E la fenomenologia [...] non solo ha aperto una strada a una tale analisi, ma ha anche incominciato una tale analisi” [Schutz 1962a, 116-7].

tazione di Embree relativa a questo problema, ritiene che la metodologia intesa in senso “esteso” e “adeguato” implica tre aspetti: “l’esperienza del mondo della vita, l’esperienza del mondo della teoria scientifica, e la relazione tra esperienza del mondo della vita e esperienza del mondo della teoria scientifica”⁴¹ [Nasu 2010, 416]. Queste relazioni sono rilevanti anche per quanto riguarda i tre livelli della ricerca, come vedremo in seguito.

Il passaggio da una posizione teoretica “pura” a una posizione “non meramente teoretica” implica *in primo luogo* un differente livello di generalità dell’analisi e conseguentemente un differente livello di astrazione nel quale vengono indagati i fenomeni. Il passaggio tra i due livelli implica certamente una gradualità. Ma per andare immediatamente alle radici del problema metodologico delle differenziazioni possiamo richiamare la dicotomia tra rappresentazione concettuale “eidetica” di un fenomeno e rappresentazione attraverso una tipizzazione legata alla contingenza empirica⁴². E quindi, attraverso un breve richiamo alla struttura degli ideal tipi, risalire alla gradualità del passaggio dalla ricerca pura a quella applicata.

Occorre ricordare che gli ideal tipi schutziani rappresentano una sintesi tra metodo fenomenologico e metodo weberiano, una sintesi che implica una modificazione di entrambi i metodi. Il metodo fenomenologico tende a cogliere i caratteri essenziali di un fenomeno, caratteri validi universalmente, ottenuti attraverso il metodo delle libere variazioni. Per Husserl questo metodo consente di cogliere gli universali eidetici, universali che attingono non semplicemente al reale, ma al puro possibile. Mentre gli universali empirici, ottenuti attraverso il metodo induttivo, sono legati ad esperienze fattuali sempre e necessariamente

41. Il saggio di Embree cui l’autore fa riferimento è Embree 1980.

42. Ad esempio Schutz, nell’analizzare il riferimento all’altro nel mondo ambiente, indica due diverse concettualizzazioni. La *thow-orientation* pura e la *thow-orientation* concreta. La prima è “la forma universale in cui un Altro è esperito ‘in persona’”, la forma invariante dei molteplici modi in cui io posso cogliere un tu. “Empiricamente – sottolinea Schutz – non esiste una ‘pura’ *thow-orientation*” [Schutz, Luckmann 1973, 62]. Questo è un concetto limite, non una esperienza realmente vissuta. In tutte le esperienze concretamente vissute il *thow* è sempre un tu particolare, portatore di vissuti particolari, colto in un momento specifico della sua *durée*. E qualsiasi esperienza vissuta dell’altro può essere rappresentata concettualmente dalla concreta *thow-orientation*.

contingenti. I due metodi, relativamente all'evidenza, sarebbero così caratterizzati da una differenza qualitativa: il primo conduce a una evidenza apodittica, il secondo, probabilistico, non può eliminare l'incertezza che deriva dal carattere contingente delle esperienze.

Schutz ridimensiona la differenza tra i due metodi. Le "libere" variazioni non possono essere in realtà totalmente svincolate dalle esperienze empiriche. La pretesa di separare il reale dal possibile è infondata. Gli *eidōs* portano necessariamente "le tracce della loro primordiale associazione con l'empirico: sono inestricabilmente limitati dalla tipicità" [Levin 1968]. È quindi infondata la pretesa di raggiungere una evidenza apodittica. Gli *eidōs* richiamano anch'essi verità sperimentali, sempre revocabili. Tra metodo eidetico e induzione non esiste quindi una differenza epistemica, ma solo una differenza di grado. Anche gli *eidōs* sono riconducibili alle esperienze del mondo della vita. Con ciò le pretese del metodo fenomenologico vengono avvicinate a quelle dei metodi delle scienze sociali. I tipi eidetici possono essere considerati come punto limite, come cornice dei tipi empirici e quindi come cornice delle scienze sociali.

Per quanto concerne il metodo ideal tipico, Schutz ritiene che sia il metodo adatto alle scienze sociali. E ciò nonostante sia chiaro che il metodo fenomenologico sia basato, in prima istanza, sull'auto-osservazione dei vissuti e quello weberiano sulla osservazione di fenomeni sociali esterni all'osservatore. Come è chiaro che l'ideal tipo weberiano "non è un'analisi dei caratteri essenziali e necessari di un fenomeno sociale, perché non può essere considerato al di là dello scopo per cui è stato costruito" [Psathas 2005, 166]. È quindi "costrutto arbitrario", giustificato solo dai fini della ricerca.

Tuttavia non solo Schutz, come abbiamo visto, riconduce gli *eidōs* alle esperienze del mondo della vita, ma ritiene (e ciò già dalla fine del "periodo bergsonian") che una lettura adeguata dell'ideal tipo, legata alle formulazioni dell'ultimo Weber, consenta di conciliare la "contingenza" delle costruzioni weberiane con il carattere "necessario" degli *eidōs*. Il che completa l'incontro tra i due metodi. "L'essenza della costruzione tipico-ideale – dice Schutz – consiste nell'invarianza di determinati motivi [...]. È vero quindi che questa posizione d'invarianza rimanda a una 'esperienza precedente', non però a una esperienza quale è intesa da un piatto empirismo, bensì a quel terreno originario che è una esperienza

ante-predicativa di un possesso immediato in cui l'oggetto è dato in sé stesso. Concepito così, il tipo ideale non è più in alcun modo limitato a un determinato processo costitutivo, né a un determinato principio genetico. Si possono costruire tipi ideali 'empirici' [...] e tipi 'eidetici' [...]. Ciò che è posto come invariante può essere ottenuto in qualsiasi modo d'astrazione, di generalizzazione e di formalizzazione, purché ci si attenga al principio di adeguatezza di senso"⁴³ [Schutz 1974, 347-8].

Occorre aggiungere un altro aspetto fondamentale: il rapporto tra ideal tipi dell'osservatore scientifico e tipizzazioni dell'attore sociale. Come è noto, i costrutti dell'osservatore scientifico sono, nella visione schutziana, costrutti di secondo grado, costrutti di costrutti degli attori, tipizzazioni di tipizzazioni. Schutz aggiunge così all'analisi weberiana una relazione fondante. La scelta dell'ideal tipo come strumento di analisi non è arbitraria, affonda le sue radici nel modo di operare stesso della coscienza: la coscienza è uno strumento tipizzante per eccellenza. Gli esseri umani conoscono il mondo in forme tipiche o comunque in relazione al tipico. E il punto base va cercato nelle esperienze antepredicative. "L'apprensione degli oggetti d'esperienza mette in opera delle sintesi di identificazione e di ricognizione. La singolarità e la contingenza delle configurazioni fenomeniche sono trasformate dal rinvio del senso a delle esperienze passate, non solamente attraverso la mediazione di forme concettuali e proposizionali proprie della logica dell'intelletto, ma anche attraverso la via obliqua di schemi di esperienza" pre-predicativi [Cefaï 1994, 108]. Quindi vi è una base comune delle tipizzazioni dell'attore e dell'osservatore scientifico. Osserva Natanson: "Dire che la *suppression of the primes* è la caratteristica di ogni tipizzazione, implica sostenere che la 'miniatura' del tipo ideale del senso comune e i 'costrutti del secondo ordine' del pensiero scientifico condividono, sebbene in modi molto differenti, la stessa base di astrazione" [Natanson 1986, 52].

Da questo rapido richiamo possiamo trarre alcune considerazioni per il nostro problema. Abbiamo visto che per Schutz la distinzione tra tipi ed *eidos* è solo una distinzione di grado. E comunque che possono essere costruiti tipi empirici e tipi

43. In *Type and Eidos*, che rappresenta l'ultimo periodo delle riflessioni di Schutz, l'autore ridimensiona le pretese del metodo fenomenologico compiendo l'ultimo decisivo passo per avvicinarlo a quello weberiano.

eidetici. Il che consente di vedere la ricerca, tutta la ricerca, come collocabile lungo un *continuum* di tipi ideali posti a diversi livelli di astrazione. Che la distinzione sia solo di grado non significa che non sia rilevante: Levin sottolinea che, per quanto la conoscenza di cui gli *eidos* sono portatori sia anch'essa una conoscenza ipotetica, si tratta di "ipotesi a posteriori di ciò che è ragionevole credere siano verità necessarie" [Levin 1973, 180].

Questo è un punto fondamentale perché Schutz possa costituire la sua sociologia come una sociologia eidetica⁴⁴: ideal tipi eidetici sono cornici all'interno delle quali sono collocati altri ideal tipi meno astratti. Così alla possibilità, appena indicata, di porre in essere un *continuum* di tipizzazioni si affianca l'affidabilità di un metodo "fondato"⁴⁵. L'analisi del rapporto degli ideal tipi dell'osservatore scientifico con i costrutti dell'attore non muta le osservazioni relative al *continuum* su ricordato. Gli ideal tipi dell'osservatore scientifico, sebbene in un certo senso "accregono" il carattere di costrutti euristici rispetto alla prospettiva weberiana⁴⁶, acquistano un elemento strutturale su cui fondare l'adeguatezza, non contemplato nel pensiero weberiano. Secondo Schutz, la sussunzione dei costrutti dell'attore in quelli dell'osservatore si avvale della assunzione dell'esistenza di una comune base per la costruzione delle tipizzazioni: come abbiamo detto, i due tipi di costrutti hanno "la stessa base di astrazione"⁴⁷. E i problemi relativi alla loro relazione, condensabili nel postulato dell'adeguatezza, non mutano al mutare del livello di astrazione del problema indagato: resta la complessità del circolo ermeneutico tra costrutti del primo e del secondo ordine sottolineata da

44. Non siamo affatto di fronte, come pensa ad esempio Prendergast, a costruzioni formali destoricizzate, indipendenti dal mondo empirico, "interamente analitiche e top-down" [Prendergast 1986, 12], ma a costrutti che possono avere diversi gradi di astrazione, di anonimità, di concretezza e contingenza.

45. Anche se non si tratta dell'evidenza apodittica, ma di una evidenza possibile. Si tratta di un "fondamento" nella fenomenologia dell'atteggiamento naturale, un fondamento "debole".

46. L'impossibilità della non corrispondenza tra costrutti scientifici e mondo dell'attore è ulteriormente determinata, rispetto al pensiero di Weber, dal fatto che il mondo della scienza è una distinta provincia finita di significato rispetto al mondo della vita quotidiana.

47. Oltre che una comune base metodica nel *Verstehen*. Questo non è solo il metodo dell'osservatore scientifico, ma anche dell'attore del mondo della vita. Ovviamente il *Verstehen* dell'osservatore scientifico è un *Verstehen* di *Verstehen*.

Zijderveld [1972], resta il “paradosso di scienza e socialità” indicato da McLain [1981] e più in generale restano tutti i problemi evidenziati dal nutrito dibattito sul postulato.

Si comprende quindi, date queste premesse, la continuità presente nell’analisi schutziana tra ricerca “pura” e applicata. Non esiste qualcosa che segnali la ragione di una discontinuità. Schutz sostiene che “ricerca teorica ed empirica si correggono e si corroborano a vicenda”. Ma non si ha, come nota Helling [1984, 42], un semplice dominio dell’oggetto dell’esperienza sui costrutti teorici come accade nel positivismo, ma una loro interazione (l’oggetto diviene un oggetto di ricerca). Non esiste un “puro” dato. Non può esistere quindi nella fenomenologia “qualcosa di equivalente alla verifica empirica” [Natanson 1973b, 33].

I saggi di sociologia applicata come *Lo straniero*, *Il reduce*, *Il cittadino ben informato* sono di fatto saggi che prendono in esame situazioni sociali molto generali, non legate a particolari sotto-culture o a particolari tempi o luoghi. Lo straniero, ad esempio, è un ideal tipo che richiama la situazione di tutti coloro che, abbandonato il mondo della propria cultura, si trovano di fronte a un mondo diverso. Schutz esamina i problemi che sorgono *applicando* corpi teorici più astratti come la struttura del senso, i sistemi delle rilevanze, la teoria dell’azione, ecc., e assumendo al loro interno dettagli concreti tratti dal mondo della vita quotidiana. Come nota Psathas, sebbene l’analisi sia condotta con costrutti “astratti, analitici questi sono riempiti con dettagli ed elementi specifici – sebbene le descrizioni possano essere anonimizzate e spesso decontestualizzate. Il suo approccio fenomenologico [...] porta [Schutz] a un apprezzamento e a una spiegazione dei dettagli della vita quotidiana per studiare la conoscenza di senso comune ed esaminare il ruolo dei tipi e delle tipizzazioni nel *mundane world*” [Psathas 2005, 162].

Nessun aspetto della sua metodologia vieterebbe a Schutz di muoversi a un livello meno astratto, nulla vieterebbe di indirizzare l’attenzione su casi radicalmente empirici unici e irripetibili. Osserva ancora Psathas: “È interessante che il fondamento fenomenologico di Schutz non lo spinga nella direzione di studi di situazioni particolari, concrete e specifiche e di specifici contesti di azione e di relazioni sociali. Forse la chiarezza delle costruzioni ideal tipiche lo spinge verso la possibilità di formulazioni sempre più formalizzate e generalizzate. O forse

l'opacità, la complessità e l'ambiguità del contesto del significato soggettivo nel mondo della vita quotidiana gli appare impenetrabile senza la chiarezza della visione data dalle procedure di costruzione degli ideali tipi" [*Ibidem*].

Io credo che questo ultimo punto contenga una parte della verità: l'opacità del mondo sociale, l'infinita rete data dagli infiniti punti di vista degli attori non possono essere affrontate senza strumenti nati dalla consapevolezza della complessità dei problemi e insieme della limitata possibilità di penetrazione degli stessi. Ma infine è l'interesse di Schutz per i "fondamenti", quindi per la costituzione di una fenomenologia dell'atteggiamento naturale, che lo porta a privilegiare l'analisi delle strutture essenziali del mondo sociale.

Vediamo infine l'aspetto operativo della ricerca. È innegabile che anche nel saggio sulla eguaglianza, nato in un contesto che non prevede un'ottica esclusivamente conoscitiva, ma che ha anche un interesse operativo, diretto al mutamento sociale, Schutz non modifichi la sua modalità di ricerca. Protti, riferendosi agli scritti prodotti per il seminario del '56, osserva: "Ancora una volta, l'apporto schutziano si colloca sul versante cognitivo, non politico del problema: e questo verrà affrontato utilizzando il complesso meccanismo teorico e metodologico che Schutz ha elaborato negli anni dedicati alla 'fondazione fenomenologica' della sociologia. Ma quest'ottica evita di tradursi nel proprio versante applicativo (in senso lato) e 'politico' (in senso più preciso) nonostante il contesto lo consenta e lo consigli, nel senso che alcuni interventi presentati nella stessa occasione prevedano l'individuazione di 'interventi' istituzionali che permettano, o facilitano, l'abolizione di tali 'barriere all'uguaglianza'" [Protti 1999, 200]. Protti rimprovera a Schutz "l'opzione per una conoscenza 'for the sake of knowing' – vicina allo scheleriano *Bildungswissen* (il 'sapere per la formazione')" [ivi, 195], opzione responsabile dell'incapacità o quantomeno della difficoltà di tradurre la conoscenza in pratiche per la soluzione dei problemi sociali. Ritengo che sia eccessivo ritenere che la posizione di Schutz non presenti un versante applicativo. Mi sembra più corretto e utile osservare il problema da un'altra ottica: il versante applicativo, inteso come versante volto all'intervento nel mondo sociale, non si presenta mai come sfera separata. Il legame con le dimensioni conoscitive della ricerca è inteso in modo radicale da Schutz. E questa radicalità rappresenta un fatto di straordinaria rilevanza, proprio in ottica anti positivista, soprattutto se si considera che

gran parte della ricerca empirica soffre di un “positivismo di fatto”, di un inconsapevole legame col senso comune. Nasu, in un’analisi condotta sul tema della uguaglianza, mostra la rilevanza della posizione di Schutz per la ricerca, “ricerca che deve prendere nella più piena considerazione” il suo modo di procedere, proprio per le sue intuizioni riconducibili alla fenomenologia dell’atteggiamento naturale, che gli consente di penetrare in aspetti essenziali del mondo della vita quotidiana: là dove la ricerca empirica mostra tutti i suoi limiti [Nasu 2003].

Le considerazioni presenti nel breve saggio *In Search of the Middle Ground* rendono più chiaro il modo in cui Schutz intende le relazioni tra i livelli della ricerca e in particolare il versante dell’intervento sociale. Schutz ricorda l’origine dello scritto: vi è l’accordo, per i futuri lavori della conferenza, di individuare un *terreno intermedio* tra i partecipanti. Terreno intermedio che può essere inteso nel senso di un comune linguaggio, di un comune terreno in senso epistemologico e di un comune terreno in senso pratico.

1. *Middle ground come comune linguaggio*. Occorre stabilire un comune universo del discorso per intendersi tra persone presenti al seminario, persone che hanno diversi interessi e diversi background. Ma occorre specificare che le persone sono coinvolte in una triplice veste: *a.* come “esseri umani, esseri di buona volontà”, dice Schutz, che vogliono stabilire principi etici adatti ai tempi (posizione etico-filosofica); *b.* come “cittadini degli Stati Uniti del 1955 [che] preoccupati” per vari mali come discriminazioni, pregiudizi, ecc., cercano rimedi per tutto questo (posizione pratica del senso comune); *c.* come studiosi (filosofi, scienziati sociali, teologi, ecc.) che vogliono studiare i problemi dell’uguaglianza da un punto di vista teoretico, secondo le modalità delle rispettive discipline (posizione teoretica). Queste posizioni, e i problemi relativi, non si escludono affatto reciprocamente: sono anzi “interrelati in molti modi”. Occorre comunque trovare un comune universo di discorso per ciascuna delle tre posizioni (etica, di senso comune, teoretica) contemplate, dal momento che per ciascuna sono diversi i problemi, le rilevanze, le tipizzazioni, ecc.

2. *Middle ground come terreno epistemologico*. Il *middle ground* in senso epistemologico è l’incontro tra ideali filosofici, religiosi, ecc. e il senso comune. Sebbene la struttura storica di un concreto gruppo sociale sia determinata dai *Realfaktoren* di cui parla Scheler (nella accezione di Schutz il mondo della vita quotidiana dato

per scontato nel pensiero di senso comune), “sotto certe condizioni le idee e gli ideali dei filosofi o dei pensatori religiosi influenzano il pensiero di senso comune” [Schutz 1996b, 149]. Ma nel diventare senso comune si trasformano (si secolarizzano, secondo Richard McKeon). È questo il *middle ground* epistemologico. Da un lato quindi esistono diversi livelli di astrazione a cui “lo stesso” problema può essere studiato “anche se ciò comporta problemi piuttosto difficili”; il saggio sulla eguaglianza, ad esempio, affronta sia problemi filosofici che hanno un alto livello di astrazione sia “concrete questioni quali l’uguaglianza dell’educazione” che riguardano la realtà sociale. Realtà sociale anch’essa articolabile in livelli. Dall’altro lato questi stessi livelli (o i problemi relativi) non vanno considerati come “profondamente divisi ma piuttosto come elementi di un *continuum* di elementi interconnessi” [*Ibidem*]. “Compito della scienza sociale teoretica – dice ancora l’autore – è quello di studiare la struttura piuttosto complicata della realtà sociale [...]. Compito della ricerca empirica è quello di applicare tali scoperte scientifiche nello studio di gruppi sociali concreti e relazioni sociali in un dato scenario in un dato momento storico. Va inteso che la teoria e la ricerca empirica si corroborano e correggono a vicenda. Certamente le scienze sociali teoretiche sono profondamente radicate nei presupposti filosofici come in ogni altro sforzo teoretico” [ivi, 148].

Così l’idea di *middle ground* epistemologico contiene la prospettiva di incontro di livelli analiticamente separati. Dice l’autore: “se questo approccio è considerato corretto, un problema concreto – come quello delle opportunità educative nell’America di oggi – dovrebbe essere investigato in termini di principi filosofici così come in termini delle scienze sociali teoretiche. Se attaccato correttamente da entrambi i lati, il tunnel deve condurre a un incontro”⁴⁸ [ivi, 150].

3. *Middle ground in senso pragmatico*. In questo caso si intende la individuazione “della regione in cui l’atteggiamento teoretico del pensatore può essere traslato nell’atteggiamento pratico dell’uomo di azione o [...] del *decision maker*. È ovvio che la soluzione di questo problema è intimamente connessa con quelle soluzioni affrontate ai punti 1 e 2” [ivi, 150-1].

48. Schutz, nei dibattiti epistolari con Gurwitsch, usa la metafora di un incontro in un tunnel che, pur scavato da punti di partenza diversi, consente nondimeno una convergenza.

Mi sembra che queste parole rappresentino in estrema sintesi il disegno di Schutz. Il generale campo di indagine (e di intervento) si presenta strutturato in una articolazione in livelli separati rigorosamente sul piano analitico, ma allo stesso tempo tra loro radicalmente interconnessi. Questi costituiscono un *continuum*. *Continuum* sia tra problemi che coinvolgono “province diverse” (come tra mondo filosofico, teoretico, di senso comune) sia tra problemi interni a una stessa provincia (teoria pura, teoria applicata). Allo stesso tempo, è sempre possibile individuare tra essi campi intermedi ed è anche necessario ogni volta che viene coinvolto più di un livello.

È certamente necessaria l'individuazione di campi intermedi, come abbiamo visto, in caso di interventi operativi sul terreno sociale. È necessario un comune universo del discorso nato dalla mediazione tra i vari linguaggi filosofici e teorici con linguaggio del senso comune. È necessario un campo epistemologico di *middle ground* tra province scientifiche, filosofiche e senso comune per poter analizzare la realtà del mondo della vita quotidiana. Ed è infine necessario un campo che nasce dalla mediazione tra livello teoretico e livello dell'intervento *pratico* nel mondo sociale. Compito del pensatore teorico è quindi quello di portare le sue conoscenze, teoriche ed empiriche appartenenti a province simboliche nel mondo della vita quotidiana, e realizzare un incontro con le conoscenze e gli interessi pragmatici-operativi del mondo della vita quotidiana. Il che implica anche instaurare un comune universo di discorso. È l'incontro richiamato da Nasu tra filosofo, scienziato sociale e uomo della strada. Scienziato sociale che Nasu, richiamando ancora i modi della conoscenza di Schutz, accosta non all'esperto, ma al cittadino ben informato. Lo scienziato sociale non può conoscere solo il suo campo, restando prigioniero del suo sistema delle rilevanze pre-dato. Deve indagare in ogni direzione, avere cognizione del mondo della vita quotidiana e dei suoi sistemi di rilevanza. E di conseguenza individuare i piani di *middle ground*.

È aperto quindi il terreno per una presenza dello studioso nel mondo sociale, per un suo impegno operativo. Certo Schutz si arresta a questa soglia senza tentare di investigare su possibili passaggi successivi. Né tantomeno si trasforma in *policy maker*. Resta uno scienziato sociale. Uno scienziato sociale che non solo sostiene la necessità di tenere insieme i vari livelli di analisi, ma che mantiene con forza l'azione di intervento sul mondo sociale legata alla conoscenza, tutta

la conoscenza, anche la più astratta, sebbene attraverso le necessarie mediazioni. Mediazioni col mondo di senso comune di cui è necessario conoscere le infinite articolazioni, dal punto di vista dell'attore. Schutz ricorda che nel saggio sulla uguaglianza vi sono esempi di azioni che potrebbero rivelarsi infruttuosi per ridurre i pregiudizi. E ciò perché non basati su una adeguata conoscenza del mondo sociale dal punto di vista degli attori. Il postulato dell'adeguatezza dei costrutti dello scienziato sociale, come sottolineano molti osservatori, si sostanzia in un ritorno all'attore, al senso comune. È questo il punto di partenza e di arrivo dell'analisi, oltre che il centro della costruzione del mondo sociale.

La fenomenologia dell'atteggiamento naturale, il connubio del metodo fenomenologico e quello weberiano non hanno la funzione esclusiva di "fondare" le scienze sociali: non si esaurisce la sua funzione all'interno di una provincia teoretica. Il percorso seguito è indispensabile per poter intervenire in modo adeguato nel mondo sociale e rispettare insieme il mondo dell'attore.

Bibliografia

ARKWAY, A.

2000 *The simulation theory, the theory theory, and folk psychological explanation*, *Philosophical Studies*, 98, 2, 115-37.

BAKKER, J.I.

1995 *The Life World, Grief and Individual Uniqueness: 'Social Definition' in Dilthey, Windelband, Rickert, Weber, Simmel and Schutz*, *Sociologische Gids*, XLII, 3, 187-212.

BARBER, M.

1988 *Social Typifications and the Elusive Other*, Associated University Presses, Cranbury.

2009 *Introduction*, *Schutzian Research*, 1, 273-79.

2010 *Somatic Apprehension and Imaginative Abstraction: Cairns's Criticisms of Schutz's Criticisms of Husserl's Fifth Meditation*, *Human Studies*, 33, 1-21.

BOELLA, L.

2008 *Neuroetica. La morale prima della morale*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

2010 *Introduzione–Rileggere il Sympathiebuch*, in M. Scheler, *Essenza e Forme della Simpatia*, FrancoAngeli, Milano, 7-28.

BRODERSEN, A.

1976 *Editor's Note*, in *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague, II, VIII-XV.

Buber, M.

1997 *Il Principio Dialogico e altri saggi*, Edizioni San Paolo, Milano.

CEFAÏ, D.

1993 *Phénoménologie et Sciences Sociales. Alfred Schutz: Naissance d'une anthropologie philosophique*, Librairie Droz S. A., Genève.

1994 *Type, typicalité, typification*, in B. Fradin, L. Quéré, J. Widmer (a cura di), *L'enquête sur les catégories. De Durkheim à Sacks*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

CHUNG-CHI YU

2004 *Lifeworld, Cultural Difference and the Idea of Grounding*, in D. Carr, C. F. Cheung (a cura di), *Space, Time, and Culture*, Kluwer, Dordrecht.

2005 *Schutz on Transcendence and the Variety of Life-World Experience*, in M. Endress, G. Psathas, H. Nasu (a cura di), *Explorations of Life-World*, Springer, Dordrecht, 267-80.

2010 *Objective Meaning and Subjective Meaning: A Clarification of Schutz's Point of View*, in T. Nenon, P. Blosser (a cura di), *Advancing Phenomenology*, Springer, Dordrecht.

CRAIGHERO, L.

2010 *Neuroni specchio*, il Mulino, Bologna.

DENZIN, N.K.

1989 *Interpretive Interactionism*, Sage, London.

D'URSO, V.

2010 *Presentazione dell'edizione italiana*, in K. R. Stueber, *L'empatia*, il Mulino, Bologna.

EMBREE, L.

1980 *Methodology is Where Human Scientists and Philosophers Can Meet: Reflections on the Schutz-Parsons Exchange*, *Human Studies*, 3-4, 367-73.

1999a *The Ethical-Political Side of Schutz: His Contributions at the 1956 Institute of Ethics concerned with Barriers to Equality of Opportunity*, in L. Embree (a cura di), *Schutzian Social Science*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 233-85.

1999b *Schutz Texts*, in L. Embree (a cura di), *Schutzian Social Science*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 287-318.

2000 *Schutz on Reducing Social Tensions*, in K. Thompson, L. Embree (a cura di), *Phenomenology and the Political*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 81-102.

GALLAGHER, S., ZAHAVI, D.

2009 *La mente fenomenologica*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

GARFINKEL, H.

1952 *The Perception of the Other: A Study in Social Order*, Ph.D. Dissertation, Harvard University, Boston.

1967 *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

2004 *La Fiducia. Una risorsa per coordinare l'interazione*, Armando Editore, Roma.

GEERTZ, C.

1988 *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna.

GIDDENS, A.

1987 *Social Theory and Modern Sociology*, Polity Press, Oxford.

GOFFMAN, E.

1974 *Frame Analysis*, Harper & Row, New York.

GORDON, R.M.

1986 *Folk-psychology as simulation*, *Mind & Language*, 1, 2, 158-70.

GORMAN, R.A.

1977 *The Dual Vision. Alfred Schutz and the Myth of Phenomenological Social Science*, Routledge & Kegan Paul, London.

GRINNELL, F.

1983 *The Problem of Intersubjectivity: A Comparison of Martin Buber and Alfred Schutz*, *Human Studies*, 6, 185-95.

GURWITSCH, A.

1975 *Introduction*, in A. Schutz, *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague, III, XX-XXXI.

HEIDEGGER, M.

2010 *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano.

HELLING, I.K.

1984 *A.Schutz and F.Kaufmann: Sociology Between Science and Interpretation*, in K. H. Wolff (a cura di), *Alfred Schutz: Appraisal and Developments*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 35-55.

JACKSON, F.

1999 *All that can be at issue in the theory theory-simulation debate*, *Philosophical Papers*, 28, 2, 77-96.

KERSTEN, F.

2010 *Introduction*, *Schutzian Research*, 2, 9-12.

LEVIN, D. M.

1968 *Induction and Husserl's Theory of Eidetic Variation*, *Philosophy and Phenomenological Research*, XXIX, 1-15.

1973 *Husserlian Essences Reconsidered*, in D. Carr, E. S. Casey (a cura di), *Explorations in Phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague, 169-83.

LIBERMAN, K.

2009 *The Itinerary of Intersubjectivity in Social Phenomenological Research*, Schutzian Research, 1, 149-64.

MAGNANO SAN LIO, G.

1998 *Introduzione*, in W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo*, Guida, Napoli.

McLAIN, R.

1981 *The Postulate of Adequacy: Phenomenological Sociology and the Paradox of Science and Sociality*, Human Studies, 4, 105-30.

MERLEAU-PONTY, M.

2003 *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano.

2009 *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano.

MOORE, G.E.

1959 *A Defence of Common Sense*, Philosophical Papers, Allen & Unwin, London.

MUZZETTO, L.

1997 *Fenomenologia, Etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, FrancoAngeli, Milano.

2006a *Time and Meaning in Alfred Schutz*, Time & Society, 15, 1, 5-31.

2006b *Il soggetto e il sociale. Alfred Schutz e il mondo taken for granted*, FrancoAngeli, Milano.

2010 *Alle origini del costruzionismo sociale. Il problema della realtà*, in A. Santambrogio (a cura di), *Costruzionismo e scienze sociali*, Morlacchi, Perugia, 93-115.

NASU, H.

2003 *A Schutzian Approach to the Problem of Equality-Inequality*, Web-Published at www.o-p-o.net.

2006 *How is the Other Approached and Conceptualized in Terms of Schutz's Constitutive Phenomenology of the Natural Attitude?*, Human Studies, 28, 385-96.

2008 *A Continuing Dialogue with Alfred Schutz*, Human Studies, 31, 87-105.

2010 *Methodology of the Social Sciences Is Where the Social Scientists, Philosophers and the Persons on the Street Should Meet*, in T. Nenon, P. Blosser (a cura di), *Advancing Phenomenology*, Springer, Dordrecht, 413-30.

NATANSON, M.

1973a *The Social Dynamics of George H. Mead*, Martinus Nijhoff, The Hague.

1973b *Phenomenology and the Social Sciences*, in M. Natanson (a cura di), *Phenomenology and the Social Sciences*, Northwestern University Press, Evanston, I, 3-44.

1978 *The Problem of Anonymity in the Thought of Alfred Schutz*, in J. Bien (a cura di), *Phenomenology and the Social Sciences: A Dialogue*, Martinus Nijhoff, The Hague, 60-73.

1986 *Anonymity. A Study in the Philosophy of Alfred Schutz*, Indiana University Press, Bloomington.

PARSONS, A. S.

1973 *Constitutive Phenomenology: Schutz's Theory of the We-Relation*, *Journal of Phenomenological Psychology*, 4, 1, 331-61.

1988 *The conventions of the senses: The linguistic and phenomenological contributions to a theory of culture*, *Human Studies*, 11, 3-41.

PERITORE, P. N.

1975 *Some Problems in Alfred Schutz's Phenomenological Methodology*, *American Political Science Review*, 69, 132-40.

PRENDERGAST, C.

1986 *Alfred Schutz and the Austrian School of Economics*, *American Journal of Sociology*, 92, 1, 1-26.

PROTTI, M.

1999 *Alfred Schutz e i soggetti della democrazia*, aut aut, 177-201.

PSATHAS, G.

2005 *The Ideal Type in Weber and Schutz*, in M. Endress, G. Psathas, H. Nasu (a cura di), *Explorations of the Life-World. Continuing Dialogues with Alfred Schutz*, Springer, Dordrecht, 143-69.

RAVENS-CROFT, I.

1998 *What is it like to be someone else? Simulation and empathy*, *Ratio*, 11, 2, 170-85.

REID, T.

1975 *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, UTET, Torino.

REYNOLDS, L.T.

1993 *Interactionism: Exposition and Critique*, General Hall, Inc, New York.

SCHELER, M.

2010 *Essenza e Forme della Simpatia*, FrancoAngeli, Milano.

SCHUTZ, A.

1956 *Equality and the Meaning Structure of the Social World*, in L. Bryson, C. H. Faust, L. Finkelstein, R. M. MacIver (a cura di), *Aspects of Human Equality*, Harper and Brothers, New York.

1962a *Some Leading Concepts of Phenomenology*, in *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague, I, 99-117.

1962b *Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego*, in *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague, I, 150-79.

1962c *Symbol, Reality and Society*, in *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague, I, 287-356.

1967 *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, Evanston.

1975 *Il Problema della Rilevanza*, Rosenberg & Sellier, Torino.

1976a *The Stranger: an Essay in Social Psychology*, in *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague, II, 91-105.

1976b *Making Music Together: A Study in Social Relationship*, in *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague, II, 159-78.

- 1976c *Fragments on the phenomenology of music*, in F. J. Smith (a cura di), *In Search of Musical Method*, Gordon and Breach Science Publishers, London, 5-71.
- 1982 *Life Forms and Meaning Structure*, Routledge & Kegan Paul, London.
- 1996a *Outline of a Theory of Relevance*, in *Collected Papers*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, IV, 3-5.
- 1996b *In Search of the Middle Ground*, in *Collected Papers*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, IV, 147-51.
- SCHUTZ, A., GURWITSCH, A.
- 1989 *Philosophers in Exile. The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Indiana University Press, Bloomington.
- SCHUTZ, A., LUCKMANN, T.
- 1973 *The Structures of the Life-World*, Northwestern University Press, Evanston, I.
- SPARTI, D.
- 2002 *Epistemologia delle scienze sociali*, il Mulino, Bologna.
- SPIEGELBERG, H.
- 1960 *The Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, The Hague, I-II.
- SRUBAR, I.
- 2009 *Schutz and Cassirer: The Pragmatic and Symbolic Constitution of Reality*, in H. Nasu, L. Embree, G. Psathas, I. Srubar (a cura di), *Alfred Schutz and his intellectual partners*, UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz.
- STUEBER, K R.
- 2010 *L'empatia*, il Mulino, Bologna.
- VALONE, J. J.
- 1977 *The Problem of Intersubjectivity in Transcendental and Mundane Phenomenology*, *The Annals of Phenomenological Sociology*, 2, 63-86.
- WAGNER, H.R.
- 1974 *Signs, Symbols, and Interaction Theory*, *Sociological Focus*, 7, 101-11.

- 1978 *Between Ideal Type and Surrender: Field Research as Asymmetrical Relation*, Human Studies, 1, 153-64.
- 1983a *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, University of Chicago Press, Chicago.
- 1983b *Phenomenology of Consciousness and Sociology of the Life-world: An Introductory Study*, The University of Alberta Press, Alberta.
- 1984a *Schutz's Life Story and the Understanding of his Work*, in K. H. Wolff (a cura di), *Alfred Schutz: Appraisals and Developments*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 107-16.
- 1984b *A Bergsonian Bridge to Phenomenological Psychology*, University Press of America, Washington.
- WAGNER, H., Psathas, G., Kersten, F.
- 1996 *Editor's Preface*, in *Collected Papers*, IV, 147-8.
- WITTGENSTEIN, L.
- 1978 *Della Certezza*, Einaudi, Torino.
- 1980 *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino.
- 1983 *Libro blu e Libro marrone*, Einaudi, Torino.
- 1992 *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Blackwell Publishers, Oxford, II.
- 2007 *Esperienza privata e dati di senso*, Einaudi, Torino.
- WYGOTSKY, L.S.
- 1962 *Thought and Language*, The MIT Press, Cambridge.
- ZAHAVI, D.
- 2008 *Subjectivity and Selfhood*, The MIT Press, Cambridge.
- ZIJDERVELD, A.C.
- 1972 *The Problem of Adequacy. Reflections on Alfred Schutz's Contribution to the Methodology of the Social Sciences*, Archives Européennes de Sociologie, XIII, 176-190.

HISASHI NASU

Alfred Schutz and Sociology: Is a Phenomenological Sociology Possible and Required Today?

1. *Introduction*

Is a phenomenological sociology¹ possible and required? Is the term “phenomenological sociology” an oxymoron and misnomer? The answer to these questions depends on the conceptions of sociology, phenomenology, and society.

Sociology as a discipline started in the 19th century with the “discovery” of “society” or the social in contrast to the political and then to the economical. Society was conceived of as a “reality *sui generis* with its peculiar characteristics,” which is not a sum total of individuals and cannot be reduced to individuals [cfr. Durkheim 1895, 103; 1912, 16]. Sociology ought to deal with society as a collectivity. By contrast, phenomenology tries to focus primarily on the activities of individual consciousness, and its method is reflexivity on *my* experience. Phenomenology is essentially egological in this sense. For those who consider this difference between sociology and phenomenology as the most significant point, the term “phenomenological sociology” might appear as a verbal contradiction.

1. What this article speaks of as a phenomenological sociology is only a sociology originated directly in Alfred Schutz's work, and does not refer to other work, e.g., A. F. Vierkandt's work which tried to explore social behavior, social relation, and social group not by induction from observed events but by intuition (*Anschauung*) following E. Husserl, T. Litt's work which tried to explore the relationship between individual and society by introducing a conception of “reciprocity of perspectives,” and G. Gurvitch's work called a “sociology of depth” (*sociologie en profondeur*), although they are sometimes called “phenomenological sociology.”

It is true that the phenomenological method of eidetic reduction cannot be applied *directly* to social phenomena. Nonetheless, the problems of “the status of society and community as subjectivities of a higher order,” as Schutz wrote clearly, “occupied Husserl since the first draft of *Ideen II*” [cfr. Schutz 1959a, 140]². Questions about what the sociality of human beings is and how sociality is possible are indeed issues for Husserl’s phenomenology of intersubjectivity [cfr. Hamauzu 1995]. Through stripping a garment of taken-for-grantedness from the concept of “sociality,” inquiring into the conditions of its possibility is nothing less than a topic for phenomenological inquiry. Furthermore, one of the most prominent and generally accepted features of phenomenology is its spirit expressed by “*Zu den Sachen selbst*.” This expression is a kind of slogan for bringing diverse phenomenologists together. If this aspect is emphasized, phenomenology can be considered, following M. Scheler, as an attitude rather than a method [cfr. 1957-58, 146]. Phenomenology is equivocal and has various implications [cfr. Merleau-Ponty 1945, viiff.).

As to sociology, its subject matter is undoubtedly not individual actors but society or the social. But, first, according to M. Weber’s *verstehende Soziologie*, “for the subjective interpretation of action in sociological work these collectivities (states, associations, business corporations, etc.) must be treated as solely the resultants and modes of organization of the particular acts of individual persons, since these alone can be treated as agents in a course of subjectively understandable action” [Weber 1920, 13], and “A “state”, for example, ceases to exist in a sociologically relevant sense whenever there is no longer a probability that certain kinds of meaningfully oriented social action will take place” [ivi, 27]. Collectivities like states and business corporations are resultants of social actions, which, in turn, can be performed only by individual actors. Sociology, therefore, ought to deal with individual actors and their social actions. Sociology can, and for certain purposes must, adopt an egological perspective.

Second, Merleau-Ponty’s succinct and remarkable statement should be attended to; “Philosophy is nature in us, the others in us, and we in them. Accordingly, we must not simply say that philosophy is compatible with sociology, but that it is necessary to it as a constant reminder of its tasks; and that each time the so-

2. Hereafter Schutz’s works will be referred to only by showing the years of their publication.

ciologist returns to the living sources of his knowledge, to what operates within him as a means of understanding the forms of culture most remote from him, he practices philosophy spontaneously” [Merleau-Ponty 1960, 110, see also 101]. Therefore, it can also be said that “all sociologies can be preceded by a ‘philosophical adjective’” [Waksler 1969, 3]. There is no reason why the term “philosophy” in these passages should not be paraphrased with “phenomenology.”

It might follow from the foregoing that there is no problem with attaching the adjective “phenomenological” to sociology, despite the fact that there are several important differences between phenomenology and sociology. The term “phenomenological sociology” thus serves as an abbreviated expression of a sociological perspective founded, inspired, oriented, and framed by phenomenology and its spirit³. It is, in a word, an attempt to realize “*zu den Sachen selbst*” in sociology. But this essay would like to insist that a phenomenological sociology is not only possible but also required, especially in these days. How, then, can “these days” be characterized? Why is a phenomenological sociology required today?

2. *Problematization of Society*

As mentioned above, sociology started from the “discovery of society”. Society is undoubtedly the subject matter of sociology. To say that, however, does not mean that society itself has been a topic to be investigated directly in sociological research, although there are some exceptions. Sociology, instead, has dealt directly with, for example, families, communities, organizations, etc., as *social* phenomena, by considering them as gates to investigate a society. In such sociological research society has been a background or foundation for constituting topics for research. The term “society” has served as a *familiar* background and has had no topical relevance for sociologists. Society has been taken for granted in this sense.

3. As for the possibility of phenomenological sociology, see Eberle [2012]. The author can agree with almost all of his arguments about differences and similarities between “phenomenological sociology” and “protosociology.” But the term of “phenomenological sociology” dealt with in this article covers more wide-ranging works than his term.

Arguments about society itself, however, have recently appeared among sociologists [cfr. Urry 2000; Latour 2005]. Why is this? Perhaps because it has become difficult for such sociologists to develop their own sociological research while taking society for granted. Or perhaps they have become aware of some obstacles, inconveniences, or problems with conducting such sociological research. Therefore, questions can be raised about which moments or circumstances have led sociologists to notice the problems, and which kinds of obstacles or inconveniences they have recognized.

Two circumstances can be immediately given as an answer to the former question; that is, extensions of globalization and individualization which are closely related to each other. Although “globalization” can be defined in various ways, one of its most significant features consists of a process by which the boundaries of nation-states come to be weakened or broken down in various phases: in economic, political, cultural, and social. This process leads directly – but not necessarily – to a decline in the significance of the nation-state in these phases. This process was and continues to be discussed thematically from various points of views in a wide-ranging literature [cfr. Beck 1997; Giddens 1999; Urry 2000]. From the point of view of this essay, however, what is noteworthy is its impact on *our activities in everyday life*. Globalization can lead to a decline in the significance of the nation-state as a framework for our *everyday activities*. Many sociologists now address this aspect of globalization and even posit a decline or a death of a society, since the nation-state has been apt to be equated to a society in sociology [cfr. Beck 1997, esp. Chap. 4].

The second circumstances, “individualization,” have been discussed along with “socialization” (*Vergesellschaftung*) as two phases for “society” to emerge. The discovery of society can be considered as a historical process jointing hands with the process of the emergence of individuals previously hidden or buried in the whole. The discovery of society and the discovery of the individual are two sides of one coin, and the awareness or thematization of the relation – and therefore the difference – between society and the individual encouraged the birth of sociology. From then on, society, more precisely the relation between society and the individual, has provided the taken-for-granted background or foundation for constituting topics for sociological research. In this sense, individualization is rather a normal process for society to exist. The recent sociological literatu-

re, however, thematizes a process of “individualization” in another context. An extension of individualization is observed as leading not to the emergence of a society but, in contrast, to a decline of a society. Does not individualization as such necessarily lead to a decline of a society. On what theory or logic is this observation based?

This question can be approached from the two contexts; a. the characteristics of individualization these days, b. the conception of society. Discussions about individualization these days are based on our everyday experience of the so-called “insufficiency of communication,” a “feebleness of solidarity,” an “ambiguity of publicness,” a “weakness of social norms,” “loss of social ties,” and so on. These phenomena are summarized as an “isolation of the individual” and a “deficiency in sociality.” In addition, they are often experienced as “*problems*” to be fixed and resolved, and also as “*social problems*” which derive not from the individuals but a prevailing type of society called a “risk society” [cfr Mikami 2010; see also Beck 1986]. It is alleged that people in such a society do not live in their everyday lives based on their past, foreseeing their future, and imaging their contemporaries who are distant spatially from themselves; they “get rid of obsessions with a consistency of their own selves, judge and decide by themselves freely,” and enjoy their own lives with “multifaceted and fluid selves.” They are “independent” persons without internalization of social norms and values, and “enhance their complexity more and more through their reflexive self-consciousness,” and therefore, “the totality of their existence” can be maintained only by themselves. The resultants of their judgments and activities on the basis of their own rules are nothing but phenomena just enumerated above as the “problems” to be fixed and resolved [cfr. Mikami 2010, 39, 102].

This kind of individualization – called the “second individualization” and defined concisely as a process in which “the individuals must produce, stage and cobble together their biographies themselves” [Beck 1994, 13] – is apparently different from an individualization called the “first individualization” which comes about through jointing hands with a process of emergence of society. The second individualization is conceived of as phenomena jointing hands with globalization. U. Beck asserted clearly that “individualization and globalization are in fact two sides of the same process of reflexive modernity” [ivi, 14]. It can be insisted that globalization leads to a decline of a society (or the nation-state), and

this decline causes an extension of individualization, and this extension, in turn, leads to a further decline of a *society*.

What then do sociologists think of as society? The meaning of the concept is not intrinsic to itself but emerges from the context in which it is used. In other words, meaning emerges on the basis of the implicit or explicit differences from other related concepts. The concept of society was in fact discovered – or perhaps better “invented” – through differentiating itself from other related concepts at the same level: first from “politics,” and second from “economics.” If society is thematized in the context of globalization, a comparison between society and these two related concepts – that is, politics and economics – are indispensable topics. This essay, however, intends to thematize society in the context of individualization, and leave such a comparison for future discussion.

A popular and typical traditional conception of society can be found, for example, in Tominaga’s writing. He said that we shall speak of society insofar as a gathering of plural people satisfies all of the conditions that 1. members can come to a mutual understanding through interactions or communicative actions, 2. social relations can be established between members through their continuous interactions and communicative actions, 3. members are organized in some degrees, and 4. there is a demarcation between members and non-members (cf., Tominaga, 1995: 14-15).

This definition is rather formal and contentually empty, and requires further supplements even at a theoretical level. How can mutual understanding be brought about? How can interaction and communicative actions be carried out? How can social relations be established? How can members be organized? How can a demarcation be made and maintained?

Some traditional sociologists started answering these questions by introducing such concepts as “shared values,” or “social norms,” or “instituted value,” or “legitimate norms,” and, in addition, “position and role.” They wrote, based on E. Durkheim’s and T. Parsons’ theoretical framework, that society could be guaranteed only through internalization of social norms and instituted values [cf. Miyajima 1978; Sato 1978; Tanozaki 1978; Tominaga 1995, 16-17]. In their view, only shared and instituted values and social norms can provide the foundation for mutual understanding, interaction and communicative action, and

social relation. Social roles inherent in social positions relate actions with each other and organize them, thereby establishing a demarcation between members and non-members.

Society conceived of based on such ontological assumptions is very similar to what H. Arendt speaks of as society. According to her, “society always demands that its members act as though they were members of one enormous family which has only one opinion and one interest” [Arendt 1958, 39]. If arguments about society are constructed on the basis of such ontological assumptions, and if individualization these days is developing in the manner mentioned above, it follows that a background assumption about society in traditional sociology might be said to have broken down. Because sociology has assumed that “individuals can be individualized through internalization of social norms in their own ways and society can be continued and maintained by recruiting such individualized individuals” [cfr. Masamura 2011], and the second individualization can be characterized by people’s minimal internalization of social norms. The arguments along this line can easily lead to declaring a decline or death of a society through the second individualization.

Insofar as the decline of a society is concerned, this outcome might be very welcomed by H. Arendt, since, in her view, conformism is inherent in every society, and the rise of the social realm banishes action and speech into the sphere of the intimate and the private [cfr. Arendt 1958, 39, 49]. In contrast, this decline must appear as a *crisis* to two types of sociologists who consider and appreciate society as a distinct style of existence. One type is apt to find a *raison d’être* of society in the *normative* implication which it had originally but sociologists like M. Weber have abstracted and missed [cfr. Ichinogawa 2006]. The other type seeks their own *raison d’être* in *sociology* as a discipline which deals exclusively with society as a distinct field. A decline of a society must lead directly to a decline of *sociology*, and therefore appears as a crisis even to the latter type of sociologist. A sense of crisis has actually arisen among sociologists of latter type, as can be found in the statement that “sociology has lost its focus and its over-divergence is going to develop” [Koto 2009]. This is the *third* circumstance in which sociologists stop taking society for granted and problematizes it as having topical relevance.

3. *Alternative Approach to Society*

Thus far, three circumstances are described in which society has become a topic for sociologists. Sociologists are motivated to turn their attention to society itself by their sense of a crisis related to a decline or death of a *society* derived from globalization and/or individualization and also to a decline or death of *sociology* derived from a decline of a society. The recent claim about a decline of a society appears plausible. It actually seems to fit in with our everyday experiences. But this claim has been made on the basis of the ontological assumptions that society is possible through member's internalization of shared values and social norms. If arguments about society are developed on this assumption, circumstances of today, which appear to some sociologists as the problems to be corrected, can be certainly seen as a decline of a society. It is, however, nothing but a society conceived of on *this* assumption which is alleged to be on the verge of decline or death.

Is the internalization of shared values and social norms in fact an indispensable conditions for engaging in interaction, establishing social relation and organization, and therefore for society? It might be useful to refer here to a so-called breaching experiment with ticktacktoe carried out by H. Garfinkel with the purpose to show that "events that breach the constitutive expectancies multiply the anomic features of the environment of game events as well as the disorganized features of the structures of game interaction" [Garfinkel 1963, 201]. However, one of the findings of this experiment was that "persons who interpreted the move as a move in a new game showed little disturbance. Those who abandoned ticktacktoe but did not decide an alternative order showed more disturbance. Those who attempted to normalize within the established order of ticktacktoe showed the most disturbance" [ivi, 206]. This finding can be read as demonstrating that to breaching expectancies do not *equally* lead to disturbance [cfr. ivi, 204]. When the partner ignores the prevailing rules in interaction, the disturbance does occur in various degrees or does not occur. Furthermore, this finding can be read also as demonstrating that the more persons adhere to the established rules, the more likely they are to fall in disturbance when the rules are broken.

In addition, N. Elias' statement about the "pre-game" (*Vor-Spiel*) should be attended to. He observed that sociological theories which make it appear that

norms are the mainspring of social relationships cannot account for the possibility of human relationships *without* norms and regulations. The “pre-game” as “a relationship totally unregulated by norms” can be established between two groups, and it may serve as a reminder that it is perfectly possible for relationships between people to be structured even though they are played without rules [cfr. Elias 1970, 78]. It might be true that interaction as it is being performed is actually guaranteed by the constitutive expectancies based on prevailing orders or rules and all of the orders are actually supported by and founded on prevailing rules. If rules and expectations derived from rules are breached by participant(s) or member(s), interaction seems to be stopped and an order seems to be broken. But it does not follow that the rule is an indispensable condition of the order. It is only an order founded on rules that is broken by the partner’s ignorance of these rules. As Garfinkel’s experiment showed, the partner’s (experimenter’s) breaching of the rules of ticktacktoe does not always bring about a disturbance and stop a game. Sometimes it can lead to a continuation of a “game,” although not the same one played before partner’s breaching of its rules. Interaction can continue to be performed, even if the prevailing shared rules are broken⁴.

Interaction as such is not necessarily guaranteed by shared rules. Human relationships regulated by rules and norms “cannot be understood if there is a tacit assumption that norms or rules are universally present from the outset as an unvarying property of human relationships. This assumption bars the way to asking and observing in what circumstances and how relationships without rules transform themselves into relationships with rules” [*Ibidem*].

What is the origin of this difference between these two ontological assumptions about society? It is, in my opinion, a difference in the position of the stranger or the other within a society conceived of on the basis of each ontological assumption. One ontological assumption presumes, as described above, that a possibility of society consists in internalization of shared values, norms, and rules. This assumption, which is called for convenience’ sake the “traditional ontological assumption,” has an implication that society can be possible only by

4. It might be asked seriously whether Don Quixote, who lives in the world of chivalry, can continue to interact with Sancho Panza, who lives in the world of everyday life. Certainly, however, they did manage to do so.

eliminating or excluding strangers who do not share the values and the norms. This view is congruent with H. Arendt's conception of society. According to her, every society is accompanied by conformism on the basis of assumption of "oneness of man-kind" [Arendt 1958, 46], which, in turn, leads its members to be "members of one family" and results finally in "the absence of others" [ivi, 58].

The other ontological assumption, which is called here the "fundamental ontological assumption," presumes that social relations do not need to be guaranteed by shared rules. It follows that this assumption makes room for strangers to be included within a society, since, according to this assumption, society can be possible even if shared rules are breached by strangers. If sociological research on a society is carried out on the basis of this assumption, it ought not to rely on a tacit assumption that norms or rules are universally present from the outset as an unvarying property of human relationships. Sociological research, instead, suspends such a tacit assumption and makes it a topic: How and in what circumstances does a "social relationship" without rules transform itself into one with rules? How are rules invented and established? How do they emerge?

According to the traditional ontological assumption, a society must be stable. In such a society, which can be called a functionalized society, norms and rules are thought of as having already been established. They have been there and are expected to be internalized by its members. Children, as half-fledged members, can become full-fledged members by internalizing the norms, values, and rules of a society into which they were born and grew up. This process is just called "socialization." It is assumed that if one comes to know one's partners' "positions and roles," their course of action can be anticipated to a high degree. The traditional ontological assumption, therefore, results not only in an inability, as Elias observed, to ask how and in what circumstances human relationships without rules transform themselves into ones with rules. It also leads to the declaration of "a decline of a society" when established norms and rules become invalid through, e.g., individualization and globalization.

By contrast, according to the fundamental ontological assumption, a society is described rather as dynamic and flexible. In such a society, norms and rules are thought of as being in a process of generating or being constructed. The persons involved must consciously or unconsciously select, interpret and choose

them, or devise them, and decide to apply them to the situation at hand. From the perspective of this assumption, phenomena listed above (section 2), e.g., an “isolation of the individual” and a “deficiency in sociality,” do not necessarily appear as “a decline of a society”. Sociological research on society on the basis of a conception of society founded on this ontological assumption makes a topic how and what kind of rules and norms emerge in a given situation.

This conception of society can be legitimated on the basis of the idea that the strangers are ubiquitous and the strangeness is unavoidable in the social world [cfr. Nasu 2006, 389]. The stranger can be characterized simply as a person who, to varying degree, does not share our norms and rules, and cannot be “understood” by us. By contrast, we take it for granted that I “know” and can “understand” members of my family, friends, colleagues, and other familiar persons to each other. Nonetheless, my stock of knowledge even of such persons “is in a continual flux, and changes from any Now to the next one not only in its range but also in its structure” [Schutz 1959b, 284]. Furthermore, there are various degrees of both “knowing-it” and “not-knowing-it,” and the relation between them cannot be described as “all or nothing.” [cfr. Nasu 2006, 393]. For me, even my spouse and children have necessarily “unknowns” as “genuine vacancies of knowledge” [cfr. Schutz 1970, 151-152]. Our life-world is in its nature opaque and this opacity is an existential corollary to the ontological conditions of human’s own finitude in the infinitude of the universe [cfr. *ivi*, 130-131, 148]⁵.

If society today is confronted with various problems derived from individualization and globalization, and if these problems are described as a “weakness of social norms” and “loss of social ties,” sociology must make a topic how and in what circumstances social relations without norms and rules transform themselves into ones with norms and rules. What is required in this context is, in my opinion, the perspective of so-called phenomenological sociology. Then, what characteristics does a phenomenological sociology have?

5. The essential opacity of our life-world has nothing to do with *agnosticism*. Opacity is just another expression for the world-appearance within perspectives, and also another expression for its horizontal structure of “determinable indeterminacy” or the “open possibilities” [cfr. Schutz 1970, 61, 136; 1951b, 81ff.].

4. *Project for a Phenomenological Sociology*

A phenomenological sociology originated in A. Schutz's work is spoken of as an attempt to realize a phenomenological spirit of "*zu den Sachen selbst*" in sociology. Now it should be asked how this attempt can be realized more adequately. It might be better to approach this question in terms of two issues which are related with each other: the characteristic features of its conceptions of the subject matter and the nature of its characteristic perspective. The first issue is discussed here in terms of three aspects: the nature of, the foundation of, and the realm of the subject matter. The second issue is discussed in terms of the methodology of the social sciences.

For a phenomenological sociology, the world already and always appears to the person within a perspective. This assumption leads to the view that "any kinds of *knowledge* is determined by the level at which we break off further investigation as immaterial and irrelevant for a purpose at hand" [Schutz 1970, 124] and also to the view that all *facts* are "always interpreted facts, either facts looked at as detached from their context by an artificial abstraction or facts considered in their particular setting. In either case, they carry along their interpretational inner and outer horizon" [Schutz 1953, 5]. Such a view is termed "congruence theory" by H. Garfinkel to characterize Schutz's position in contrast with T. Parsons' one called "correspondence theory" [cfr. Garfinkel 1953].

A congruence theory, consonant with Husserl's tenet that "*all real unities are unities of meaning*" [Husserl 1950, 120], breaks through a dichotomy between noumenon and phenomenon. According to this theory, the perceived objects of the outer world are nothing but the concrete objects as they appear. The world is just as it appears within a perspective and there is nothing behind a phenomenon. The two terms, "perceived objects" and "concrete objects," are synonymous and interchangeable [cfr. *ivi*, 5]. As shown later, such a view reflects on the methodology of the social sciences.

What the second aspect of the first issue refers to in this context is the foundation of society, that is, what provides a foundation for communication, social interaction, and social relation. We have two ontological assumptions about society; the traditional assumption presumes and the fundamental assumption does

not presume shared and instituted norms and values as indispensable conditions of society. A phenomenological sociology is founded on the latter. Then, what does the fundamental assumption assume as the indispensable conditions of society? It is, in my opinion, the “*mutual tuning-in relationship*,” which Schutz came to recognize through his thoughtful and detailed inquiries into social interactions connected with the musical processes.

Shared and instituted social norms and values bear within them the historical processes of their sedimentation, crystallization, and institutionalization. It follows that they have unique features derived from these historical processes. For this reason, social relationships guaranteed by them and a society founded on such relationships are apt to exclude strangers who do not share neither a history nor social norms and values with the members of this society [cfr. Schutz 1944, 97].

Sociology founded on the traditional assumption presumes a society as already being there and begins its inquiries into a society *with* this society, members of which are “*we*” consisting only of “*familiar*” persons who can experience each other in the modes of “sameness,” “likeness,” “similarity,” “analogy,” and the like to one’s previous experiences of the others [cfr. Schutz 1959b, 284]. This kind of “*we*” could lead easily to ethnocentrism and also to a dissolving of “*we*” if shared norms and values are breached by the persons involved.

The “mutual tuning-in relationship” makes it possible for the “I” and the “Thou” to be experienced by both participants as a “We” [cfr. Schutz 1951a, 161]. There is no need, however, for the participants in this “We” to share norms and values. What they should share is each partner’s flux of experiences. The mutual tuning-in relationship is constituted by “sharing (...) the other’s flux of experiences in inner time” and “living through a vivid present in common” [ivi, 173]. Each partner participates in the on-rolling life of the other, and can grasp in a vivid present the other’s thoughts as they are built up step by step. In a word, they are “growing older together” [Schutz 1953, 17].

The mutual tuning-in relationship is primarily characterized by the “non-conceptual aspect involved in any kind of communication” and is not founded upon “a semantic system used by the communicator as a scheme of express and by his partner as a scheme of interpretation” [cfr. Schutz 1951a, 159, 162]. It is originated first in *my own turning-toward* (*meine eigene Zuwendung*) [cfr. Schutz

1932, 174] and then “in the possibility of living together simultaneously in specific dimensions of time” [Schutz 1951a, 162]. A “We” derived from the mutual tuning-in relationship could more precisely be called a “We in *vivid present*” [ivi, 161]. This term only refers to a purely *formal* aspect of relationships and is equally applied to *intimate* friends and *strangers*, e.g., those copresent in a railroad car [cfr. Schutz 1953, 16-17].

The fundamental ontological assumption leads to an idea that all communication and interaction are founded on the mutual tuning-in relationship. If sociologists adopt this viewpoint, they might try, as Schutz did, to explore the social relationships of contemporaries and of predecessors on the basis of this kind of We relationships and to develop a justification of this mode of inquiry [cfr. Schutz 1932, 174]. Needless to say, society conceived of in such a way does not exclude but includes strangers.

One further but important point should be added here. If arguments about society are developed on a philosophical level, it might be enough to explain the mutual tuning-in relationship as “sharing the other’s flux of experiences in inner time and living through a vivid present in common.” But arguments on a sociological level require an additional point; this relationship must be supported not only by participants’ consciousness but also by their overt action or “working” in Schutz’s sense⁶.

In order for a *social* relationship to be established, “there has to be sufficient likelihood that the Other will be *tuned in* upon me *and* consider my [overt] action as relevant enough to be motivated in the way of because by my in-order-to motive” [Schutz 1953, 31, italic added], although there is no need for this motive to be “understood” by the Other in terms of semantics. Working, the most significant feature of which consists in its “gearing into the outer world,” is the most important form of spontaneity “for the constitution of the reality of the world of everyday life” [cfr. Schutz 1945, 212]⁷. For a phenomenological

6. Working is defined as “action in the outer world, based upon a project and characterized by the intention to bring about the projected state of affairs by bodily movement” [Schutz 1945, 212].

7. This is one of the most important reasons why the world of everyday life is called as the paramount reality.

sociology, therefore, the mutual tuning-in relationships should be conceived of as “neither listening nor seeing but instead (overt) action” [Kersten 1976, 63-64]. For modern philosophy, perception has been taken as the paradigmatic problem for analysis in the theory of knowledge, but for Schutz and a phenomenological sociology, “not perception but action is the central issue” [Natanson 1973, 113; see also Nasu 1997, 48-49]. This point is one of the most important ones in which Schutz departed from Husserl, an authentic philosopher. Schutz, from whom a phenomenological sociology originated, was deeply interested in sociology as well as in philosophy.

This point is connected directly with the third aspect of the first issue: the realm of the subject matter. The subject matter of sociology is simply society, which is founded on social interaction, i.e., constituted and constructed through social interaction in the *everyday life-world*, which, in turn, is begun, carried out, and finished through in the light of the situation and circumstances. Society is the sum total of objects and occurrences “experienced by the common-sense thinking of men living their daily life among their fellow-men, connected with them in manifold relations of interaction” [Schutz 1954, 53]. If sociological research is to rely on such a viewpoint, it must focus on the *everyday experiences* of the actors on the social scene. A phenomenological sociology tries to approach society through their everyday experiences, including perceiving, interpreting, knowing, and acting.

It follows that a phenomenological sociology adopts a *subjective point of view*, i.e., one that grasps a subjective meaning in the social world as clear as possible, and one that refers to the “*first level constructs*” made and used by the actors themselves on the social scene in the everyday life-world [cfr. Schutz 1953, 6; 1954, 62]. For this reason a phenomenological sociology was and is often paraphrased as “sociology of everyday life” [cfr. Dahrström 1987].

This phrasing, however, does not mean that a phenomenological sociology merely accepts and ratifies the everyday experiences of the persons involved uncritically. To adopt a subjective point of view, as Schutz said clearly, means primarily to refer to the *constituting processes* in the consciousness of the persons involved, whether or not these persons are aware of these processes or not [cfr. Schutz 1932, 35]. This posture toward a subjective point of view is not adopted

by the persons in a natural attitude, since they are guided by pragmatic motives and will be satisfied with interpretation sufficient to their practical purposes at hand. A phenomenological sociology tries to describe and explore, and therefore, objectify everyday experiences. In order to do so, it need to bring up and seriously deal with the question, “how it is possible to grasp subjective meanings scientifically,” and develop the devices by which sociological constructs can *adequately* supersede the first level constructs of common-sense thought [cfr. Schutz 1953, 4, 5, 35]. A phenomenological sociology ought to investigate seriously the relation between experiences in the everyday life-world and in the world of social scientific theory. This is the task of the methodology of the social sciences. Now, let the author turn to the second issue for realizing a phenomenological spirit of “*zu den Sachen selbst*” in sociology.

Schutz’s methodological work is the result of his serious efforts to produce adequate and reliable knowledge of the subject matter of the social sciences on the basis of phenomenology by confirming that “all analyses carried out in phenomenological reduction must retain their validation in the correlates of the phenomena investigated within the natural sphere” [Schutz 1940, 132, 139; see also 1959a, 149; 1977, 42]. He develops his arguments on the basis of his conception of society, which is founded on his ontological assumption about society. This process leads to the features of his fundamental idea about the social sciences and the relation between scientific and common-sense thoughts, which, in turn, drives his attempts to restrict genetically the fundamental concepts of sociology such as “meaning,” “action,” “social relation” and so on by tracking them back to the actor’s original experience as well as to formulate postulates for an adequate social theory. This essay, however, will focus exclusively on general and fundamental features of Schutz’s methodology of the social sciences⁸.

Schutz’s inquiries into the methodology of the social sciences are based on the fundamental tenet that any perception itself always involves the moment of

8. The author has explored Schutz’s methodology of the social sciences in terms of several specific topics [cfr. Nasu 2010b]. Especially regarding Schutz’s attempts to restrict genetically sociological fundamental concepts, see Nasu 1991a; 1998; 2000; and regarding his attempts to formulate postulates for an adequate social theory, see Nasu 2005.

selection [cfr. Schutz 1970, 16]⁹. We perceive *innumerable* objects and events at any moment in our lives, and these objects and events have, in turn, *innumerable* aspects or phases. But we *always and already* perceive *selectively* this or that, or these or those object(s), event(s), and their aspect(s) or phase(s) as such and such. It is the *selective function of consciousness* at a pre-predicative level that preserves a *unity of experience* and *at the exactly same time* the *delineation* and *coherence of the objects* [cfr. Nasu 2010a, 85]. Such a viewpoint leads first to his reliance on “congruence theory,” second to his insistence on the “essential opacity” of our life-world, third to his emphasis on the significance of the concept of *relevance*¹⁰ and fourth to his estrangement from so-called positivism.

Positivism is meant here in the widest sense as a general intellectual tendency to apply natural scientific methods to inquiries of the human affairs. A positivistic sociology assumes that a society has been established in accordance with certain laws and is there waiting to be “discovered”. If it changes, it does so in accordance with specific laws. In any case, society must have verifiable regularities and can be explained *exhaustively* by perfect methods. If it cannot be explained sufficiently, it is because of insufficiencies or defects in the methods employed. So a positivistic sociology tries to devise and elaborate more exact and more detailed scientific indications, scales, and research techniques which can serve as effective devices for reaching adequate and reliable knowledge. Such a view can be called a “scientism”, since it is nothing but scientific methods that make research findings and knowledge adequate and reliable [cfr. Nasu 2010b, 416].

A positivistic sociology can adopt a version of a “subjective point of view.”. T. Parsons, for example, tried to introduce a “subjective point of view” in his “voluntaristic theory of action”. He, however, depended on a “correspondence theory,” which claims a difference between the perceived objects of the “outer world” and the concrete object, or between the “real world” and the subjective interpretation of that real world [cfr. Garfinkel 1953, 3, 4]. Furthermore, Parsons

9. The term “selection” means the constitution of a figure from an “unstructured whole of contiguous configurations” or “open possibilities,” and ought to be distinguished from a “choice” from the already established alternatives or “problematic possibilities” [cfr. Schutz 1970, 23].

10. As for Schutz’s concept of relevance and its significance, see Nasu 1999; 2008; 2010a.

adapted L. J. Henderson's definition of fact, according to which "a fact is understood to be an "empirically verifiable statement about phenomena in terms of a conceptual scheme" [Parsons 1937, 41]. For Parsons, "a fact is not itself a phenomenon at all, but a proposition *about* one or more phenomena" [*Ibidem*, italics in original]. Therefore, he decided to align himself with "analytical realism", according to which the concepts called analytical elements "correspond, not to concrete phenomena, but to elements in them which are analytically separable from other elements" [ivi, 730]. What followed was his introducing the concept of "*normative orientation*" [cfr. ivi, 44-45] as a "*subjective category*", which is coined objectively or scientifically for adopting a "subjective point of view." This "subjective point of view" seems to be nothing but one which is, as it were, kept in scientific fetters or cut down scientifically.

Parsons, assuming a deference between the perceived objects of the "outer world" and the concrete object, tried to overcome the difference *objectively* by introducing scientifically coined subjective categories. This approach could be legitimated insofar as it could be assumed, as Parsons actually did, that there is a *continuity* between *common-sense* interpretations of social facts and *scientific* statements, and that the demarcation line between them could be considered as a matter of refinement or sophistication [cfr. Schutz-Parsons 1978, 69, 76], and in addition that scientific interpretations or statements are more refined and sophisticated than common-sense ones.

By contrast, Schutz conceives both the world of scientific theory and of everyday life as *finite* provinces of meaning [cfr. Schutz 1945]. It follows that, first, the sociological constructs must be "of a *different kind* from those developed on the first level of common-sense thinking which they have to supersede" [Schutz 1954, 63; italic added], and second, in spite of this difference, the sociological constructs must *refer to* the common-sense constructs¹¹.

If so, are the sociological constructs always faced with a "contradiction" by nature? Yes, absolutely. But it is only a "*seeming* contradiction" [Schutz 1954, 62]. What this implies is, first, that there is no sociological method the application of which can lead automatically to reliable and adequate knowledge on a subject

11. The author has already made a comparison between Schutz and Parsons in terms of several topics [see Nasu 1991b; 1997, esp. Chap. 5; 2004]. See also Endress 2009.

matter, and, second, sociological inquiries always have to pay serious attention to this “seeming contradiction” and make continuous efforts to overcome it by following the postulates of subjective interpretation, of logical consistency, of adequacy, and also of relevance, which were formulated by Schutz for seeking “the assurance that he [the social scientist] will never lose contact with the world of daily life” [Schutz 1943a, 86].

In order to do so, that is, in order to *do* a phenomenological sociology, sociological inquiries should not start *with* the world of sociology as well as with the everyday life-world. A phenomenological sociologist should not “live (...) naively in his own and his in-group’s intrinsic relevances” [Schutz 1946, 129]. This quoted passage originally referred to “the man on the street” but the same holds true for “the expert”, since the latter is defined as the one who “starts from the assumption not only that the system of problems established within his field is relevant but that it is the only relevant system” [ivi, 130]. The expert in a traditional sociology takes for granted and accepts a sociological system of relevance and a system called the sociological system as they are, disregarding all the problems outside the field of sociology.

Phenomenological sociologists distinguished from the expert in a traditional sociology could be in this context paraphrased rather as the “well-informed citizen” in terms of a type of knowledge [cfr. Nasu 2005, 135 ff.]. They have to put into brackets and make a topic not only the natural attitude but also the traditional sociological attitude that takes the established world of sociology for granted. It follows, first, that there is neither an established, approved, and pre-given field which they can rely on nor they should inquire into. They find themselves “placed in a domain which belongs to an infinite number of possible frames of reference” [Schutz 1946, 130]. They, therefore, have to choose the frame of reference by selecting and choosing their interest and investigate the zone of relevance adhering to it, “mindful that what is today relatively irrelevant may be imposed tomorrow as a primary relevance and that the province of the so-called absolutely irrelevant may reveal itself as the home of the anonymous powers” [ivi, 131].

Second, phenomenological sociologists decide to stand between the expert in traditional sociology and the “man on the street” [ivi, 122] and seek both the *continuity* and the *discontinuity* between the everyday life-world and the world of

sociology. In order to do so, they should maintain this tense relationship and try continuously to establish the creative circular relationship between the everyday life-world and the world of sociology in the way that turning to the everyday life-world serves as a moment to realize and objectify the world of sociology and *vice versa*. As Schutz clearly said, “it is exactly this “paradoxical” situation which prevents theorizing from “freezing into” a strange solipsism by which any thinking self would remain secluded in its own private and fictitious world” [Schutz 1943b, 50; words in brackets added by H. Wagner]. It must be through this circular relationship that phenomenological sociologists are expected to overcome a “seeming contradiction”. This overcoming is, however, of different kind from the so-called *objective* overcoming which Parsons tried to do. It might be called rather a *reflexive and hermeneutical* overcoming.

5. Concluding Remarks

A phenomenological sociology as a sociological perspective requires sociologists to put into brackets not only the natural attitude but also the sociological attitude in order to make both of them topics. They ought not to start their inquiries by assuming the world of everyday life as well as the world of sociological theory as they are. If sociologists are to follow its postulates, that is, they are to do a phenomenological sociology, they cannot presume social relations as already and always governed by social norms and values. They cannot presume implicitly or explicitly the meaningful phenomena as a matter of “intersubjective agreement” [Schutz 1932, 6] as well as “cultural beings (*Kulturmenschen*)” [Weber 1904, 180], let alone a “cultural dope” [Garfinkel 1964, 68] and a “oversocialized man” [cfr. Wrong 1961]. Instead, they ought to make a topic how and in which circumstances social relations come to be governed by social norms, values, and rules. They ought to attend to their generative processes by adopting a subjective point of view. A phenomenological sociologist is one who decides to stay in the midst of the tense relationship between the continuity and the discontinuity of the everyday life-world and the world of sociology by paying reflexive attention to a sociologist who turns to the subject matter as well as to the subject matter

which is turned to by a sociologist, and tries to explore social phenomena in their constitutive and constructive processes.

Such a sociological perspective might not be required for sociological inquiries into society or a phase of society in which the social location of the persons determines not only what they do but also what they are [cfr. Berger 1963, 93f.] or in which meaning has been superseded by function [cfr. Zijderveld 1979], in a word, sociological inquiries into a *functionalized* (aspect of) society on the basis of the traditional ontological assumption. There is no need for such sociological inquiries to trace back fundamental layers of social actions and social relations.

But if sociologists, relying on a conception of society founded on the fundamental ontological assumption, pay attention to the generative processes of social phenomena even in a functionalized society, or to explore a society alleged to be on the verge of decline or death due to its members' ignorance or invalidation of shared norms and values, a phenomenological sociology is urgently required. A phenomenological sociology can provide not the story of the decline of a society but another and more detailed story about globalization and individualization.

References

ARENDT, H.

1958 *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago & London.

BECK, U.

1994 *The Reinvention of Politics: Toward a Theory of Reflexive Modernization*, in U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Reflexive Modernization*, Stanford University Press, Stanford, pp. 1-55.

1997 *Was ist Globalisierung?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

BERGER, P. L.

1963 *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, Doubleday & Company, New York.

DAHLMSTRÖM, E.

1987 *Everyday-Life Theories and Their Historical and Ideological Contexts*, in *The Multiparadigmatic Trend in Sociology* (ed. U. Himmelstrand), Almqvist & Wiksell International, Uppsala, pp. 93-114.

DURKHEIM, É.

1895 *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris.

1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, F. Alcan, Paris (citation from *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans., J. W. Swain, George Allen & Unwin, London, LTD, 1915).

EBERLE, T.

2012 *Phenomenology and Sociology: Divergent Interpretations of a Complex Relationship*, in *Interaction and Everyday Life: Phenomenological and Ethnomethodological Essays in Honor of George Psathas* (eds. H. Nasu, F. C. Waksler), Lexington Books, Lanham, pp. 151-167 (in press).

ELIAS, N.

1970 *Was is Soziologie*, Juventa Verlag, München.

ENDRESS, M.

2004 *Two Directions of Continuing the Weberian Project: Alfred Schutz and Talcott Parsons*, in *Alfred Schutz and His Intellectual Partners* (eds. H. Nasu, L. Embree, G. Psathas, I. Srubar), UVK, Konstanz, pp. 377-400.

GARFINKEL, H.

1953 *A Comparison of Decisions Made on Four 'Pre-Theoretical' Problems by Talcott Parsons and Alfred Schutz*, unpublished manuscript.

1963 *A Conception of, and Experiments with, 'Trust' as a Condition of Stable Concerted Actions*, in *Motivation and Social Interaction: Cognitive Determinants* (ed. O. J. Harvey), The Ronald Press Company, New York, pp. 187-238.

1964 *Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities*, *Social Problems*, vol. 11-3, pp. 225-250 (citation from *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1967, pp. 35-75).

GIDDENS, A.

1999 *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives*, Profile Books, London.

HAMAUZU, S.

1995 *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity*, Sobun-sha, Tokyo (in Japanese).

HUSSERL, E.

1950 *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, *Husserliana* Bd. III, Martinus Nijhoff, Haag.

ICHINOKAWA, Y.

2006 *The Social*, Iwanami-shoten, Tokyo (in Japanese).

KERSTEN, F.

1976 *Alfred Schutz on Social Theory*, *The Annals of Phenomenological Sociology*, vol. 1, pp. 57-66.

KOTO, Y.

2009 "*The Social*" as a Sociological Problem, *Bulletin of School of Sociology*, Kwansei-gakuin University, vol. 108, pp. 51-61 (in Japanese).

LATOUR, B.

2005 *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford.

MASAMURA, T.

2011 *The Common Base of 'Society and the Individual': Social*, *Studies on the History of Sociology*, vol. 33, pp. 59-71 (in Japanese).

MERLEAU-PONTY, M.

1945 *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris (citation from *Phenomenology of Perception*, trans., C. Smith, Routledge & Kegan Paul, London 1962.)

1960) *Signes*, Gallimard, Paris (citation from *Signs*, trans., R. C. McCleagy, Northwestern University Press, Evanston 1964).

MIKAMI, T.

2010 *The Thought of Society*, Gakubun-sha, Tokyo (in Japanese).

MIYAJIMA, T.

1978 *Rapports du social et de l'économique Durkheim*, Japanese Sociological Review, vol. 29-2, pp. 57-67. (in Japanese).

NASU, H.

1991a *Schutz's Conception of Action Theory*, Bulletin of the Graduate Division of Literature of Waseda University, vol. 37, pp. 61-74 (in Japanese).

1991b *On the 'Schutz-Parsons' Dispute*, The Annals of Sociology, vol. 32, pp. 17-43.

1997 *The Way to Phenomenological Sociology*, Koseisha-Koseikaku, Tokyo (in Japanese).

1998 Amplifying the 'Sociological Aspect of Literature' with the Concept of Social Relationship, in *Alfred Schutz's "Sociological Aspect of Literature"* (ed. L. Embree), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 129-148.

1999 *Toward Elucidating a Phenomenon of Relevance*, Culture and Society, vol. 1, pp. 60-85 (in Japanese).

2000 *An Attempt to 'Rigidify' and 'Radicalize' the Sociological Concepts: with Reference to the Concept of 'Social Relationship'*, Bulletin of the Graduate Division of Literature of Waseda University, vol. 45, pp. 111-127 (in Japanese).

2004 *A Reconsideration of the Intellectual 'Dialogue' between Alfred Schutz and Talcott Parsons*, in *Studies on Annotations by Alfred Schutz* (ed. H. Nasu), Department of Sociology, Waseda University, Tokyo, pp. 127-144.

2005 *Between the Everyday Life World and the World of Scientific Theory: Towards an 'Adequate' Social Theory*, in *Explorations of the Life World: Continuing Dialogues with Alfred Schutz* (eds. M. Endress, G. Psathas, H. Nasu), Springer, Dordrecht, pp. 123-141.

2006 *How is the Other Approached and Conceptualized in Terms of Schutz's Constitutive Phenomenology of the Natural Attitude*, Human Studies, vol. 28-4, pp. 385-396.

2008 *A Continuing Dialogue with Alfred Schutz: The Alfred Schutz Memorial Lecture*, Human Studies, 31-2, pp. 87-105

- 2010a *Alfred Schütz und die hermeneutische Wissenssoziologie*, in *Alfred Schütz und die Hermeneutik* (ed. M. Staudigl), UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz, pp. 79-95.
- 2010b *Methodology of the Social Sciences is Where the Social Scientists, Philosophers, and Persons on the Street Should Meet*, in *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree* (eds. T. Nenon, P. Blosser), Springer, Dordrecht, pp. 413-430.
- NATANSON, M.
1973 *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks*, Northwestern University Press, Evanston.
- PARSONS, T.
1937 *The Structure of Social Action*, McGraw-Hill Book, New York.
- SATO, T.
1978 *The Logic of 'the Social' in Parsons' Theory*, Japanese Sociological Review, vol. 29-2, pp. 68-79 (in Japanese).
- SCHUTZ, A.
1932 *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*, Julius Springer, Wien.
1940 Phenomenology and the Social Sciences, in *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* (ed. M. Farber), Harvard University Press, Cambridge, pp. 164-186 (citation from *Collected Papers I*, Martinus Nijhoff, The Hague 1962, pp. 118-139. Hereafter cited as *CP1*).
1943a *The Problem of Rationality in the Social World*, *Economica* (NS), vol. 10, pp. 130-149 (citation from *Collected Papers II*, Martinus Nijhoff, The Hague 1964, pp. 64-88. Hereafter cited as *CP2*).
1943b *Realities from daily Life to Theoretical Contemplation*, in *Collected Papers IV*, Springer, Dordrecht, pp. 25-50.
1944 *The Stranger: An Essay in Social Psychology*, *American Journal of Sociology*, 48, pp. 499-507 (citation from *CP2*, pp. 91-105).
1945 *On Multiple Realities*, *Philosophy and Phenomenological Research* (hereafter cited as *PPR*), vol. 5, pp. 533-576 (citation from *CP1*, pp. 207-259).

- 1946 *The Well-Informed Citizen: An Essay on the Social Distribution of Knowledge*, Social Research (hereafter cited as *SR*), vol. 13, pp. 463-478 (citation from *CP2*, pp. 120-134).
- 1951a *Making Music Together: A Study in Social Relationships*, *SR*, vol. 18, pp. 76-97 (citation from *CP2*, pp. 159-178).
- 1951b *Choosing among Projects of Action*, *PPR* 12, pp. 161–184 (Citation from *CPI*, pp. 67-96).
- 1953 *Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action*, *PPR*, vol. 14, pp. 1-37 (citation from *CPI*, pp. 3-47).
- 1954 *Concept and Theory Formation in the Social Sciences*, *Journal of Philosophy*, vol. 51, pp. 257-274 (citation from *CPI*, pp. 48-66).
- 1957-58 *Max Scheler's Epistemology and Ethics*, *Review of Metaphysics*, vol. 11, pp. 304-314, pp. 486-501 (citation from *Collected Papers III*, Martinus Nijhoff, The Hague 1966, pp. 145-178).
- 1959a *Husserl's Importance for the Social Sciences*, in *Edmund Husserl, 1859-1959* (ed. H. L. van Breda), Nijhoff, The Hague (citation from *CPI*, pp. 140-149).
- 1959b *Tiresias, or Our Knowledge of Future Events*, *SR*, vol. 26, pp. 71–89 (citation from *CP2*, pp. 277-293).
- 1970 *Reflections on the Problem of Relevance*, Yale University Press, New Haven.
- 1977 *Husserl and His Influence on Me*, *The Annals of Phenomenological Sociology*, 1977, pp. 41-44.

SCHUTZ, A., PARSONS, T.

- 1978 *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*, Indiana University Press, Bloomington.

TANOZAKI, A.

- 1978 *The Logic of "the Social": Marx, Durkheim, and Parsons*, *Japanese Sociological Review*, vol. 29-2, pp. 80-83 (in Japanese).

TOMINAGA, K.

- 1995 *Lectures on Sociology*, Chuo-koron-sha, Tokyo (in Japanese).

URRY, J.

2000 *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*, Routledge, London & New York.

WAKSLER, F. C.

1969 *Is a Phenomenological Sociology Possible?* (unpublished manuscript).

WEBER, M.

1904 *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 19 (citation from *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B Mohr, Tübingen 1973, pp. 146-214).

1920 *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5th ed., 1972, Mohr, Tübingen.

WRONG, D.

1961 *The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology*, American Sociological Review, vol. 26-2, pp. 183-193.

ZIJDERVELD, A. C.

1979 *On Clichés: The Supersedure of Meaning by Function in Modernity*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston, Henley.

MICHAEL BARBER

The Interpersonal Encounter

One of the most influential and critical articles in the scholarship on the work of Alfred Schutz is *Making Music Together While Growing Older: Further Reflections on Intersubjectivity*. In this essay, on the one hand, Schutz repeatedly endorses Max Scheler's view of the "perceptual theory of the alter ego," according to which one grasps the other person's conscious experience in his or her behavior, one "sees" the other's anger in the other's clinched fist. According to Scheler, this perceptual theory corrects erroneous views that posit an analogical inference of the other's mind or an empathic projection in the other – both of which views consist in contorted reasoning that flies in the face of the phenomenologically evident immediacy of the other's givenness. On the other hand, Schutz seems to accept Husserl's view that the consciousness of the other is "appresented" in the other's body, but "appresentation," drawn from perceptual experience, as when the front side of the house appresents its backside, actually places a distance between the other's body and his or her consciousness, and, consequently, contradicts the immediacy of the perceptual theory of the other. After all, if the front side of the house appresents its backside, that backside isn't actually given, and, in fact, if the house turns out to be a stage prop, there would be no house backside there at all. Zaner finds the perceptual theory quite plausible, but the appresentational account he rejects [Zaner 2002, 4].

In this paper, I will attempt to show why Scheler espouses the perceptual theory of the other that both Schutz and he (and Zaner, for that matter) favor. Then I will argue that Edmund Husserl develops a view of the analogical apprehension

of the other that, although it seems to be the target of the perceptual theory of the alter ego, would actually be quite compatible with the perceptual theory. Then I will explain the role that “appresentation” plays in Husserl’s view of the intersubjective encounter and show how there need not be an incompatibility between the perceptual and appresentational theories of how we encounter the other. My argument will be that Husserl’s view of analogical apprehension is not inferential but takes place through automatic, passive syntheses, involving an apperceptual transference of the sense “animate organism” to another that converges with the immediacy of perception. I will demonstrate that Husserl’s “appresentational” account of the other’s givenness should be seen as a metaphorical insertion into the underlying analogical, apperceptual account, capturing features of the experience of the other that the analogical account leaves out. I will answer a few residual questions and then go on to conclude the paper by commenting on how the question of how we experience the other lies at the philosophical foundation of the social sciences, which presuppose that we know that others are given to us, which “take off” from this presupposition as they produce their social scientific studies and analyses, but which usually do not examine what is involved in the other being given to us.

1. *The Perceptual Theory of the Other*

Schutz accepts Scheler’s perceptual theory of the other in several places [Schutz 1966, 87; 1967, 23-24;]. Scheler’s principal articulation of this theory occurs in the third and final chapter of the final part of *The Nature of Sympathy*. There Scheler argues against the analogical argument for other minds according to which one perceives expressive movements in another that are similar to one’s own and hence “infers a similar self-activity in others” [Scheler 1954, 238] – a view that is undermined by the fact that animals, which do not infer, recognize the presence of other minds, in the sense that they adapt take account of the consciousness-directed behavior of another, as when a dog enters into play with me as soon as I extend a newspaper in its direction and then withdraw it when it attempts to bite on to it. Scheler also opposes the empathy theory of other minds

that holds that we empathically project our self “into the physical manifestations evinced by the other” [*Ibidem*]. Scheler asks how it is, though, that one espousing the empathy theory could even identify that certain movements are expressive of consciousness if one did not already presuppose knowledge of the presence of another mind of some kind.

Both theories of how we know other minds rest upon two fundamental principles that are phenomenologically unfounded, though, namely 1. that our own self is primarily given to us and 2. that what is primarily given of others is merely the appearance of the body and its changes and movements and on the strength of this “we somehow come to accept it as animate and to presume the existence of another self.” [ivi, 244].

Against the first unfounded principle, Scheler proceeds to show how our own self is not given to us first since often we live first of all in the experience of others before our own. Likewise, he rejects causal, external perceptual accounts of how we know other minds since these views also suppose that what is given first to us is our own experience. Such accounts argue that an observable event evokes physical modifications in one person and these modifications evoke physical modifications in another person that produce a conscious experience in the second person similar to that of the first person. The second person’s knowledge of what goes on in the first person will have to be derived from the conscious modifications produced by the other’s physical modifications. In this roundabout way, one might wonder whether what one knows corresponds to what goes on in another and whether all that one would really know is one’s own internal processes from which one might infer what is going on in the other. Instead of such erroneous approaches to the knowledge of others, Scheler asserts that one has an immediate internal perception of the other’s experience.

Scheler then turns to the second principle upon which the analogical and empathetic theories of other selves rest: namely that we first experience the other’s body and then infer or empathically project consciousness onto the other [ivi, 241, 249]. It is at just this point that Scheler introduces his perceptual theory of the alter ego: “For we certainly believe ourselves to be directly acquainted with another person’s joy in his laughter, with his sorrow and pain in his tears, with his shame in his blushing, with his entreaty in his outstretched hands, with his love

in his look of affection, with his rage in the gnashing of his teeth, with his threats in the clenching of his fist, and with the **tenor** his thoughts in the sound of his words. If anyone tells me that this is not “perception”, for it cannot be so, in view of the fact that a perception is simply a “complex of physical sensations”, and that there is certainly no sensation of another person’s mind no any stimulus from such a source, I would beg him to turn aside from such questionable theories and address himself to the phenomenological facts” [ivi, 260].

I do not, then, see the other’s eyes, but that he is looking at me; we do not grasp bodies first (unless we are doctors approaching the other as an organ needing medical treatment), but as integral wholes, though philosophical analyses may separate the body from the self [ivi, 261-262].

In summary, Scheler’s “perceptual theory of the alter ego” provides an alternative to those views that begin with a gap between another’s activities or physical manifestations and the perceivers’ experience requiring them to “infer” the other’s mind, as animals do not do, or to project themselves into the other. This gap can be explained, Scheler believes, by falsely supposing that one’s self is given primarily or first and that all that is given of the other is a body – and these suppositions require subsequent mental contortions so that one might finally reach the other. There is no phenomenological evidence that such a gap exists or that we actually engage in such contortions.

2. Apperceptive Empathy and the Perceptual Theory of the Other

It does seem to be a phenomenological fact that we do not first experience our own self or the other’s body and then find ourselves making inferences to the other. The immediacy of the experience of the other that Scheler posits and that Schutz affirms can be explained, though, through a theory of empathy that is not inferential. It might seem, however, that Edmund Husserl in his famous *Fifth Cartesian Meditation* seems to posit just such an inferential approach to the other when he asserts that an analogizing apprehension of the other’s body as an animate organism takes place. He describes how a similarity between the other’s body (over there) and my body serves as the motivational basis for this

apprehension. However, Husserl then insists that the apprehension of the other depends on an “assimilative apperception”, by which one transfers a property, meaning, or sense from one thing to another by reason of the similarity between one’s own body and the other’s that warrants an assimilating transfer [Husserl 1960, 111]. Husserl defines such apperception, in which one brings previous associations and expectations to bear on a current perception, in these terms: “Apperception is no conclusion, no kind of thinking. In a certain way every apperception of something new is an analogizing transference on the basis of an earlier, instituting apperception. With the first originary instituting grasp of the goal-directed meaning of a scissors, the child “sees” forthwith scissors, without first thinking back on the first scissors and concluding the analogizing goal-definition” [Husserl 1973, 14].

It is significant that Husserl uses the word “see”, which he places in quotes, as if the child’s recognition occurs with such immediacy and without inference or thinking that it is experienced as a perceiving.

This transference, or analogizing apprehension, is based on similarity, just as a new scissors evokes the transference of past experiences of scissors, and hence, when one sees hands groping or pushing, feet walking, eyes functioning as they do when seeing – and when these activities proceed from something self-governing in its parts, one immediately transfers the sense “animate organism” to the other, a sense already given, or instituted, in one’s own self-governance of one’s own parts [Husserl 1960, 119-120]. The transference is experienced as a “pairing,” as a passive synthesis, associating one similar thing with another, and it can also be described as an “assimilative synthesis”, whereby one assimilates one of the pair with the other by reason of their similarity [ivi, 112].

In the view of Dorion Cairns, a famous commentator on Husserl’s works and translator of them, assimilative syntheses of this type are common in human experience. When one sees a gray square and a gray circle, for instance, there is a continual cross-identification, a reciprocally associating of one gray with the other, but there is also a reciprocal de-identification insofar the circle is not the square, but in such a way that the conflict or cancellation of the identity is not a total one: “There is partial agreement between here and there, in that each is a *where*. The awareness is of things as *alike* in respect of being *located* somewhere”

[Cairns 2007, 313]. These assimilations, which happen beneath the threshold of ratiocinative comparing, happen all the time (and not only between my animate organism and the other's), because, as Cairns asserts, "the fundamental tendencies of mental life are tendencies to identify and to assimilate" [ivi, 315] and there is a "fundamental tendency to believe in a likeness of everything to everything else" [*Ibidem*].

Cairns observes how an assimilative synthesis, in the case of another animate organism, is a matter of an "automatic" [ivi, 314] sense transfer to another, in which one attributes features to another body "so far as nothing in their presented or presumed behavior conflicts" [*Ibidem*]. Cairns sees the transfer as so immediate and so noninferential that he argues that the pairing is not really between my organism at one location and a body over there, but "between an intended variant of my organism – as there, and shaped liked that body, behaving like it— and *that* body" [*Ibidem*]. If the other body is already apprehended as a variant of my organism, it is as if an assimilation of that body to my own has already taken place as the condition of an assimilation between that variant and that body. The immediacy and automaticity of the transference of the sense "animate organism" to another could answer Scheler's objection that the empathy theorist's theoretic attempt to identify certain movements as expressive of consciousness already presupposes knowledge of the presence of another mind of some kind. What is presupposed is this passive, assimilative synthesis having occurred before theorizing gets it start.

Cairns argues further that these passive syntheses occur so automatically and noninferentially that primitive human beings were easily disposed to transfer the sense of a consciousness governing in their body to flowing rivers or lightning strikes and to see these physical activities as the product of conscious governance of physical processes akin to that operative in their own bodies. The result is a widespread animism to which even modern human beings, who speak of "nature's wrath" "or the "sun smiling on them", for instance, are prone, even though in their more reflective and scientific moments they would disdain any theoretical animism [ivi, 328].

In conclusion, Husserl endorses an analogical apprehension of the other in which one's own experience of one's animate body is primary or presupposed. In

addition, the other's body is given first in the sense that at some level it evokes the transfer. However, the assimilative synthesis happens at such a pre-theoretical level and with such rapidity that the other's body is given as already animated and not a mere physical thing (*Körper*). Consequently, Husserl, instead, speaks of a "functional community" of the presenting body and the animate organism that he claims that it appresents, in which they are reciprocally given in an inseparable bond, and he denies that other's physical body (*Körper*) is given apart from the other's animate organism [Husserl 1960, 122]. Even though an analogical apprehension is at play, the transference is a matter of passive synthesis, an automatic assimilation, involving no inference, a pairing that takes place so immediately that the experience is one of "seeing" another animate organism that converges with the perceptual theory of the other on which Scheler insists. In Scheler's – and for that matter Zaner's – treatment, the role of passive synthesis, which explains how analogizing apprehension can appear to be perception, is not sufficiently recognized.

3. *Appresentation*

Having *shown* via passive synthesis how Husserlian analogical apprehension is compatible with the perceptual theory of the other of which both Schutz and Scheler approve, I now turn to the notion of "appresentation" that also characterizes Husserl's view and that Schutz seems to concur with, though Zaner believes that it is inadequate and inconsistent with the perceptual theory of the other. Zaner comments: "If appresentation is the way in which the Other is given, there is then truly a "problem," indeed, a plethora of serious ones. For example, if Fink is right and what is appresented (the Other) is never itself accessible, then in principle how would one know that there is even something appresented? What connection could possibly hold between what is appresented and the appresenting?" [Zaner 2002, 2].

First of all, it is important to understand how "appresentation" functions in Husserl's view. Although it is the case that "appresentation" as experienced in perception involves a difference between the front side of the house that is present

and the backside which is only appresented and not presented, still one ought not go to the extreme of saying that what is appresented is not accessible at all, with the result that some kind of inferring is required to get at it. There is a sense in which what is presented, the front of the house, at least on its edges makes the back side available to the perceiver. Husserl himself asserts that when the side of the house is meant, there is something more meant than what is meant explicitly, as if the unseen horizon is also available after a fashion, in the same way that with the presence of the other's body the other's animating consciousness is also available and not inferred [ivi, 46]. What is "appresented" is added to (ad+) what is present. Cairns, in fact, includes that what is appresented is part of an encompassing whole perceptual experience when he comments, "I see a thing as having an unseen side. I do not originally infer that, since other things have had "other" sides that have become visible, therefore this thing as an "other" side that can become visible. Originally, I simply *see* it as something with an "other" side" [Cairns 2007, 328]¹. Given this understanding of appresentation, which does not posit such a gap between what is perceived and what is apperceived, it is no wonder that Cairns easily includes the experience of the other's animated character (the appresented) as part of the perceptual experience of the other's body (the presenting). As Cairns says, "We do not infer that other bodies like our own are organs and fields of expression; we *perceive* them immediately as such. The other mind is not presented to me as my own is; nevertheless I *perceive* the other body as but one member of a psychophysical object" [*Ibidem*, italics are mine]. This view of appresentation that brings presented and appresented into close relationship as belonging to a single, holistic perceptual experience would be quite compatible with the perceptual theory of other that I have attempted to show is also compatible with analogical apprehension of the other as Husserl explains it. Indeed, Cairns's very language (which I have italicized above) suggests that I *perceive* the other body as an organ and field of expression.

Nevertheless, appresentation does imply a difference between what is presented and what is appresented. It seems to me correct to say, as Cairns does, that the

1. The italics here are mine, Cairns is describing the experience of the appresented backside as seen in the seeing of the frontside, thereby setting the stage for the possibility that we could see the other's body as animated," consistent with the perceptual theory of the other.

other mind is not presented to me as my own, and Husserl himself acknowledges that I lack access to the other's original sphere of experience. Although I can go around and see directly the appresented side of the house, making the appresented backside present, in the case of the other I can never have present the other's experience as she has it, Husserl affirms.

This lack of access to the other's originary experience is quite plausible, it seems to me. Although we immediately recognize each other as animated organisms, I can always wonder about how the other is experiencing what I am experiencing. Does she feel with same intensity that I do? Would not her body, different from my own in its tone and muscular/organic tension, affect how she experiences the world? Would not the accumulation of her past experiences, which are inevitably different from my own, in what they are and in the order and intensity with which they were experienced, result in her experiencing a dramatic presentation like Othello with different feelings and associations than I would bring to the experience. Even though I may resemble very closely my deceased mother, for example, in many of my reactions to similar events and persons, and even though I may experience life with a kind of intensity that I believe is quite like the intensity with which she experienced it, I have often wondered whether I experience life with exactly the same physical and emotional dispositions as she did. There is a gap between how any two persons experience the world, depending on how that world is given to the originary sphere of each, a gap about which we may always wonder – however, much we may be able to share our world and our experiences, thanks to language and the many cultural suppositions we may share.

Of course, to describe how the other's consciousness is experienced in terms of "appresentation", one makes use of a notion connected with perceptual experience which resembles the experience of another's consciousness in that a perceptually given item makes available what is not presented, but which differs in that in perception I can experience what is appresented directly by going around the edge and taking a look, as I cannot do with the other's originary experience. Clearly when describing the experience of the other in terms of "appresentation", Husserl is using the term metaphorically, and Zaner rightly cites Eugen Fink's comment that "the use of the concept appresentation is metaphoric – and un-

successful at that” [Schutz 1966, 85; Zaner 2002, 2]. For Fink, the problem is that Husserl has not commented in sufficient detail on the difference between redeemable and non-redeemable appresentations – a criticism that does not rule out in principle the use of the metaphor. For Zaner, though, what is appresented is never itself accessible, and then how, he asks, would one know that there even is something appresented [Zaner 2002, 2]. Of course, Zaner’s notion of appresentation posits a gap between what is presented and appresented that overlooks the way that appresentation makes available what is appresented, the “functional community” between them, and Cairns’s description of appresentation, which posits no such gap between them, highlights this functional community. In addition, it seems to be the case that one knows that the other is a conscious, animated being through the passive, assimilative synthesis earlier presented – and hence the appresentational account needs to be seen within the framework of that more basic apperceptual analogizing apprehension. While Husserl’s use of the metaphor “appresentation” enables him to take account of just that knowledge in which presented and appresented are perceived together, the metaphor also enables him to accentuate another important aspect of the experience of the other, namely that the other’s originary experience is never directly given to me.

The metaphor of “appresentation,” drawn from perceptual experience (e.g. of the side of the house) is, in fact, one of many metaphors that Husserl uses in describing the experience of the other. For instance, he compares the experience of the other with memory. In memory, I have in mind my earlier, past I, which is now not present, but re-presented, and this “I’s” conscious processes with their intentional objects are re-presented, but not originally present to me anymore. It is as if I have access to my present self in the past, but a past self which is a modification of my present self and which is not given as my present self is [Husserl 1973a, 52, 85-86, 318-319; 1973b, 317]. In the case of both the perception of the other and memory, we have a present act (a present understanding of the other or a present act of memory – that refers to a past me –) that represents what is not originally present – the other’s conscious processes or my bygone self with its bygone conscious processes. Here again, though, a fundamental difference appears, which accentuates the (like and unlike) metaphoric use of memory to get at the present understanding of the other, insofar as reflection discloses that

the I that I remember is the same I as the I that is remembering (the memory is always my memory), but the I represented in other-understanding is another's I, not my own [Husserl 1973c, 358, 516, 586].

In fiction, too, I can re-present another I, a modification of myself, as endowed with conscious processes and their correlative intentional objects in a way similar to the re-presentation of other, and in neither case is another originally present to me. However, the understanding of the other differs fundamentally from phantasy in that the first involves the other's living body being actually present. By contrast, fiction involves no actual community with the other [ivi, 418, 642]. Understanding another does involve an "as-if," fictional feature, as does memory, but in it one is dealing with an actual being whose body is perceptually given as the basis for an apperceptive transfer [ivi, 359].

What emerges from these examples is that understanding another resembles but differs from perception (in particular appresentation), memory, and phantasy in different ways, and, consequently, understanding another must be seen as a unique manner of re-presenting, differing from all these other manners of re-presentation [ivi, 354; Husserl 1973a, XIII, 374]. It is like these other acts in that it involves a re-presenting beyond what is presented, an effort to recover what is absent (even though it cannot ever be originally recovered), a reaching out beyond what is given to realize new possibilities beyond the given, a creative not allowing itself to be limited by the staid and true of what is perceptually there – and of course all this takes place beneath higher level thought processes, through passive synthesis. This unique manner of reaching beyond oneself cannot be constrained by the philosophical thought that argues that because something is not originally given, any analogizing, apperceptive transfer will be blocked. On the contrary, the appresentational account builds on a prior apperceptive transfer, and while articulating it further, takes account of the gap between myself and the other, namely, my lack of access to the other's experience originally.

Given that the experience of the other involves a unique manner of re-presenting that Husserl depicts by circling the experience by metaphors that reveal how it is like but different from perception (especially appresentation), memory, and phantasy, its "verification" [Husserl 1960, 117] also involves a distinctive style. Although I cannot originally experience the other's conscious experience,

“see” from within as it were and validate it, nevertheless another mode of validation is possible for me. If the other’s hands continually function as mine would in groping or pushing, or the other’s feet continually perform walking as mine would, and her eyes react as mine would in seeing, the other proves herself to be continually governing in her body in a way that I find familiar with my own “organismal governing” [ivi, 120]. The apperceptive transfer of “animate organism” to the other that took place through passive synthesis, pairing, continues to be borne out and validated, but with a different manner of validation than I would experience were I able to originally experience the other’s conscious experience [ivi, 118-119]. The coherence of unfolding experience with the apperceptive transfer strengthens the transference, unless counter-evidence should surface. This unique style of validating corresponds to the unique act of understanding another, which, building on the passive-synthetic transference, is describable through certain metaphors and comparisons, such as perceptual appresentation, memory, and phantasy, each of which captures aspects of other-understanding, while differing from it in other ways.

Zaner, it would seem, besides mistakenly positing too deep a gap between what presents and what is appresented, overlooks how apperception is meant to capture, albeit metaphorically, both the functional unity of presentation and the appresented and the inevitable gap that accompanies any experience of another, namely that I lack access to the other’s originary experience. Further, he does not understand that appresentation is part of an extensive enterprise of metaphorical description and comparison meant to take account of the *sui generis* act of understanding another, an act that is built upon an automatic, passive-synthetic transfer of the sense “animate organism” to another. Zaner, like Fink, faults the appresentational account for being an “unsuccessful metaphor”, but if they take the perceptually-based appresentational account of the experience other to fail because one can never round the corner and see what is appresented (as one can with perception), they misunderstand what a metaphor is since metaphors always involve a similarity that is never complete. Taken in conjunction with the perceptual theory of the other that draws on passive-synthetic apperceptual transference, the appresentational account captures important aspects of inter-

subjective understanding (e.g., lack of originary access) that the perceptual theory itself (also a metaphor we should add) does not quite adequately capture.

4. *Residual issues*

One might ask why all this roundabout discussion of passive association and transferences and appresentation at all. Why not just say that the presence of another stimulates the response of treating him or her as an animate organism? It would be much simpler. Of course, the stimulus-response model is a causal, scientific model that views the human recognition of the other in the other's presence in the same terms that might be used to describe how one billiard ball strikes another and causes it to react proportionately to the angle and impact of the ball that strikes it. Such causal, scientific accounts are useful in explaining animal behavior, by demonstrating how the mere sound of a bell associated with past feeding stimulates the response of the Pavlovian dog's salivation. But Husserl, in putting in place the phenomenological reduction first, opens up the field of human consciousness, a theater within which conscious activities take place, including those higher level conscious activities that make up the empirical (psychological) sciences and those "experiences" of being *affected* by the world lie at the base of higher-level, scientific, causal explanations. To explain the conscious experience of the something in the world affecting us through a causal, scientific account that interprets human experience in the same way that non-conscious, inanimate billard balls interact, is to engage in a kind of category mistake. It amounts to imposing a scientific causal account on human experience. In Husserl's view, the rich, conscious experience of everyday life, that includes a conscious interpretation of how other conscious agents are interpreting me and their world, has to be abstracted from in order to reduce human experience to being merely the product of causal forces of other non-conscious objects in the way that one billiard ball causes another's movement. Consequently, Husserl differentiates merely causal accounts from the *conscious* (albeit often passive) *experience* of how the world acts upon us, insisting that in the latter case one ought to say that one *experience* "motivates" another. The hearing of the crashing sound

motivates my turning toward it, or the presence of another person motivates the automatic transference of the significance “animate organism” to the other. The use of the term “motivates” indicates a different explanatory model from the causal one. The Husserlian account of passive, associative synthesis enables him to allow us to be affected by the world, passively, without deliberation, immediately, without permitting that that affecting take place outside of the field of consciousness or apart from the conscious experience. In fact, any causal account would presuppose the experience of one event, the cause, that leads to the expectation that one will experience another event, its effect, and hence the experience of the cause motivates the expectation of the effect-event occurring. Here the brute causal link between physical objects or events is replaced by motivational connections between the *experiences* of those objects or events.

A second objection is raised from a genetic psychological perspective, namely the account of the passive-synthetic analogizing transfer of the sense “animate organism” to another itself shows all the marks of having its basis in an individualistic, theoretical perspective. One begins with one’s own individual experience and then tries theoretically how one can attribute the sense “animate organism” to the other. To be sure, a genetic psychological account might at least welcome Husserl’s view that the passive syntheses involved in the sense-transfer of “animate organism” take place beneath the threshold of important theorizing consciousness. As opposed to this individualistic, theoretical perspective, often taken to characterize Husserl’s analogizing account, a genetic psychologist might instead point to the experience of childhood in which children experience such intimacy with their mothers that they actually live their mother’s experience in such a way that their mothers’ experience is indistinguishable from their own. One emerges from this fusion of experience with one’s mother deeply formed and fitted out with her typified ways of dealing with the world and even with a physical-emotive tenor of life that closely resembles hers. This argument is particularly impressive when one takes account of the mutual touching one experiences with one’s mother insofar as in touching another one feels the tensions of the other’s body in one’s own body and absorbs and internalizes the mother’s physical and emotive experiences. The mother-child fusion comes to resemble the chiasmic relationship that for Merleau-Ponty one experiences in touching one’s own hand when it

becomes difficult to distinguish where subject and object begin and end and that Merleau-Ponty finds present in all perception insofar as one's body is welded to other material bodies that we touch and that touch us before we are clearly able to separate subject and object, what belongs to me and what belongs to the world [Merleau-Ponty 1968, 23, 32, 101-104]. Max Scheler, too, citing the examples of children argues that often we live more in the other's experiences that we do in our own [Scheler 1954, 170].

Alfred Schutz, countering Scheler's claim, argues that one lives in another's experiences until one reflects and becomes aware of one's own stream of consciousness and all the activities at play within it.

1. The statement that we live rather in Others than in our own individual life becomes true only for the naïve attitude in which we direct our acts and thoughts toward other people as their object.
2. There is no such thing as an experience "given" to me that would not indicate which individual stream of consciousness it belongs to. As soon as I turn to the stream of experiences, and this means as soon as I adopt the reflective attitude, this stream is through and through the stream of *my* experiences [Schutz 1962, 170].

Hence, Scheler's argument on the psychology of children and primitives prove that children and primitives live in their acts before those acts become object of their own acts and then become recognized as belonging to the reflecting person's stream [ivi, 171]. In a sense, if one is sharing a common experience with another, there is no reflective awareness of it, but as soon as one becomes reflective, one becomes aware of one's own experience and at least implicitly aware of it *as one's own*. After becoming aware of one's own experiences, one can examine them further, detecting linkages to one's past stream of experience or becoming cognizant of apperceptual anticipations implanted in one by one's past. In fact, mere reflection on the *experience of fusion* with one's mother would situate that experience within one's own stream of consciousness.

In fact, though, we may not remember the experience of being submerged within our mother's experience such that it was our own. Rather, the idea of fusing with another's experience such that one cannot tell whose experience is whose, involves some extrapolation from *present* experience. One begins with acts and experiences that are one's own and tries to think back to a kind of moment of

submersion or obliteration. We could imagine our reflective awareness of our experiences as clearly our own experiences gradually tapering off or becoming attenuated to the point that we may not be clearly aware of these experiences as our own, in much the way that in the moments before falling asleep there is a kind of awareness of the diminishing of the clarity of one's awareness of one's own acts until finally one falls asleep and there seems to be no awareness at all. In a related vein, Merleau-Ponty speaks of the need to return to that advent of reflection when it supervenes upon a preceding, unreflective life. In such moments, whether we are discussing a reflective awareness of the attenuation of experience back toward fusion or the emergence of experience from out of a kind of fusion, one has an awareness of one's experience and, at least implicitly, an awareness of it *as one's own*. Similarly if there is reflective awareness of the fusion, then the fusion itself would not be complete, and if the fusion were complete, the reflective awareness would be lacking.

To return to my earlier example, I could reconstruct an immersion of my experience with my mother's experience, such that emotionally and/or physically, I would not be able to distinguish my experience from hers. Indeed this reconstruction depends on me having *now* the kinds of physical and emotional reactions to situations that seem quite similar to what her reactions were. These similarities invite me to imagine a moment, as a child, of fused experiences with her. I can imagine her holding me when she faced a painful experience with someone else and I might have been absorbing into my body her bodily tensing, her trembling with emotion, such that in similar painful experiences in the present, I may feel my own tensing and trembling that I think to be similar what she must have felt. Nevertheless, as I mentioned earlier, I can still wonder whether she experienced originally what I am now experiencing originally. How is it, though, that this gap between what I experience now and what she experienced then seems uncrossable, however much there may be resemblances and similarities? I can have this doubt now because my experience of being held, my experiencing her experiencing painful situations, and my experiencing her physical and emotional tensing – these all along pertained to *my* stream of experience about whose distinctiveness I was not reflectively aware as a child. It is the lack of reflection that makes possible the proposition that there are moments when

there is no difference between my experience and the other's, but the subsequent reflection of an adult indicates that even those experiences were all along my own, part of my own stream, and however close a mother may be to a child, the child never experiences originally what the mother experiences.

5. *Relevance to the social sciences*

Social science, of course, need not give an account of the experience of encountering another and the intentional activity that is involved in such an encounter. Furthermore, Schutz is thoroughly aware that much social scientific work treats statistical correlations. Yet, there is a sense, then, that one simply takes for granted what goes on when one encounters another and the intentional activity at play in such an encounter. As Schutz explains: "It is true that a very great part of social science can be performed and has been performed at a level which legitimately abstracts from all that happens in the individual actor. But this operating with generalizations and idealizations on a high level of abstraction is in any case nothing but a kind of intellectual shorthand. Whenever the problem under inquiry makes it necessary, the social scientist must have the possibility of shifting the level of his research to that of individual human activity, and where real scientific work is done this shift will always become possible [Schutz 1964, 84-85]."

Part of the point of returning to this fundamental experience of the other for Schutz has to do with the fact that intentional activity is discovered to be part of the experience, and, hence, if one undertakes higher level social science utilizing statistical methods, one ought not forget that one is dealing with human actors who intentionally interpret each other, who are motivated but not caused by encountering something or someone similar to what had been encountered before. Consequently, Schutz insists that for social science it is necessary to understand what an action means to an actor, what purposes and motives are at play. In looking for what an action means to actor, a social scientist operates differently from a natural scientist who can examine electrons, molecules, or the rotation of planets – for all of which the world does not mean anything. Consequently, by

attending to the conscious, intentional activities of human beings, from which statistical meanings are an abstraction, one could resort to the method of ideal type construction, such as that found in Max Weber's *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Weber constructs a type of the Protestant and explores what the Protestant's disciplined practice of work means to him or her, that is, it is undertaken with the motive of winning one's salvation. Type construction, as opposed to statistical methods, includes the subjective meaning of the actor and complies, therefore, with what Schutz calls the "postulate of the subjective interpretation," the necessity to take account of what happens in the mind of an actor. Therefore to give a phenomenological account of what happens in the initial encounter of one person with another in a way that includes conscious, intentional activity and that does not reduce interaction to a matter of mere causal interaction, is to set the stage for higher level social scientific investigations that either take account of higher level intentional, conscious processes, as ideal type construction does, or presuppose, but abstract from them, as statistical methods do. In other words, the account of the initial encounter with the other in terms of intentionality instead of causality sets the stage for a higher level of intentional activity that the methods of Weber's *verstehender Soziologie* have taken account of [ivi, 85].

Of course, the social scientists do not have to set about describing what goes on in the initial encounter with the other, but rather they simply take this for granted, as Schutz observes. "To give just one, example, all social sciences take the intersubjectivity of thought and action for granted. That fellow men exist, that men act upon men, that communication by symbols and signs is possible, that social groups and institutions, legal and economic systems and the like are integral elements of our life-world, that this life-world has its own history and its special relationship to time and space – all these are notions that are explicitly or implicitly fundamental for the work of all social scientists. The latter have developed certain methodological devices – schemes of reference, typologies, statistical method – in order to deal with the phenomena suggested by these terms. But the phenomena themselves are merely taken for granted. Man is simply conceived as a social being, language and other systems of communication exist, the conscious life of the Other is accessible to me – in short I can understand the Other and his acts and he can understand me and my doings. And the same holds good for

the social and cultural objects created by mean. They are taken for granted, and they have their specific meaning and way of existence” [Schutz 1962, 116-117].

Schutz sees, though, that these taken for granted phenomena cannot be examined by the methods of the social sciences, but require philosophical analysis. One can, of course, leave such phenomena unexamined, just there in the background. But a responsible philosophizing tries not to take phenomena for granted; instead it examines what is taken for granted. Following Plato’s insistence, that the unexamined life is not worth living, Husserl, the founder of phenomenology, conceived the role of philosophy as subjecting to examination what had been taken for granted as obvious.

On the one hand, what is most essential to the theoretical attitude of philosophical man is the peculiar universality of his critical stance, his resolve not to accept unquestioningly any pre-given opinion or tradition so that he can inquire, in respect to the whole traditionally pre-given universe, after what is true in itself, an ideality [Husserl 1970, 286].

Indeed, Husserl bemoans the fact that the radicality of philosophical self-responsibility, characteristic of Descartes’s *Meditations*, has been lost, and he sees the desire to give an account of what has been taken for granted as essential to the task of philosophy: “Must not the demand for a philosophy aiming at the ultimate conceivable freedom from prejudice, shaping itself with actual autonomy according to ultimate evidences it has itself produced, and therefore absolutely self-responsible – must not this demand, instead of being excessive, be part of the fundamental sense of genuine philosophy?” [Husserl 1960, 6].

Indeed, the attempt to go back behind the practice of the social sciences and to examine philosophically what those sciences presuppose, but do not examine, is part of giving a responsible account of what one takes for granted. It is this endeavor to be ultimately self-responsible philosophically that has resulted in the perceptual theory of the other that Schutz, Scheler, and Husserl develop, in the account of apperceptual empathy that Husserl works out that I believe is compatible with that perceptual theory, and in the use of the descriptive metaphor of apperception that captures the lack of originary access to the other’s experience and that is compatible, I believe, with the perceptual theory and the apperceptual empathic account.

References

CAIRNS, D.

2007 *Some Applications of Husserl's Theory of Sense-Transfer*, edit. by Lester Embree, Fred Kersten, and Richard M. Zaner, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 7.

HUSSERL, E.

1960 *Cartesian Meditations: A Introduction to Phenomenology*, trans. Dorion Cairns, The Hague, Martinus Nijhoff.

1970 *The Vienna Lecture*, in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr, Evanston, Northwestern University Press.

1973a *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920*, ed. by Iso Kern, *Husserliana, Husserliana*, Gesammelte Werke, vol. XIII, The Hague, Martinus Nijhoff.

1973b *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil: 1921-1928*, ed. by Iso Kern, *Husserliana, Husserliana*, Gesammelte Werke, vol. XIV, The Hague, Martinus Nijhoff.

1973c *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935*, ed. by Iso Kern, *Husserliana*, vol. XV, The Hague, Martinus Nijhoff.

MERLEAU-PONTY, M.

1968 *The Visible and the Invisible, Followed by Working Notes*, ed. by Claude LeFort, trans. Alphonso Lingis, Evanston, Northwestern University Press, 1968.

SCHELER, M.

1954 *The Nature of Sympathy*, trans. Peter Heath, New Haven, Yale University Press.

SCHUTZ, A.

1962 *Collected Papers 1: The Problem of Social Reality*, ed. by Maurice Natanson, The Hague, Martinus Nijhoff.

1964 *Collected Papers 2: Studies in Social Theory*, ed. by Arvid Brodersen, The Hague, Martinus Nijhoff.

1966 *Collected Papers 3: Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. Ilse Schutz, The Hague, Martinus Nijhoff.

1967 *The Phenomenology of the Social World*, trans. George Walsh and Frederick Lehnert, Evanston, Northwestern University Press.

ZANER, R. M.

2002 *Making Music Together While Growing Older: Further Reflections on Intersubjectivity*, *Human Studies*, 25, pp. 1-18.

LORENZA GATTAMORTA

Alfred Schutz: il mondo della vita tra confini e trascendenze

1. *Trascendenze e riferimenti appresentativi*

In questo saggio si intende analizzare i confini che caratterizzano il mondo della vita e le possibilità di trascenderli attraverso segni e simboli. Sebbene i manoscritti giovanili e la prima monografia di Schutz su la fenomenologia del mondo sociale mettano già a tema il rapporto tra simbolo, vita quotidiana e agire sociale, le riflessioni più sistematiche di Schutz su questo argomento sono state condotte nel saggio *Simbolo, realtà e società* [1955a] e nel *Notizbücher* [redatto nel 1958], intersecandosi con altri studi, in particolare con il saggio sulle realtà multiple [1945b], dove viene introdotto l'importante tema delle province finite di significato, e con il saggio sul problema della rilevanza (pubblicato nel 1970, ma redatto in inglese tra il 1947 e il 1951). A partire dagli anni quaranta Schutz ha ormai definitivamente raggiunto un punto di svolta teorico rispetto ai manoscritti giovanili e alla sua prima monografia. Accantonate le premesse epistemologiche bergsoniane, l'autore è convinto della necessità di uscire dalle aporie della fenomenologia trascendentale di Husserl per sviluppare un'adeguata antropologia sociale e una fenomenologia dell'atteggiamento naturale. Schütz ritiene che la fenomenologia trascendentale non riesca a uscire dal solipsismo e critica la svolta idealistica di Husserl la cui radicalità fa derivare dal soggetto tutta la validità ontologica del mondo; in particolare teme che la riduzione fenomenologica che sospende la fede nell'esistenza del mondo esterno mettendolo tra parentesi possa

annullare non solo il mondo e la fede in esso, non solo tutti i risultati delle scienze che trattano del mondo, ma anche il soggetto stesso come unità psico-fisiologica [cfr. Schutz 1945a, 105].

Le riflessioni condotte in *Simbolo, realtà e società* si collocano nell'ambito di questa svolta teorica e vengono per la prima volta elaborate in seguito ad un corso di sociologia del linguaggio iniziato nel 1949 presso la New School for Social Research¹. La descrizione del corso menzionava otto tematiche che sarebbero state approfondite, tra cui *Signs, symbols, and behavior* [cfr. Wagner 1983, 97]. Un ulteriore e decisivo stimolo alla scrittura del saggio viene dall'invito di Finkelstein, probabilmente su suggerimento di Robert MacIver, a intervenire a un convegno che nell'agosto del 1954 si sarebbe tenuto ad Harvard su *Symbol and Society*. La teoria elaborata in questa occasione e pubblicata nel 1955 avrebbe dovuto raggiungere una forma più ampia nell'opera che l'autore inizia a scrivere l'anno prima di morire, lasciandola però incompiuta. È stato merito del suo allievo, Thomas Luckmann, portare a termine e pubblicare quest'ultimo lavoro, con il titolo *Die Strukturen der Lebenswelt* [vol. I, 1975; vol. II, 1984]. La bozza del progetto di quest'opera, redatta nel 1958 e pubblicata postuma nel 1984 come *Notizbücher* all'interno del secondo volume di *Die Strukturen der Lebenswelt*, testimonia che Schutz intendeva formulare una teoria del simbolo come componente essenziale della sua teoria del mondo della vita. È tuttavia interessante notare che la ricostruzione operata da Luckmann del capitolo VI del secondo volume di *Strukturen der Lebenswelt* [Schutz, Luckmann 1984, 99-157] differisce in vari punti dall'originale manoscritto e da come era stato progettato il capitolo V su "segni e simboli" [Schutz 1984, 174-177, 183-184, 240-273]. Il "capitolo sul simbolo" in base al progetto avrebbe per esempio dovuto intitolarsi *Le trascendenze del mondo della vita e il loro superamento attraverso segni e simboli*, nella ricostruzione di Luckmann diventa *I confini dell'esperienza e il loro attraversamento*.

1. Pochi saggi sono finora stati esplicitamente dedicati al tema della sociologia del simbolo nell'opera di Schütz, fanno eccezione Dreher [2003], Gattamorta [2005, 41-98], Srubar [2009]. Importanti riflessioni dedicate più in generale alla teoria della comunicazione in Schutz sono state condotte da Lanigan [1988]; Srubar [1988, cap. V]; Knoblauch [2001]; Knoblauch, Kurt, Soeffner [2003].

Tutti i rapporti significativi sono per Schutz casi particolari di appresentazione che a sua volta è fondata sul fenomeno generale dell'accoppiamento: "il caso più embrionale di accoppiamento o associazione è caratterizzato dal fatto che due o più dati sono intuiti nell'unità della coscienza che, proprio per questa ragione, fa di due fenomeni distinti un'unità" [1955a, 295]. L'appresentazione per Schutz è legata alla condizione esistenziale dell'uomo, cioè l'ansia fondamentale: "dall'ansia fondamentale emergono i molti sistemi di speranze e timori, di desideri e di soddisfazioni, di possibilità e di rischi, che incitano l'uomo entro l'atteggiamento naturale a cercare di dominare il mondo, a superare gli ostacoli, a far progetti, a realizzarli" [1945b, 228]. Si può anche dire che l'ansia fondamentale è l'esperienza che fonda la necessità di venire a patti con la trascendenza nelle sue varie forme (trascendenza della natura, della società, dell'altro)². Trascendenza e mondo della vita sono strettamente legati grazie ai rapporti significativi, più precisamente "l'esperienza del mondo della vita è esperienza della trascendenza. Tutte le esperienze che accadono nella struttura dello spazio-tempo, della vita sociale e dei mondi che sono oltre la vita quotidiana (le cosiddette realtà multiple) potrebbero essere concordemente esplicate in termini di trascendenza e rappresentazione" [Yu 2005, 279].

Nel *Notizbücher*, Schutz distingue tre tipi di trascendenze, che si rivelano utili costruzioni idealtipiche per condurre una sistematica analisi fenomenologica dei rapporti significativi [Schutz 1984, 249-251] e Luckmann nel completare il secondo volume di *Die Strukturen der Lebenswelt* le chiama, rispettivamente, "piccole", "medie" e "grandi" trascendenze [Schutz, Luckmann 1984, 105-130]. Le piccole trascendenze dello spazio e del tempo non implicano necessariamente un contesto intersoggettivo e possono riguardare soltanto l'io solitario, consistono nel superamento del qui e ora del mondo a portata attuale ed è possibile venire a patti con esse attraverso l'uso di marchi e indicazioni. Le medie trascendenze dell'alterità (o unicità degli altri esseri umani) richiedono invece necessariamente un contesto intersoggettivo: il mondo dell'altro trascende il mondo dell'io solitario ed è possibile comprenderlo, parzialmente, attraverso segni. Le grandi trascendenze della natura e della società superano i limiti della vita quotidiana

2. Si può supporre "che non vi sia una esperienza base per ogni provincia, quanto un influsso diverso che l'ansia fondamentale esercita su ciascuna di esse" [Muzzetto 2006, 200].

per mezzo di simboli. Marchi, indicazioni, segni, simboli sono dunque distinti da Schutz in base sia alla loro valenza individuale o intersoggettiva, sia in funzione del tipo di trascendenza a cui rimandano. Dal primo punto di vista, la distinzione si pone tra marchi e indicazioni da una parte e segni e simboli dall'altra: mentre i marchi e le indicazioni sono forme di rapporti rappresentativi che non presuppongono necessariamente una comunicazione con altri uomini e possono essere spiegati dal motivo pragmatico che regola l'individuo nel tentativo di venire a patti con il mondo a sua portata, i segni e i simboli sono rapporti rappresentativi che presuppongono necessariamente un mondo intersoggettivo in cui collocarsi. Dal secondo punto di vista, la distinzione si pone tra marchi, indicazioni e segni, da una parte, e simboli, dall'altra: le trascendenze con cui i primi tre tipi di riferimenti significativi aiutano a venire a patti appartengono ancora al mondo della vita quotidiana, le trascendenze con cui i riferimenti significativi simbolici vengono a patti appartengono invece a province finite di significato che superano i confini della realtà quotidiana.

Sul concetto di segno, Schutz aveva riflettuto anche in *La fenomenologia del mondo sociale*, opera in cui, a differenza che in *Simbolo, realtà e società*, il termine "simbolo" non è ancora definito oppure è utilizzato come sinonimo di «segno» parlando per esempio di "segni significativi od espressioni, spesso chiamati anche simboli" [1932, 169]. In quella sede Schutz, distinguendo il segno dall'indice, precisava che il segno non si può mai trovare in natura in quanto è posto da un essere razionale allo scopo di portare ad espressione un vissuto di coscienza. L'autore collocava inoltre lo studio dei segni all'interno di una più ampia riflessione su quella particolare azione dotata di senso che è l'agire espressivo. L'"agire espressivo", chiamato anche "agire notificante", implica un progetto e la finalità di comunicare all'esterno i contenuti di coscienza propri dell'agente differenziandosi così dal "movimento espressivo" che invece è privo di intenzioni comunicative. Nell'indagare i problemi epistemologici inerenti la posizione dei significati a scopo notificante e la loro interpretazione, Schutz si serve dei termini *Sinnsetzung* e *Sinndeutung*: con il primo, indica l'atto mediante il quale un individuo attribuisce un significato a un certo elemento di comportamento, a un segno o a un oggetto culturale; con il secondo, si riferisce all'atto di comprendere quanto intende comunicare l'individuo che ha posto tale significato. In questo modo,

Schutz sviluppa l'idea weberiana di senso soggettivamente inteso, approfondisce cioè il contenuto, il significato sostantivo presente in uno scambio interazionale e, allo stesso tempo, mette l'accento, riprendendo in qualche modo Mead, sulla forma, sul veicolo delle espressioni [cfr. Wagner 1974, 103]. Come si vedrà più avanti, i veicoli del significato sono a loro volta sia contenitori che costruttori di significato: la comunicazione rappresenta una intersezione tra significato soggettivamente inteso e interpretazione personale da un lato ed eventi esterni e sistemi di significato obiettivo (di linguaggio e tipizzazioni culturali) dall'altro³.

Mentre i segni sono riferimenti appresentativi che permeano il mondo della vita quotidiana e aiutano a venire a patti con le medie trascendenze che appartengono al mondo della vita quotidiana stessa, i simboli sono riferimenti appresentativi di cui l'uomo si serve per apprendere "esperienze che trascendono la provincia finita di significato del mondo della vita quotidiana riferendosi ad altre province finite di significato, come il mondo della teoria scientifica, delle arti, della religione, della politica, dell'immaginazione e dei sogni" (Schutz 1955a, 300). In questo senso, il simbolo è considerato "un riferimento appresentativo di ordine più alto, in cui il membro appresentante della coppia è un oggetto, un fatto o un evento entro la realtà della nostra vita quotidiana, mentre l'altro membro appresentato della coppia si riferisce a un'idea che trascende la nostra esperienza della vita quotidiana" [ivi, 303]. I simboli non sono dunque solo riferimenti appresentativi che rinviano ad una diversa provincia finita di significato, ma sono di un "ordine più alto" perché basati su riferimenti appresentativi già formati, come i marchi, le indicazioni, i segni o anche gli stessi simboli. Anche per i simboli valgono i principi che regolano i mutamenti strutturali dei rapporti appresentativi – cioè il principio della relativa irrilevanza del veicolo, della variabilità del significato appresentativo e del trasferimento figurativo. Anche nei simboli sono presenti i quattro ordini propri di ogni riferimento appresentativo – cioè lo schema appercettivo, appresentativo, referenziale e interpretativo. La complessa struttura interna del rapporto simbolico comporta che questi schemi entrino in ognuno dei vari livelli appresentativi in questione e che in ognuno di questi livelli

3. Uno sviluppo delle riflessioni di Schutz sul linguaggio è stato condotto soprattutto da Luckmann [1972; 1973; cfr. Gattamorta 2005, cap. III, IV].

debba essere scelto uno tra questi schemi come l'archetipo dell'ordine, dal quale gli altri ordini appaiono arbitrari e contingenti⁴.

Il rapporto tra simbolo e trascendenze è un problema che, sollevato anche da Morris al convegno in cui il saggio *Simbolo, realtà e società* fu originariamente presentato, rimane alla fine aperto. Morris [1955] critica Schutz per non aver sufficientemente chiarito la distinzione tra “esperienza della trascendenza” e “trascendenza dell'esperienza” e gli chiede se l'esperienza della trascendenza venga prima ed esista indipendentemente dalle relazioni appresentative, o se sia semplicemente l'esperienza di queste stesse relazioni appresentative. A tale domanda Schutz risponde negativamente: “l'uomo può venire a patti con le esperienze delle trascendenze (esperienze vissute trascendenti) solo per mezzo di riferimenti rappresentativi”, aggiungendo però che questo non implica che le esperienze della trascendenza siano semplicemente le esperienze di riferimenti appresentativi [cfr. Schutz 1984, 266-273]. Il problema sollevato sorge, secondo Schutz [1955b], perché Morris concepisce l'esperienza nel senso empirista del termine. Se si considera l'esperienza in senso empirista, è certamente possibile far coincidere l'esperienza della trascendenza con l'esperienza dei riferimenti appresentativi, per spiegare i quali non occorrerebbe uno specifico apparato fenomenologico. Una delle scoperte dell'analisi fenomenologica è invece che non ci sono esperienze (vissute) isolate e già fatte, ogni esperienza attuale (per esempio quella sensoriale) porta con sé i suoi orizzonti interni ed esterni, che sono più o meno vuoti. In questo senso, ogni esperienza trascende se stessa attraverso il suo riferimento ad orizzonti aperti: le trascendenze dell'esperienza sono esperienze vissute ad ogni livello di realtà – da quello a portata attuale a quello del mondo socio-culturale intersoggettivo fino alle province finite di significato – e l'uomo può venire a patti con esse attraverso riferimenti appresentativi. Schutz torna sulla domanda di Morris anche nel *Notizbücher* e osserva che l'esperienza della trascendenza significa che il contenuto (il *noema*) dell'esperienza vissuta è sempre diretto oltre se stesso, in altre parole il contenuto dell'esperienza vissuta porta con sé i suoi orizzonti in-

4. Si ripropone così il problema degli ordini concorrenti discusso da Bergson e che verrà sintetizzato da Luckmann con il “principio della (illimitata) trasmissibilità (e anche ordinabilità) del significato”, in base al quale “tutto ciò che è indice di qualcosa può divenire indice di un altro indice” [1985, 266].

terni ed esterni, che sono esperiti come orizzonti vuoti che si riferiscono ad altri contenuti noematici che sono stati già esperiti o lo saranno in futuro. Di conseguenza, ciò che non è più o non è ancora esperito trascende l'attuale contenuto dell'esperienza. Il problema sollevato da Morris rimane tuttavia fondamentale irrisolto sul piano dell'analisi fenomenologica: l'evocazione dell'elemento appresentato della coppia attraverso l'appresentazione è considerato da Husserl come un "fatto primario della vita cosciente", tuttavia questa affermazione, come ammette lo stesso Schutz, "può essere chiarita solo ontologicamente, non fenomeno logicamente" [1984, 270].

2. *Oltre le frontiere delle province finite di significato*

Per il loro carattere frammentario e per le varie incongruenze interne che presentano, i manoscritti del periodo giovanile di Schutz (elaborati tra il 1924 e il 1928, in gran parte rimasti incompiuti) sono stati pubblicati postumi solo nel 1981 e di solito hanno riscosso poca attenzione dalla critica⁵. Eppure già questi manoscritti presentano alcune riflessioni non secondarie per capire la successiva e profondamente rielaborata riflessione di Schutz sul simbolo e i mondi della vita. In tali manoscritti Schutz osserva che del concetto di simbolo gli studiosi hanno di solito indagato "gli effetti sulle oggettivizzazioni culturali individuali" senza però trovarne l'origine [1981, 69]. Per risolvere l'enigma epistemologico che riguarda l'origine dei simboli e il problema di posizione e interpretazione del loro significato, Schutz cerca di risalire al momento originario della formazione del significato, che si costituisce nella coscienza interiore del tempo, nella durata dell'io esperiente. L'autore ritiene che la sociologia comprendente di Weber non abbia tematizzato in modo specifico e articolato la funzione che l'altro ha nell'azione del soggetto e, prima di ricorrere all'ausilio della fenomenologia di Husserl, è convinto che i problemi weberiani del senso oggettivo dipendano strettamente dal fenomeno del bergsonianesimo senso interiore del tempo. All'interno di una

5. Si veda, in particolare: Srubar 1981; 1988, 44-131; Wagner 1977; 1983, 21-33; Gattamorta 2005, 42-57.

nuova sociologia intesa come scienza empirica del tu, Schutz colloca il tema della simbolizzazione delle esperienze e se ne serve per mostrare in che modo sia possibile parlare di scienza, cioè di una serie di esperienze del tu comprensibili concettualmente. Poiché l'esperienza del tu precede e fonda la comprensione concettuale e categoriale propria della scienza, diventa necessario indagare “quale metodo le scienze sociali devono adottare per portare la fondamentale esperienza irrazionale del tu fuori dalla sua sfera specifica e trasferirla nel regno razionale della scienza, senza abbandonare il cerchio dei “simboli”” [ivi, 34]. Il punto di partenza di questa nuova sociologia intesa come scienza empirica del tu è l'esperienza che l'io fa del tu e, ancor prima, la constatazione che l'io che fa esperienza è posto nel mondo.

L'esperienza del mondo procura all'io immagini che formano una unità multiforme di cui l'io distingue le differenze solo in una fase successiva, quella della riflessione e della concettualizzazione. Schutz si oppone all'idea di una molteplicità indeterminata di forme di vita e preferisce rimarcare l'unità delle esperienze dell'io. Allo stesso tempo sostiene che esistano fasi intermedie tra la durata dell'io e la sua capacità di concettualizzare, che si succedono in un ordine gerarchico e che sono legate l'una all'altra da un rapporto simbolico [ivi, 21]. Le varie fasi dell'esperienza sono legate da una relazione di “relativa non-comunicabilità”, nel senso che, da una parte, sono rigorosamente separate l'una dall'altra (le esperienze dello stato intermedio più profondo non sono trasferibili nella sfera superiore), dall'altra, sono in relazione tra di loro tramite simboli e nessuna di esse può darsi da sola il proprio significato che può trovare soltanto nella sfera superiore [ivi, 33].

Per ordinare le esperienze dell'io indiviso e chiarire le relazioni simboliche che le legano, Schutz costruisce una serie di ipotesi che chiama “forme di vita” e che dispone in ordine gerarchico. Le forme di vita sono i diversi livelli dell'attività umana dove avviene la costituzione della realtà significativa. Le prime tre forme di vita sono analizzate da Schutz nel manoscritto *Lebensformen und Sinnstruktur*, che secondo il progetto dell'autore sarebbe dovuto diventare la prima parte del libro e avrebbe dovuto concentrarsi sulla “teoria delle forme di vita e l'analisi dei concetti di simbolo” [1981, 18]. Le altre tre forme di vita sono illustrate nel manoscritto *Erleben, Sprache, Begriff (Spracharbeit)*, che l'autore intendeva collocare nella seconda parte del libro, dedicata all'oggettivazione del significato.

La prima forma di vita è la pura durata dell'io, priva di "relazioni simboliche" perché costituisce la forma più bassa, quella che "sta sotto tutti i simboli". La seconda forma di vita è la durata dotata di memoria, che per prima compie "l'atto di porre un significato o di porre un simbolo". La terza forma di vita, che corrisponde a una "seconda simbolizzazione", è quella dell'io in azione, seguita poi da altre forme di vita (che corrispondono ad altrettanti piani di simbolizzazione) che sono l'io in relazione al tu, l'io che parla, l'io che pensa attraverso concetti. La quarta forma di vita rende possibile l'intersoggettività, mentre la quinta forma di vita fa sì che le conoscenze acquisite vengano socializzate e oggettivate attraverso il linguaggio. In questo caso Schutz, come Cassirer, considera il linguaggio una forma simbolica che funge da intermediaria tra il flusso delle esperienze vissute e i concetti scientifici, anche se per Schutz la funzione simbolica del linguaggio rappresenta una tipologia particolare, non generale, del meccanismo che riguarda la costituzione del significato⁶.

Man mano che pone simboli, l'io si allontana sempre più dalla pura durata per entrare in relazione con un mondo oggettivo: "l'atto di porre un simbolo affranca l'esperienza individuale dalla catena della mia durata interna [...] e la inserisce in una nuova catena, quella delle relazioni simboliche" [ivi, 72]. Ciò che è simbolizzato giace nel passato, il simbolo continua invece a persistere nella forma di vita superiore, documentando l'esistenza di esperienze più profonde. Schutz è consapevole della base fragile (la pura durata) su cui si fondano la struttura significativa delle forme di vita e cerca di risolvere il dualismo tra simbolizzato e simbolo concependo l'esperienza dell'io come unitaria e definendo il sistema delle forme

6. Cfr. Srubar 2009, 299, 301. Sui punti di contatto e le differenze tra Schutz e Cassirer non è stato scritto molto: oltre all'articolo di Srubar sopra menzionato si veda Jassab 2002. Secondo l'autrice Cassirer ha come riferimento la fenomenologia hegeliana e Schutz quella husserliana, entrambi gli autori tuttavia "nello studiare la varietà delle esperienze e le loro forme molteplici, hanno usato la nozione di "stile d'esperienza", coinvolgendo elementi come tempo, spazio, *selfe* Altro. Entrambi vedono queste forme o province come regni di esperienze significative piuttosto che mondi sostantivi, ontologici, tra loro separati. L'esperienza chiave di queste molteplici realtà è per entrambi il *Wirken*: l'azione significativa dell'individuo coinvolto nel mondo empirico" [2002, 61-62]. Secondo Muzzetto, "la distanza tra idealismo ontologico e costruttivismo metodologico rappresenta emblematicamente le differenze tra Cassirer e Schutz" [2006, 353].

di vita come una artificiale struttura idealtipica costruita solamente per motivi di studio. Secondo Schutz, “non è un paradosso parlare di unità duale dell’esperienza simbolizzata” [ivi, 57] perché “l’identità dei fenomeni simbolizzati con quelli simbolizzanti si manifesta nell’unità dell’io a cui appartiene sia ciò che diviene sia ciò che è passato”; allo stesso tempo “appare altrettanto chiara la discrepanza tra il simbolizzato e il simbolo nella tensione e nel cambiamento di attenzione che si verifica nel passaggio da ciò che è passato a ciò che diviene” [ivi, 51].

Tuttavia, essendo completamente inaccessibile, la pura durata rischia alla fine di diventare un postulato privo di significato ontologico ed epistemologico, incapace di spiegare come ciò che ha un’estensione raggiunga ciò che non ce l’ha, come l’esterno sia in relazione con l’interno, come il simbolo sia in relazione con il simbolizzato. Nel tentativo di superare le “polarità” e la “discrepanza” tra simbolo e simbolizzato, nel tentativo dunque di dimostrare l’“unità duale dell’esperienza simbolizzata”, l’autore introduce nel suo schema una sorta di settima forma di vita, “l’esperienza originaria dell’io”, ammettendo così ancora più chiaramente la fragilità del principio primo su cui era stato costruito lo schema precedente e lasciando fondamentalmente irrisolto il rapporto ipotizzato tra le forme di vita superiori e l’esperienza originaria dell’io. Gli elementi bergsoniani di cui Schutz si serve per fondare la teoria weberiana sul soggetto in azione si rivelano in definitiva deboli per spiegare come i più elaborati sistemi simbolici (linguistici, artistici, scientifici, etc.) possano essere riconducibili all’originaria, seppure trasformata, esperienza vissuta nella pura durata. Neppure la concezione di un io unitario e la conversione delle forme di vita in ideal-tipi riescono a risolvere la “discrepanza” tra simbolo e simbolizzato presente nei diversi livelli della realtà significativa.

Il concetto di forme di vita discusso nei manoscritti giovanili viene in qualche modo ripreso da Schutz in riflessioni dedicate alle province “in contrasto”, “finite”, “separate” di significato. Così come il concetto di forme di vita anche il concetto di province di significato richiede di spiegare come diversi ordini della realtà significativa, in cui l’uomo vive simultaneamente, sono legati insieme e anche in questo caso, sebbene non appoggiandosi più su Bergson ma soprattutto su William James e Husserl, il simbolo è per Schutz la chiave indispensabile per cercare di superare la rigida incomunicabilità e separatezza tra le province di senso. Quando Schutz definisce le “province finite di significato” si rifà alla teoria di

William James [1890] sull'esistenza di "sub-universi" interni al reale, dotati tutti di significatività anche se posti su piani diversi. L'universo dei sensi e delle cose fisiche, in cui prevalentemente l'uomo si muove e agisce, e che è caratterizzato dalla massima tensione coscienziale, è solo uno di tali ambiti d'esistenza; diversi altri ambiti possono esser colti dalla riflessione fenomenologica e non sono meno dotati di "realtà" e significatività per la coscienza. Anche se strutturati in maniera diversa dal mondo della vita quotidiana, tutti questi mondi hanno una propria irrefutabile realtà, ove s'intenda, come insegna James, che "l'origine di ogni realtà è soggettiva" e che "tutto ciò che stimola il nostro interesse è reale" [Schutz 1945b, 181; cfr. anche Schutz 1955a, 311-312]. Schutz rilegge però James alla luce del concetto di intenzionalità formulato da Husserl secondo cui "ogni pensiero è pensiero di, ogni timore è timore di, ogni ricordo è ricordo dell'oggetto che è pensato, temuto, ricordato" [Schutz 1945a, 103]. L'oggetto dunque non è né reale, né ideale, ma intenzionale, ossia frutto di una relazione tra l'oggetto stesso e la coscienza: la peculiarità degli oggetti intenzionali consiste nel loro essere fondati "sui così detti oggetti "reali" del mondo esterno, e nel loro poter essere comunicati solo attraverso segni o simboli che a loro volta sono cose percettibili, come le onde sonore della parola parlata, o le lettere stampate" [ivi, 110]. Schutz accosta il principio di Husserl, secondo cui non esiste una coscienza vuota, ma esiste sempre una coscienza di qualcosa, alle concezioni di James, che vede la realtà in termini relazionali. La distinzione husserliana tra *noesis* e *noema* è simile, per Schutz [1945a, 107], a quella di James tra "pensante" e "pensiero dell'oggetto", purché si tenga in mente che l'analisi psicologica di James si riferisce alla sfera mondana, mentre Husserl opera nell'ambito della sfera ridotta fenomenologicamente. Husserl traduce i problemi ontologici in problemi di significato e allo stesso tempo muove oltre la dimensione psicologica. Similmente Schutz trasforma i sub-universi di James in province finite di significato introducendo una modifica terminologica che evidenzia la preoccupazione di rivalutare la consistenza per la coscienza dei diversi mondi con cui il soggetto umano ha a che fare: "chiamiamo un certo insieme delle nostre esperienze una provincia finita di significato se ognuna di esse manifesta uno specifico stile cognitivo ed è – rispetto a questo stile – non solo coerente di per sé ma anche compatibile con le altre" [1945b, 203]. La "finitezza" propria delle province di significato implica

che “non vi è alcuna possibilità di riferire una di queste province all’altra introducendo una formula di trasformazione” [ivi, 206].

Di questi mondi, Schutz considera il mondo della vita quotidiana come realtà preminente perché ad esso è possibile partecipare sempre (anche durante il sogno) attraverso i corpi, che sono cose del mondo esterno; con le attività corporee è inoltre possibile modificarlo e trasformarlo, anche se gli oggetti esterni limitano le possibilità di azione. Il mondo della vita quotidiana ha una posizione preminente sulle altre province di significato anche perché – questo è un corollario dei motivi sopra elencati – solo in esso è possibile comunicare con gli altri uomini e stabilire così un “comune ambiente comprensivo” [1955a, 313-314]. Quest’ultima caratteristica del mondo della vita quotidiana non comporta che le altre province di significato siano prive di socializzazione: ve ne sono alcune, come il mondo dei sogni, che non possono essere intersoggettivamente condivise, ma anche altre, come il mondo dei giochi, che permettono l’interazione e la partecipazione intersoggettiva. Ad ogni modo, la comunicazione avviene attraverso oggetti o eventi che appartengono alla realtà preminente dei sensi e che, tuttavia, sono appercepiti appresentativamente. In particolare il “rapporto simbolico” viene definito da Schutz come “un rapporto appresentativo tra entità che appartengono ad almeno due province finite di significato così che il simbolo appresentante è un elemento della realtà preminente della vita quotidiana” [1955a, 315]. Il soggetto ha, entro certi limiti, la libertà di scegliere uno tra i diversi ordini di realtà come il proprio sistema di riferimento, cioè di attribuire a uno di questi ordini l’accento di realtà.

Il passaggio dalla realtà preminente ad altre province finite di significato non può, secondo Schutz, essere compiuto mediante un processo graduale, bensì attraverso un “salto” che costringe a superare i limiti di queste province “finite”, spostando l’accento della realtà ad un’altra provincia di significato. Tipico è in questo senso il passaggio, dovuto spesso a una precedente programmazione, dall’attività svolta quotidianamente come lavoro a quelle con cui viene occupato il tempo libero; la trasformazione interiore cui si è sottoposti quando si alza il sipario come transizione nel mondo del palcoscenico; il volgersi del bambino verso un proprio giocattolo come passaggio al mondo del gioco. A volte il “salto” avviene per decisione autonoma, altre volte per imposizione o costrizione esterna. In ogni caso si assiste ad una “modificazione del grado di coscienza” vissuta

dal soggetto, è una modificazione che fa normalmente apparire “irrilevanti” le realtà lasciate. Il passaggio da una regione coscienziale all’altra non è tuttavia così netto da non permettere la sussistenza di elementi dell’una nell’altra. Secondo Schutz, le province finite di significato non sono “entità ontologiche statiche, oggettivamente esistenti al di fuori del corpo di coscienza individuale entro cui hanno origine” (1945b, 231) e l’io, come unità psicofisiologica, vive sempre in diversi di questi regni simultaneamente [1970, 12-13]. La costituzione del sé è dunque concepita da Schutz come unitaria al di là della frammentazione delle esperienze vissute e delle province di significato⁷. In questo senso, “il principio di unità delle diverse persone sociali nella *Personalität* non è solo un “Io penso”, soggetto dell’appercezione trascendentale (Kant), né un “Ego trascendentale” ridotto alla sfera propria (Husserl): *Ego ipse* si identifica prima di tutto come l’unità pragmatica di un soggetto che agisce attraverso la temporalizzazione delle attività ordinarie nei campi di interazioni ed interlocuzioni” [Cefaï 1998, 224; cfr. anche Kassab 1991]⁸.

Studiando il modo con cui qualcosa che abbia rilevanza tematica in una determinata provincia finita di significato (per esempio nel mondo del gioco) la muti o la perda in un’altra provincia (per esempio nel mondo della vita quotidiana), Schutz perviene ad un’altra definizione di simbolo. L’impossibilità di conciliare il sistema di rilevanze prevalenti nel mondo della vita quotidiana con quelle prevalenti nel mondo di un’altra provincia di significato crea una specie di “sostituto” per le rilevanze tematiche che sono state abbandonate e annullate. Ciò che aveva rilevanza tematica in una provincia di significato scompare e lascia un vuoto che diviene una specie di “*enclave*” nella realtà della vita quotidiana. Quello che “riempie il vuoto” è un nuovo tema, un “sostituto” che appartiene ad entrambe le province finite di significato: “il vuoto è creato dalla caduta di un tema autentico ad un altro livello di realtà, perciò chiamiamo questo vuoto un “simbolo””; “un simbolo è perciò un’*enclave* nell’attuale livello di realtà risultante dall’an-

7. Similmente Berger e Luckmann [1966, 42] sosterranno che l’uomo vive in diverse realtà simultaneamente aggiungendo che l’uomo ha “coscienza del mondo come costituito di realtà molteplici”.

8. Sul concetto di personalità si veda il manoscritto di Schutz pubblicato postumo [2003], dove l’*ego ipse* è definito il nocciolo della personalità sociale, l’esperienza unificante che consente di vivere le esperienze parziali e frammentarie come appartenenti ad un unico sé.

nullamento di un tema rilevante di esperienze originatesi ad un altro livello di realtà” [1970, 97]. Emerge il carattere di “vuoto”, di “assenza” che caratterizza il simbolo, tramite il quale il tema simbolico risulta aperto ad una trascendenza rispetto all’esistenza attuale del soggetto. Il tema simbolico mantiene una propria rilevanza, seppure mutata rispetto a quella che aveva originariamente, anche nel mondo della vita quotidiana.

Da una parte, l’incompatibilità e separatezza tra le diverse province finite di senso significano che i veicoli, le immagini o le cose presenti nelle varie province cambiano il loro significato a seconda del contesto di realtà perché mutano gli elementi dello stile cognitivo; la finitezza che caratterizza le province di significato sembra dunque implicare che non vi è alcuna possibilità di relazione tra una provincia di significato e un’altra. Dall’altra però, i simboli rappresentano una certa forma di mediazione che permette il passaggio dal mondo della vita quotidiana ad un’altra provincia di significato. L’elemento appresentante del simbolo fa infatti sempre parte della vita quotidiana e anche operato il “salto” la coscienza del soggetto, come unità psicofisiologica, è in grado di vivere in diverse realtà allo stesso tempo così da permettere la sussistenza di elementi di una realtà nell’altra.

Di volta in volta l’uomo sceglie una sola provincia in cui vivere, in realtà vive contemporaneamente in più province allo stesso tempo e “tutte le altre attività simultaneamente eseguite in altre dimensioni ci appaiono non irreali, ma subordinate e ancillari” [ivi, 13-14]: “viviamo e agiamo simultaneamente in diverse di queste regioni e la scelta di una può solamente significare che ne facciamo per così dire il nostro “punto di partenza o sistema di riferimento”, la nostra realtà predominante in relazione alla quale tutte le altre ricevono solo l’accento di realtà derivate. Esse cioè diventano periferiche, ancillari, subordinate in relazione a quello che è il tema dominante” [ivi, 14]⁹ e, poiché “viviamo simultaneamente in vari regni di realtà» e mettiamo in azione differenti livelli della nostra personalità, «le articolazioni contrappuntuali di tema e orizzonte concernenti ognuno di tali livelli (compresa la struttura schizofrenica dell’io) sono tutte espressioni di un singolo fenomeno di base: il gioco reciproco delle strutture di rilevanza” [1970, 17].

9. Sul rapporto tra sistema di rilevanza e province finite di significato si veda in particolare Powell [1977].

Come si è visto, per descrivere l'oscillare tra una provincia ed un'altra, Schutz parla di "articolarioni contrappuntuali di tema e orizzonte", ricorre cioè all'uso di una metafora musicale, la relazione del contrappunto, in base alla quale "il tema "realizzato" ha ricevuto una sfumatura specifica dall'altro, da quello momentaneamente in sottordine, che rimane per così dire il fondamento ascoso determinante i caratteri contingenti delle espressioni chiaramente discernibili, fondate su di esso" [ivi, 15]. Schutz purtroppo non approfondisce queste affermazioni, si potrebbe però commentare il passo sopra citato con le parole che lo stesso Schutz utilizza per esporre i principi fondamentali della teoria delle frange di James, che sicuramente è un punto di confronto fondamentale sul tema che stiamo discutendo: "In ogni caso è presente una sensazione di relazione, una *frangia* di relazioni connesse al tema dell'oggetto conosciuto; qualità sostantive e cose appaiono alla mente. Ogni elemento del pensiero, in virtù delle relazioni che intrattiene con il suo nucleo tematico, viene bagnato in quell'alone di oscure relazioni che, come un orizzonte, si diffondono sul significato" [1941, 1-14].

La discontinuità tematica, che implica un salto da una provincia ad un altro e un salto del livello di personalità coinvolta, sembra connessa al carattere imposto delle rilevanze, mentre il rivolgimento volontario avviene prevalentemente nella continuità tematica, benché Schutz ammetta la possibilità di rilevanze tematiche volontarie anche in presenza di un salto tematico. Schutz precisa tuttavia che la distinzione tra elementi imposti e volontari è di natura ideal-tipica e nei processi reali non è affatto rigida [1970, 31]: "una linea sottile" separa un "cambiamento del tema "imposto" da un cambiamento "motivato". Tra attenzione forzata e avvertenza volontaria vi sono differenze graduali" [Schutz, Luckmann 1975, 192]¹⁰.

La stessa distinzione tra rilevanze tematiche, interpretative e motivazionali è analitica e di natura idealtipica. Il sistema delle rilevanze costituisce infatti una "unità indivisa, che è solo distinguibile in momenti di un fenomeno unitario" [Cox 1978, 90]; "tutti i tre tipi [di rilevanza] sono esperiti concretamente nella loro inseparabilità o almeno nella loro unità indivisa, e la loro astrazione dall'e-

10. Schutz sottolinea inoltre che tra gli aspetti trascurati del suo lavoro vi è "l'importante problema dell'*esperienza emergente assolutamente nuova*, cioè l'esperienza di qualcosa assolutamente sconosciuto [...] che non possiamo correlare col fondo di conoscenza disponibile prevalente, al punto che non lo si può sussumere sotto di esso" [1970, 67].

sperienza in tre tipi è il risultato di un'analisi della loro origine costituzionale" [Schutz 1970, 62].

Affermando che le enclavi sono "regioni appartenenti ad una provincia di significato e racchiuse da un'altra" [1945b, 233], Schutz sembra lasciar spazio alla possibilità di una parziale compenetrazione tra le province. Più precisamente sembrano proprio i simboli come *enclave* che permettono all'uomo di vivere simultaneamente in diverse province di significato¹¹. Secondo l'interpretazione data anche dall'allievo Natanson, le province non sono degli stati autonomi, indipendenti, esistono di necessità "frontiere fluttuanti che si invadono e si attraversano reciprocamente" nel momento in cui generano *enclaves*; queste ultime sono "sovrapposizioni di parti o di aspetti di province", "non sono tanto "luoghi"", quanto "alterità" (...) che si intromettono in un "mondo" o in un altro», dunque "il problema è se il significato, nel momento in cui sorge in una particolare provincia, non sia già *enclaved* sin dall'inizio dalle sue stesse disposizioni" [1986, 95-116]. In questo senso, "le *enclaves* rappresentano strutture essenziali per la costituzione "sintetica" dei significati, per la "messa in forma" di elementi di significato che provengono da province diverse" [Muzzetto 2006, 147]. Come osserva McDuffie [1995], "le *enclaves* non sono separati ristagni di significato sull'asciutto marciapiede del mondo. L'*enclave* e le circostanti province non sono date come differenti serie di province fianco a fianco, ma come esperienze sovrapposte di vario genere"¹².

Berger e Luckman, rielaborando e sviluppando le riflessioni di Schutz sul rapporto tra simbolo e province finite di significato (da loro chiamati "universi simbolici" o "sfere di realtà"), sostituiranno il termine "salto" con quello di "ponte", correggendo dunque quella rigorosa separazione tra le province finite di signifi-

11. Cfr. anche Stoltzfus [2003, 189]: "i simboli, nella loro multi valenza, permettono agli esseri umani di vivere simultaneamente in orizzonti multipli di significato. Secondo l'autore il simbolico può anche essere utilizzato per cercare di superare i particolarismi etici".

12. C'è chi invece, come Iacono [2005, 204], non considerando il tema delle enclavi accennato da Schutz e messo al centro di questo articolo, radicalizza le dicotomie di cui Schutz parla in altri passi dei suoi scritti: "Alfred Schutz sbaglia quando afferma che nella vita quotidiana passiamo da una provincia finita di senso a un'altra attraverso degli shock. Noi viviamo infatti in mondi intermedi, cioè in mondi dove le province finite di senso (...) non sono affatto a una dimensione ma si attraversano l'un l'altra mediante cornici, confini, contesti".

cato che anche Schutz aveva in qualche modo messo in discussione introducendo il concetto di simbolo come *enclave*: “ogni tema significativo che getta un ponte tra diverse sfere di realtà può essere definito un simbolo, e il modo linguistico in cui tale trascendimento viene compiuto può essere chiamato linguaggio simbolico” [1966, 64]. Similmente Luckmann, in un saggio sul tema del rito e delle trascendenze, sosterrà che i simboli “gettano un ponte da un ambito di realtà ad un altro” [1985, 263]. Da questo punto di vista, in Berger e Luckmann sembra esserci maggior spazio per la dimensione della relazionalità tra realtà trascendenti e vita quotidiana, sebbene, soprattutto nel caso di Luckmann, non si tratti di una relazionalità piena.

3. Simboli e intersoggettività

La costituzione di segni e simboli non sarebbe possibile se non fosse fondata su relazioni sociali, originariamente faccia a faccia; è infatti attraverso una mutua comprensione della biografia dell'altro che si stabilisce un comune ambiente comunicativo: sta qui “l'origine delle varie forme di sistemi di segni o espressioni e infine del linguaggio” [1955a, 315], gli stessi “significati simbolici, nel vero senso, sono costituiti intersoggettivamente, come i segni” [Schutz, Luckmann 1984, 338]. Sul tema dell'intersoggettività e *we-relation*, Schutz condivide la tesi di Scheler in base alla quale il mondo degli altri (*Mitwelt*) non è un fenomeno secondario ma originario. Sostenendo che l'esistenza dell'alter ego come unità psicofisica non è fondata su atti di cognizione teoretica, anche Schutz prende le distanze dalle posizioni teoriche che fondano la possibilità della conoscenza intersoggettiva nella inferenza e nella empatia, concezioni che, secondo i due autori, non riescono a salvaguardare l'indole *naturaliter* sociale e intenzionale della persona. Sullo stesso tema Schutz prende invece le distanze da Husserl: “Si deve supporre che l'intersoggettività non è un problema di costituzione che può essere risolto nella sfera trascendentale, ma è piuttosto un dato (*Gegebenheit*) del mondo della vita. È la categoria ontologica fondamentale dell'esistenza umana nel mondo e perciò di tutta l'antropologia filosofica. Finché l'uomo nascerà dalla donna, l'intersoggettività e la *we-relation* saranno il fondamento di tutte le altre

categorie dell'esistenza umana" [Schutz 1966, 82]. Da questo punto di vista, "sull'intersoggettività, in un certo senso, Schutz è più vicino a Buber di quanto non sia a Husserl" [Natanson 1998, 8].

Se è evidente che l'esperienza vissuta che il soggetto ha del proprio agire è teoricamente diversa dai vissuti dell'agire altrui che abbiano un uguale fine, la reciprocità delle prospettive permette tuttavia di passare da una posizione auto-centrata ad una socio-centrata e spiega perché è possibile che il senso del mondo sia condiviso pur essendo il senso delle esperienze degli individui radicalmente soggettivo. In realtà, non avviene una vera e propria condivisione del senso, ma una assunzione della condivisione di senso così che il senso comune diventa il risultato di un accordo intersoggettivo, un accordo non esplicito che si basa in parte sulla tradizione di ogni gruppo sociale e in parte è continuamente riprodotto e confermato dalla "credenza" di ognuno¹³. La credenza nella possibilità di esperire in modo simile il mondo è la premessa indispensabile alla comunicazione, al linguaggio, alla formazione sociale e linguistica di comuni oggetti di pensiero [cfr. Schutz, Luckmann 1975, 60]. Il fondamento di tale accordo intersoggettivo non è l'esperienza del tu ma l'esperienza del noi, definita da Natanson [1977] la radice sistemica del mondo condiviso. Sia il tu che il noi sono pre-dati, in senso fenomenologico, alla realtà dell'io.

Schutz distingue una *we-relation* "pura" e una socio-ambientale concreta. La prima è una categoria eidetica, precede logicamente ogni relazione sociale nel senso che contiene le caratteristiche essenziali di questa, può essere intesa come caso limite ideale "dell'apprensione in assenza di vicinanza vissuta". La seconda si costituisce invece mediante la modificazione attenzionale che si produce nell'atteggiamento verso l'altro, in conseguenza dell'esperienza immediata che l'io ha del tu nel momento in cui il tu è rivolto verso l'io: "la vicinanza vissuta è un predicato immediato della stessa relazione del noi" [Schutz 1932, 250]. In questo tipo di relazione l'individuo non esperisce solo se stesso e l'altro, ma la relazione stessa nella sua specificità, così che il mondo esperito non è né il

13. Come osserva Santambrogio [2006, 95], "perché io possa comprendere il senso dell'azione altrui, occorre che faccia riferimento ad un noi comune che appartiene a me e ad alter; questo senso comune appare come il senso oggettivo di segni che si sono andati sedimentando all'interno delle esperienze tra me e alter".

mondo privato dell'io né il mondo privato dell'altro, ma il mondo del noi: "l'io può cogliere come un'unità simultanea il costituirsi progressivo dei vissuti della propria coscienza e di decorsi progressivi nella coscienza dell'altro e può vivere i due decorsi come fossero un unico decorso, quello appunto del noi comune" [ivi, 241]. Succede così che un individuo, mentre può afferrare i propri pensieri solo come passato attraverso la riflessione, nei limiti in cui può avere esperienza dei pensieri e degli atti dell'altro nel vivido presente sa più dell'altro e questi sa più di lui di quanto ognuno di loro sappia del proprio corso di coscienza: tale presente, comune a tutti e due, è la sfera del noi. Nel condividere tempo e spazio con l'altro, nel rivolgermi a lui mi trovo di fronte a un dato ultimo di me stesso: il fatto della mia socialità.

La *we-relation* fonda non solo l'intersoggettività ma la stessa esperienza del tu. È vero, in effetti, che nell'atteggiamento naturale l'io può percepire le modificazioni del corpo dell'altro come segni dei suoi vissuti di coscienza, così che "la presenza di un sistema di segni interpretabili o di simboli è sufficiente per la convinzione dell'esistenza delle altre persone" [Schutz 1942, 173]. Tuttavia la *thou-orientation* non è sufficiente per costituire il fondamento dell'esperienza del tu perché in essa non è possibile controllare che l'interpretazione del senso dei vissuti compiuta dall'osservatore si adegui al senso inteso dall'attore, manca insomma quella serie di rispecchiamenti reciproci che consente un reale "accesso alle modalità attenzionali della coscienza estranea" [Schutz 1932, 247]. Questo non significa che la relazione del noi equivalga all'esplicazione del nesso di senso soggettivo: la connessione "tra indice e riferimento dell'indice, tra comportamento decorrente e significato da esso inteso, pur essendo vissuta nell'unità di un atto immediato, risulta per principio opaca, oscura, indistinta, non esplicita" [ivi, 44]. Per comprendere la connessione tra comportamento decorrente e significato da esso inteso occorre perciò riflettere sul vissuto trascorso e uscire dalla *we-relation*. Nel momento in cui l'io riflette sul noi, l'unità del flusso di esperienza si dissolve, le esperienze del tu e dell'io si scindono, i significati del tu non vengono più colti nel loro prodursi ma come prodotti: "il processo di esplicazione non appartiene conseguentemente alla *we-relation*, tuttavia la presuppone" [Schutz, Luckmann 1975, 63].

I caratteri della *we-relation* simbolica vengono approfonditi nel saggio *Simbolo, società e realtà* (1955a) e poi ripresi da Schutz nel *Notizbücher* [Schutz 1984, 256-257, 292-293, si veda in particolare il paragrafo intitolato *Symbolic experience of the we-relation*] senza apportare innovazioni significative¹⁴. La relazione del noi “appartiene a una provincia finita di significato diversa da quella della realtà della vita quotidiana e può essere afferrata solo attraverso la simbolizzazione” [1955a, 290]. Nel pensiero del senso comune si fa esperienza del mondo sociale a due livelli di riferimenti appresentativi: quello degli individui e quello delle collettività sociali. I singoli individui e i loro pensieri sono appresi attraverso segni, che sono sistemi di riferimenti appresentativi interni al mondo della vita quotidiana. Si tratta di una «trascendenza immanente», entrambi i membri del rapporto appresentativo attraverso cui si apprende tale trascendenza appartengono cioè alla medesima provincia di significato, la realtà preminente. Le collettività sociali invece – non essendo entità che rientrano nella realtà della vita quotidiana, ma costrutti del pensiero del senso comune che hanno la loro realtà in un altro sub-universo – possono essere apprese solo simbolicamente. Si può per esempio fare esperienza di collettività sociali o relazioni sociali istituzionalizzate attraverso l’incontro con individui che appresentano il governo come un presidente, un ministro, etc. Si tratta in questo caso di una “grande trascendenza” [cfr. Schutz, Luckmann 1984, 117-121]. L’elemento appresentante di questo secondo rapporto appresentativo è la situazione comune come è definita dai partecipanti e l’idea appresentata è quella di associazione, partecipazione, società: “la relazione tra noi come tale trascende l’esistenza di entrambi i consociati entro la realtà preminente e può essere appresentata solo attraverso la simbolizzazione” [1955a, 325]. L’idea di partnership simbolizza la *we-relation* con diversi gradi di intimità: noi-colleghi, noi-camerati, noi-amici, noi-amanti [Schutz 1984, 292]. Ad ogni modo “i simboli” che appresentano le collettività sociali “appartengono essi stessi alla realtà preminente e motivano le nostre azioni in essa” [ivi, 324]. Nelle relazioni sociali, fondate sulla *we-relation*, non è dunque (soltanto) l’intento pragmatico a motivare l’azione, ma un elemento simbolico, trascendente la realtà della vita

14. Tuttavia nella ricostruzione di questi appunti operata da Luckmann in *Die Strukturen der Lebenswelt. II*, scompare ogni accenno esplicito al significato simbolico della *we-relation* [cfr. Schutz, Luckmann 1984].

quotidiana. Alla fine il noi diventa l'esperienza dell'io e del tu come individualità e, contemporaneamente, il costituirsi di una relazione sociale che non è da intendersi come somma dell'io e del tu, ma in un certo senso come un nuovo soggetto.

Durkheim è stato tra i primi ad indicare la nascita del sociale nell'interazione simbolica, ma è evidente che l'idea di qualcosa che precede e trascende gli individui è stata espressa da Durkheim con un significato profondamente diverso da quello inteso da Schutz: secondo il sociologo francese allorché l'io e l'altro interagiscono si trovano vincolati a una entità (la società) che li trascende così che la stessa presa di coscienza del sé è legata a una costrittività morale oggettiva che non corrisponde alla coscienza di qualcuno in particolare, ma alla coscienza collettiva. La concezione che Schutz ha di intersoggettività fondata sulla *we-relation* è diversa anche da quella espressa da Mead che Schutz critica per non aver chiarito se sia il processo comunicativo il fondamento di ogni relazione sociale o viceversa [1951, 92-93]¹⁵. La comunicazione, in certi casi, può presupporre una relazione prelinguistica che la fonda, una non concettuale "relazione di mutua sintonia". Tra gli esempi di relazioni prelinguistiche che possono essere assunti per cogliere la struttura essenziale dei rapporti sociali, Schutz ricorda l'azione di eseguire insieme brani musicali, la lotta, il tennis, il ballo. Questa *tuning-in relationship*, che consiste nella condivisione del flusso dell'esperienza altrui si realizza per esempio quando l'ascoltatore di una performance musicale partecipa al flusso di coscienza del compositore o quando coloro che suonano insieme un brano musicale si orientano reciprocamente l'uno verso l'altro, verso il compositore e verso il pubblico. Tra l'esecutore e l'ascoltatore si stabilisce un rapporto di simultaneità, mentre tra queste due figure e il compositore si stabilisce un rapporto di quasi simultaneità per il fatto che il compositore non è presente e, tuttavia, attraverso lo svolgimento del processo musicale vengono rivissute le fasi del tempo interiore del compositore, riuscendo così a "sincronizzare" e ad "amalgamare" tante durate interiori: "Questa condivisione dell'altrui flusso di esperienza nel

15. Costelloe [1996] pone la posizione di Mead come alternativa a quella di Schutz e sostiene che Mead assegna a "un a priori linguistico" il ruolo di liberare la sociologia dalla "categoria della soggettività", procurando così soluzioni alle difficoltà endemiche della fenomenologia di Schutz. In realtà tale teoria di una anti-teoria della mente ipersocializzata e post-linguistica formulata da Mead appare molto più complessa e meriterebbe una lunga riflessione [su Mead e il rapporto tra simboli, linguaggio e sé riflessivo, si veda Gattamorta 2010, 77-119].

tempo interno, questo vivere in comune nel presente vivido, costituisce ciò che abbiamo chiamato relazione di mutua sintonia, l'esperienza del "noi", che sta a fondamento di ogni possibile comunicazione" [ivi, 108].

In un altro saggio di sociologia della musica, Schutz approfondisce il concetto di *we-relation* facendo notare che Mozart nel suo teatro d'opera rappresenta esemplarmente come gli esseri umani si incontrano e comunicano in una relazione del noi che non corrisponde né alla somma degli individui singoli che compongono la relazione né a una comunità anonima che elimina l'unicità di quegli stessi individui. Attraverso il teatro d'opera Mozart esplora l'essere sociale dell'uomo e mostra come le rappresentazioni orchestrali dei personaggi e dei loro temperamenti rendano possibile una simultaneità di flussi di tempo interiore. Se nell'opera italiana coeva a Mozart la tipizzazione raggiunge il suo massimo di convenzionalità, con personaggi e intrecci ampiamente codificati, Mozart è capace di rendere unica e concreta anche una situazione tipizzata grazie al significato particolare che essa ha per ciascuno dei personaggi che vi partecipa. Questa, secondo Schutz, è la condizione in cui ciascuno si trova nella vita quotidiana: "Le mie interrelazioni con i miei simili, le loro interpretazioni della mia situazione e la mia delle loro codeterminano il significato che questa situazione ha per me" [1956, 135]. In questo modo il mezzo specifico dell'opera musicale rappresenta le relazioni intersoggettive in cui i personaggi si trovano implicati: "Nonostante la loro reazione differenziata rispetto alla situazione comune, nonostante le loro caratteristiche individuali, essi fanno insieme, sentono insieme, vogliono insieme come una comunità, come un noi. Ciò non significa, ovviamente, che essi fanno, sentono o vogliono la stessa cosa, o con uguale intensità" [ivi, 138-139].

4. Simboli e tipizzazioni

Affinché la comunicazione sia possibile, sostiene Schutz nella sua monografia sulla fenomenologia del modo sociale, non è sufficiente che il segno si sia manifestato nel mondo esterno, il segno deve anche essere indirizzato a un interprete individuale o anonimo. A questo proposito, è necessario che lo schema interpretativo che chi comunica attribuisce al segno e quello che l'interprete attribuirà allo

stesso segno sostanzialmente coincidano, mentre non è necessario che il mondo a portata dell'interprete si sovrapponga spazialmente alla sfera manipolatoria di chi comunica (telefono, televisione), o che la produzione del segno avvenga simultaneamente alla sua interpretazione (scrittura, monumenti), né è necessario che sia appreso dall'interprete lo stesso oggetto o evento usato come veicolo di comunicazione da chi comunica (principio della relativa irrilevanza del veicolo) [cfr. anche Schutz 1984, 259-260]. Se una completa identità dei due schemi interpretativi, quello di chi comunica e quello di chi interpreta, è impossibile, il significato soggettivo dell'altro e la sua cornice interpretativa possono tuttavia essere almeno parzialmente compresi nel momento in cui il processo comunicativo è basato su tipizzazioni che rendono trascurabili le differenze individuali. In altri termini, finché non vi sono prove contrarie, il soggetto può dare per scontato che alcuni eventi nell'ambito del contesto sociale abbiano per l'altro gli stessi significati rappresentativi che hanno per lui. Questi significati trasformano i meri oggetti del mondo esterno in oggetti culturali o segni.

Il fatto di “tradurre la conoscenza soggettiva in categorie di significato quasi-ideali e anonime ha necessariamente come conseguenza, in un sistema di segni, una “falsificazione” di questa conoscenza”; quando tuttavia i contesti significativi soggettivi sono largamente sostituiti da contesti significativi oggettivi propri del sistema di segni, quest'ultimo appartiene a un livello della realtà sociale e storico che trascende l'individuo e, “come conseguenza della sua trasposizione in un sistema di segni anonimo, la conoscenza soggettiva stessa è resa anonima” [Schutz, Luckmann 1975, 282-283]¹⁶. Per riuscire, ogni processo comunicativo deve dunque comportare un insieme di comuni astrazioni e standardizzazioni che siano basate sull'idealizzazione dell'interscambiabilità dei punti di vista e sull'idealizzazione della coerenza dei sistemi di attribuzione di importanza. Tali idealizzazioni, che costituiscono la tesi della reciprocità delle prospettive, conducono alla

16. Partendo dalle riflessioni di Schutz e riprendendo il concetto di “esonero” (*Entlastung*) formulato Gehlen, la funzione di oggettivazione e tipificazione propria dei segni è stata approfondita da Berger e Luckmann [1966], secondo i quali nell'ordine culturale si possono individuare numerosi sistemi segnici, verbali e non verbali, tutti accomunati dalla capacità di distaccarsi dalle espressioni immediate della soggettività.

sostituzione degli oggetti di pensiero dell'esperienza privata con costrutti tipici di oggetti di pensiero pubblici.

Schutz sa bene che la maggior parte delle esperienze che l'uomo ha a disposizione sono derivate socialmente, socialmente approvate e date per scontate, mentre pochissime sono quelle derivate dall'esperienza individuale: "l'uomo si trova fin dall'inizio in circostanze già progettate per lui dagli altri, cioè "premarcate", "preindicate", "presignificate", e anche "presimbolizzate" [1955a, 319]. La conoscenza socialmente approvata è destinata ad aiutare ogni membro del gruppo a definire in modo tipico la sua situazione nella realtà della vita quotidiana ed è irrilevante che sia "vera" conoscenza: "tutti gli elementi di tale conoscenza, inclusi i riferimenti rappresentativi di ogni genere, se sono creduti veri sono componenti reali della "definizione della situazione" da parte dei membri del gruppo" [ivi, 320]. Schutz applica in questo modo il teorema di Thomas, secondo cui se gli uomini definiscono le situazioni come reali, esse sono reali nelle loro conseguenze, e osserva che se un rapporto rappresentativo è approvato socialmente allora "si crede", al di là di ogni problema, che l'oggetto, fatto o evento rappresentato sia nella sua tipicità un elemento del mondo dato per scontato. Secondo Muzzetto [1997, 176] la funzione che, all'interno dell'analisi di Schutz, assolve la comunità nella giustificazione di una conoscenza non è distante da quella indicata dal secondo Wittgenstein (almeno nella versione di Kripke) il quale dimostra che occorre, per sfuggire al paradosso scettico, abbandonare la teoria classica, realistica o referenziale del significato. Non esiste alcun fatto che possa essere addotto per provare la validità di una asserzione: qualsiasi tentativo nel provare l'esistenza di un simile fatto riconduce al paradosso scettico. Occorre quindi sostituire le condizioni di verità, basate su assunti realistici, con le condizioni di giustificazione che riposano, in ultima istanza, sull'accordo. Anche Schutz sembra negare le ipotesi realistiche: la validità della conoscenza riposa su un accordo che implica il mondo della vita quotidiana come mondo condiviso, intersoggettivo. E anche i modi dell'accordo, i modi in cui si realizza il *Verstehen* nel senso comune, non sono distanti dai modi in cui si determinano i criteri di Wittgenstein, sempre nella versione "non verificazioni sta" di Kripke [1982]. D'altra parte, non si deve dimenticare che il centro della riflessione di Schutz non è costituito dal problema della validità di una asserzione, ma da quello altrettanto basilare della possibilità

della condivisione di un significato finendo così per affrontare il primo problema soltanto in modo indiretto¹⁷.

Schutz non chiarisce se sia possibile stabilire cosa sia reale ontologicamente. Dai suoi scritti emerge che l'unico modo per penetrare nel mondo sociale evitando l'oggettivismo (di cui accusa per esempio Parsons) è quello di ripercorrere i processi a partire dal soggetto. Tuttavia, ciò non sembra significare la caduta nell'idealismo trascendentale, l'assunzione che il mondo sia un semplice manufatto dell'ego: "la costituzione è individuazione degli strati sedimentati del senso, costituzione del senso dell'essere e non costituzione dell'essere" [Muzzetto 1997, 268]. Si può dire che nella posizione di Schutz si giustappongono un certo (non radicale) costruttivismo, in base al quale il senso del reale è ciò che gli altri confermano e appunto costruiscono intersoggettivamente, e l'"attenzione" a una realtà esterna ed oggettiva che scompare insieme con l'attenzione: all'origine del reale ci sono soggetti in relazione l'uno con l'altro "attenti" alla provincia di significato che hanno di fronte: "ogni mondo mentre si partecipa a esso è reale a proprio modo; solo che la realtà scompare insieme con l'attenzione" [Schutz 1945b, 181].

Nel processo di trasmissione della conoscenza socialmente approvata l'apprendimento della madre lingua ha per esempio una funzione particolarmente importante. Non solo il vocabolario ma anche la morfologia e la sintassi di ogni linguaggio riflettono il sistema socialmente approvato di attribuzione di importanze del gruppo linguistico. Ovviamente la determinazione di ciò che è necessario comunicare dipende dai problemi tipici, pratici e teorici che di volta in volta devono essere risolti e che sono diversi per i vari ruoli sociali assunti dai membri del gruppo. Tutto questo sistema di tipizzazioni di cui ogni individuo all'interno di un gruppo sociale fa esperienza deve essere appreso attraverso un processo di acculturazione: "ciò vale anche nei confronti dei vari marchi e delle varie indicazioni della posizione, dello status, del ruolo e del prestigio che ogni individuo occupa o ha nella stratificazione del gruppo" [1955a, 322]. Per orien-

17. Il problema del rapporto tra intersoggettività e senso della realtà è anche alla base del saggio su Don Chisciotte [1955c], da cui emerge che l'"atteggiamento relativamente naturale" esonera l'uomo dal dubbio che le cose possano essere diversamente da come appaiono e rappresenta quello che ciascuno crede che anche gli altri credano. In altre parole, il senso comune è un insieme di credenze e queste credenze sono possibili solo se costruite e convalidate da un accordo intersoggettivo.

tarsi in un gruppo sociale è infatti necessario conoscere i diversi modi di vestirsi e di comportarsi, le insegne, gli emblemi, i ruoli sociali tipici e le tipiche aspettative di chi assume determinati ruoli e, in generale, tutti quei molteplici strumenti che sono considerati dal gruppo “indicazioni di status sociale” e che pertanto sono approvati socialmente. Allo stesso tempo – sostiene Schutz risentendo chiaramente dell’influsso della teoria delle “aspettative di ruolo” formulata da Parsons e Shils –, occorre “apprendere la distribuzione tipica della conoscenza che prevale in questo gruppo, e ciò comporta la conoscenza dello schema appresentativo, referenziale e interpretativo che ogni singolo sottogruppo dà per scontato e applica al suo rispettivo riferimento appresentativo. Tutte queste conoscenze sono, naturalmente, a loro volta derivate socialmente” [ivi, 322-323].

Avviandoci ora alle conclusioni, si può osservare che un problema rimasto aperto nelle riflessioni fin qui condotte consiste nel fatto che, da una parte, il condizionamento sociale è uno degli elementi sedimentati all’interno della struttura delle tipizzazioni del mondo della vita – dunque sembra non esistere alcuna esperienza che non sia in qualche modo socializzata (anche segni e simboli sono condizionati socialmente) –; dall’altra, la tipizzazione operata attraverso segni e simboli implica una stretta relazione tra il mondo sociale e le coscienze soggettive. Il problema è che queste due polarità, la determinazione dell’azione e la spontaneità del soggetto, appaiono spesso nell’analisi di Schutz giustapposti invece che studiati in relazione. In base a questa visione per così dire “duale” di Schutz, così come l’ha definita Gorman (1977), l’azione sembra poter essere considerata dal punto di vista delle motivazioni finali, e quindi come manifestazione della spontaneità, e, separatamente, dal punto di vista delle motivazioni causali, e quindi come manifestazione delle sue determinazioni, senza mostrare come spesso si concilino la libertà che ogni attore ha nel porre e interpretare simboli con il ruolo passivo che lo stesso attore assume nel mondo del senso comune su cui quegli stessi simboli poggiano il loro elemento appresentante. In realtà, Schutz più volte ricorda la natura idealtipica e analitica di queste dicotomie sottolineando che, anche se la cosa non viene poi approfondita in modo sistematico, “tra attenzione forzata e avvertenza volontaria ci sono differenze graduali. Ogni flusso di esperienza nelle sue differenti dimensioni e ogni situazione nei suoi differenti

aspetti dimostra un'interconnessione e un'interazione di momenti imposti e motivati" [Schutz, Luckmann 1975, 192].

Un'altra dualità di cui si è a lungo parlato in questo saggio riguarda la "discrepanza" tra simbolo e simbolizzato presente nei diversi livelli della realtà significativa descritta nei manoscritti giovanili, nonché la separazione tra le province "finite" e "separate" di significato per superare i cui confini è necessario un "salto" che procura un "trauma" o uno "shock". Si è tuttavia cercato di mostrare che proprio il simbolo, in particolare il simbolo come *enclave* (che si colloca nella più ampia riflessione sulle rilevanze), può essere interpretato come un tentativo di correggere la separazione tra le multiple dimensioni del reale in cui l'uomo si trova ogni giorno a vivere.

La struttura della teoria della cultura di Schutz è costituita principalmente da tre elementi: (i) la riserva d'esperienza dove vengono sedimentati i saperi tipici provenienti da attività passate, (ii) le strutture di rilevanza tematica, interpretativa e motivazionale e (iii) le province finite di significato, a loro volta fondate sul concetto di appresentazione. Obiettivo dell'analisi condotta in questo articolo è stato cercare di mostrare come questi tre elementi siano interconnessi: le esperienze depositate nel fondo di conoscenza disponibile sono codificate in base a sistemi di rilevanza e i loro significati appartengono a diverse province finite di significato attraverso la mediazione di simboli-*enclave*. Nonostante la relazione che lega questi schemi dicotomici non venga spiegata in modo compiuto, Schutz non dimentica mai di richiamare la natura idealtipica di queste dicotomie, mostrando così la consapevolezza della complessità dei problemi sottesi a quegli stessi schemi utilizzati per motivi euristici.

Il rapporto tra simbolo come *enclave* e province finite di significato è stato poco approfondito dagli interpreti di Schutz, eppure, come si è cercato di mostrare, esso rivela un ruolo fondamentale nella teoria delle realtà multiple descritta da Schutz. È grazie alla mediazione esercitata dal simbolo come *enclave* che, come avviene nel contrappunto musicale, è possibile una compresenza di diversi temi, alcuni dei quali diventano subordinati, ma non irreali o del tutto scomparsi; è dunque grazie al simbolo come *enclave* che può in qualche modo avvenire un superamento dei confini che separano le realtà multiple in cui l'uomo simultaneamente si trova a vivere.

*Riferimenti bibliografici**

BERGER, P.L., LUCKMANN, T.

1966 *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday, Garden City, N.Y.; trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna 1969.

POWELL, B.V.

1977 *The What and Why of Experience. The Contrapuntal Relationship between Cognitive Style and Systems of Relevance*, *The Annals of Phenomenological Sociology*, 2, pp. 107-133.

CEFAÏ, D.

1998 *Phénoménologie et Sciences Sociales: Alfred Schütz. Naissance d'une anthropologie philosophique*, Librairie Droz, Genève.

Costelloe, T. M.

1996 *Life world and Intersubjectivity. A Study in the Development of a Phenomenological Sociology*, UMI, Ann Arbor.

Cox, R. R.

1978 *Schutz's Theory of Relevance: A Phenomenological Critique*, Martinus Nijhoff, The Hague, London.

Dreher, J.

2003 *The Symbol and the Theory of the Life-World. «The Transcendences of the Life-World and Their Overcoming by Signs and Symbols»*, *Human Studies*, 26, pp. 141-163.

* Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici secondo il sistema Autore-data è sempre quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono alla traduzione (italiana o inglese) o all'edizione più recente qualora nei riferimenti bibliografici riportati sia esplicitamente indicata. Le citazioni tratte da opere di cui non è indicata in bibliografia la traduzione italiana sono state da me tradotte.

GATTAMORTA, L.

2005 *Teorie del simbolo. Studio sulla sociologia fenomenologica*, FrancoAngeli, Milano.

2010 *La società e i suoi simboli*, Carocci, Roma.

GORMAN, R. A.

1977 *The Dual Vision*, Routledge, London.

IACONO, A. M.

2005 *Postfazione. Gli universi di significato e i mondi intermedi*, in I. Possenti (a cura di), *William James, Alfred Schutz. Le realtà multiple e altri scritti*, Edizioni ETS, Pisa.

JAMES, W.

1890 *The Principles of Psychology*, 2 voll., Holt, New York; trad. it. *Principi di psicologia*, 3^a ed. rivista e ampliata, Società Editrice Libreria, Milano, 1909.

KASSAB, E. S.

1991 *The Theory of Social Action in the Schütz-Parsons Debate*, Éditions Universitaires, Fribourg.

2002 *Phenomenologies of Culture and Ethics: Ernst Cassirer, Alfred Schütz and the Tasks of a Philosophy of Culture*, *Human Studies*, 15, pp. 61-75.

KNOBLAUCH, H.

2001 *Communication, Contexts and Culture. A Communicative Constructivist Approach to Intercultural Communication*, in A. di Luzio, S. Günthner, F. Orsetti (a cura di), *Culture in Communication. Analyses of Intercultural Situations*, Benjamins, Amsterdam, Philadelphia, pp. 3-33.

KNOBLAUCH, H., KURT, R., SOEFFNER, H.-G.

2003 *Einleitung der Herausgeber: Zur kommunikativen Ordnung der Lebenswelt. Alfred Schütz' Theorie der Zeichen, Sprache und Kommunikation*, in A. Schütz, *Theorie der Lebenswelt 2. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt*, vol. V, tomo II, Ukv, Konstanz, pp. 7-33.

KRIPKE, S. A.

1982 *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford; trad. it. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Bollati Boringhieri, Torino, 1984.

Lanigan, L.

1988 *A Treasure House of Preconstituted Signs: Alfred Schütz on Communicology*, in Id. (a cura di), *Phenomenology of Communication: Merleau-Ponty's Thematics in Communicology and Semiology*, Duquesne University Press, Pittsburgh, pp. 203-222.

Luckmann, T.

1972 *The Constitution of Language in the World of Everyday Life*, in L. E. Embree (a cura di), *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*, Northwestern University Press, Evanston, pp. 469-488.

1973 *Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation*, in H. P. Althaus *et al.* (a cura di), *Lexikon der Germanistischen Linguistik*, Max Niemeyer, Tübingen; poi in T. Luckmann, *Life-World and Social Realities*, Heinemann Educational Books, London, 1983, pp. 68-91.

1985 *Riten als Bewältigung lebensweltlicher Grenzen*, Schweizerische Zeitschrift für Soziologie, III, 4, pp. 535-551; trad. it. *I riti come superamento dei confini del mondo della vita*, Studi di Sociologia, 3, 1987, pp. 254-267.

McDUFFIE, M. F.

1995 *Art as an Enclave of Meaning*, in S. G. Crowell (a cura di), *The Prism of the Self. Philosophical Essays in Honor of Maurice Natanson*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

MORRIS, C. W.

1955 *Comments on Schütz's «Symbol, Reality and Society»*, in L. Bryson *et al.* (a cura di), *Symbols and Society*, Fourteenth Symposium on Science, Philosophy, and Religion, Harper, New York, p. 202.

MUZZETTO, L.

1997 *Fenomenologia, etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, FrancoAngeli, Milano.

2006 *Il soggetto e il sociale. Alfred Schutz e il mondo «taken for granted»*, FrancoAngeli, Milano.

NATANSON, M.

1977 *Alfred Schutz Symposium. The Pregivenness of Sociality*, in D. Ihde, R. M. Zaner (a cura di), *Interdisciplinary Phenomenology*, Nijhoff, The Hague, pp. 109-123.

1986 *Anonymity. A Study in the Philosophy of Alfred Schutz*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 95-116.

1998 *Alfred Schutz: Philosopher and Social Scientist*, *Human Studies*, 21, pp. 1-12.

SANTAMBROGIO, A.

2006 *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Laterza, Roma-Bari.

SCHUTZ, A.

1932 *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Springer, Wien; trad. ingl. *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, Evanston, 1967; trad. it. *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna 1974.

1941 *William James' Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted*, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1, 4, pp. 442-452; *William James' Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted*, *Philosophy and Phenomenological Research*, I, 4, 442-452; poi in *Collected Papers*, Nijhoff, The Hague, 1966, vol. III, pp. 1-14.

1942 *Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego*, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2, pp. 323-347; trad. it. *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in Id., *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979, pp. 149-178.

1945a *Some Leading Concepts in Phenomenology*, *Social Research*, XIII, pp. 77-97; trad. it. *Alcuni concetti guida della fenomenologia*, in Id., *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979, pp. 99-117.

1945b *On Multiple Realities*, *Philosophy and Phenomenological Research*, V, 4, pp. 533-576; trad. it. *Sulle realtà multiple*, in Id., *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979, pp. 181-232.

- 1955a *Symbol, Reality and Society*, in L. Bryson, L. Finkelstein, H. Hoagland, R. M. MacIver (a cura di), *Symbols and Society*, Fourteenth Symposium on Science, Philosophy, and Religion, Harper, New York, pp. 135-202; trad. it. *Simbolo, realtà e società*, in Id., *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979, pp. 260-328.
- 1955b *Reply to Charles W. Morris' Comment on «Symbol, Reality and Society»*, in L. Bryson, L. Finkelstein, H. Hoagland, R. M. MacIver (a cura di), *Symbols and Society*, Fourteenth Symposium on Science, Philosophy, and Religion, Harper, New York, pp. 202-203.
- 1955c *Don Quijote y el problema de la realidad*, Dianoia, Anuario de Filosofia, I, pp. 312-330; trad. it. *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Armando, Roma 1995.
- 1956 *Mozart and the Philosophers*, Social Research, XXIII, pp. 219-242; trad. it. *Mozart e i filosofi*, in Id., *Frammenti di fenomenologia della musica*, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 115-140.
- 1966 *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*, in *Collected Papers*, Nijhoff, The Hague, 1966, vol. III, pp. 51-83.
- 1970 *Reflections on the Problem of Relevance*, Yale University Press, New Haven; ed. tedesca *Das Problem der Relevanz*, Einleitung von Thomas Luckmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971; trad. it. *Il problema della rilevanza*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1975.
- 1981 *Theorie der Lebensformen (Frühe Manuskripte aus der Bergson-Periode)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; trad. ingl. *Life Forms and Meaning Structure*, Routledge & Kegan Paul, London, 1982.
- 1984 *Notizbücher*, in A. Schutz e T. Luckmann, *Die Strukturen der Lebenswelt. II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; trad. ingl. *Appendix. The Notebooks*, in A. Schutz e T. Luckmann, *The Structures of the Life-World*, Northwestern University Press, Evanston 1989, pp. 159-332.
- 2003 *Das problem der Personalität in der Sozialwelt*, in M. Endress, I. Srubar (a cura di), *Alfred Schutz Werkausgabe*, vol. V. 1, UVK, Konstanz, pp. 95-163.
- Schütz, A., Luckmann, T.
1975 *Die Strukturen der Lebenswelt I*, Neuwied, Luchterhand; trad. ingl. *The Structures of the Life-World I*, Northwestern University Press, Evanston, 1973.

1984 *Die Strukturen der Lebenswelt. II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; trad. ingl. *The Structures of the Life-World II*, Northwestern University Press, Evanston, 1989.

Stoltzfus, M. J.

2003 *Alfred Schutz: Transcendence, Symbolic Intersubjectivity, and Moral Value*, *Human Studies*, 26, pp. 183-201.

SRUBAR, I.

1981 *Einleitung. Schutz' Bergson-Rezeption*, in A. Schutz, *Theorie der Lebensformen (Frühe Manuskripte aus der Bergson-Periode)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 9-76.

1988 *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schutz und ihr anthropologischer Hintergrund*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

2009 *Schutz and Cassirer: The Pragmatic and Symbolic Constitution of Reality*, in H. Nasu, L. Embree, G. Psathas, I. Srubar (a cura di), *Alfred Schutz and His Intellectual Partners*, UVK, Konstanz, pp. 293-308.

WAGNER, H. R.

1974 *Signs, Symbols, and Interaction Theory*, *Sociological Focus*, 2, pp. 187-199.

1977 *The Bergsonian Period of Alfred Schütz*, *Philosophy and Phenomenological Research*, XXXVIII, 2, pp. 187-199.

1983 *Alfred Schutz. An Intellectual Biography*, The University of Chicago Press, Chicago.

YU, CHUNG-CHI

2005 *Schutz on Transcendence and the Variety of Life-World Experience*, in M. Endress, G. Psathas, H. Nasu (a cura di), *Explorations of the Life-World. Continuing Dialogues with Alfred Schutz*, Springer, Dordrecht, pp. 267-280.

RICCARDO VENTURINI

Modelli culturali e veicoli del senso

Introduzione

Il fine di questo lavoro è di evidenziare alcuni tratti del percorso di Alfred Schutz¹ interno alle scienze sociali intese come “scienze della cultura”. Secondo il sociologo austriaco, le scienze sociali sono scienze della cultura perché, essendo il mondo dotato di senso, non possono non assumere questo dato come elemento costitutivo. Schutz pone le basi per una teoria fenomenologica della cultura, una sociologia dei processi culturali [cfr. Parsons 1988; Cefai 1993; Muzzetto 2006]: la sua è una sorta di “grammatica invariante”, una rigorosa teoria di base per definire le strutture significative dell’esperienza. Schutz assume il senso soggettivamente inteso teorizzato da Weber² in un’ottica “strutturale-eidetica”, che tiene coerentemente assieme i caratteri dei “modelli culturali”, i veicoli del senso e l’articolazione dei significati soggettivi. L’autore evidenzia la forza costitutiva dei legami esistenti tra la cultura e la dimensione esistenziale dei significati. La teoria

1. Alfred Schutz nacque a Vienna nel 1899 e in seguito all’avvento del nazismo nel 1939 emigrò negli Stati Uniti dove il suo cognome perse l’*Umlaut*. Questa trasformazione, però, non è seguita in modo univoco da parte dei vari autori che lo citano. Nei miei richiami all’autore seguirò l’adozione americana senza l’*Umlaut* anche nelle citazioni dove è impiegata la forma europea con l’*Umlaut*.

2. Il sociologo austriaco rielabora e integra i temi weberiani della cultura come “una sezione finita dell’infinità priva di senso del divenire del mondo, alla quale è attribuito senso e significato dal punto di vista dell’uomo” [Weber 1958, 96].

dei segni e dei simboli mostra le relazioni tra gli aspetti cognitivi e simbolici della cultura, da una parte, e la condivisione dei significati come momento necessario per la loro “co-costruzione” e trasmissione dall’altra. Per Schutz, il mondo della vita è un mondo culturale “sin dall’inizio”, non lo diviene in un secondo momento. Così tutte le forme delle esperienze sono culturalmente mediate, culturalmente costituite: ad esempio lo sono le tipizzazioni, i veicoli del senso, le infinite province finite di significato.

1. *Il modello culturale*

La cultura, le conoscenze culturali, hanno un’origine sociale e sono distribuite socialmente. Il mondo sociale è “sin dall’inizio” un mondo intersoggettivo di cultura. È intersoggettivo perché è co-costituito dagli attori; ed è culturale perché il senso è la stoffa con la quale è intessuto il sociale. La cultura è comunque una espressione dell’atteggiamento naturale³. La cultura permea gli aspetti sia riflessivi sia pre-riflessivi della vita⁴, impregna tutti gli aspetti esistenziali e quindi va oltre la cognizione: “la cultura non coinvolge semplicemente l’appropriazione linguistica della realtà attraverso la coscienza concettuale, ma interessa in modo più radicale, in modo primordiale, la costituzione esperienziale della realtà nella

3. Nel rielaborare in chiave antropologica le analisi di Schutz, Geertz assume i caratteri del senso comune come costitutivi dei modelli culturali. L’antropologo sostiene che osservatori scientifici e altre figure come “i poeti, gli intellettuali, i preti” rappresentano dei “complicatori professionali del mondo” [Geertz 1988, 112], i quali cercano qualcosa che va al di là “dell’ovvietà dell’ovvio”, mentre il senso comune è costituito da ciò che “tutti sanno”, ciò che è “naturale”. Il carattere della “naturalità” dei modelli culturali è “il modo in cui vanno le cose”. Tutto ciò che non rientra in questa “seminazione”, agli occhi dei nativi, è “un’offesa alla ragione” [ivi, 107-108].

4. Secondo Schutz il senso implica la riflessione, si ha una distinzione tra “vivere nei propri atti”, o atteggiamento diretto, e riflessione. Se si assume l’atteggiamento diretto, si vive in un flusso indistinto, irriflessivo, nel quale l’attore non è consapevole né degli atti che compie né di se stesso. Nell’atteggiamento riflessivo, invece, l’attore rivolge l’attenzione sul proprio vissuto facendo emergere, separando e riconnettendo significativamente i diversi aspetti del vissuto [cfr. Schutz 1974].

coscienza percettiva” [Cefaï 1993, 28]. In altre parole, è la chiave di accesso alla realtà sociale, la quale è culturale e simbolica “sin dall’inizio”⁵. Schutz definisce il modello culturale di un gruppo sociale nei seguenti termini: “ci serviamo dell’espressione “modello culturale della vita di gruppo” per indicare tutte le particolari valutazioni, le istituzioni, e i sistemi di orientamento e di guida (quali i costumi di gruppo, le consuetudini, le leggi, le abitudini, gli usi, l’etichetta, le mode) che, per comune opinione dei sociologi del nostro tempo, caratterizzano, se non costituiscono, ogni gruppo sociale in un dato momento della sua storia” [Schutz 1979, 376].

Un modello culturale svolge la funzione di ridurre la complessità delle situazioni sociali e renderle familiari. Schutz definisce queste conoscenze *ricette* considerate “degne di fiducia per interpretare il mondo sociale e per manipolare cose e uomini al fine di raggiungere in ogni situazione i migliori risultati con il minimo sforzo evitando conseguenze indesiderabili” [ivi, 379]. Le ricette consentono di “eliminare fastidiose ricerche fornendo direttive già pronte per l’uso”, di “sostituire verità difficili da raggiungere con comodi truismi” rimuovendo “ciò che si mette in dubbio con ciò che si spiega da sé” [*Ibidem*]. Il primo carattere del modello culturale è la pragmaticità. Le conoscenze sono cioè massimamente

5. Nonostante Schutz non sia un neokantiano, riprende il filone di Dilthey. Mattias Jung [1995; 2001] evidenzia che nell’ultimo Dilthey sono presenti una serie di elementi pragmatici che richiamano l’idea di esperienza “pratico-comprendente” molto simile a quella che Schutz sviluppa nei modelli culturali. Questa esperienza “pratico-comprendente” fa perno su strutture di senso che vengono acquisite nel mondo della vita, nella socializzazione e nell’acculturazione. L’argomento del carattere interno ed esterno dell’esperienza di Dilthey, sottolinea Jung, è stato travisato: è vero che le sue analisi riguardavano l’esperienza interna in quanto contrapposta a quella esterna, ma questa interiorità ha come fine la comprensione del “noi sociale”. La critica ai riduzionismi della terza persona, presenti nella cognizione isolata delle osservazioni basate sull’analisi causale, sono una prova dell’importanza che Dilthey attribuisce al sentire e al volere sociale sedimentato nel “noi”. Jung sottolinea la vicinanza del filosofo tedesco al pragmatismo americano [cfr. Jung 2002, 74]. Pensare, volere e sentire sono strutture di senso per la comprensione delle connessioni pratiche individuali che richiamano l’esperienza olistica interiore. La relazione parte e tutto della comprensione olistica, però, non è ferma alla sterile immedesimazione intuitiva, ma implica un comprendere riflessivo, e quindi indiretto, mediato da simboli sociali [cfr. Ivi, 77]. Si ha una interconnessione strutturale e olistica tra il vissuto individuale, l’espressione oggettiva e simbolica, la comprensione (e non una sommatoria di elementi causali).

orientate all'azione, alla soluzione di problemi del mondo della vita quotidiana, non alla contemplazione o alla ricerca di verità inoppugnabili. Il nativo applica delle conoscenze generali alle situazioni che incontra partendo dal presupposto che siano non solo il mezzo pratico di scelta più opportuna, ma anche assumendo che i propri simili, nelle stesse circostanze, si comportino in modo simile. Occorre aggiungere che le conoscenze di un modello culturale non formano un tutto coerente, come lo è una teoria. In esso coesistono elementi sostanzialmente giustapposti che si strutturano in funzione di interessi che mutano spazialmente, temporalmente, socialmente e secondo atteggiamenti che mutano secondo le diverse circostanze. In altre parole, il modello culturale presenta un certo grado di disorganizzazione e di contraddittorietà⁶: l'organizzazione della conoscenza non è rivolta alla realizzazione di un quadro generale coerente, ma alla selezione di una conoscenza tipica per risolvere problemi tipici.

La descrizione dei caratteri dei modelli culturali è connessa all'idea di interesse. Un modello culturale è in primo luogo un insieme di sistemi di rilevanza e di tipizzazioni socialmente costituite, socialmente apprese e socialmente distribuite. Queste rappresentano la base selettiva dei modi di vedere il mondo, di costituire i piani di vita, i corsi di azione. Il *sistema delle rilevanze* è costituito dall'insieme degli elementi che operano in modo congiunto nell'attribuzione dei significati [Schutz 1971, trad. it. 1996, 83-84]. È una struttura di indirizzo dell'attenzione per stabilire un ordine e selezionare gli oggetti sociali. Nell'impianto teorico schutziano la conoscenza non è la semplice acquisizione di una realtà esterna pre-data, ma è un processo circolare che richiama la selezione e la co-costituzione intersoggettiva e dei significati⁷. Le tipizzazioni sono strutture interpretative⁸ at-

6. Schutz cerca di rappresentare il senso della stratificazione delle conoscenze con l'esempio delle "isopse" impiegate dal cartografo per graduare l'intensità delle proprie misure [Schutz 1971, 93; trad. it. 1979, 377].

7. Il sistema delle rilevanze si articola in rilevanze tematiche, che attivano il processo di problematizzazione su ciò che prima era scontato; rilevanze interpretative, che richiamano il livello di conoscenze adeguate al problema; rilevanze motivazionali, che riguardano i processi decisionali connessi alla strutturazione dei progetti di azione [cfr. Schutz 1970; trad. it. 1975] e al punto in cui si arresta il processo di indagine.

8. Il sociologo austriaco ritiene che lo scienziato sociale non debba commettere "l'errore della concretezza mal posta", come Whitehead definisce la credenza ingenua della prensione non mediata della realtà [cfr. Whitehead 1925; trad. it. 1945].

traverso le quali gli attori accedono alla realtà. L'interpretazione permea tutti gli aspetti della vita sotto forma di tipizzazioni culturali⁹. Secondo Schutz, “La somma totale delle tipificazioni costituisce uno schema di riferimento nei cui termini va interpretato non solo il mondo socio-culturale, ma anche il mondo fisico, uno schema di riferimento che, nonostante le sue incoerenze e i suoi intrinseci punti oscuri, è tuttavia sufficientemente integrato e trasparente da poter essere usato per risolvere la maggior parte dei problemi pratici da affrontare” [Schutz 1971; trad. it. 1979, 426].

Tipizzare significa, relativamente a ciò che è percepito, far emergere ciò che è omogeneo e porre tra parentesi ciò che è eterogeneo. Sistemi di rilevanza e tipizzazioni stanno alla base del processo di riconoscimento di un oggetto come “lo stesso oggetto”, cioè come appartenente a una categoria di oggetti affini. Schutz parla di tipizzazioni di primo e di secondo grado. Ad esempio, il senso comune è costituito da tipizzazioni di primo grado che sono la base della costituzione tipica degli oggetti di tutti gli altri mondi. È una base significativa primaria da riorganizzare in costrutti di ordine diverso (scienza, arte, fantasia, religione ecc.). Dice Schutz: “Le tipificazioni al livello del senso comune, a differenza delle tipificazioni fatte dallo scienziato, e specialmente dallo scienziato sociale, emergono nell'esperienza quotidiana del mondo dato per scontato senza alcuna formulazione di giudizi o di proposizioni nette con soggetti e predicati logici. Esse appartengono, per usare un termine fenomenologico, al pensiero pre-predicativo. Il vocabolario e la sintesi del linguaggio quotidiano rappresenta l'epitome delle tipificazioni socialmente approvate da parte del gruppo linguistico” [*Ibidem*]. Così termini sociologici come sistema, status, ruolo, aspettative, istituzione sono tipizzazioni scientifiche la cui origine rimanda a significati che derivano dalle interazioni tra individui¹⁰.

Occorre evidenziare che le tipizzazioni sono i veicoli dei significati, i quali si ricostituiscono continuamente in funzione di rilevanze emergenti nel “qui e ora”

9. Il concetto di tipizzazione è fondamentale in Schutz (cfr. per esempio Schutz 1959; Natanson 1970; 1978; Barber 1987; 1988; Cefai 1993; Kim Kwang-ki, Berard 2009).

10. Nonostante questa diversità il legame tra i due livelli non può essere reciso. Il postulato dell'adeguatezza ha lo scopo di mantenere ancorato i concetti scientifici a quelli di senso comune della *We-relation*.

nelle varie contingenze sociali. Le tipizzazioni non sono né i significati né delle entità ontologiche statiche. Inoltre, l'unicità dei sistemi di rilevanza del modello culturale non deve nascondere che la diversità, lo scarto, la sfumatura del senso originata dalla biografia individuale è sempre connessa a rilevanze che hanno una matrice necessariamente sociale e culturale. Il linguaggio quotidiano è il principale veicolo tipico. Inerente alle espressioni linguistiche, verbali e non verbali, vi è una struttura sottostante di elementi rilevanti che prevalgono nel modello culturale di un gruppo sociale. Il vocabolario, la morfologia e la sintassi di un linguaggio riflettono il sistema di rilevanza e le tipizzazioni socialmente approvate di un gruppo linguistico.

Tipizzazioni e sistemi di rilevanza costituiscono la base della condivisione dei significati propria di un modello culturale. Schutz ritiene vi sia una definizione di una situazione comune da parte dei membri che condividono un modello culturale. Questa definizione non avviene in modo automatico, non è il risultato dell'imposizione di una struttura impersonale alla quale i soggetti si devono adeguare, bensì è un processo aperto in cui gli attori hanno parte attiva. Il luogo privilegiato della definizione delle situazioni è la *We-relation*, intesa da Schutz come matrice del sociale. Tipizzazioni e sistemi di rilevanza hanno quindi un'origine sociale: "Solo una piccola parte della mia conoscenza del mondo ha origine nell'ambito della mia esperienza personale. La parte maggiore è derivata socialmente, trasmessa a me dai miei amici, dai miei genitori, dai miei insegnanti e dagli insegnanti dei miei insegnanti" [Schutz 1973; trad. it. 1979, 14]. [...] "L'uomo si trova fin dall'inizio in circostanze già progettate per lui dagli altri, cioè "premarcate", "preindicate", "presignificate" e anche "presimbolizzate". Così, la sua situazione biografica nella vita quotidiana è sempre storica in quanto è costituita dal processo socio-culturale che ha condotto alla configurazione in atto di questo ambiente" [ivi, 319].

I sistemi di rilevanza e le conoscenze tipiche che caratterizzano gli aspetti del modello culturale condivisi dal gruppo di appartenenza si sedimentano nel *fondo di conoscenze a disposizione* dell'attore sociale. Schutz spiega che "il fondo di conoscenza di cui disponiamo è la sedimentazione di varie attività precedenti del nostro spirito, e che queste sono dirette da sistemi di rilevanza di specie diverse, prevalenti di volta in volta operativi. Queste attività portano all'acquisto di una

conoscenza abituale che è latente, neutralizzata, ma pronta ad essere riattivata a qualsiasi momento dato” [Schutz 1970; trad. it. 1975, 62]. Sistema di rilevanze, tipizzazioni e fondo di conoscenza a disposizione sono alcune delle strutture significative dell’esperienza fondamentali nell’articolazione dei processi di acculturazione. L’acculturazione è l’interiorizzazione di un insieme di conoscenze tipiche socialmente rilevanti in un gruppo sociale. In altri termini, è l’acquisizione di contenuti e competenze di vario genere connesse a un modello e la loro sedimentazione nel fondo di conoscenza individuale. “Per sapermi orientare nel gruppo sociale – dice Schutz – devo conoscere i diversi modi di vestirsi e di comportarsi, le insegne, gli emblemi, gli strumenti molteplici, che sono considerati dal gruppo come indicazioni di status sociale e sono pertanto approvati socialmente come rilevanti. Essi indicano anche il comportamento tipico, le azioni e i motivi che posso attendermi da un capo, da un medico, da un prete, da un cacciatore, da una donna sposata, da una ragazza, ecc. In una parola, devo apprendere i ruoli sociali tipici e le tipiche aspettative del comportamento degli incaricati di questi ruoli, al fine di assumere il ruolo appropriato corrispondente e il comportamento appropriato corrispondente che ci si attende sia approvato dal gruppo sociale” [Schutz 1973; trad. it. 1979, 322]¹¹.

Accanto all’origine sociale si ha la distribuzione sociale delle conoscenze: “Un modello culturale non è interpretato nello stesso modo dai membri di un gruppo sociale. Se così fosse i sistemi di rilevanza sarebbero gli stessi per tutti gli attori con la conseguente scomparsa delle individualità. La conoscenza, infatti, si diversifica socialmente perché non solo sono diverse le biografie dei soggetti, e non solo ciascun membro ha interessi differenziati, centrati su aspetti diversi della stessa cultura, ma soprattutto perché la decodifica è sempre soggettiva. Un aspetto di questa codifica differenziata si sostanzia nel fatto che gli attori sociali accettano alcune parti del modello e ne mettono in discussione altre” [Schutz 1971; trad. it. 1979, 405]. Per Schutz, “È il nostro interesse in atto a motivare tutto il nostro pensare,

11. Modelli culturali, rilevanze, tipizzazioni intese come concetti macro sociali costituiscono una sorta di “stenografia intellettuale” per rappresentare processi letti in chiave collettiva. Ma non vogliono indicare alcuna “realtà *sui generis*” (in senso durkheimiano), un “tutto superiore alla somma delle parti”. Rinviando alle relazioni tra soggetti, alle azioni e alle rappresentazioni dei soggetti: quindi ai loro modelli, ai loro sistemi di rilevanza.

il nostro progettare, il nostro agire, e pertanto a definire i problemi che il nostro pensiero deve risolvere e le mète che devono essere raggiunte attraverso le nostre azioni. In altri termini, è il nostro interesse a suddividere il campo aproblematico del già noto in varie zone di varia importanza rispetto a tale interesse, ognuna delle quali richiede un diverso grado di precisione di conoscenza” [ivi, 408].

Gli attori che condividono un modello culturale tendono ad avere una conoscenza maggiore dei tratti connessi agli interessi che strutturano le proprie esperienze e i propri progetti di azione. Questi interessi possono essere suddivisi in zone di rilevanza decrescente: 1. zone a nostra portata, 2. zone non controllabili connesse di riflesso con la regione primaria, 3. zone relativamente non importanti, 4. zone completamente irrilevanti [cfr. ivi, 408-409].

Bisogna mettere in rilievo che per l’attore, nella realtà di senso comune, le conoscenze sono tutt’altro che relative. Nell’atteggiamento scientifico e in quello fenomenologico il senso “dato” della realtà quotidiana viene sospeso. Il loro stile cognitivo è volto alla problematizzazione di ciò che è dato per scontato. Al contrario nell’atteggiamento di senso comune si ha una sospensione del dubbio, ciò che Schutz chiama l’*epoché* dell’atteggiamento naturale; in questo ambito il modello culturale fornisce un insieme di *ricette* e di pratiche di *routine* che indicano il modo più “giusto” e “corretto” per risolvere i problemi quotidiani. Gli attori si muovono in quella che Scheler definisce la “concezione del mondo relativamente naturale” [cfr. Scheler 1926; trad. it. 1976]. Il “mondo relativamente naturale – spiega Schutz – è uno dei mezzi attraverso cui un gruppo definisce la sua situazione nell’ambito del cosmo sociale, e, al medesimo tempo, diventa un elemento integrante della stessa situazione” [Schutz 1971; trad. it. 1979, 437]. Schutz integra la visione di Scheler con gli studi sull’etnocentrismo della scuola di Chicago. Etnocentrismo e visione relativamente naturale convergono verso l’assunzione della centralità e della correttezza della visione del mondo del proprio modello, caratteri che coesistono con la possibilità della sua messa in discussione nel mondo della vita quotidiana. In altre parole, la conoscenza del modello è comunque una conoscenza “at hand”¹².

12. Luigi Muzzetto sottolinea che conoscenza *on hand* e *at hand* rappresentano due dimensioni del *taken for granted*. La conoscenza *on hand* è inerente agli aspetti più radicali della dimensione pre-predicativa, “è la conoscenza che rappresenta la base necessaria

Il “pensare come al solito” è il risultato del processo di acculturazione, di interiorizzazione di una serie di schemi interpretativi tipici che costituiscono un complesso di ovvietà che dà tranquillità e sicurezza circa la possibilità di risolvere i problemi della vita quotidiana¹³. Una volta che la nuova conoscenza è entrata, per così dire, nell’alveo della familiarità, è possibile utilizzare delle soluzioni tipiche e prendere decisioni “ragionevoli” sulla base di motivazioni socialmente tipiche. Schutz usa l’espressione “sentirsi a casa” per indicare un atteggiamento di sicurezza data dall’uso di ricette e routine quotidiane, e di *home position* per descrivere quella situazione di “rifugio” data dalla fiducia che nel proprio ambiente sociale le situazioni possano essere controllate, che i progetti di azione potranno essere posti in essere sempre “allo stesso modo”¹⁴. Detto diversamente, la familiarità di queste strutture misura il grado di fiducia nelle tipizzazioni e nei sistemi di rilevanza di un modello culturale.

dell’esperienza nel mondo”. Questa conoscenza “riguarda i caratteri universali dell’esperienza, le condizioni di possibilità dell’esperienza”, è una conoscenza che “non può essere oggetto di attenzione nell’atteggiamento cognitivo di senso comune”. Solo in una provincia diversa da quella del senso comune, come quella della scienza, lo può diventare. La conoscenza *at hand*, invece, si riferisce a quegli aspetti che “chiamano in causa la dimensione culturale e hanno a che fare con la costruzione e il mantenimento di una realtà storica condivisa: in altre parole richiamano la specifica dimensione storico-culturale”. Diversamente della prima, la conoscenza *at hand* può essere problematizzata, e quindi diventare oggetto di attenzione, entro lo stile conoscitivo del senso comune [Muzzetto 2006, 54-57].

13. Schutz associa la concezione del mondo relativamente naturale al teorema di Thomas sulla “definizione della situazione”.

14. “Sentirsi a casa – scrive Schutz – è un’espressione che indica il più alto grado di familiarità e intimità. La vita a casa segue un modello organizzato di *routine*; ha le sue mètte ben determinate e i suoi ben collaudati mezzi per raggiungerle, che consistono in un insieme di tradizioni, di abitudini, di istituzioni, di orari per attività di ogni genere, ecc. La maggior parte dei problemi della vita quotidiana può essere dominati seguendo questo modello. Non c’è bisogno di definire o di ridefinire situazioni che si sono verificate tante volte o di cercare nuove soluzioni di vecchi problemi fino allora affrontati in modo soddisfacente. Il modo di vita di casa regola come un modello di espressione e di interpretazione non solo i miei stessi atti ma anche gli atti degli altri membri del gruppo di appartenenza. Posso confidare, servendomi di tale schema, di comprendere ciò che intende dire l’Altro e di rendermi io stesso comprensibile a lui” [Schutz 1971; trad. it. 1979, 392].

Il tema della fiducia costituisce la cornice di una serie di studi nei quali Schutz fa emergere la forza simbolico-esistenziale dei legami sociali. Viene richiamata la relazione con modelli diversi, con la cultura dell'altro, l'altro in quanto altro da me. Il sociologo austriaco non si occupa solo dei classici argomenti della marginalità sociale (prendendo spunto, tra gli altri, dallo straniero di Simmel e di Wood, dal *marginal man* di Park e dalla scuola di Chicago), ma realizza un'analisi strutturale dell'estraneità intesa come carattere ineluttabile del mondo sociale e della condizione umana [cfr. Natanson 1978; 1979; 1986; Nasu 2005b]. La fiducia nella propria visione culturale va in crisi (più o meno grande) con l'incontro di conoscenze derivanti da un modello culturale diverso dal proprio. Lo straniero e il reduce sono idealtipi che mettono in luce le ragioni della crisi prodotta dall'assenza o dal venir meno della fiducia sull'adeguatezza degli schemi culturali¹⁵.

Lo straniero, essendo nato e avendo vissuto in contesti diversi, non ha sedimentato nel proprio fondo di conoscenza quelle strutture di rilevanza che permettono invece al nativo di “padroneggiare” i significati della propria cultura. La cultura opera una socializzazione profonda che ha le sue radici non solo nella cognizione, ma anche in aspetti esistenziali e simbolici “appresentati” da elementi diversi, come emozioni che si strutturano a partire da relazioni specifiche, relazioni temporali e spaziali con “altri significativi”. Aspetti che non possono essere appresi se non in condizioni specifiche. La tragedia dello straniero di Schutz (e di Simmel) ha le sue radici nel fatto che il nuovo modello culturale viene acquisito in maniera “oggettivata”, distaccata. Mentre il nativo acquisisce la propria cultura “dall'interno”, e la vive in maniera “partecipata”, totalizzante, come un caldo rifugio, per lo straniero la nuova cultura “è un campo di avventura, non un'ovvietà, ma un argomento discutibile da sottoporre ad analisi, non uno strumento per risolvere situazioni problematiche, ma esso stesso una situazione problematica difficile da dominare” [Schutz 1971; trad. it. 1979, 392]. Nel reduce il problema della fiducia si presenta in seguito all'incontro con altre culture, altre strutture

15. Questi idealtipi sono un'articolazione specifica di quel senso di crisi che attraversa il soggetto moderno. Schutz svilupperà questo tema nel suo *Don Chisciotte* [Schutz 1955; trad. it. 1995]. Berger utilizzerà parte dei principi del sociologo austriaco nel saggio su Musil [Berger 1984; trad. it. 1992] accentuandone gli aspetti “esistenziali”.

di rilevanza¹⁶ che minano l'assolutezza delle "ricette" del proprio modello, della propria visione del mondo.

Schutz usa gli idealtipi dell'*uomo della strada*, dell'*esperto* e del *cittadino ben informato*, per indicare modi tipici diversi di adottare sistemi di rilevanza interni a un medesimo modello. Il primo rimane ancorato all'immediatezza di rilevanze di senso comune pragmaticamente motivate. Il secondo usa rilevanze che appartengono o a una diversa realtà (come per esempio una particolare scienza) o a una sottoprovincia del mondo della vita quotidiana. Il cittadino ben informato è in grado di padroneggiare e mediare tra più sistemi di rilevanza. Infine, attraverso gli idealtipi del *testimone oculare*, dell'*insider*, dell'*analista* e del *commentatore* Schutz cerca di mettere in evidenza la relazione tra la fiducia nella validità della conoscenza e l'assunzione della "congruenza dei sistemi di rilevanza"¹⁷.

La relazione tra interessi individuali e fondo sociale di conoscenza non deve essere intesa come un richiamo automatico da un magazzino di oggetti logici definiti, discreti, così come avviene, per esempio, tra il software di un computer e la riproduzione di un programma. Tra fondo di conoscenza a disposizione, materiale culturale e contesto intersoggettivo di scelta tra progetti di azione vige un legame olistico. Questo legame viene espresso da Schutz con la formula secondo la quale le conoscenze tipiche di un modello valgono sempre "fino a prova contraria"¹⁸. Questa idea ha procurato a Schutz l'accusa di utilizzare il metodo fenomenologico e la descrizione idealtipica, da una parte, come strumenti di

16. L'autore spiega che "entro certi limiti, ogni reduce ha assaggiato il frutto magico dell'esotico, sia esso dolce o amaro. Anche in una travolgente nostalgia per la patria e per casa propria rimane sempre il desiderio di trapiantare nel vecchio modello qualcosa delle nuove mète, dei nuovi mezzi per realizzarle, delle idee e delle esperienze apprese nei paesi lontani" [ivi, 400].

17. La *congruenza dei sistemi delle rilevanze* sospende la possibilità che la condivisione dei significati sia resa impraticabile dall'incommensurabilità dei sistemi di rilevanza tra gli attori. Assieme alla *intercambiabilità dei punti di vista*, cioè l'assunzione che l'attore dia per scontato che l'interlocutore vedrebbe le stesse cose e farebbe le stesse esperienze se si trovasse nella sua stessa situazione tipica, costituisce la tesi base dell'assunzione della *reciprocità delle prospettive* [cfr. Schutz 1973; trad. it. 1979, 288].

18. Un modello culturale costituisce un mondo dato per scontato sempre aperto, "è lo schema generale – dice Schutz – delle possibilità aperte, nessuna delle quali ha il suo peso specifico, nessuna delle quali, finché è considerata al di là di ogni questione, contesta le altre.

separazione tra ciò che avviene nei contesti situati¹⁹ e, dall'altra, di essere un relativista ai limiti del nichilismo perché non si occupa dei “valori” sui quali si dovrebbe ergere la “realtà”²⁰.

2. *L'appresentazione simbolica della società e dei modelli culturali*

Schutz sviluppa una ingegnosa teoria dei segni e dei simboli, per certi versi ancora tutt'oggi insuperata, che evidenzia la relazione tra la dimensione esistenziale e la costituzione dei veicoli dei significati. Con la teoria dei segni e dei simboli viene sviluppata una sociologia eidetica della cultura che cerca di spiegare come avvenga il processo di condivisione dei significati a partire dalle strutture significative dell'esperienza²¹. Schutz ritiene che il mondo socio-culturale possa

Esse sono tutte considerate come una certezza empirica o presunta, finché non giungono nuove informazioni, cioè fino a prova contraria” [ivi, 82].

19. Si pensi alla critica di alcuni esponenti dell'etnometodologia post-analitica [Lynch 1993; Rawls 2004] i quali considerano, a torto, gli scritti di Schutz un esempio di ricaduta nello psicologismo.

20. A causa della sua ottica eterodossa, Schutz è entrato spesso in contrasto sia con il movimento fenomenologico sia con i sociologi dei suoi tempi [cfr. Wagner 1983a]. In particolare, i suoi saggi di sociologia della cultura sono stati oggetto di critiche da parte di intellettuali a lui vicini. Gurwitsch e Voegelin lo accusarono, per ragioni diverse, di essere un nichilista [cfr. Natanson 1979; Barber 2004]. Inoltre, la sociologia struttural-funzionalista, ma anche parte del pensiero interazionista, consideravano (e considerano tuttora) le sue idee sulla realtà sociale troppo “filosofiche”. Ironicamente Schutz ha da sempre risposto di non sapere “esattamente che cosa sia la realtà”, ma di consolarsi col fatto che “questa spiacevole situazione” di ignoranza è condivisa “con i più grandi filosofi di ogni tempo” [Schutz 1971; trad. it. 1979, 370].

21. Il nesso simbolo-società è un aspetto profondo che accomuna l'oggetto delle indagini di Schutz e Dilthey: la relazione inscindibile tra dimensione individuale e sociale della conoscenza. Secondo Dilthey l'identità personale non si costituisce solo con la mediazione simbolica del linguaggio, ma è fortemente debitrice al sapere collettivo socialmente disponibile. La “forza” degli usi e dei costumi della tradizione si sedimenta in un sapere che assume la forma di “proposizioni socialmente disponibili” le quali sono alla base non solo dei processi di comprensione, ma anche di decisione nella vita vissuta e quindi dell'edificazione

essere colto in due modi diversi. Nel primo la società viene colta come insieme di individui: “Noi apprendiamo i singoli uomini *individuali* e le loro cogitazioni – scrive l’autore – come realtà entro il mondo della vita quotidiana. Essi sono a nostra portata attuale o potenziale, e noi condividiamo o potremmo condividere con loro attraverso la comunicazione un comune contesto comprensivo” [Schutz 1973; trad. it. 1979, 324].

Il punto di partenza è la teoria dell’appresentazione di Husserl²² (o appercezione per analogia) nella quale viene posta una relazione tra oggetto appresentante e oggetto rappresentato: l’oggetto appresentante è il veicolo del senso (l’evidenza sensoriale costituisce una condizione di possibilità dell’esperienza). L’oggetto appresentato è il significato, l’ordine invariante dell’esperienza richiamato in modo pre-predicativo: può essere un oggetto attuale o potenziale, cioè un ricordo, una fantasia, una speranza e così via [cfr. *ivi*, 270]. I segni sono relazioni o riferimenti appresentativi²³ che permettono la comunicazione e la comprensione, la

del mondo sociale [cfr. Zaccai-Reyners 1995, 56-57]. Secondo Zaccai-Reyners, Dilthey cerca di formulare i principi conoscitivi delle scienze dello spirito partendo dall’idea di “totalità significativa singolare”. Nella sua trattazione sviluppa una visione focalizzata sulla mediazione simbolica e culturale delle identità individuali e collettive connesse al mondo storico e sociale. Quest’ottica incorpora un’idea di cultura intesa in chiave di senso comune, chiave che verrà assunta similmente più tardi da Schutz. La cultura è una produzione simbolica che presuppone l’accesso a significati sottesi a simboli. Ciò perché, dice Zaccai-Reyners, “l’interprete è egli stesso un essere simbolico che partecipa alla stessa umanità prodotta da colui o da coloro che intende comprendere” [*Ivi*, 18-20]. La differenza tra scienze della natura e scienze dell’uomo “risiede – continua Zaccai-Reyners – nell’atteggiamento che adotta il soggetto della conoscenza nel porsi davanti al proprio oggetto, ma anche nel modo differente nel quale questo oggetto viene conosciuto” [*Ibidem*]. L’esternalizzazione dei significati della vita sociale è quindi mediata da espressioni e oggettivazioni simboliche che costituiscono gli atteggiamenti degli individui di fronte al mondo.

22. Secondo Husserl, “la nostra conoscenza di un oggetto in un determinato momento, non è nient’altro che la sedimentazione di processi mentali precedenti attraverso i quali essa è stata costruita. Essa ha la sua storia, e questa storia della sua costituzione può essere scoperta mettendo tale conoscenza in questione” [*ivi*, 111].

23. I riferimenti appresentativi sono modalità con le quali è possibile venire a patti con le “trascendenze” di vario genere, come la natura e la società. Schutz distingue tra piccole, medie e grandi trascendenze. Le prime sono quelle che travalicano il qui ed ora dell’esistenza. I riferimenti rappresentativi chiamati in causa sono i marchi e le indicazioni, riferimenti

trascendenza dell'altro. I riferimenti rappresentativi specifici, i segni, sono sempre pre-interpretati: chi comunica deve anticipare lo schema entro il quale l'interlocutore lo collocherà. I segni²⁴ hanno l'appresentante nel mondo della vita quotidiana, sono dei veicoli percepibili fisicamente relativi al corpo e ai movimenti dell'altro, e appresentano la sua coscienza, i suoi significati. Schutz dice che i segni sono "oggetti, fatti o eventi del mondo esterno, la cui apprensione appresenta per un'interprete cogitazione di un altro uomo" [ivi, 291]²⁵.

La seconda modalità per interpretare il mondo socio-culturale implica la dimensione simbolica e collettiva. Schutz rielabora in chiave fenomenologica i tratti essenziali del dibattito sui simboli. Gli studiosi che si occupano delle relazioni simboliche hanno in comune il considerare "l'oggetto, il fatto, o l'evento chiamato segno o simbolo" nei termini di qualcosa che "si riferisce a qualcosa di altro da sé" [ivi, 267]. Secondo il sociologo austriaco, tutti questi studiosi danno per scontata la relazione appresentativa. La teoria dell'appresentazione è il mezzo per affrontare la prensione simbolica degli oggetti (ideali)²⁶ del mondo della cultura.

appresentativi che non implicano necessariamente l'intersoggettività. Le medie trascendenze riguardano l'esistenza dell'altro, implicano riferimenti appresentativi come il linguaggio, quindi dei segni intersoggettivi che rendono possibile la condivisione dei significati. Le grandi trascendenze sono esperienze che travalicano i limiti del mondo della vita quotidiana, si tratta di esperienze simboliche che implicano stili cognitivi diversi da quello del mondo della realtà fondamentale [cfr. Luckmann 1987].

24. L'autore sostiene che "la conoscenza della mente di un altro è possibile solo attraverso l'intermediazione di eventi che si verificano sul corpo di un altro o sono da esso prodotti" [Schutz 1973; trad. it. 1979, 286].

25. Occorre ricordare che la situazione biografica dell'attore e del suo interlocutore, le loro coordinate spazio-temporali, i rispettivi sistemi di rilevanza, non possono coincidere; di conseguenza saranno diversi i rispettivi schemi interpretativi. Come è possibile intendersi? Schutz ritiene che il problema venga risolto nel mondo della vita quotidiana attraverso assunzioni pre-predicative: "la tesi dell'esistenza dell'*alter ego*" e "la tesi della reciprocità delle prospettive". Queste assunzioni consentono di ritenere identici i significati per tutti gli scopi pratici del mondo della realtà fondamentale. Inoltre, dato il comune processo di socializzazione dei membri di un gruppo, vi è ovviamente un'affinità nelle conoscenze tipiche. Le tipizzazioni sono i veicoli del significato che consentono esperienze che non sono radicalmente "private".

26. Ideali nel senso culturale di tipizzazioni, di marchi, indicazioni, segni e simboli e non nel senso metafisico delle "idee di Platone o di Kant o con qualche genere di idealismo

Una relazione simbolica è quindi un riferimento appresentativo, una relazione tra due o più oggetti ideali che sono vissuti in maniera unitaria (in “con-presenza”) nella coscienza. Il simbolo è quindi “un riferimento appresentativo di ordine più alto in cui il membro appresentante della coppia è un oggetto, un fatto o un evento entro la realtà della nostra vita quotidiana, mentre l’altro membro appresentato della coppia si riferisce a un’idea che trascende la nostra esperienza della vita quotidiana” [ivi, 303]. In sintesi, il simbolo è un ponte che unisce due o più ordini, o schemi interpretativi, dell’esperienza. Il ruolo dei simboli è di mediare tra diversi ambiti di realtà, di creare un collegamento tra loro. I simboli così trascendono il mondo della vita quotidiana e allo stesso tempo “ancorano” le esperienze trascendenti al mondo della vita quotidiana.

Schutz ritiene che la società e la natura siano grandi trascendenze [cfr. ivi, 301-302], intese la prima nella sua dimensione collettiva e la seconda in quella globale. Il sociologo austriaco articola la propria idea di dimensione collettiva a partire dalla *We-relation*, dall’incontro significativo faccia a faccia con l’altro. Questa è la relazione fondante, profondissima, pre-linguistica, la “matrice sistemica del mondo sociale” [cfr. Natanson 1977]. In essa si fa mutua esperienza dell’altro. Nel “qui e ora” dell’esperienza diretta dell’altro non si ha una separazione dei significati: nelle rispettive coscienze i flussi dell’esperienza comune vengono vissuti come un unico flusso riconducibile ad un “noi indiviso”. La *We-relation* svolge un ruolo decisivo nell’impianto teorico di Schutz²⁷. Da essa nasce il “noi simbolico”, base delle entità collettive. L’idea di fusione e inclusione, secondo l’autore, potrebbe essere la matrice del concetto di “persona collettiva”²⁸, l’esperienza base che consente al senso comune di vedere le collettività sociali come “realtà *sui generis*” (mentre queste nell’ottica fenomenologia, o dell’individualismo metodologico, sono semplicemente un insieme di comportamenti istituzionalizzati

berkeleyano o hegeliano” [ivi, 109].

27. La *We-relation* è 1. l’ambito in cui io colgo i significati dell’altro nel vivido presente nel loro formarsi, il luogo in cui si coglie, a livello pre-predicativo, che l’alter è un Alter Ego; 2. il luogo in cui posso controllare la reciprocità delle prospettive; 3. il posto privilegiato della formazione del sé; 4., come già detto, l’ambito nel quale si crea un “noi” simbolico che è la base della “persona collettiva” (presente nel senso comune e nella scienza).

28. Questa dimensione collettiva, intesa come non riducibile alla somma delle parti, richiama necessariamente, la posizione di Durkheim (malgrado la sua radicale differenza).

appresi attraverso rapporti appresentativi simbolici). Le collettività sociali sono parte della realtà preminente poiché richiamano la presenza fisica, appresentante, di più individui che agiscono congiuntamente (“la situazione comune”) sulla base di uno “spartito” costituito da norme e sistemi di rilevanza tipici. Inoltre, e questo è determinante, l’elemento appresentato si trova in un ambito diverso da quello mondano. L’appresentato viene colto con uno stile cognitivo di una realtà diversa da quella del mondo della vita quotidiana. Dice l’autore: “Il [...] membro appresentante è sempre la situazione comune così come è definita dai partecipanti [...]. Un comune interesse li rende partecipi, e l’idea di *partecipazione* è forse il termine più generale della relazione del noi rappresentata [Schutz 1973; trad. it. 1979, 325].

L’idea di una partecipazione condivisa, espressa dal “noi simbolico”, appresenterebbe il nesso di senso che legherebbe i membri di una comunità in funzione di una realtà che travalica la dimensione pragmatica del mondo della vita quotidiana, realtà che apparterrebbe alla provincia dei rapporti ideali [ivi, 324]. Il noi simbolico, quindi, esprime un dominio trascendente nel quale le esperienze dei vissuti individuali si fondono in un nuovo ordine che supera i limiti ontologici della singolarità dei soggetti. Schutz parla della dimensione della “persona collettiva” come di un ordine che può essere compreso solo esistenzialmente²⁹ e come base logicamente fondante dei significati di tutte le altre dimensioni collettive (gruppo, comunità, ecc.)³⁰. Questo legame simbolico sembra essere quindi la matrice della “fiducia” nella visione della realtà e dell’ordine della società. Desideri, aspettative, conoscenze, sono elementi legati alla propria cultura: Schutz li richiama come elementi “originari” esistenziali dello *Spirito* diltheyano,

29. La comprensione “esistenziale” del simbolo è una nozione che Schutz rielabora dopo averla assunta da Jaspers [1932; trad. it. 1972] il quale parla di oscurità e illimitata trasferibilità del significato simbolico. Jasper, infatti, affronta il tema della differenza tra significato mondano e significato metafisico; il simbolo può essere compreso solo attraverso altri simboli, esso non può essere colto razionalmente ma può essere esperito solo in modo esistenziale. Schutz ricolloca il carattere esistenziale del simbolo nella dimensione sociologica delle strutture di base dell’esperienza.

30. Luckmann osserva che l’esperienza della “fusione” costituisce il fondamento di esperienze che fanno parte di gradi diversi di astrazione. Si possono così costruire catene di rapporti simbolici pressoché infiniti [cfr. Luckmann 1987].

il quale non è solo la ragione, ma anche la capacità dell'uomo di percepire, vivere le emozioni, sentire, volere, vivere insieme agli altri [Schutz 1973; trad. it. 1979, 151]. L'oscurità e la possibilità del regresso infinito dei significati del legame simbolico viene articolata teoricamente sulla base di diversi ordini appresentativi e di principi che regolano la loro variabilità³¹.

31. I diversi ordini e i principi che regolano i rapporti appresentativi rispondono a una domanda costitutiva: perché soggetti e gruppi diversi attribuiscono significati diversi ai medesimi riferimenti appresentativi? La risposta di Schutz è che la coscienza ha una struttura definita metaforicamente “contrappuntuale” (ipotesi dell'io schizofrenico) [Schutz 1970; trad. it. 1975, 14 ss.]. Non si deve perdere di vista che non esiste un oggetto isolato o una esperienza isolata, c'è sempre una relazione tra un nucleo e un campo la cui struttura segue un ordine; questo ordine permette alla coscienza di diventare riflessivamente unitaria e far emergere l'oggetto nella sua rilevanza. Schutz identifica l'esistenza di quattro ordini o schemi: 1. lo schema *apperceptivo* è l'ordine “a cui appartiene l'oggetto appercepto immediatamente se di esso si fa esperienza come di un sé indipendentemente da ogni riferimento rappresentativo” [Schutz 1973; trad. it. 1979, 272]. Ad esempio il pezzo di stoffa con il quale è tessuta una bandiera intesa come insieme di colori o tessuti di una certa qualità; 2. lo schema *appresentativo* riguarda l'ordine dell'oggetto appercepto “non come un sé ma come membro di una coppia appresentativa, riferendosi dunque a qualcosa di altro da sé” [*Ibidem*]. Ad esempio la bandiera intesa come simbolo della propria patria, della propria comunità o del proprio gruppo; 3. lo schema *referenziale* è “l'ordine di oggetti a cui appartiene il membro appresentato della coppia che è appercepto in modo meramente analogico” [*Ibidem*]. Viene considerato l'ordine degli oggetti simili a quello appresentato. Ad esempio l'idea di patria appresentato dalla bandiera è un oggetto ideale che può essere inserito nell'ordine degli oggetti idealtipici affini a quelli che richiamano un'idea astratta (la patria, la pace, il gruppo); 4. lo schema *contestuale o interpretativo* è “l'ordine a cui appartiene lo stesso particolare riferimento appresentativo, cioè il particolare tipo di accoppiamento o di contesto attraverso cui il membro appresentante è connesso con il membro appresentato, o, più in generale, il rapporto che prevale tra lo schema appresentativo e quello referenziale” [*Ibidem*]. Ad esempio, si può considerare la bandiera un simbolo trascendente (schema *appresentativo*) o un oggetto che definisce linguisticamente una struttura idealtipica (schema *referenziale*).

L'ambiguità dei riferimenti appresentativi è accentuata dai cambiamenti che inevitabilmente caratterizzano la loro struttura interna. Schutz ne definisce alcuni: 1. il principio della *relativa irrilevanza del veicolo*, che stabilisce che un significato appresentato può avere più membri appresentanti [ivi, 276]; 2. il principio della *variabilità del significato appresentativo*, che stabilisce che l'oggetto appresentato rimane il medesimo anche se le sue diverse denominazioni; 3. il principio del *trasferimento figurativo* opera in modo opposto al principio dell'irrilevanza

Stoltzfus ritiene che questa oscurità non deve essere considerata un ostacolo nella ricerca della verità dei significati: “Secondo Schutz verità e trascendenza dei significati non sono connessi a qualche centro ultimo dei valori, ma sono sempre in corso di elaborazione sulla base di un processo di “apertura dell’anima” a orizzonti trascendenti e multipli di significato caratteristico dell’umanità. Questo vuol dire che la trascendenza non è semplicemente una categoria metafisica o teologica, ma si riferisce alla capacità degli esseri umani di partecipare a significati e valori intrinsecamente condivisi [...]. La trascendenza, in parole povere, è il modo con cui le persone si aprono agli altri e si liberano delle preoccupazioni totalizzanti dei propri interessi egoistici” [Stoltzfus 2003, 197].

Particolarmente importante è il nesso tra i significati del mondo della vita quotidiana e i significati trascendenti delle province simboliche. Stoltzfus mette in risalto che “i significanti trascendenti [...] non possono essere colti con categorie precise, astratte o monolitiche” [Ivi, 193]. Un’esperienza come la partecipazione a una comunità ha un carattere non definito perché apre un orizzonte di possibilità connesse a più interpretazioni e più progetti di azione. Questa apertura è rappresentata la prospettiva opposta alla chiusura dogmatica o alla certezza assoluta. L’importanza dell’idea simbolica di partecipazione nella visione di Schutz è soprattutto costituita dal fatto di essere un ideale unificante e in minor misura una questione di consenso effettivo. Ad esempio “è impossibile conoscere in anticipo ciò che esattamente vogliono significare libertà, giustizia o eguaglianza” [Ivi, 195] come situazioni particolari di una società o del vivere civile, ma comunque si possono considerare questi ideali come una guida delle azioni. Questi principi sono grandi trascendenze che “non garantiscono l’unanimità di pensiero, ma possono stabilire un universo di discorso comune attraverso il quale una comunità comprende se stessa, stabilisce i suoi fini e richiama regole di critica culturale” [Ibidem]³². La funzione unificante e le possibilità polisemiche del simbolo non

del veicolo. In questo caso, lo stesso elemento rappresentante (*A* originariamente accoppiato con *X*) può essere accoppiato con altri oggetti rappresentati *Y*, *Z*.

32. “Schutz enfatizza l’ambiguità dei riferimenti simbolici al fine di salvaguardare i simboli dal diventare troppo strettamente associati ad una particolare dottrina, ideologia, fisionomia sociale o qualsiasi altra interpretazione statica del passato o del futuro” [Ibidem].

possono essere ristrette alla dimensione dell'atteggiamento pratico della vita quotidiana (per esempio alle aspettative di ruolo e di routine)³³.

Stoltzfus richiama il forte potere simbolico dei modelli culturali. Gli ordini simbolici vengono compresi non solo in riferimento a problemi pratici o a valori di un gruppo, ma più ancora in funzione della loro capacità di esprimere valori e sistemi di rilevanza extramondani che evocano “un senso di identità comune e pieno di significato che trascende l'affiliazione specifica. Le forme simboliche hanno bisogno di rimanere abbastanza fluide e flessibili in modo da” essere rilevanti in più temi [*Ibidem*]. L'intersoggettività simbolica di Schutz è una chiave interpretativa che fornisce, sia a livello individuale sia collettivo, uno strumento critico per comprendere i processi di adattamento intersoggettivi (sempre soggetti al dubbio). Vi è inoltre un punto basilare dell'ottica schutziana da sottolineare: in ogni caso “l'accordo simbolico, come tutti gli accordi intersoggettivi sulla conoscenza, sulla verità o sui significati, è da considerare come un tentativo” [*Ibidem*].

Dello stesso avviso è Dreher, il quale sostiene che Schutz spiega bene la matrice mondana dei significati trascendenti, ma non analizza in maniera compiuta il processo inverso, cioè “il capovolgimento della relazione” tra mondo della vita quotidiana e realtà simbolica [Dreher 2003, 158]. La lacuna di Schutz risiederebbe nel fatto di non aver prestato attenzione ai modi con cui i simboli si attivano nel mondo del senso comune entrando a pieno titolo nella strutturazione dei progetti di azione degli attori. In altri termini, l'autore ci illustra come dal mondo della vita quotidiana si creano significati trascendenti, ma non ci dice qual è la strada del ritorno, l'impatto dei simboli sul mondo della vita quotidiana.

3. Schutz, Cassirer e il mondo culturale

La cultura ha una matrice simbolica pervasiva, i veicoli che la mediano sono simbolici come i diversi mondi che trascendono il mondo della vita quotidiana.

33. Schutz mette in guardia da qualsiasi riduzione degli ordini trascendenti a quelli pragmatici del *taken for granted* [...]. Quando gli orizzonti di significato vengono ridotti a routine, i simboli possono perdere il loro misterioso richiamo e la loro forza spirituale” (Ivi: 198).

Schutz organizza la relazione tra i simboli e la centralità della dimensione collettiva sviluppando una serie di riflessioni antropologico-culturali e sociologiche prendendo lo spunto da vari autori³⁴. Tra questi ultimi occupa un posto privilegiato Cassirer. Sebbene i punti di contatti sono, come vedremo, molteplici, Schutz sembra, in prima istanza, utilizzare l'approccio di Cassirer³⁵ (interpretandolo in modo tale da renderlo coerente con la propria prospettiva³⁶) per mostrare la forza simbolica del mito. Un mito sociale è una struttura culturale che svolge la funzione, tra le altre, di unire i membri di quei gruppi che ne riconoscono la valenza simbolica. Schutz parla di natura e società come di entità simboliche mitiche. Esempi di miti che hanno ad oggetto la natura sono gli ordini naturali come i cicli vitali (nascita, crescita, morte) e i cicli stagionali (stagioni, rivoluzioni). Esempi di miti che riguardano il mondo sociale sono i sistemi di classe, di parentela, di età e i miti politici. La funzione del mito è di cercare di fornire risposte ai quesiti che da sempre gli esseri umani si sono posti, quesiti connessi a tematiche che vanno al di là delle esperienze quotidiane [Schutz 1973; trad. it. 1979, 305].

Cassirer afferma che “il mito è un'oggettivazione dell'esperienza sociale dell'uomo, non della sua esperienza individuale” [Cassirer 1946; trad. it. 1987, 95]. L'esperienza di chi condivide un mito non è oggettivabile secondo un processo di riflessione che ne permette la decodifica razionale: “Il mito autentico non possiede questa libertà filosofica; poiché le immagini in cui esso vive non sono *conosciute* come immagini. Non sono conosciute come simboli ma come realtà. Questa realtà non può essere respinta o criticata; deve essere accettata in modo passivo” [Cassirer 1946; trad. it. 1987, 95]. Il mito ha una “pregnanza simbolica”, pregnanza che Schutz sembra tradurre in una relazione rappresentativa trascendente il mondo della vita quotidiana. Nella provincia in cui si colloca il significato appresentato le visioni dualistiche come reale e irreale, corretto e

34. Il centro della realtà sociale è un mito, un “mito centrale” nel senso di MacIver, una visione per stabilire cosa è giusto e sbagliato nel senso dell'etnocentrismo di Sumner e della scuola di Chicago, dell'ideologia dominante di Mannheim, dei residui di Pareto, della tradizione in Weber.

35. Il confronto tra Schutz e Cassirer non è stato ancora adeguatamente affrontato. Tra le poche eccezioni troviamo i contributi di Elizabeth Kassab [2002] e Ilja Srubar [2009].

36. Srubar parla di “alleanza strategica” tra i due.

scorretto, razionale e irrazionale perdono la loro efficacia descrittiva. Il significato di una realtà mitica è valido fino a quando le esperienze che si manifestano in essa sono compatibili e coerenti con lo stile cognitivo che caratterizza quell'ambito. Il mito è tanto più significativo quanto più riesce a unire, a sollevare domande e procurare risposte sulle condizioni esistenziali degli esseri umani. Tra queste domande Cassirer include quella della sicurezza³⁷: nel mito questo desiderio viene personificato, incarnato collettivamente e storicamente [cfr. Cassirer 1946; trad. it. 1987, 473].

Cassirer colloca questi elementi in un dominio trascendente. Quando gli elementi trascendenti vengono esaminati razionalmente, con i costrutti del mondo della scienza o con quelli pragmatici del mondo della vita quotidiana, perdono il loro specifico accento di realtà, vengono depotenziati. Fenomenologicamente, il mito è una relazione appresentativa nella quale l'elemento appresentato è il desiderio collettivo di porre domande e avere risposte, un desiderio che si configura in un ambito sociale di fusione e inclusione, di familiarità e di sicurezza che si avverte stando con i membri del proprio gruppo sociale ("il sentirsi a casa"). L'elemento appresentante, invece, è la forma che assume il mito socialmente e storicamente, oltre che nella dimensione spazio-temporale (ad esempio, nelle società moderne, la forza degli status professionali, politici, di ceto, legati alla parentela e all'età). In altri termini, l'oggettivazione collettiva di Cassirer viene affrontata da Schutz nei termini di "grande trascendenza".

L'elemento mitico della società viene discusso anche alla luce dell'idea di Voegelin³⁸ secondo la quale ogni gruppo sociale si autorappresenta come "un

37. Secondo Schutz il "desiderio" sta all'origine del progetto di azione. Il desiderio è sempre accompagnato dal dubbio presente nell'anticipazione fondata su orizzonti vuoti da riempire con la scelta tra possibilità rilevanti. Il desiderio è un'intenzionalità performativa [cfr. Schutz, Luckmann 1989; Muzzetto 2006, 64-65].

38. Weiss fa emergere la diversa prospettiva adottata dai due autori. Schutz rifiuta l'ontologia presente nell'ottica di Voegelin, basando la propria visione su un'antropologia filosofica che ha nell'attore sociale concreto il suo centro. Weiss sottolinea che il fine di Schutz "è quello di interpretare sistematicamente il cosmo sociale nei suoi singoli dettagli. Schutz è un esperto dell'analisi microscopica dei corsi di azione sociale" [Weiss 2011, 469]. Voegelin, invece, si occupa della crisi in senso globale, è un filosofo della crisi. La forza delle sue analisi consiste in una visione da filosofo politico nella quale vengono affrontate, microscopicamente, e

piccolo cosmo che è illuminato dall'interno e che necessita di simboli che connettono il suo ordine con l'ordine del grande cosmo" [Schutz 1971; trad. it. 1979, 438]. La "società politica" di Voegelin è così un "piccolo cosmo illuminato dall'interno", una provincia finita di significato che produce simboli che "illuminano" (rendono rilevanti) alcune esperienze specifiche del gruppo sociale di appartenenza. La rappresentazione del mito della società è costituita anche in questo caso da un membro appresentante (tangibile e percepibile), e un membro rappresentato. Il primo è dato da una struttura esterna o esistenziale costituita da membri che sono legittimati a prendere decisioni e ottenere obbedienza (nel senso del potere nella accezione weberiana). La rappresentanza esterna costituita da istituzioni, governi e uomini politici in senso lato, non può esistere se non unita all'elemento appresentato. Quest'ultimo è un'idea trascendente che ha come struttura intrinseca l'ordine sociale "auto illuminato" dall'interpretazione del gruppo. La relazione appresentativa è un oggetto simbolico che viene compreso a partire da un "sostrato sensibile" storicamente collocato in un tempo e in uno spazio specifico. Le cerimonie pubbliche, i rituali dei procedimenti legislativi e di investitura, le celebrazioni dei processi, le commemorazioni di episodi storicamente e politicamente significativi, le manifestazioni contro decisioni politiche ed economiche di un governo, fino ad arrivare ad atti individuali moralmente spregevoli (ad esempio omicidi o stragi di stampo politico), sono tutti esempi di modalità di richiamo collettivo alla dimensione trascendente dell'ordine cosmico simbolico. La "forza" dei simboli è radicata in questa dimensione esistenziale dei modelli culturali e dei veicoli del senso descritta da Schutz.

Ma torniamo a Cassirer. Kassab mette in evidenza che sia Schutz che Cassirer hanno "cercato di cogliere gli schemi di base del mondo culturale (...) prestando attenzione alla costituzione (nel caso di Schutz) o alla costruzione (nel caso

in una prospettiva storica e filosofica, un ventaglio notevole di idee. Voegelin è riuscito a disegnare un panorama impressionante di relazioni strutturali dei fenomeni politici della storia intellettuale. "Nonostante queste differenze, entrambi i pensatori hanno radicalmente condannato e combattuto contro ogni forma di positivismo. Hanno condiviso la convinzione che le scienze sociali devono essere saldamente ancorate entro una antropologia filosofica (anche se erano di opinioni diverse sui fondamentali principi antropologici), e che si dovessero anche indagare gli orizzonti pre-teorici e pre-logici dell'esperienza e delle strutture di significato al fine di comprendere in modo adeguato la realtà sociale" [*Ibidem*].

di Cassirer) del nostro mondo culturale come lo esperiscono gli esseri umani. Entrambi hanno considerato questo mondo come una molteplicità: Cassirer parlando di diverse forme di cultura e Schutz di realtà multiple. Entrambi hanno utilizzato il concetto di “stile di esperienza” che coinvolge gli elementi del tempo, dello spazio, del Sé e dell’Altro nello studio della molteplicità e della varietà delle esperienze. Entrambi consideravano queste forme molteplici, o province, come regni significativi dell’esperienza piuttosto che mondi sostanziali ontologicamente separati. L’esperienza chiave di queste molteplici realtà era per entrambi il *Wirken*: la produzione della realtà attraverso l’azione significativa dei singoli nel mondo empirico. Infatti, per quanto riguarda l’esperienza della realtà gli esseri umani sembrano adottare un pragmatismo filosofico” [Kassab 2002, 61-62]³⁹.

Srubar approfondisce il confronto tra i due pensatori più di quanto non faccia Kassab, riprendendo alcuni punti fondamentali di accordo e disaccordo relativi alla dimensione filosofica e metodologica.

1. Il primo punto comune tra Schutz e Cassirer è lo sforzo di creare una teoria della cultura articolata sia sulla critica allo scientismo sia sugli aspetti pre-scientifici della conoscenza. Schutz sostiene l’esigenza di un’analisi dei processi di costituzione e di accesso alla realtà socio-culturale partendo dagli aspetti pre-teorici e pre-logici dei modelli culturali, base del *Verstehen*. Analogamente, Cassirer ritiene che lo scopo della filosofia non debba essere realizzare un’ontologia o un’epistemologia formale, ma piuttosto una teoria della cultura⁴⁰. Nonostante l’idea

39. “Ma mentre Schutz ha limitato il suo studio delle diverse realtà alla descrizione dello stile tipico di ciascuna esperienza, Cassirer aggiunge alla propria descrizione un elemento di valutazione che spesso ha dato luogo ad ambiguità e confusione. Ognuno di questi punti di somiglianza e differenza sono estremamente interessanti da esplorare aprendo da soli un intero campo di investigazione” [ivi, 62]. L’analisi di Kassab, sebbene limitata rispetto all’articolazione del pensiero di Schutz, apre nuovi orizzonti relativi al confronto tra il sociologo austriaco e Cassirer. La studiosa, infatti, osserva che nonostante le limitazioni presenti nel pensiero di Cassirer, derivanti dalle vestigia della filosofia hegeliana, “come Schutz, ammette la possibilità di lavorare sia sugli atti coinvolti nella produzione dei fenomeni culturali sia sui prodotti risultanti da questi atti” [Ivi, 61].

40. Cassirer sottolinea che i suoi intenti non erano diretti alla costruzione di “un “sistema” filosofico nel tradizionale significato del termine”. Il suo intento (non dissimile da quello di Schutz) era quello di individuare dei “prolegomeni” per “una futura filosofia della cultura” (...). In questo disegno non solo manca al momento lo svolgimento di molte e difficili parti,

kantiana secondo la quale “la realtà significativa del nostro mondo è costruita dalla nostra coscienza secondo regole proprie” [Srubar 2009, 295], egli non è d’accordo col fatto che tali regole siano quelle scientifiche⁴¹.

2. Sia Cassirer che Schutz hanno posto in essere una “mondanizzazione” dei loro rispettivi punti filosofici di partenza al fine di fornire la base per una scienza della mondo culturale, Cassirer con una riflessione sui significati della propria filosofia avvalorata dalla riconduzione ai risultati della scienza empirica, Schutz nel tentativo di dare un fondamento alle scienze sociali attraverso la riconduzione dell’husserliano “ritorno alle cose stesse” a tesi base dell’atteggiamento naturale che hanno nel mondo dei significati culturali la propria genesi.

3. Gli aspetti prescientifici della teoria culturale analizzati dai due autori si condensano principalmente sulla nozione di “funzione simbolica”, che in Cassirer è una facoltà generale e creatrice della coscienza⁴². La relazione simbolica è la “ca-

ma si presentano anche una serie di fondamentali questioni di principio, che ancora cercano una soluzione” [Cassirer 1936; trad. it. 2001, 159].

41. Hans Jörg Sandkühler dà una lettura costruttivista all’epistemologia di Cassirer molto vicina al “costruttivismo debole” di Schutz nell’interpretazione data sia da Thomason [1982] sia da Muzzetto [1997; 2006]: “L’interpretazione data della posizione di Cassirer è di stampo costruttivista: il linguaggio è inteso come sistema complesso di segni arbitrariamente prodotti dalla mente umana per conferire senso e significato al mondo. La concezione cassireriana è anzi presentata alla stregua di un modello ideale per quel filone dell’epistemologia contemporanea che vuole affermare il pluralismo, tenendosi tuttavia a distanza dalle tentazioni scettiche, relativiste e soggettivistiche del nostro tempo” [Sandkühler 2010, 111]. Dello stesso avviso è Raio, per il quale in Cassirer “dal punto di vista metodologico e gnoseologico, la critica del linguaggio si configura come il definitivo superamento della teoria del rispecchiamento; infatti, il concetto critico di forma non è un concetto dell’identità, ma un concetto della differenza (...): il senso di ciascuna forma non può essere cercato in ciò che essa esprime, ma solo nella modalità e nella interna “legge dell’espressione”” [Raio 2001, 77-78].

42. Marc-Wogau ritiene che in Cassirer il superamento della visione kantiana possa essere articolato in tre punti. 1. Il primo è la relativizzazione dei concetti di oggetto e realtà. La conoscenza è un processo di differenziazione pressoché infinito. 2. Il secondo riguarda il primato della funzione, della relazione rispetto all’esistenza dell’oggetto della conoscenza. Viene meno così l’ontologia. Mito, linguaggio, scienza e arte sono diverse “funzioni” con cui lo spirito costruisce la realtà; relazioni del pensiero, non cose ontologicamente esistenti, ma “immagini del mondo” che danno senso al caos delle impressioni. 3. Infine, il terzo riguarda la funzione di costruzione, di formazione, dello spirito: questa ha una natura simbolica.

pacità dell'uomo di rapportarsi al proprio ambiente di segni e simboli" [Srubar 2009, 295-296]. Con questa capacità la mente costituisce "un mondo naturale dotato di senso" in forma sia riflessiva sia pre-riflessiva. "I prodotti della funzione simbolica – segni e simboli – sono generalizzazioni selettive di eventi, percezioni o situazioni singolari che servono da orientamento significativo interno di un'attività esterna della mente" [Ivi, 296]. La funzione simbolica è il processo che investe la rappresentazione del senso della realtà, è lo schema generale che precede e rende possibile l'interpretazione del singolo elemento sensibile, il simbolo linguistico⁴³.

Schutz, come abbiamo visto, richiama le analisi temporali del flusso di coscienza e i poli del pre-predicativo e predicativo. Srubar sottolinea le affinità della funzione simbolica di Cassirer sia con il concetto fenomenologico di sintesi passiva sia con la nozione di tipizzazione di Schutz. Nella funzione simbolica, Cassirer adotta la distinzione husserliana tra indicazione e funzione significativa dei segni: nell'indicazione si ha la connessione tra un elemento percepibile e un altro percepito che è assente, mentre nella funzione significativa si ha la sintesi e l'interpretazione simbolica⁴⁴.

Cassirer ritiene si tratti di "rapporti di rappresentazione". Tra coscienza e realtà vi è sempre un processo di mediazione che non è di tipo associativo, ma olistico tra la parte e il tutto. In altri termini, il fondamento delle unità di significato è una relazione circolare di compenetrazione tra la parte e il tutto, una relazione funzionale nella quale il dato sensibile è la parte della percezione che rimanda al tutto della coscienza e dell'esperienza. La funzione simbolica è un processo col quale la libertà della coscienza supera il dato sensibile considerandolo non in sé, ma come termine di mediazione che rimanda a una relazione significativa. La funzione simbolica è la capacità della coscienza di oggettivare la realtà. Questa funzione per Cassirer è legata alla "produzione di un segno". Il sostrato sensibile è un sistema di simboli col quale lo spirito costruisce la realtà (le immagini mitiche, le parole del linguaggio, i segni della scienza) [Marc-Wogau 1936; trad. it. 2001, 54-64].

43. "Che un singolo elemento sensibile, quale è, ad esempio, la parola considerata nel suo aspetto fisico, possa divenire portatore di un significato puramente spirituale, è in definitiva comprensibile solamente per il fatto che la funzione fondamentale dello stesso significare è già presente ed operante prima ancora che venga posto il singolo simbolo, cosicché tale funzione non è creata per la prima volta in questo porre, ma solamente fissata, solamente applicata ad un caso particolare" [Cassirer 1923; trad. it. 1961, 48].

44. Nel *Saggio sull'uomo* Cassirer afferma che la prima, relativa ai significati fissi dei segni, caratterizza la comunicazione animale, mentre la seconda, relativa ai significati mutevoli dei

4. Sia Schutz sia Cassirer ritengono il linguaggio il veicolo di mediazione nella costruzione dei significati tra diversi ambiti di realtà. Il linguaggio⁴⁵ è la forma culturale preminente che si sviluppa dalla funzione simbolica. Questo è un punto fondamentale che lega le visioni della cultura dei due autori alle ricerche di Dilthey sulla *relazione vitale*. Occorre ricordare che, secondo Dilthey, la *relazione vitale* è il veicolo più immediato col quale prende forma la forza della realtà socio-culturale. Il linguaggio, in altri termini, è un veicolo di espressione di quella *relazione vitale* che costituisce un substrato permanente, base di credenze, desideri e valutazioni: “Il linguaggio è radicato ontogeneticamente e filogeneticamente anche nelle relazioni sensitive, affettive e pragmatiche che legano l’uomo al suo ambiente e dalle quali si sviluppano forme più elevate, cioè, dallo stadio della forma mimetica a quello analogico fino alla fase propriamente simbolica” [Srubar 2009, 297]. Schutz e Cassirer cercano di illustrare come il linguaggio leghi i significati del mondo della scienza e quelli del mondo della vita quotidiana. Così come la funzione simbolica del linguaggio unisce mondo mitico e mondo sociale, il linguaggio connette le procedure conoscitive del mondo della scienza agli altri mondi attraverso un nesso significativo di natura riflessiva. Srubar ritiene che tale legame sia il medesimo che Schutz fa emergere con la tipizzazione come veicolo

simboli, caratterizza la comunicazione degli esseri umani che ha come veicolo il linguaggio (Cassirer 1944, trad. it. 2011: 55).

45. Schutz evidenzia l’importanza dell’interpretazione di Cassirer del linguaggio in Wilhelm von Humboldt come determinante nell’organizzazione della percezione. Scrive Schutz: “Il mondo delle «percezioni» non è una mera somma totale di dati sensibili; esso è organizzato in triplice modo. In primo luogo, vi sono fenomeni di carattere generale chiamati cose e qualità; in secondo luogo viene l’ordine di tali fenomeni nella loro coesistenza nello spazio, in terzo luogo nella loro successione nel tempo” (Schutz 1971, trad. it. 1979: 245). La mente umana stabilisce punti nodali che ordinano e dirigono le singole esperienze. “La singola esperienza, dunque, è sempre esperienza «diretta», diretta precisamente verso questi centri preorganizzati e parte attiva della loro forma totale e del loro movimento totale” (*Ibidem*). Il linguaggio quindi esprime le esperienze manifestandole sulla base di tre strutture: 1) L’ «espressione mimica», data da onomatopée, «da imitazioni delle percezioni sensibili del suono» e dall’estrinsecazione dei sentimenti; 2) L’ «espressione analogica», nella quale inizia il distacco dalla sensibilità e nella quale “il rapporto tra suono e contenuto indicato non è di natura materiale ma di analogia della struttura formale” (*Ibidem*). 3) L’ «espressione simbolica», nella quale si ha quella separazione rispetto al riferimento oggettuale base della costruzione simbolica.

del senso, come costruito che ha significati di diverso livello (di primo grado del mondo del senso comune, di secondo grado nel mondo della scienza) [cfr. Srubar 2009, 297-298].

5. Il simbolo e la funzione simbolica sono i concetti che Schutz assume da Cassirer per superare le aporie del dualismo di Bergson⁴⁶. Attraverso la simbolizzazione Schutz può articolare meglio le strutture di base della coscienza che permettono “la sintesi di esperienze maturate nei diversi livelli delle attività umane” [ivi, 300]. La funzione simbolica di Cassirer viene interpretata da Schutz come un ponte tra più “forme di vita” e tra “realità multiple”. Questa nozione consente di sviluppare meglio la teoria degli ordini concorrenti di Bergson e di innestarla sullo sfondo della fenomenologia di Husserl. Schutz elabora così l’idea di stratificazione dei significati secondo diversi livelli. “Il contenuto simbolizzato dell’ esperienza è sempre prodotto in una forma di vita (o di una provincia finita di senso) inferiore, mentre la simbolizzazione “indicatrice”, e il suo legame con le esperienze indicate, sono un prodotto della forma di vita superiore” [*Ibidem*].

6. Un ulteriore argomento che accosta Schutz e Cassirer è l’accettazione e il rifiuto di alcune tesi rispettivamente di Edmund Husserl e di Max Scheler. Punto essenziale del pensiero dell’ultimo Husserl è il primato della percezione e della rappresentazione. L’autore distingue tra uno strato percettivo di base e uno culturale che si fonda sul primo. Cassirer ritiene che la distinzione tra contenuti sensibili primari ed esperienze culturali intenzionali conduca a un dualismo che ripropone l’insostenibile distinzione tra materia e forma⁴⁷. Anche Schutz, che

46. Bergson conduce le riflessioni di Schutz a un’impasse derivante dalla conflitto tra durata e riflessione. Oltre a ciò, il filosofo francese usa il concetto di intuizione in modo difficilmente applicabile alla visione empirica e metodologica di Schutz. L’intuizione è una metafora che rimanda ad elementi non controllabili scientificamente e che crea paradossi complicando invece che chiarire la ricerca scientifica.

47. Dice Cassirer: “Se in maniera netta e radicale, come fa Husserl, la sfera della coscienza viene fatta coincidere con la sfera del “significato”, si può stabilire ancora *nell’ambito della* coscienza l’opposizione di materia e forma come opposizione assoluta? Vi sono ancora due “piani”, uno dei quali possa essere indicato come semplicemente materiale? O piuttosto nel discorso che parla di atti che vivificano e animano la materia della sensazione (...) non c’è ancora un residuo di quel dualismo che separa completamente “psichico” e “fisico”?” [Cassirer 1929; trad. it. 1966, 264-265]. Secondo Cassirer, materia e forma, elemento

a differenza di Cassirer accetta la maggior parte dell'impianto fenomenologico di Husserl, critica la distinzione tra dati "iletici" e culturali⁴⁸. Per Schutz si ha il primato della selezione: la percezione è "sin dall'inizio" culturale e selettiva [cfr. Muzzetto 2006, 281-310].

Cassirer e Schutz accettano la visione scheleriana⁴⁹ dell'unione originaria tra psichico e fisico, di interno e esterno, di "anima e corpo". Cassirer utilizza questa "appercezione originaria" nell'analisi della funzione espressiva e dell'esteriorizzazione, Schutz nell'analisi della tesi dell'esistenza dell'*alter-ego*⁵⁰. Inoltre, entrambi criticano la visione metafisica di Scheler perché postula un accesso alla realtà privo di mediazione⁵¹. Cassirer sviluppando le idee di Scheler usa l'immagine

"iletico" e "noetico", stanno in una relazione sintetica di "differenza non separabile", cioè in una relazione di *pregnanza simbolica*: "questi due elementi, anche se non sono mai *separabili* l'uno dall'altro in modo assoluto, sono in grande misura *variabili in modo indipendente* l'uno dall'altro. Certo la "materia" si deve sempre trovare in *una qualche* forma, ma non è legata ad alcuna specie particolare di significazione, e può passare dall'una all'altra, "convertirsi", in certo qual modo dall'una all'altra" [Cassirer 1929; trad. it. 1966, 267].

48. Critica tra l'altro è presente anche nelle riflessioni di altri fenomenologi come Levinas [1978; trad. it. 2002] e Ricoeur [1986; trad. it. 1986].

49. Secondo Cassirer, è necessario "risalire nello studio della percezione fino al punto in cui in luogo della percezione delle cose vi è la pura percezione delle espressioni, in cui quindi interno ed esterno *sono* una medesima cosa" [Cassirer 1929; trad. it. 1966, 112].

50. Dice Schutz: "Se ci chiediamo realmente qual è l'oggetto della nostra percezione dell'Altro dobbiamo rispondere che non è né il corpo dell'Altro, né la sua Anima, o Sé o Ego, ma una totalità non suddivisa in oggetti di esperienza esterna e interna. I fenomeni che emergono da questa unità sono psico-fisicamente indifferenti" [Schutz 1971; trad. it. 1979, 162].

51. Cassirer dice che nonostante Scheler rifiuti "quel puro accoppiamento del "fisico" e dello "psichico", che viene presupposto nel ricondurre la percezione di espressione alla pura associazione o ad una conclusione analogica", "il suo tentativo di negare e combattere interamente, nell'interpretazione del vissuto d'espressione, il medio del "sensibile" lo conduce a parlare non "più, come è facile riconoscere, da fenomenologo, ma da metafisico" [Cassirer, 1936; trad. it. 2001, 148-149]. Schutz, invece, sostiene che la teoria di Scheler si basa sull'idea di una coscienza sovra personale che è una "ipotesi metafisica (...) né migliore né peggiore delle altre ipotesi metafisiche sull'argomento" [Schutz 1971; trad. it. 1979, 164].

di “pregnanza simbolica” per indicare⁵² lo “stare uno nell’altro” di due fenomeni che ne esprimono uno solo, ma non sono né completamente distinti né si identificano l’uno con l’altro. Ad esempio, il rossore del viso è un segno sensibile esterno che nella percezione viene colto come indice di un processo che rimanda a significati culturali, viene colto cioè “inserendo quella data esperienza sensibile in un contesto di relazioni e di significati “spirituali”” [D’Atri 2001, 34]. Cassirer dice che nella funzione espressiva “corporeo” e “spirituale” non sono solo uniti fra loro in maniera semplicemente aggiuntiva e esterna, ma piuttosto sono in qualche maniera originariamente “uniti”” [Cassirer 1936; trad. it. 2001, 148]. Allo stesso modo, Schutz richiama l’“appercezione per analogia” per indicare la prensione immediata, pre-predicativa, di un riferimento appresentativo come “unità psicofisica”. Entrambi distinguono questo accoppiamento dall’inferenza per analogia che è il risultato di atti di riflessione teorica⁵³.

7. Tanto in Schutz quanto in Cassirer l’azione ha un carattere semiotico, la sua interpretazione è necessariamente inserita in un sistema di regole sociali che ne permettono la decifrazione. Srubar osserva che nell’ottica di Schutz, analogamente a Cassirer, “l’accesso al mondo umano deve essere preso in esame come un contesto di pensiero, azione e linguaggio” nel quale il senso della “costituzione di un mondo sociale significativamente pragmatico è sempre intrecciato con la costituzione della cultura, mentre la realtà sociale e culturale diventa inseparabile dai fini della scienza che deve essere concepita come una scienza sociale e culturale” [Srubar 2009, 303, 302]. La comprensione dell’azione implica in questo

52. La pregnanza simbolica è il modo con il quale “un’esperienza vissuta della percezione, in quanto esperienza di senso racchiude in sé un determinato “senso” non intuitivo e immediatamente lo esprime in modo concreto” [Cassirer 1929; trad. it. 1966, 270].

53. Cassirer ritiene impossibile interpretare un fenomeno “meramente come una somma di dati della sensazione, di rappresentazioni riproductive, di vissuti di giudizio o di sentimento. Non si può conseguire il fine, se si vuole costruire una teoria della percezione di espressioni, partendo da semplici “qualità sensibili”, che devono essere gli unici dati ammessi, per poi cercare di mostrare come a queste qualità sensibili si uniscano in maniera aggiuntiva, attraverso il potere della riflessione o complicati processi deduttivi, determinate qualità “psichiche”” [ivi, 149-150]. Occorre sottolineare che il processo è diverso rispetto a quello di Schutz: secondo quest’ultimo, il rossore è un segno che viene colto nell’immediatezza della appercezione per analogia come un indice di un processo motivazionale, “noetico”, di significati culturali.

senso un circolo ermeneutico dei significati che in Schutz richiama (quella che in Garfinkel sarebbe) la “riflessività e l’indicalità” tra vissuto, riferimento appresentativo e modello culturale.

Vediamo ora i punti di punti di disaccordo, punti inerenti alla diversa impostazione metodologica, kantiana e hegeliana in Cassirer, husserliana e weberiana in Schutz.

1. La prima differenza tra i due autori riguarda le analisi della coscienza. Secondo Cassirer la “facoltà creatrice della coscienza” non può essere oggetto di analisi⁵⁴. Schutz, invece, parte proprio dall’analisi dei processi di costituzione pre-predicativi del senso. Cassirer ritiene che la forma simbolica abbia come base quella funzione espressiva che costituisce un rapporto originario “non ulteriormente riducibile” e ancor meno indagabile con il metodo della riduzione fenomenologica.

2. Un secondo argomento che distingue le posizioni dei due pensatori riguarda il problema dell’intersoggettività. Per Cassirer l’intersoggettività è confinata al campo del linguaggio e delle forme culturali: proprio perché l’analisi dei meccanismi pre-linguistici è un processo psicologistico di decostruzione dei simboli, che “distruggerebbe anche la forma significativa della vita e del mondo” [ivi, 296], “il mondo deve essere percepito come un testo e tutti gli sforzi umani di cogliere la realtà sono delle traduzioni” [*Ibidem*]⁵⁵. Secondo Schutz, per contro, una teoria del simbolo e della cultura non può prescindere dal problema dell’intersoggettività, cioè da una teoria della comprensione delle strutture eidetiche con le quali

54. Similmente a Dilthey, Cassirer trascura la dimensione pre-predicativa e cade nella “trappola dialettica”, cioè nell’idea che le analisi sulla struttura della coscienza conducano a una caduta nello psicologismo.

55. Nella *Metafisica delle forme simboliche*, Cassirer parla di “ermeneutica della conoscenza”: “Le diverse “teorie della conoscenza”, che sono sorte nella storia della filosofia, esplicano solo queste diverse “idee” del concetto di “conoscenza” – la *teoria* della conoscenza in fondo non è altro che un’ermeneutica della conoscenza – un’ermeneutica che prende sempre una particolare “direzione” della conoscenza, assumendola come fondazione dell’interpretazione – queste diverse forme dell’interpretazione mettono in risalto sempre un determinato fenomeno di base come centrale, anzi unico – riconducono ad esso la *totalità* che chiamiamo conoscenza, cercano di costituirlo e ridurlo analiticamente, determinano le molteplici direzioni fondamentali della teoria della conoscenza” [Cassirer 1995; trad. it. 2003, 156].

un attore nell'interazione attribuisce un senso ad un'azione "che ha sempre il carattere di un segno" [Srubar 2009, 302].

3. Nonostante Schutz e Cassirer siano concordi nell'attribuire un carattere semiotico all'azione, secondo Schutz il senso è funzione del processo soggettivo di selezione riflessiva e di sintesi della coscienza che Cassirer rifiuta. Per quest'ultimo tutto è significativo⁵⁶: Cassirer sembra non accettare la distinzione tra l'irriflessività del "vivere nei propri atti" e la riflessività dell'attribuzione di senso.

4. Secondo Schutz, la funzione di sintesi simbolica, quale veicolo di accesso al mondo socio-culturale, non riguarda solo il linguaggio, ma deve comprendere più in generale i meccanismi extra-linguistici dell'appresentazione: "Il linguaggio fa parte del mondo quotidiano della comunicazione e dello *working*, rappresenta quindi la conoscenza sedimentata con le sue strutture di rilevanza e tipizzazioni pragmaticamente motivate che emergono nel corso dell'azione sociale. Ma il sistema semiotico del linguaggio come mezzo di comunicazione di tutti i giorni non è sufficiente a spiegare la coesione tra la provincia della vita quotidiana e quella extra-quotidiana del mondo della vita. Pertanto, Schutz estende la funzione simbolica anche ad aree extra-linguistiche di integrazione, riservando a questo ambito il concetto di simbolo in senso proprio, nel senso di un segno che ha un significante (l'appresentante) rappresentato da un elemento del mondo quotidiano, mentre ha il significato (l'appresentato) in una provincia extra-quotidiana" [Srubar 2009, 306].

5. Il linguaggio in Cassirer sembra essere inteso, come in G. H. Mead, come base della socialità. Si potrebbero quindi porre a Cassirer le stesse obiezioni che Schutz pone a Mead, dal momento che il sociologo austriaco capovolge questa tesi "classica": è il sociale, quindi anche il linguaggio, a fondarsi sulla *We-relation* intesa come relazione prelinguistica. Il problema di fondo, insiste ancora Schutz, è se "il processo comunicativo sia realmente il fondamento di ogni possibile relazione sociale, o se, al contrario, ogni comunicazione debba presupporre l'esistenza di

56. Per Cassirer il simbolo è "il complesso di quei fenomeni in cui ci si presenta in genere una qualsiasi realizzazione significativa del sensibile, in cui un elemento sensibile, nella fattispecie del suo esistere e del suo essere così, si presenta al tempo stesso come differenziazione e materializzazione, come manifestazione e incarnazione di un significato" [Cassirer 1929; trad. it 1966, 124].

una qualche sorta di interazione sociale che, pur essendo condizione indispensabile per ogni comunicazione possibile, non entra nel processo comunicativo e non è in grado di essere da questo afferrata” [Schutz 1951; trad. it. 1996, 93]. La visione di Schutz sembrerebbe essere critica verso quella di Cassirer, il quale non considererebbe lo “sfondo comunicativo” prelinguistico, dandolo per scontato. Cassirer non attribuirebbe quell’attenzione dovuta agli aspetti pre-predicativi esemplificati da Schutz nella *We-relation*. Quest’ultima precede l’istituzione sia di un codice linguistico sia di qualsiasi altra forma simbolica, costituendo la matrice del sociale. Indubbiamente il linguaggio è una “dimensione della pura esperienza espressiva” [Cassirer 1929; trad. it. 1961, 118], che se intesa “psicologicamente” (come nella distinzione tra “interno” ed “esterno”) impedirebbe la comprensione dei processi di costituzione della funzione simbolica. Ma nel suo rifiuto pregiudiziale dei principi di costituzione simbolica della soggettività e dalla coscienza interna del tempo, Cassirer sembra non considerare come punto di partenza e sistema di riferimento le sfumature di una particolare coscienza concreta. Schutz, invece, si occupa del punto di vista dell’attore sociale concreto. Il linguaggio è uno strumento che presenta più provincie finite di significato rispetto a quella preminente nella quale ha origine (il mondo della vita quotidiana e gli aspetti sensibili della pregnanza simbolica di Cassirer). La comunicazione presuppone degli eventi del mondo esterno che sono organizzati in un contesto significativo e culturale. I movimenti dell’interlocutore, lo sguardo, le espressioni facciali, ad esempio, sono pre-esperiti socialmente, sono attività colte appresentativamente nell’immediatezza degli incontri sociali che strutturano in partenza i significati. Senza questo processo di selezione pre-predicativa i segni, i simboli e la comunicazione non sarebbero possibili. Per concludere, osserva Srubar, “nella prospettiva di Schutz la struttura di significato del mondo della vita non è solo un prodotto dell’attività della mente, come piace metterla a Cassirer, ma anche il risultato di azioni sociali pratiche (...). La differenziazione degli ordini di realtà (...) le sue sedimentazioni date per scontate nel linguaggio e il carattere semiotico dell’azione trasformano sempre le strutture formali della realtà significativa in un mondo culturale che richiede una teoria della coesione simbolica del mondo della vita” [Srubar 2009, 307], che va oltre i limiti dell’impostazione di Cassirer.

Conclusioni

Schutz elabora in maniera più articolata i progetti di fondazione delle scienze dello spirito di Dilthey. Questa interpretazione è posta in risalto soprattutto da Embree, il quale spiega che il sociologo austriaco, attraverso l'astrazione fittizia del soggetto solitario, "tenta di fondare le scienze sociali e storiche sulla psicologia come le scienze naturali sono tradizionalmente fondate sulla fisica" [Embree 1988, 257-258]. Occorre aggiungere che Embree per psicologia qui intende la fenomenologia dell'atteggiamento naturale che per Schutz rappresenta il fondamento possibile (certo un fondamento "debole"), dal momento che ritiene impercorribile la via dalla fenomenologia trascendentale⁵⁷. Schutz si colloca così nel solco tracciato da Dilthey rielaborando la *relazione vitale* nelle analisi del *fondo comune a disposizione* dei membri di un gruppo sociale. Secondo Dilthey la *relazione vitale* è il livello più immediato del regno dello spirito, è il mezzo col quale si rivela la realtà socio-culturale. Relazione che è data da un insieme di aspetti affettivi, cognitivi e valutativi che sono colti dal soggetto in maniera immediata. Tra mondo sociale e soggettività si ha una fusione di elementi che costituiscono un substrato permanente base di credenze, desideri e valutazioni. È uno sfondo dato "sin dall'inizio" e che si differenzia nel corso dei processi di socializzazione.

Sarà Weber a traghettare i principi di Dilthey in una dimensione che rende centrali le istanze selettive dell'individuo e in una sociologia che lega indissolubilmente cultura e significati soggettivi. Schutz riprende tutti i termini dell'ottica weberiana: l'idea di punto di vista, di selezione, di valore, di mondo sociale dotato di senso in quanto intenzionato soggettivamente, la distinzione tra mondo della natura e della cultura e l'idea di *Verstehen* come modalità di accesso alla realtà sociale. Nonostante il sociologo austriaco ritenga Weber l'autore che con maggiore ed efficacia ha ricondotto il mondo culturale al suo elemento di base,

57. Come è noto Husserl considerava la fenomenologia dell'atteggiamento naturale una psicologia fenomenologia, un primo passo verso la fenomenologia trascendentale. Era quest'ultima che nella sua architettura doveva costituire il fondamento ultimo della conoscenza. Schutz si arresta alla fenomenologia dell'atteggiamento naturale che non costituisce un fondamento ultimo, ma un fondamento possibile, senza la pretesa del carattere apodittico che Husserl assegnava alla conoscenza della fenomenologia trascendentale.

l'agire dotato di senso del singolo attore, pensa che il padre della sociologia comprendente non abbia affrontato i problemi di fondazione sollevati dai lavori di Dilthey. Weber non ha spiegato con la radicalità necessaria una serie di aspetti dei processi di attribuzione di senso; l'autore si limita a dire che l'agire dotato di senso è qualcosa di intelligibile in base alla motivazione, ma questa rimane una categoria intuitiva. Non c'è un'analisi dei processi profondi, temporali, che definiscono che cosa sia il senso e come si strutturi nella soggettività. Viene data per scontata la comunicazione, il linguaggio e la comprensione, l'intersoggettività e l'assunzione di una coscienza comune. Tutti questi temi sono considerati "auto evidenti", sono "risorse non indagate".

Partendo coerentemente da Weber, Schutz realizza una sociologia delle strutture significative dell'esperienza per descrivere i meccanismi che legano soggetto e intersoggettività del mondo culturale. Schutz cercherà di far convergere le istanze del pensiero del pragmatismo americano e dell'interazionismo simbolico di Mead⁵⁸, della sociologia comprendente di Weber⁵⁹, della filosofia delle forme simboliche di Cassirer, della società politica di Voegelin (sebbene le prime due "presenze" siano indubbiamente di maggiore impatto). In questa operazione diventa fondamentale il problema dei veicoli dei significati: l'ottica di Schutz sopperisce sia alla mancata trattazione del tema in Weber sia alla trattazione insufficiente in Mead (si tratta in questo caso di una elaborazione preliminare anche se rilevante in particolare per il passaggio dal segno al simbolo). Mead spiega come la società e i veicoli simbolici che la mediano costruiscono il soggetto, il *self*, ma prende in esame in modo troppo lacunoso il problema del come il soggetto

58. Jung sottolinea la vicinanza al pragmatismo americano e all'ambito dell'azione. Le influenze dell'ermeneutica di Dilthey su Mead sono riconducibili al suo soggiorno in Germania alla fine dell'ottocento [Jung 1995; 2001; trad. it. 2002]. Nello stessa ottica si muovono le analisi Shalin [1990] e di Johnson e Picou [1985, 54-70].

59. Wagner coglie le affinità e le differenze del pensiero dei due autori. In Mead i significati culturali si trasmettono con l'uso tangibile di un veicolo segnico, mentre in Weber la costituzione del senso soggettivamente inteso può essere facilitata dalla comunità linguistica, anche se ciò non implica la condivisione dei significati. In Schutz i segni emergono nel corso dell'interazione pragmaticamente motivata, implicano l'intersoggettività e i processi costitutivi della coscienza. I significati e i veicoli sono distinti anche se i secondi strutturano i primi [Wagner 1974, 103-104].

ricostruisce il sociale. Weber assume l'idea di un soggetto dato, già divenuto tale, che interpreta la realtà nell'azione, ma oltre a non parlare dei veicoli del senso non spiega la condivisione dei significati. Schutz trova punti in comune⁶⁰ con Cassirer, dal quale riprende l'immensa produzione relativa alle forme simboliche (nonostante le evidenti incompatibilità). La funzione simbolica di Cassirer viene interpretata come ponte tra le "realtà multiple", e permette a Schutz di estendere la teoria degli ordini concorrenti di Bergson e di innestarla nel contesto della fenomenologia di Husserl.

Cefaï ritiene che la teoria fenomenologica di Schutz sia rilevante in quanto contrapposibile alle ottiche che leggono il mondo sociale nei termini di entità che plasmano gli individui o di "cassette degli attrezzi". La ricchezza e la complessità degli apporti alla sociologia della cultura di Schutz non può neppure essere compresa entro le ottiche riduzioniste che collocano i fenomeni entro dicotomie vincolanti come attivo-passivo. Cefaï afferma che in Schutz, da una parte, il polo passivo della cultura richiama una serie di istanze che vanno oltre l'idea di attore inteso nei termini di un mediatore che utilizza schemi e significati in chiave utilitaristica: "Nei contesti di senso degli attori gioca una sorta di *inconsapevole culturale*, nel senso che i loro modi di percepire e di parlare, di esprimersi e di agire sembrano abitati dagli spettri dell'Altro generalizzato [...]. Inoltre, la cultura non si limita a mediare l'accesso alla "realtà primordiale": essa è anche la chiave che apre alle province di senso del progetto, del sogno e della memoria" [Cefaï 1993, 118]. Dall'altra, la dimensione attiva della cultura implica un forte richiamo alla dimensione riflessiva del soggetto. Nonostante il Sé degli attori abbia una connotazione sociale, è proprio in funzione della cultura che "l'attore, lungi da essere determinato dai "padroni del comportamento" che articolano la sua "personalità di base", gode di una potenza di riflessione e di configurazione nel suo accesso alla oggettività e alla intersoggettività, e di una potenza di scelta e di decisione nel suo rispetto per le regole morali" [*Ibidem*].

60. Questo tipo di "incontro" vale anche nei confronti di Durkheim: la trascendenza del simbolo è un elemento di intermediazione della forza costitutiva del sociale che nasce attraverso un processo rituale di interazione simbolica che nello stesso tempo vincola e trascende il sé degli individui.

Nella sociologia di Schutz, il mondo della cultura è un insieme di possibilità (oltre ad un insieme di vincoli) date al soggetto, un campo da cui attingere in modo selettivo. Ma, a differenza di Weber che lascia inesplorati i legami tra le motivazioni e il sociale, Schutz spiega in modo mirabile i termini di questa “selezione”. Quest’ultima è radicalmente individuale e insieme radicalmente sociale, perché è attraversata da modelli, da segni e simboli che rendono centrale l’aspetto esistenziale e l’assunzione della condivisione del senso. Segni e simboli hanno un “contenuto” significativo di volta in volta attribuito dal soggetto in funzione dell’ambito di realtà nel quale è collocato. La cultura e il sociale non si “impongono” al soggetto annichilendolo⁶¹. L’attore di Schutz è un soggetto “forte”⁶² che di volta in volta ricompone unitariamente la multidimensionalità delle esperienze cercando di realizzare i propri progetti di azione⁶³. È un soggetto radicalmente sociale e culturale e allo stesso tempo “libero” di scegliere. Questa libertà non è certo assoluta. Il sociologo austriaco articola la propria teoria della cultura a partire da strutture invarianti del mondo sociale. Il soggetto deve sempre “venire a patti” con il mondo sociale, è condannato all’interpretazione. In questo modo, Schutz mantiene in maniera armonica la dialettica tra istanze soggettive e istanze sociali.

61. L’ottica di Schutz non si colloca nel filone post-moderno che, mentre tenta di superare i dualismi propri della tradizione cartesiana, “riduce” il soggetto ad una dimensione scarsamente rilevante. In Goffman, ad esempio, il soggetto scompare dietro le diverse maschere imposte nel *keying* dai diversi *frames*; in Garfinkel diventa un elemento secondario delle pratiche situate; in Foucault è il risultato di tecniche storiche; in Baudrillard diventa un simulacro mentre secondo Luhmann viene risucchiato nelle istanze selettive del sistema; e anche in Berger, nonostante richiami Schutz, il soggetto diventa “precario” e costretto sull’orlo dell’abisso del nulla, dell’assenza di un *nomos*.

62. Nel senso dello spessore concettuale della soggettività, che comprende una coscienza, una articolazione complessa, una sua capacità di ricomposizione come soggetto unitario, una sua centralità nella analisi del mondo sociale. Il che non significa che nel pensiero di Schutz non sia presente il senso della crisi che attraversa il soggetto moderno.

63. Tentativo che deve sempre scontare lo scarto incolmabile tra pensiero e azione.

Riferimenti bibliografici

BARBER, M. D.

- 1987 *Constitution and the Sedimentation of the Social in Alfred Schutz's Theory of Typification*, *The Modern Schoolman*, vol. LXIV, pp.111-120.
- 1988 *Social Typification and the Elusive Other. The place of Sociology of knowledge in Alfred Schutz's Phenomenology*, Associated University Presses, Toronto.
- 1999 *Values as Critique and the Critique of Values: Voegelin and Schutz on Theory in the Social Sciences*, in *Schutzian Social Science* (a cura di L. Embree), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- 2004 *The Participating citizen: a biography of Alfred Schutz*, State University of New York Press, Albany.

BERGER, P. L.

- 1976 *The Precarious Vision*, Greenwood Press, Westport.
- 1978 *The Problem of Multiple Realities: Alfred Schutz and Robert Musil, in Phenomenology and Sociology* (a cura di T. Luckmann), Penguin Books, New York.
- 1984 *Robert Musil e il salvataggio del sé. Saggio sull'identità moderna*, Rubbettino, Messina 1992.

BERGER, P. L., KELLNER, H.

- 1964 *Le Mariage et la Construction de la Réalité*, Diogenes, n. 46, pp.3-32.

BERGER, P. L., LUCKMANN, T.

- 1966 *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna 1997.

BERGSON, H.

- 1889 *Saggio sui dati immediati della coscienza*, in *Opere. 1889-1896*, (a cura di P. A. Rovatti), Arnoldo Mondadori, Milano 1986.

BIDNEY, D.

- 1973 *Phenomenological Method and the Anthropological Science of the Cultural Life-World*, in *Phenomenology and the Social Sciences* (a cura di M. Natanson), vol. I, Northwestern University Press, Evanston.

BLEICHER, J.

1980 *L'ermeneutica contemporanea*, il Mulino, Bologna 1986.

BLIN, T.

1995 *Phénoménologie et Sociologie Compréhensive. Sur Alfred Schutz*, L'Harmattan, Paris.

BLUMER, G. H.

1969 *Interazionismo simbolico*, il Mulino, Bologna, 2008.

BURKE, C. THOMASON

1982 *Making Sense of Reification. Alfred Schutz and Constructionist Theory*, MacMillan Press.

CASSIRER, E

1923 *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze, vol. 1, 1961.

1924 *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze, vol. 2, 1964.

1929 *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze, vol. 3, 1966.

1930-1932 *Tre studi sulla "forma formans"*. *Tecnica – Spazio – Linguaggio*, CLUEB, Bologna, 2003.

1936 *Sulla logica del concetto di simbolo*, in Marc-Wogau Konrad, Cassirer E., *Disputa sul concetto di simbolo: la discussione sulla rivista "Theoria" (1936-1938)* (a cura di Annabella d'Atri), Unicopoli, 2001, Unicopli, pp. 121-161.

1944 *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura*, Mimesis, Milano 2011.

1946 *Il mito dello stato*, Longanesi, Milano 1987.

1995 *Metafisica delle forme simboliche*, Sansoni, Firenze 2003.

CEFAÏ, D.

1993 *Phénoménologie et Sciences Sociales. Alfred Schutz: Naissance d'une anthropologie philosophique*, Librairie Droz S. A., Genève.

1994 *Type, typicalité, typification*, in *L'enquête sur les catégories. De Durkheim à Sacks* (a cura di B. Fradin, L. Quéré e J. Widmer), École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

1998 *The Ethnographic Text as Literary Form*, in *Alfred Schutz's Sociological Aspect of Literature* (a cura di Lester Embree), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

CHUNG-CHI YU

2005 *Schutz on Transcendence and the Variety of Life-World Experience*, in *Explorations of the Life-World. Continuing Dialogues with Alfred Schutz*, (a cura di M. Endress, G. Psathas e H. Nasu), Springer, Dordrecht.

CICOUREL, A. V.

1964 *Method and Measurement in Sociology*, The Free Press, New York.

1974 *Cognitive sociology: Language and meaning in social interaction*, The Free Press, New York.

1993 *Aspects of Structural and Processual Theories of Knowledge*, in *Bourdieu: Critical perspectives*, (a cura di Craig J. Calhoun, Edward LiPuma, Moishe Postone), Polity Press, Cambridge.

CIVITA, A.

1982 *La filosofia del vissuto. Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, Unicopli, Milano.

D'ATRI, A.

2001 *Introduzione*, in K. Marc-Wogau, E. Cassirer, *Disputa sul concetto di simbolo: la discussione sulla rivista "Theoria" (1936-1938)* (a cura di Annabella d'Atri), Unicopli, Milano 2001, pp. 7-49.

DILTHEY, W.

1883 *Introduzione alle Scienze dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1974.

DREHER, J.

2003 *The Symbol and the Theory of the Life-World: The Transcendences of the Life-World and Their Overcoming by Signs and Symbols*, Human Studies, vol. 26, pp.141-163.

EMBREE, L.

1988 *Schutz on Science*, in *Worldly Phenomenology. The Continuing Influence of Alfred Schutz on North American Human Science* (a cura di L. Embree), University Press of America, Washington.

- 1994 *Schutz on Science*, in *Phenomenology of the Cultural Disciplines* (a cura di M. Daniel, L. Embree), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- 2009 *Intra-culturalidad: género, generación y relaciones de clase en Schutz*, Acta fenomenológica latinoamericana, Vol. III. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, pp. 179-193.

ENDRESS, M.

- 1998 *Alfred Schutz's Interpretation of Cervantes's Don Quixote and his Microsociological View of Literature*, in *Alfred Schutz's Sociological Aspect of Literature* (a cura di Lester Embree), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

FUNMILAYO, M. J.

- 1984 *The provisional homcomer*, Human Studies, vol. 7, n. 1-4, pp. 227-247.

GARFINKEL, H.

- 1952 *The Perception of the Other: A Study in Social Order*, Ph.D. Dissertation, Harvard University, Boston.
- 1967 *Studies in Ethnomethodology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- 1988 *Evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order, logic, reason, meaning, method, etc. in and as of the essential quiddity of immortal ordinary society (I of IV): an announcement of studies*, *Sociological Theory*, n. 6, pp. 10-39.

HUSSERL, E

- 1900 *Ricerche Logiche I*, Il Saggiatore, Milano 1968.
- 1901 *Ricerche Logiche II*, Il Saggiatore, Milano 1968.
- 1929 *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966.
- 1948 *Esperienza e Giudizio*, Silva, Milano 1965.
- 1950 *Meditazioni Cartesiane*, Bompiani, Milano 1994.
- 1959 *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1997.

IACONO, A. M.

- 2005 *Postfazione. Gli universi di significato e i mondi intermedi*, in *William James, Alfred Schutz. Le realtà multiple e altri scritti* (a cura di I. Possenti), Edizioni ETS, Pisa.

IMBER, J. B.

1984 *The Well-Informed Citizen: Alfred Schutz and Applied Theory*, Human Studies, vol. 7, n. 1-4, pp. 117-126.

JASPERS, K.

1932 *Metafisica*, Mursia, Milano 1972.

1961 *Cifre della trascendenza*, Marietti, Genova 1990.

JEDLOWSKI, P.

1992 *Berger, Musil ed il soggetto "moderno", Postfazione* in P. L. Berger, *Robert Musil e il salvataggio del sé*, Rubbettino, Messina.

1994), "Quello che tutti sanno". *Per una discussione sul concetto di senso comune*, *Rassegna italiana di sociologia*, a. XXXV, n. 1, pp. 49-77.

JOHNSON, D. G., PICOU, S. G.

1985 *The Foundations of Symbolic Interactionism Reconsidered*, in *Micro-Sociological Theory. Perspectives on Sociological Theory* (a cura di H. J. Helle, S. N. Eisenstadt), vol. II, Sage, London, pp. 54-70.

JONES, F. M.

1984 *The Provisional Homecover*, Human Studies, vol. 7, n. 2, pp. 227-247.

JUNG, M.

1995 *From Dilthey to Mead and Heidegger; Systematic and historical relations*, *Journal of the History of Philosophy*, 33, 4, pp. 661-677.

KASSAB, E. S.

2002 *Phenomenologies of Culture and Ethics: Ernst Cassirer, Alfred Schutz and the Tasks of a Philosophy of Culture*, Human Studies, vol. 25, pp. 55-88.

KERSTEN, F.

1976 *Alfred Schutz on Social Theory*, *The Annals of Phenomenological Sociology*, n. 1, pp.57-66.

KIM KWANG-KI, BERARD, T.

2009 *Typification in Society and Social Science: The Continuing Relevance of Schutz's Social Phenomenology*, Human Studies, vol. 32, n. 3, pp. 263-289.

LALLI, P.

2001 *Le arene del senso comune, ovvero "il cittadino meta-informato"*, in *QuotidianaMente. Studi sull'intorno teorico di Alfred Schutz* (a cura di M. Protti), Pensa Multimedia, Lecce.

LÉVINAS, E.

1978 *La Teoria dell'Intuizione nella Fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2002.

LUCKMANN, T.

1963 *La religione invisibile*, il Mulino, Bologna 1969.

1983 *Life-World and Social Realities*, Heineman Educational Books, London.

1987 *I riti come superamento del mondo della vita*, Studi di Sociologia, n. 3, pp. 254-267.

LYNCH, M.

1993 *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science*, Cambridge University Press, Cambridge.

MALOY, R. W.

1977 *The Don Quixote Problem of Multiple Realities in Schutz and Castaneda*, Journal of the British Society for Phenomenology, vol. 8, n. 1, pp.28-35.

MARC-WOGAU, KONRAD

1936 *Il concetto di simbolo nella filosofia di Cassirer*, in K. Marc-Wogau, E. Cassirer, *Disputa sul concetto di simbolo: la discussione sulla rivista "Theoria" (1936-1938) / Konrad Marc-Wogau, Ernst Cassirer* (a cura di Annabella d'Atri), Milano, Unicopoli 2001, pp. 51-120.

MARC-WOGAU, KONRAD, CASSIRER, E.

1936 *Disputa sul concetto di simbolo: la discussione sulla rivista "Theoria" (1936-1938)*, (a cura di Annabella d'Atri), Milano, Unicopoli 2001.

MEAD, G. H.

1934 *Mente, Sé e Società*, Editrice Universitaria G. Barbera, Firenze 1966.

MUZZETTO, L.

1991 *Teoria sociale e pratica sociale nella sociologia post-weberiana*, in *Scienza sociale, politica sociale, servizio sociale* (a cura di M. A. Toscano), Franco Angeli, Milano.

1997 *Fenomenologia, Etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, FrancoAngeli, Milano.

1999 *Il "Costruttivismo metodologico" di Alfred Schutz*, *Sociologia e Ricerca Sociale*, n. 60, pp. 23-49.

1999 *Il pensiero sociologico classico*, Working paper del Dipartimento di Scienze Sociali, ETS, Pisa.

2002 *Il problema dell'intersoggettività e l'approccio dialogico*, Working paper del Dipartimento di Scienze Sociali, ETS, Pisa.

2005 *Frammenti di una teoria del sé in Schutz e Gurwitsch*, in *Prospettive sul Mondo della Vita. Sociologia Fenomenologica ed Etnometodologia: Materiali per un Confronto* (a cura di L. Muzzetto e S. Segre), Franco Angeli, Milano.

2006 *Time and Meaning in Alfred Schutz*, *Time & Society*, vol. 15, n. 1, pp. 5-31.

2006 *Il soggetto e il sociale. Alfred Schutz e il mondo taken for granted*, Franco Angeli, Milano.

2010 *Alle origini del costruzionismo sociale. Il problema della realtà*, in *Costruzionismo e scienze sociali*, (a cura di A. Santambrogio), Morlacchi, Perugia, 2010.

NASU, H.

1999 *Alfred Schutz's Conception of Multiple Realities Sociologically Interpreted*, in *Schutzian Social Science* (edited by L. Embree), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

- 2005a *Between the Everyday Life-World and the World of Social Scientific Theory. Towards an "Adequate" Social Theory*, in *Explorations of the Life-World. Continuing Dialogues with Alfred Schutz* (a cura di M. Endress, G. Psathas, H. Nasu), Springer, Dordrecht.
- 2005b *How is the Other Approached and Conceptualized in Terms of Schutz's Constitutive Phenomenology of the Natural Attitude?*, *Human Studies*, vol. 28, pp. 385-396.
- 2008 *A continuing Dialogue with Alfred Schutz*, *Human Studies*, vol. 31, pp. 86-105.

NASU, H., EMBREE, L., SRUBAR, I.

- 2009 *Alfred Schutz and His Intellectual Partners*, Konstanz, UVK Verlagsgesellschaft mbH.

NATANSON, M.

- 1970 *Phenomenology and Typification: A Study in the Philosophy of Alfred Schutz*, *Social Research*, vol. 37, n.1, pp.1-22.
- 1977 *Alfred Schutz Symposium: The Pregivenness of Sociality*, in *Interdisciplinary Phenomenology* (a cura di Don Ihde, Richard M. Zaner), Martinus Nijhoff, The Hague.
- 1978 *The Problem of Anonymity in the Thought of Alfred Schutz*, in *Phenomenology and the Social Sciences: a Dialogue* (a cura di J. Bien), Martinus Nijhoff, The Hague.
- 1979 *Phenomenology Anonymity, and Alienation*, *New Literary History*, vol. 10, n. 3, pp. 533-546.
- 1986 *Anonymity. A Study in the Philosophy of Alfred Schutz*, Indiana University Press, Bloomington.
- 1998 *Alfred Schutz: Philosopher and Social Scientist*, *Human Studies*, vol. 21, n. 1, pp. 1-12.

NEBULONI, R.

- 1983 *Realtà Multiple e Simbolismo in Alfred Schutz*, *Rivista di filosofia neoscolastica*, n. 3, pp. 486-99.

ORTEGA Y GASSET, J.

- 1967 trad. it. *L'uomo e la gente*, Armando Editore, Roma, 1996.

PARSONS, A. S.

1978 *Interpretative Sociology: The Theoretical Significance of Verstehen in the Constitution of Social Reality*, Human Studies, n. 1, pp. 111-37.

1988 *The conventions of the senses: The linguistic and phenomenological contributions to a theory of culture*, Human Studies, vol. 11, pp. 3-41.

PROTTI, M.

1995 *Alfred Schutz. Fondamenti di una Sociologia Fenomenologica*, Unicopli, Milano.

1999 Alfred Schutz e i soggetti della democrazia, *Aut aut*, n. 291-292, pp. 177-201.

2001 *Dall'esperienza alle rilevanze: considerazioni sullo sfondo teorico di Alfred Schutz*, in *QuotidianaMente. Studi sull'intorno teorico di Alfred Schutz* (a cura di M. Protti), Pensa Multimedia, Lecce.

RAIO, G

2001 *Introduzione a Cassirer*, Laterza, Bari.

RAWLS, A. W.

2005 *Current developments in ethnomethodology and conversation analysis*, in *Prospettive sul Mondo della Vita. Sociologia Fenomenologica ed Etnometodologia: Materiali per un Confronto* (a cura di L. Muzzetto e S. Segre), Franco Angeli, Milano.

RICOEUR, P.

1986 *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano 1986.

1987 *Méthode et Tâches d'une Phénoménologie de la Volonté*, A l'École de la Phénoménologie, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

SANDKÜHLER, HANS JÖRG

2010 *Linguaggio, segno, simbolo. L'anti-ontologia di Ernst Cassirer*, Rivista Internazionale di Filosofia, Vol. 1, n. 1-2, pp. 1-13.

SCHELER, M.

1926 *Sociologia del Sapere*, Abete, Roma 1976.

SCHUTZ, A.

- 1932 *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna 1974.
- 1959 *Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy*, in *Collected Papers*, vol. III, Martinus Nijhoff, The Hague 1975.
- 1970 *Il Problema della Rilevanza*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1975.
- 1979 *Saggi sociologici*, UTET, Torino.
- 1971 *Frammenti di Fenomenologia della musica* (a cura di N. Pedone), Guerini e Associati, Milano 1996.
- 1973 *Collected Papers*, vol. I, Martinus Nijhoff, The Hague.
- 1974 *Saggi sociologici*, UTET, Torino 1979.
- 1975 *Collected Papers*, vol. III, Martinus Nijhoff, The Hague.
- 1982 *Life Forms and Meaning Structure*, Routledge & Kegan Paul, London.
- 1996 *Collected Papers*, vol. IV, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

SCHUTZ, A., LUCKMANN, T.

- 1973 *The Structures of the Life-World*, vol. I, Northwestern University Press, Evanston.

SCHUTZ A., LUCKMANN T.

- 1989 *The Structures of the Life-World*, vol. II, Northwestern University Press, Evanston.

SRUBAR, I.

- 2005 *The Pragmatic Theory of the Life-World as a Basis for Intercultural Comparison*, in *Explorations of the Life-World. Continuing Dialogues with Alfred Schutz* (edited by M. Endress, G. Psathas, H. Nasu), Springer, Dordrecht.

SRUBAR I.

- 2009, *Schutz and Cassirer: The Pragmatic and Symbolic Constitution of Reality* (a cura di H. Nasu, L. Embree, I. Srubar), *Alfred Schutz and His Intellectual Partners*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.

STOLTZFUS, M. J.

- 2003 *Alfred Schutz: Transcendence, Symbolic Intersubjectivity, and Moral Value*, *Human Studies*, vol. 26, pp.183-201.

THOMASON, B. C.

1982 *Making Sense of Reification. Alfred Schutz and Constructionist Theory*, Macmillan Press, Houndmills, London.

WAGNER, H. R.

1974 *Signs, Symbols, and Interaction Theory, Sociological Focus*, vol. 7, pp. 101-11.

1983 *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, The University of Chicago Press, Chicago.

1983b *Phenomenology of Consciousness and Sociology of the Life-world: An Introductory Study*, The University of Alberta Press, Alberta.

WEBER, M.

1922 *Economia e società*, vol. I, Edizioni di Comunità, Milano 1986.

1922 *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 1958.

WEISS, G.

2009 *Alfred Schutz and Eric Voegelin* (a cura di H. Nasu, L. Embree, I. Srubar), *Alfred Schutz and His Intellectual Partners*, Konstanz UVK Verlagsgesellschaft mbH.

WHITEHEAD, A. N.

1925 *La scienza e il mondo moderno*, Bompiani, Milano 1945.

WILLIAME, R.

1973 *Les Fondements Phénoménologiques de la Sociologie Compréhensive: Alfred Schutz et Max Weber*, Martinus Nijhoff, La Haye.

WITTGENSTEIN, L.

1953 *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1974.

WOOD, M. M.

1934 *The Stranger: A Study in Relationships*, Columbia University Press, New York.

YU CHUNG-CHI

2005 *Schutz on Transcendence and the Variety of Life-World Experience*, in *Explorations of the Life-World. Continuing Dialogues with Alfred Schutz* (a cura di M. Endress, G. Psathas, H. Nasu), Springer, Dordrecht.

ZACCAÏ-REYNERS, N.

1995 *Le monde de la vie. Dilthey et Husserl*, vol. I, Les Éditions du Cerf, Paris.

1996 *Le monde de la vie. Schutz et Mead*, vol. II, Les Éditions du Cerf, Paris.

ZERMANI, M.

2005 *Alfred Schutz: L'étranger et sa compréhension du groupe d'accueil, Sociétés*, Vol. 2005/3, n. 89, pp. 99-103.

LESTER EMBREE

Intra-Culturality: Explications from Schutz

Certain features (...) are common to all social worlds because they are rooted in the human condition. Everywhere we find sex groups and age groups (...) and more or less rigid kinship organization (...). Everywhere we also find hierarchies of superordination and subordination ... (II 229)

1. *Introduction*

Nowhere does Alfred Schutz (1898-1959) describe human groups as extensively as in *Equality and the Meaning Structure of the Social World* [1955]¹. One of his main examples in that text [II, 259 ff.] concerns the question of equality between African - and European -Americans, a question that had recently intensified with the integration of public schools in the United States. Nevertheless, he opens the essay by informing the reader that his topic is “the common-sense notion of equality” as exhibited in “the common-sense thinking of concrete social groups” [II, 226]. This suggests that even though his analysis of equality is geared toward so-called “minority” groups [II, 264 ff.], the structures of equality he discusses may be relevant not only for ethnic groups, but for other sorts of groups as well. For example, popular consciousness of groups relating to

1. In Schutz 1964: hereafter this text will be cited by the volume and page numbers textually.

political issues is currently intensifying in the United States. However, groups based on gender and generational differences have also been recognized in recent decades, while social classes have of course been recognized since ever.

Accordingly, the present essay will attempt to show how some of the general structures Schutz specified for ethnicity can be specified for groups based on gender, generation, and social class. Illustrations will be included from the recent American socio-cultural lifeworld, but the same general structures are no doubt instantiated similarly in other national lifeworlds. The philosophical significance of specifying such structures within lifeworlds will be discussed briefly at the end.

2. *General Structures*

Little is said about kinship in Schutz, but this theme will be useful for introducing his thought about groups. Individuals early find themselves to be members of families, which can range from two people to an extensive clan. As life goes on, one comes, furthermore, to belong to groups of other sorts, such as sports teams, business organizations, towns, nations, and even civilizations. One can belong to many groups at the same time. But someone not belonging to any groups at all is difficult to conceive. One's family is where a member typically feels most at home and where things are most familiar. Each group, including kinship groups, is a little world – what Eric Voegelin called a “cosmion” [II, 244] – and has what R. M. MacIver called a “central myth” [*Ibidem*]. The Smiths, for example, consider themselves hardworking and good neighbors who read a lot. In the terminology of William Graham Sumner, one's own group, of whatever sort, is an in-group [II, 230 ff.] in relation to which other groups are out-groups. Thus the Joneses, who do not read so much, do drink a great deal, as the Smiths will quickly report.

That Schutz's account of groups is phenomenological is manifest in his emphasis on things-as-interpreted, i.e., as experienced from the standpoint of the group member(s). He came to prefer the term “subjective interpretation” for what Max Weber called *subjektiver Sinn*. Also rendered as “subjective meaning”, this contrasts with “objective meaning”, an expression that Schutz considered “unfortunate”:

Subjective meaning (...) is the meaning which an action has for the actor or which a relation or situation has for the person or persons involved therein; objective meaning is the meaning the same action, relation, or situation has for anybody else, be it a partner or observer in everyday life, the social scientist, or the philosopher. The terminology is unfortunate because the term “objective meaning” is obviously a misnomer, in so far as the so-called “objective” interpretations are, in turn, relative to the particular attitudes of the interpreters and, therefore, in a certain sense, “subjective” [II, 275].

For the present writer, the positive and negative value connotations of the words “objective” and “subjective” are equally unfortunate. Thus in what follows, the nouns “outsider” and “insider” will also be used as adjectives instead of “objective” and “subjective” (which, however, will still occur in quotations). Concern with things-as-interpreted is a form of concern with things-as-encountered, i.e., with what Edmund Husserl called “noemata”², although it must also be noted that further reflection discloses that more than interpretation is involved in the concrete encountering of things [cf. Embree 2003]. Schutz’s great emphasis on interpretation will be followed here. Moreover, one can go on from the question of how interpretation relates to insider and various outsider standpoints to issues pertaining to Schutz’s *Wissenschaftslehre*, but again, that is not of concern here. Instead, the chief focus in the present essay is instead on everyday life and reality, i.e., the lifeworld. Among phenomenologists, Schutz seems to be the figure who was most concerned in his publications with clarifying how the lifeworld is social. Thus for example, he is not satisfied with a generic understanding of sociality as involving relations with “others,” but introduces further basic distinctions: on the one hand, others for him are “predecessors” and “successors” who do not share a present time with the self; on the other hand, among those who do share a present time with the self, there are “consociates” who share place as well and “contemporaries” who do not. However, what is distinctive about Schutz’s approach to the socio-cultural is his emphasis on the typical—on types and typification.

2. For what seems to be the first comparison of Weber’s and Schutz’s *subjektiver Sinn* with Husserl’s noema, cf. Gurwitsch 1992.

It should be emphasized that the interpretation of the world in terms of types (...) is not the outcome of a process of ratiocination, let alone of scientific conceptualization. The world (...) is experienced from the outset in terms of types: there are mountains, trees, birds, fishes, dogs, and among them Irish setters; there are cultural objects, such as houses, tables, chairs, books, tools, and among them hammers; and there are typical social roles and relationships, such as parents, siblings, kinsmen (...). Thus, typifications on the common sense level (...) emerge in the everyday experience of the world as taken for granted without any formulation of judgments or of neat propositions with logical subjects and predicates. They belong, to use a phenomenological term, to prepredicative thinking. The vocabulary and the syntax of the vernacular of everyday language represent the epitome of the typifications socially approved by the linguistic group. But of what does the process of typification consist? If we call an animal a dog we have already performed a kind of typification. Each dog is a unique individual and as such different from all other dogs, although he has in common with them a set of characteristic traits and qualities. By recognizing Rover as a dog and calling him so, I have disregarded what makes Rover the unique and individual dog he means to me. Typifying consists in passing by what makes the individual unique and irreplaceable. In so far as Rover is just a dog, he is deemed to be equal to all other dogs: a doglike behavior is expected of him, a particular way of eating, of running, etc. [II, 233 f.]³.

Reflection, however, can distinguish that which is interpreted with types from the thing-as-interpreted. With regard to that which is to be interpreted, Schutz accepts Max Scheler's distinction between "material factors (*Realfaktoren*, such as race, geopolitical structure, political power relationships, conditions of economic production) and ideas (*Idealfaktoren*)" [II, 249]. Then the material factor of race is interpreted with typifications. "Could Marian Anderson sing Negro Spirituals in her unsurpassed way," Schutz asks, "if she did not share with her fellow Negroes this specific cultural heritage, this specific conception of the world of which the Spirituals are a partial expression?" [II, 259]. There is then not only biologically inherited skin color, but also a set of typical meaning structures learned from predecessors. "[K]nowledge of these typifications and of their ap-

3. Schutz refers to Husserl's *Erfahrung und Urteil* [1939], but without page or section number. However, in *In Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy* [Schutz 1966], Schutz singles out "especially in the Introduction and Part I, but also the very important Sections 82 and 83" of this work.

propriate use is an inseparable element of the sociocultural heritage handed down to the child born into the group by his parents and his teachers and the parents of his parents and the teachers of his teachers” [II, 233]. In recognition of the role of socio-cultural heritages, one speaks today of ethnicity. And ethnicity in the United States is primarily based on race, religion, and/or language.

Schutz also accepts from the sociology of his time the distinction between human groups that are voluntary and groups that are involuntary or existential, which distinction does not coincide with the difference between in-groups and out-groups (i.e., groups of either sort can be interpreted both from insider and outsider standpoints:

I cannot choose my sex and race, nor my place of birth, and, therewith, the national group into which I was born; neither can I choose the mother tongue I learned or the conception of the world taken for granted by the group with which I was indoctrinated during childhood. I cannot choose my parents and siblings, or the social and economic status of my parental family. My membership in these groups and the social roles I have to assume within them are existential elements of my situation which I have to take into account, and with which I have to come to terms.

On the other hand, I may choose my spouse, my friends, my business partners, my occupation, change my nationality and even my religion. I may voluntarily become a member of existing groups or originate new ones (friendships, marital relations), determine at least to a certain extent the role I want to assume within them, and even make some efforts to attain by my achievements that kind of position and status within them toward which I aspire. (II, 250 f.)

Larger groups (whether voluntary and involuntary) are typically made up of smaller groups, but eventually one reaches groups made up of individuals. Individual members of a group each have their own private insider interpretations in contrast with which there are outsider interpretations of them by other members of the group as well as by others outside the group. Insider and outsider interpretations can vary widely, but can also converge, although they never fully coincide [II, 227]. Then again, interpreted types can be shared by groups, e.g., the Joneses are drinkers and they collectively interpret this conduct one way, while the Smiths, who are readers, interpret this conduct another way. Sometimes types are imposed from outside, such as when one of the Joneses who actually

does not drink is treated as if she did. Schutz himself, of course, goes into more detail on such matters. But for present purposes, it is crucial to recognize that in a Schutzian approach, groups are understood in terms of typifications, and that the process of typification consists in suppressing the unique in order to grasp what is typical in things-as-interpreted.

3. Three dimensions of groups within a society

Social groups can be conceived of as arranged along dimensions of the socio-cultural world. Thus families and relations within and among them occur on the kinship dimension. Inasmuch as social groups occur within a cultural world, relations between them are intra-cultural. The kinds of groups to be emphasized now are those that occur on the dimensions of gender, generation, and status. Such groups are occasionally alluded to but not developed as specifications of the general structures specified for ethnicity by Schutz, who is thus ventured beyond here.

A. Gender. American society has two genders-namely, the feminine and masculine. Sex biologically conceived is a real factor that can be interpreted with different ideal types: it can be interpreted from inside and from outside, and for groups as well as individuals. Thus genders are cultural. The present writer can remember the time in his country when individuals were recognized as female and male and as feminine and masculine, but were not generally recognized as making up social groups. And although there have been political movements for women from early in the 19th century, widespread consciousness that women as a group share interests different from those of men only emerged – at least according to the central myth of feminism – in the early 1960s as an offshoot of the civil rights movement [cf. Embree 2004, 290]. An in-group has a “feeling of ‘belonging together’ and the ‘sharing of common interests’” [II, 251] and this is especially true of the women’s movement. Women in the millions quickly came to interpret themselves as members of a group for which men were the out-group. Previously, men seem to have thought that how they interpreted the world

was how everyone interpreted it, even though some women often failed to do so very well; now, many women have begun to honor the validity of their own, in-group interpretation, and some men have begun to see themselves as members of a particular group, rather than setting the standard for all.

Once constituted, “the in-group feels itself frequently misunderstood by the out-group; such failure to understand its ways of life, so the in-group feels, must be rooted in hostile prejudices or in bad faith, since the truths held by the in-group are ‘matters of course,’ self-evident and, therefore, understandable by any human being” [II, 246 f.]. In this situation, “the in-group may stick to its way of life and try to change the attitude of the out-group by an educational process of spreading information, or by persuasion, or by appropriate propaganda or the in-group may try to adjust its way of thinking to that of the out-group by accepting the latter’s pattern of relevances” [II, 247]. The latter seemed to be the only option before the emergence of women as a group. After that, however, there also arose the possibility of considering accommodationists disloyal. Given the asymmetries between insider and outsider interpretations, then, how can questions of equality be approached?

Schutz describes aspects of the insider and outsider interpretations of equality that can easily be related to gender rather than ethnic equality. These include

the ways of life of a group as seen by in-group and out-group; the definition of the individual’s personal situation within the group by himself and by the group; the notion of “group” itself as defined by its members and by outsiders; the formation of domains of relevances; the dialectic of prejudices; the concepts of discrimination and minority rights; the rank order of discriminations; equality aimed-at and to-be-granted; and, finally, the concepts of opportunity and chance (II, 227 f.).

Although all of these aspects could well be pursued for gender, comments here will be limited to the themes of prejudice, discrimination, and opportunity.

From an insider standpoint, prejudice pertains only to outsider interpretation. “I can never be prejudiced because *my* beliefs are well founded, *my* opinions taken for granted, and *my* faith in the rightness and goodness or *our* ways (...) unfailing” [II, 261]. Outsiders can suppose that certain typifications are inherent for insider group members, while they are actually imposed from outside.

Prejudices are parts of the central myths of out-groups. Members of the in-group on which stereotypes are imposed tend to take them as insults, e.g., “women are extremely emotional”. Interestingly, however, what outsiders deprecate in prejudices as vicious can be appreciated in the in-group as virtuous, insider interpretations often differing greatly from outsider interpretations. In itself, however, the imposition of a system of typifications does not entail discrimination.

This objective interpretation of group membership has to be supervised by another element, namely, the afflicted individuals’ subjective experience: by the very imposition of the typification they become alienated from themselves and are treated as mere interchangeable representatives of the typified traits and characteristics. Thus, discrimination presupposes both imposition of a typification from the objective point of view and an appropriate evaluation of this imposition from the subjective viewpoint of the afflicted individual [II 261].

Discrimination against women has indeed included disadvantages – if not outright exclusion – with respect to education, occupations, positions of leadership in the political as well as economic areas, etc. In a Schutzian perspective, however, the (masculine) outsider typification of women (e.g., too emotional *and therefore* unsuitable for such-and-such a position) must be considered not merely in terms of factual exclusion, but in terms of the effect of this interpretation on women’s own “self-interpretation” [II, 261]. For gender as well as ethnicity, there is talk of “equal opportunity” as a way to undo traditional practices of discrimination. Schutz devotes many pages to disambiguating “equality” and they will not be summarized here. As for opportunity, typifications determine the authority, duty, and qualifications for positions. If irrelevant determinations related to prejudice can be excluded, then all qualified persons (and only qualified persons) should be eligible for positions, and the best qualified should obtain them. Yet as Schutz observes, following Georg Simmel, there are always more persons qualified for higher positions than there are opportunities available, so that equality of opportunity actually signifies that nobody qualified is precluded from competition for a position.

So much for the outsider interpretation. What of the insider interpretation? An objectively qualified individual can, under certain conditions, experience

what has just been sketched as an opportunity. She must be aware of it, it must fit into her situation as she defines it; she must be convinced that she can live up to the requirements of the position (i.e., the outsider-defined role expectations must be consistent with her self-typification); and the position has to be compatible with all of her other involvements.

From the *subjective* viewpoint, however, the individual does not look at himself as an eligible incumbent of a social role but as a human being who is involved in multiple social relations and group memberships (...). Hence, even if it made sense to assume that equal subjective chances correspond to objectively equal opportunities, the individual human being would weigh the chances in terms of his personal hopes, anxieties, and passions, which are his alone [II, 272 f.].

Equality of opportunity accordingly exists only from the outsider point of view; the individual insiders are unique and different from each other. In sum, Schutz's general description can be specified for groups based on gender even though such groups had not been widely recognized in his lifetime.

B. Generations. When the present writer was growing up, what were generally recognized were what can be called "life stages," i.e., childhood, adolescence, adulthood, and old age. "Generation" then referred to the adults in each historical era and the young were preparing for and the old were retiring from it. But late in the 1950s (after the civil rights movement began and before the women's movement coalesced), a differentiation of generations began⁴.

Younger people belonged to the so-called "baby boom," which began with the 20% increase in the birth rate in 1946 when half a million warriors returned from World War II. This demographic bulge ended in 1964 with the invention of the birth control pill, and other generations followed. According to one account, in 2002 there were 75.000.000 "Traditionalists" born in 1900-1945; 80.000.000

4. Schutz seems not to have recognized generation in the signification clarified here. He does seem to recognize that there is behavior that is typical for a child and that what is taken for granted can change from "generation to generation" [II, 236], but for him, the former can still be a matter of life stages and the latter a matter of different adult generations in different historical periods.

“Boomers” born in 1946-1964; 46,000,000 “Generation Xers” born in 1965-1980; and 76,000,000 “Millennials” born in 1981-1999 [cf. Lancaster, Stillman 2002]. Here the boomers will be the chief focus. There was prosperity in the 1946-1964 period, and the parents who had suffered the Great Depression as well as the war indulged their children. When the children reached adolescence, they developed their own culture, including their own music, dress, and social and political attitudes. Early on, for example, there was Elvis Presley, rock and roll music, and the Beatles. In this way, an in-group of youth developed. Notably, however, elements of this generational culture continue today as the first boomers are entering their sixties. In other words, the criterion for membership in this group is neither the life stage called “youth” nor the birth year per se; instead, the in-group is defined both by the system of interpretation and by the attitude of the group toward the world: as a “view of things in which one’s own group is the center of everything and all others are scaled and rated with reference to it” [II, 244], such an attitude can be aptly termed in Sumner’s technical signification “ethnocentrism.” What is said above about the prejudices of the out-group also applies. Thus just as there is “racism” in relation to ethnicity and “sexism” in relation to gender, there is “agism” in relation to generation, although this expression is usually used in relation to the old rather than the young. (“Classism” is another sort of prejudice.)

Moreover, prior to the differentiation of the boomer culture, it could be said that

the social world into which man is born and within which he has to find his bearings is experienced by him as a tight knit web of social relationships, of systems of signs and symbols with their particular meaning structure, of institutionalized forms of social organization, of systems of status and prestige, etc. The meaning of all these elements of the social world in all its diversity and stratification, as well as the pattern of its texture itself, is by those living within it just taken for granted. The sum-total of the relative natural aspect the social world has for those within it constitutes, to use William Graham Sumner’s term, the folkways of the in-group, which are socially accepted as the good ways and the right ways for coming to terms with things and fellow-men. They are taken for granted because they have stood the test so far, and, being socially approved, are held as requiring neither an explanation nor a justification. These folkways constitute the social heritage which is handed down to children born into and growing up within the group [II, 230 f.]

But what was beyond question can be put in question and what was taken for granted can become problematical. When a situation cannot be met through application of the traditional interpretation, there is a “crisis” [*Ibidem*]. In another essay, *The Stranger* [1944], Schutz writes of how what he calls “thinking as usual” ceases to work: “Then a “crisis” arises which, according to W. I. Thomas’s famous definition, interrupts the flow of habit and gives rise to changed conditions of consciousness and practice” [II, 96]. What in particular came into question so that the generation of boomers came to be differentiated is difficult to say in detail. But just as it can be said that women became a group in questioning whether it is only a man’s world, the boomer group arose in questioning whether there is only the traditionalist world of their parents.

It also deserves mention, however, that the traditionalist group was differentiated simultaneously with that of the baby boomers. And the traditionalist are well organized. “The American Association of Retired People” was formed in 1961. It has great political power not only due to the number of members, but also because traditionalists vote in high numbers. Perhaps the coming power of the somewhat alien boomers was foreseen. What is said above about in-groups with their prejudices holds in specific forms for this generation in relation to subsequent ones. For example, Schutz complained that in his time some American employers discriminated against applicants over the age of thirty-five [II, 270].

C. Class. Societies are stratified into social classes by virtue of differential social status. When asked in opinion polls, Americans recognize the rich, the poor, and the middle class and 85% consider themselves members of the middle class. However, through closer questioning by social scientists, beginning with W. Lloyd Warner in the 1930s, it has been established that while a few communities have four strata and a few others have six, most have five strata. In the late 1980s, for example, the typical five were (1) a wealthy upper class made up of about 1% with incomes over \$1,000,000 a year; (2) an upper middle class made up of 12% made up of professionals, leading scientists, and high corporate executives; (3) a lower middle class of 32% made up of small business owners, independent professionals, semi-professionals (e.g., teachers and police officers), and clerical workers; (4) a working class of 42% made up of skilled, semiskilled, and unskilled

workers, service workers, and farm laborers; and (5) a lower class of 15% made up of the poor [cf. Webb, Sherman 1989, Ch. 17].

As with gender and generation, Alfred Schutz hardly more than mentions status and class. But he does draw on Simmel's "hierarchies of superordination and subordination" [II, 229] and acknowledges that there are not only superordinate individuals, but also "predominant" groups [II, 267]. And at least on one occasion, he seems to recognize the distinction between upper and lower classes [II, 264; cf. II, 269]. If social classes are groups, then they are of the involuntary or existential sort, because "I cannot choose (...) the social and economic status of my parental family" [II, 250].

Nevertheless, the general description of insiders and outsiders, in-groups and out-groups, prejudice, discrimination, etc., would be easy to apply in the case of social classes, and indeed, begins with how social strata are actually encountered. Thus members of a middle class can be competitive with respect to other group members and ambivalent toward their in-group's out-groups, e.g., admiring and resentful toward higher classes and compassionate and contemptuous toward lower classes. Moreover, the terms "superordination" and "subordination" suggest that for Schutz, stratification is a matter of "political power relationships", but he also mentions "conditions of economic production", both of which are Schelerian *Realfaktoren* [II, 249]. And there are heritages of interpreting these in common-sense types. Class is as cultural as gender and generation.

4. *Significance*

The dimensions of the socio-cultural world that have been discussed in the present essay are especially significant in the United States today. Seemingly on a par is the group of environmentalists, although there seems to be no widely accepted title for the corresponding out-group. In conversation, Don Marietta has suggested that they be called "developers", but these can only be a leading sub-group of the ecophobes. In addition, widespread identities and groups based on political party (conservatives and progressives) and sexual orientation (homosexuals and heterosexuals) are emerging. Hence, reflection on how groups and

membership are constituted in common-sense interpretation can also be carried out in those cases, and much more can be done in the cases sketched here as well.

For cultural scientists, that a national culture includes within it groups along various dimensions is a matter of course. Schutz offers a phenomenological approach that can be extended in the way indicated here and the fact that there is much to be learned from the cultural sciences is widely acknowledged. But why should philosophers in particular be interested? One answer might refer to the Husserlian project of showing the origin of the sciences in the lifeworld, a search that Schutz carried on for the cultural sciences: is it not equally plausible to look to the lifeworld for the origin of philosophy? Philosophers notoriously turn to the experience of “wonder” as the origin of philosophizing. Might not cultural crises that bring into question what was taken for granted also stimulate philosophizing?

Moreover, it is philosophical to be concerned in general with preconceptions that are naively included in philosophical positions. Some of these preconceptions may come from a philosopher’s class, gender, and even generation, as well as her civilization and other group memberships. Some knowledge of the intra-cultural structure of one’s own lifeworld will be of use in rooting out such preconceptions. Thus some thought that is based on common-sense interpretation can be critically rejected at the same time that other thought is refined and critically accepted.

Finally, it would also be possible for philosophers to examine the assumption that the concerns of their own disciplinary in-group are paramount and ought automatically to prevail over “outsider” interpretations stemming from other disciplines. The philosopher, in other words, who is willing to respond to the injunction, “Know thyself!” may well find that recognizing and examining her own insertion in a disciplinary tradition, as well as in a socio-cultural world, is an indispensable step in adopting a genuinely philosophical attitude in which one transcends disciplinary specialism.

References

EMBREE, L.

- 2003 *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica / Reflective Analysis: A First Introduction to Phenomenological Investigation*, trans. into Castellano by Luis Román Rabanaque, Editorial Jitanjáfora, Morelia.
- 2004 *A Problem in Schutz's Theory of the Historical Sciences with an Illustration from the Women's Liberation Movement*, *Human Studies*, 27, 290.

GURWITSCH, A.

- 1992 *On the Object of Thought: Methodological and Phenomenological Reflections*, Lester Embree, John Drummond (eds.), *The Phenomenology of the Noema*, Academic Publishers, Dordrecht: Kluwer, 9-27.

LANCASTER, L. C., STILLMAN, D.

- 2002 *When Generations Collide: Who They Are, Why the Clash, How to Solve the Generational Puzzle at Work*, Harper Business, New York.

SCHUTZ, A.

- 1964 *Collected Papers: Studies in Social Theory*, Vol. II, ed. Arvid Broedersen, The Hague, Martinus Nijhoff.
- 1966 *Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy*, in *Collected Papers, Studies in Phenomenological Philosophy*, Vol. III, ed. Ilse Schutz, Martinus Nijhoff, The Hague.

WEBB, R. B., SHERMAN, R. R.

- 1989 *Schooling and Society*, 2nd ed, Macmillan, New York, Ch. 17.

SAGGI



VINICIO DE VITO

Tra modernità e olocausto. Bauman e la Shoah come ideal-tipo

1. Premessa

Modernità e Olocausto è una delle opere più originali di Zygmunt Bauman e anima, ancora oggi, a più di vent'anni dalla sua pubblicazione, i dibattiti sociologico e storiografico sui due temi della modernità e dello sterminio degli ebrei in Europa. Hans Joas, con una formula di grande efficacia, esprime il valore conoscitivo che l'opera riveste: “[...] possiamo capire l'Olocausto solo riconoscendone il carattere compiutamente moderno, e possiamo giungere ad un'adeguata comprensione della modernità prendendo le mosse dalla comprensione dell'Olocausto” [Joas 1998, 48]. *Modernità e Olocausto* è al centro della trilogia sulla modernità, che coinvolge altri due lavori di Bauman, pubblicati tra il 1987 (*La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*) e il 1991 (*Modernità e ambivalenza*). L'intenso lavoro di elaborazione teorica sulla modernità coincide con la fase post-marxista del pensiero baumaniano, preannunciata dalle riflessioni contenute in *Memorie di classe. Preistoria e sopravvivenza di un concetto* [cfr. Leccardi 2009].

Nelle parole di Joas, che suggella con una formula non priva di enfasi retorica il valore di *Modernità e Olocausto*, è contenuta la chiave interpretativa per inquadrare alcune tendenze contemporanee del mondo globalizzato post-11 settembre. Bauman ci ammonisce più volte di non riporre speranze nel mito dell'uomo moderno: questo mito viene costruito nel sogno delirante dell'eliminazione dell'ambivalenza, della costruzione dell'efficiente stato giardiniere, chiamato ad

assolvere una funzione di purificazione e distruzione [cfr. Sémelin 2007]. Se le ricerche e le nuove categorie tendono a “rinunciare all’esaltazione illuministica dell’unità e universalità del pensiero occidentale”, soprattutto grazie allo sviluppo delle riflessioni sui caratteri del post-moderno, l’ottimismo occidentalistico dei *western globalists* e la loro “metafisica del mercato globale” rappresentano ancora un funzionale supporto intellettuale, e soprattutto ideologico, alle ristrette élites della politica e dell’economia globali [cfr. Zolo 2010]. Queste ultime hanno interesse a cercare legittimazione, consenso e fattivo sostegno ancorandosi saldamente alla polarizzazione Bene-Male, figlia dello schema *amico-nemico* di ascendenza schmittiana. E in questa polarizzazione la guerra assurda a principale regolatore delle relazioni fra soggetti statali e società. Lo scatenamento di dosi inusitate di violenza raggiunge livelli parossistici proprio con la fine del mondo diviso in due blocchi, all’indomani di quell’evento, la caduta del Muro di Berlino, da alcuni salutata come la “fine della storia”.

Dal Lago [cfr. Dal Lago 2010, 13] ricorda, attraverso un lungo elenco di conflitti scatenatisi dopo il 1991, che “la dimensione della guerra tende ad assorbire la totalità della nostra esistenza, anche quando non siamo direttamente coinvolti; [...] la situazione contemporanea si può definire come iscrizione della guerra nell’orizzonte ordinario della vita nella società globale”. Per queste e simili ragioni, rileggere oggi il Bauman di *Modernità e Olocausto* acquista il senso di uno scavo, non oziosamente filologico, nella complessa e dolorosa vicenda della modernità occidentale, per ritrovare le sorgenti degli orrori compiuti nella e per la modernità.

Tra lo stato nazista e la *war on terror*, iniziata all’inizio del nuovo millennio e non ancora conclusasi, possiamo ricostruire una fitta trama di rimandi e collegamenti. Entrambi sono frutto di una aspirazione tipica della modernità e della sua razionalità, di un compito che essa si è auto-assegnato e che la guida incessantemente: il compito dell’ordine, “il meno possibile tra gli impossibili e il meno disponibile tra gli indispensabili, [...] l’archetipo di tutti gli altri compiti, quello che li trasforma in pure e semplici metafore di se stesse” [Bauman 2010,14]. Questo compito, impossibile e indispensabile, è moderno nella misura della sua stessa concepibilità e della valutazione della sua realizzabilità.

L'attualizzazione di *Modernità e olocausto* non può però, a mio avviso, prescindere da una analisi dei suoi fondamenti teorici, in particolare in relazione alla analisi sociologica della modernità. Obiettivo di questo lavoro è cogliere i referenti teorici più importanti nell'opera di Bauman: Elias e, soprattutto, Weber, tralasciandone altri che pure rappresentano snodi fondamentali nella costruzione argomentativa. Non farò che un breve cenno ai sociologi della Scuola di Francoforte, in particolare Adorno e Horkheimer, ai quali Bauman dichiarerà nel terzo volume della trilogia, *Modernità e Ambivalenza*, di essersi ispirato, nel tentativo di “avvolgere di carne storica e sociologica lo scheletro della Dialettica dell'Illuminismo”, essendo il problema centrale del libro “saldamente ancorato alle affermazioni articolate per la prima volta da T. Adorno e M. Horkheimer nella loro critica all'Illuminismo” [Bauman 2010, 28]. Va, tuttavia, sottolineato il fatto che in *Modernità e Olocausto* si rinvergono forti legami col marxismo eterodosso della Scuola di Francoforte. La concezione dei processi di reificazione, infatti, discende direttamente dalla sistemazione operata in Dialettica dell'Illuminismo di Horkheimer e Adorno. Se al dominio sulla natura e sull'uomo stesso che viene condotto nell'era post-liberale del capitalismo, perno della dialettica negativa adorniana, non può essere contrapposta nessuna alternativa di liberazione, eguali e nulle speranze di emancipazione provengono dalla “narrazione del terrore” del sociologo polacco: trarremo anzi la conclusione che la sua opera “può essere classificata come uno dei testi decisivi della sociologia dopo Auschwitz”, l'unica sociologia possibile [Joas 1998, 48]. Assecondando le conclusioni di Adorno, Bauman perviene a considerare un esclusivo e unilaterale principio di integrazione: il dominio della burocrazia. Alla descrizione dei caratteri e degli effetti di questo dominio sono dedicati in particolare i capitoli IV e VI di *Modernità e Olocausto*, ma al riferimento teorico rappresentato dalla *Dialettica dell'Illuminismo* si sostituirà Max Weber, con una molteplicità di legami, echi, rimandi¹.

1. Probabilmente Bauman potrebbe sottoscrivere quanto afferma Honneth in relazione ad Adorno e alla sua critica dei processi di centralizzazione burocratica: “Per l'analisi della struttura socio-economica è centrale l'affermazione secondo cui, con lo smantellamento del mercato introdotto dal passaggio all'era post-liberale del capitalismo, la società perde quello strumento che contribuiva a colmare socialmente il divario tra le esigenze della struttura economica e gli attori individuali; siccome il mercato era storicamente l'unico luogo di intreccio istituzionalizzato dell'azione individuale, la vita interna della società deve spegnersi

Il dialogo che Bauman intrattiene con Weber in *Modernità e Olocausto* è uno dei temi che mi propongo di analizzare in questo mio lavoro, partendo dalla categorizzazione della Shoah come una “qualsiasi altra attività soggetta alla razionalizzazione burocratica” [Bauman 1992, 33]. Tra la modernità e l’Olocausto c’è un’“affinità elettiva” che Bauman può tematizzare grazie alla “chiarezza di Weber” nella descrizione del funzionamento delle strutture burocratiche [Bauman 1992, 34]. La loro concatenazione e i dispositivi che le azionano sono attentamente indagate, come una conferma puntuale della afferenza dell’Olocausto al tipo-ideale della burocrazia. Weber, dunque, rappresenta il principale referente teorico per l’opera di Bauman. Ma le sue indicazioni metodologiche hanno, a mio avviso, eguale importanza.

Lo sterminio nazista viene considerato insieme “normale e straordinario”. Bisogna operare una distinzione analitica per rendere chiara questa ambivalenza: è “normale” in relazione alle sue modalità organizzative, le cui caratteristiche hanno un “sapore distintamente moderno” [Bauman 1992, 131]; “straordinario”, d’altro canto, in relazione ad altri omicidi di massa compiuti nella storia, rispetto ai quali apporta “novità e miglioramenti” mai pensati e raggiunti fino a quel momento. Gestire questa ambivalenza comporta un enorme sforzo conoscitivo e lascia aperti molti interrogativi. Proverò a mostrare come Bauman, grazie alla formazione di un ideal-tipo weberiano estratto dall’Olocausto, si sforzi di rendere accessibile alla comprensione sociologica un evento che segna la storia umana in maniera penetrante.

Prima di giungere a Weber, il mio lavoro rende conto del contributo che il libro apporta alle scienze sociali (§2), per poi passare, nel §3, ai temi dello scontro tra la teoria della civilizzazione di Elias e la tesi ad essa opposta in *Modernità e Olocausto*, guardando ad esso come a un primo momento di messa in discussione del punto di vista ottimistico sulla modernità. Il legame con Weber, più articolato e profondo, è oggetto dei §4 e §5, i quali si concentrano sull’analisi delle

nella misura in cui la centralizzazione burocratica dei processi decisionali dell’economia mina la sfera del mercato” [Honneth 2002, 140]. Per Bauman, la riproduzione interattiva della vita quotidiana (quella che Habermas, riprendendo una terminologia fenomenologica, definisce *Lebenswelt*) di fatto cessa completamente in una società totalitaria, nella misura in cui la centralizzazione burocratica dei processi decisionali disgrega le modalità di azione mediate socialmente.

scelte metodologiche e di contenuto operate da Bauman a partire dall'opera del sociologo di Erfurt. L'ultima parte illustra alcune reazioni critiche successive alla pubblicazione di *Modernità e Olocausto* e le strategie di fuoriuscita del suo autore dal paradigma della modernità.

2. *Sull'Olocausto e l'autocomprensione della modernità*

Lo sterminio di sei milioni di esseri umani nel volgere di pochi anni rappresenta un evento i cui effetti non sono reversibili. L'effetto "traumatico"² che l'Olocausto ha provocato in ampi strati dell'opinione pubblica mondiale, in particolare occidentale, ha un posto rilevante nella simbolizzazione che essa stessa ha costruito intorno al tema della tendenza storica della civiltà moderna. Ma l'intenso lavoro della memoria può essere facilmente revocato se la lettura e l'interpretazione di certi eventi non riescono a enucleare, anche con una severa autocritica, i rapporti più intimi che lo sterminio intrattiene con la modernità. Questo è compito che non si può chiedere alla politica, da un lato perché, laddove essa sia contraria al razzismo e a qualsiasi forma di discriminazione, ha continuamente bisogno di alimentare retoriche suggestive e semplificazioni comprensibili intorno a un evento altrimenti complesso come lo sterminio degli ebrei; dall'altro, perché l'attualità la strappa ai pensieri lunghi, costringendola a una sorta di cronico regime emergenziale. Da sola l'attività orientativa svolta dalle élites politiche non ci mette al riparo dai rischi della sottovalutazione, dell'oblio, del fraintendimento. Il riemergere ciclico dell'antisemitismo in Europa e il consenso elettorale che nell'ultimo decennio numerose formazioni xenofobe di estrema destra raccolgono su tutto il continente rappresentano un segnale d'allarme che non ci si può permettere di trascurare.

2. Di "trauma culturale" rispetto all'Olocausto parla Alexander [2006, 129]: "un trauma culturale si verifica quando i membri di una collettività sentono di essere stati colpiti da un evento terribile che ha lasciato un marchio indelebile sulla loro coscienza di gruppo, segnando le loro memorie per sempre e mutando la loro identità futura in modi profondi e irreversibili".

Nel corso del Secondo Dopoguerra si sono affrontati due differenti *frames* narrativi sull'assassinio di massa degli ebrei: quello progressista, che lo considerava, insieme ad altre pagine del terrore nazista, indistintamente, come un "trauma della nascita", "un momento di crisi in una cronologia che alla fine sarebbe stata sistemata" [Alexander 2006, 67]; e il *frame* narrativo "tragicizzante", per il quale il massacro degli ebrei non è un evento nella storia, ma assume altra e ben più spaventosa fattezze, un archetipo fuori dal tempo, "un punto finale, non un nuovo inizio, un trauma di morte piuttosto che un trauma di nascita, una causa di disperazione, non l'inizio di una speranza" [*Ibidem*]. Questi approcci sono sicuramente in grado di produrre anticorpi sociali e culturali, ma non sono sufficienti a rispondere alla "sfida della comprensione", né a impedire il ciclico riemergere di razzismo e xenofobia nel Vecchio Continente, così come nel resto del mondo. La loro inadeguatezza è di natura strutturale, poiché non vanno alla ricerca di quelle componenti sistemiche che "con ogni probabilità contenevano la potenzialità dell'Olocausto" [Bauman 1992, 128].

Le scienze sociali sono, dunque, chiamate a raccogliere il testimone dello sforzo ermeneutico. Quando Bauman pubblica *Modernità e Olocausto*, nel 1989, sente di poter dire che l'evento in questione "ha lasciato le scienze sociali, e la sociologia in particolare, praticamente immutate, con l'eccezione di qualche area di ricerca specialistica ancora marginale e di alcuni oscuri e sinistri avvertimenti circa le inclinazioni della modernità" [Bauman 1992, 128]. Egli enuclea tre stratagemmi della reazione sociologica all'Olocausto, necessari alla ri-costruzione di eventi di eccezionale drammaticità nella cornice del paradigma sociologico di lettura della modernità a lungo dominante: 1. la conferma della validità del paradigma avviene sotto forma di presentazione di eventi non del tutto rilevanti per la teoria generale come eventi unici; 2. attraverso la dissoluzione degli eventi in "una più ampia e familiare categoria di sgradevoli, e tuttavia normali, sottoprodotti o limiti del sistema"; 3. ignorando quanto avvenuto, derubricato come una patologia che non aggiunge nulla alla comprensione della società moderna [Bauman 1992, 17 e 241]. La generale sottovalutazione è figlia del persistente rilievo non solo delle teorie funzionaliste, poco propense a gettare luce sulle disfunzioni del sistema, ma anche degli altri paradigmi sociologici teleologici che, al di là delle diverse posizioni e "traduzioni" politiche, vedono nella modernità

un processo di progressiva fuoriuscita dall'oscurità, di miglioramento delle condizioni dell'individuo in una società sempre più ordinata e in grado di produrre integrazione, armonia, benessere³. Dietro questa coalizione di approcci si colloca sempre il moderno *stato giardiniere*, che vede nella società sottoposta al suo controllo un "oggetto di sistemazione del terreno, coltivazione delle piante desiderabili ed eliminazione delle erbe infestanti" [Bauman 1992, 17].

Per "portare la lezione sociologica, psicologica e politica" della Shoah "a influire sulla consapevolezza e sul modo di agire delle istituzioni e dei membri della società contemporanea" [Bauman 1992, 13], non sarà di alcuna utilità rievocare episodi analoghi di crudeltà o scavare nelle radici antisemitiche e antiggiudaiche dell'identità europea. Un simile approccio impedirà, piuttosto, di dar conto di ciò che rende unico nella storia l'evento, e non darà luogo ad "alcuna rilevante revisione della nostra teoria sociale" [Bauman 1992, 18]. Il valore conoscitivo più denso di *Modernità e Olocausto* si riverbera nella analisi delle società occidentali e si rivolge (quasi uno scomodo contraltare) alla sociologia intesa come "teoria della civilizzazione, della modernità". È a queste che l'autore guarda, con queste intende interloquire più intensamente, conducendo una critica che sia in grado di decostruire la cornice teorica legittimante della pratica sociologica, soprattutto dopo l'ingresso nella post-modernità, una volta abbandonate le pretese di ingegneria sociale, rivelatesi fatali nel secolo XX. Se questo scopo verrà più organicamente coltivato nelle opere successive, in particolare in *Modernità e ambivalenza* e *Le sfide dell'Etica* [Bauman 1996], *Modernità e Olocausto* rappresenta un primo momento di sistemazione e orientamento del pensiero.

A mio avviso, l'aspirazione a trasformare lo sterminio in "laboratorio sociologico", nel quale emergono "alcuni attributi della nostra società non rilevabili,

3. Possiamo passare in rassegna sommariamente questi altri paradigmi. Essi sono: il "processo di civilizzazione" di Elias, ritratto della storia come espulsione della violenza dalla vita quotidiana; la "visione liberale" della storia come lotta vittoriosa della ragione sulla superstizione; l'interpretazione weberiana della razionalizzazione come processo teso al raggiungimento del massimo risultato con il minimo sforzo; la promessa psicanalitica di ridimensionare, imbrigliare e addomesticare la presenza animale nell'uomo; la grande profezia marxiana di ricondurre vita e storia sotto il controllo dell'uomo una volta liberate dall'inibizione dovuta agli interessi particolari.

e perciò empiricamente inaccessibili, in condizioni ordinarie”, trova concreta realizzazione in due momenti dell’opera: la destituzione del mito eziologico della civiltà, cioè una critica organica condotta nei confronti della sociologia della civilizzazione di Norbert Elias, e nel dialogo continuo con Max Weber.

3. *Il mito eziologico della Civiltà*

La nozione di civilizzazione è stata introdotta da N. Elias [cfr. Elias 1998] per spiegare il modo in cui gli occidentali hanno appreso, dal Medio Evo in poi, a controllare e interiorizzare le loro pulsioni e a ridurre progressivamente la presenza della violenza e della coercizione fisica nelle normali relazioni quotidiane. La teoria di Elias si presta a una operazione di legittimazione dell’egemonia politica dell’Occidente, sanzionata storicamente in secoli di dominazione delle popolazioni di interi continenti, trasformandola in una missione salvifica, in una crociata articolata su una serie di endiadi: umanità contro barbarie, ragione contro ignoranza, obiettività contro pregiudizio, progresso contro degenerazione, verità contro superstizione, scienza contro magia, razionalità contro passioni [cfr. Bauman 1992, 140].

La violenza degli attori sociali, spiega Elias, non incontra ostacoli fino al momento in cui non si impone il monopolio dello Stato nell’uso della forza, e si assiste a una pacificazione dei costumi, esercitante la sua influenza fino al piano della struttura della personalità. La concezione che Elias sviluppa del processo di civilizzazione riduce la fenomenologia della violenza al solo fenomeno dell’aggressività, all’istintualità animale, risalente a uno stato di *decivilizzazione* o di *non-civilizzazione* [Wieviorka 2005, 195; cfr. Goudsblom 2000].

La critica che più frequentemente si rivolge a Elias riguarda la sua larvata visione evolucionista, come pure la pretesa che il processo di civilizzazione si dispieghi in maniera uniforme e simultanea su tutti gli strati sociali. Apparentemente, però, nessuno contesta l’assunto di base, che legge la storia come un cammino lungo il quale si è affermata con successo la soppressione della “crudeltà e del piacere che procurano la sofferenza e l’annientamento dell’altro, il sentimento di soddisfazione che procura la nostra superiorità fisica” [Wieviorka 2005, 199; cfr.

Elias 1988]. D'altra parte, il modello di una coperta che si stende sulla società a protezione del suo corpo contro gli istinti più sfrenati è stato messo in discussione dallo stesso Elias, quando questi si è dovuto confrontare con l'Olocausto, in una raccolta di saggi pubblicata poco prima della morte [cfr. Wieviorka 2005, 200]. Per comprendere il Nazismo, secondo Elias, bisogna riportarsi alla scarsa influenza che le classi medie e il proletariato hanno tratto dallo "stadio aristocratico", poiché la violenza ha tante più *chances* di generarsi e svilupparsi quanto meno si realizza l'integrazione collettiva nel processo di civilizzazione e quanto più alcuni gruppi sociali sono lasciati ai margini⁴.

La contrapposizione tra Bauman e Elias andrebbe fatta risalire alla divergenza di opinioni dei due intorno alla natura umana: ottimista e rousseauiano il primo, hobbesiano il secondo. Bauman giudica l'uomo intimamente portato al bene, tanto che egli più volte fa cenno alla caduta delle inibizioni morali come sconfitta della naturale propensione degli esseri umani a prendersi cura del prossimo. Elias, lo abbiamo appena visto, postula che le pulsioni e il compiacimento dell'altrui sofferenza indotta dalla propria forza siano istinti presociali, che solo un determinato sistema politico e culturale è riuscito a mitigare e guidare con successo. Eliminarli, d'altronde sarebbe impossibile. L'Olocausto rappresenta un terreno di scontro obbligato nelle prospettive dei due autori e il guanto della sfida è lanciato da Bauman stesso: "esistono due modalità di approccio alla spiegazione dell'Olocausto. È possibile considerare gli orrori dell'omicidio di massa come prova della fragilità della civiltà, oppure vederli come dimostrazione del suo terrificante potenziale [...] è possibile concludere, seguendo la tradizione hobbesiana, che non risulta ancora completamente superato lo stato ferino pre-sociale, nonostante tutti gli sforzi di civilizzazione; oppure si può, al contrario, insistere sul fatto che il processo di civilizzazione è riuscito a sostituire gli istinti naturali con modelli di condotta umana artificiali e flessibili, rendendo con ciò possibile la disumanità

4. M. Wieviorka è convinto che "la violenza nazista rimane un punto debole nell'opera di Elias, [...] perché se il processo di civilizzazione significa la regressione della violenza, se la stessa violenza vi trova posto finché segnala un ritardo di certi gruppi, come rendere conto di una de-civilizzazione di massa come quella che ha caratterizzato la Germania nazista e che ha riguardato l'insieme della società e non soltanto certi strati particolari? Come ha potuto uno dei paesi più avanzati della civilizzazione scivolare in una tale barbarie?" [Wieviorka 2005, 200].

e la distruzione su una scala rimasta inconcepibile finché le inclinazioni naturali avevano guidato l'azione umana. Sugeriamo qui di optare per il secondo approccio” [Bauman 1992, 139-140].

Per Bauman, l'immagine di una società bonificata dalla violenza è un'“illusione”, “auto-apologia” e “auto-apoteosi” del mito legittimante della civiltà moderna. È proprio questo punto di vista che si intende come l'operazione di “destituzione del mito eziologico della Civiltà”. Il contrasto tra i due sociologi si risolve momentaneamente nel trovare un punto di accordo nella ri-dislocazione della violenza, dovuta all'intervento della forza razionalizzante dello Stato, attorno a due polarità: gli eserciti stanziati e le forze di polizia che garantiscono la sicurezza e detengono il monopolio della coercizione fisica, da una parte, e “territori separati e isolati, zone oscure vietate alla grande maggioranza”, dall'altro, nelle quali le forze dell'integrazione socializzante non hanno svolto pienamente il loro compito (“strati sociali non sufficientemente influenzati dal processo di civilizzazione” in Elias, e “luoghi lontani, irrilevanti per gli interessi vitali dell'umanità civilizzata” in Bauman).

Sia la civilizzazione che la razionalizzazione svolgono un intenso lavoro di eliminazione degli istinti e delle pulsioni, di cui si postula l'esistenza e la cui sorte è invariabilmente segnata da un intervento esterno di repressione. Elias pensa che le forme del piacere derivanti dalla somministrazione al prossimo di dosi sfrenate di violenza crudele vengano sottoposte “a un controllo sociale severo e ancorato all'organizzazione sociale [...] e controbilanciate da minacce di disapprovazione” [Bauman 1992, 67]. Bauman afferma, similmente, che “il processo di civilizzazione è riuscito a sostituire gli istinti naturali con modelli di condotta umana artificiali e flessibili” [Bauman 1992, 139].

La loro strada si divide nuovamente rispetto alla esistenza di una normatività in seno alla modernità. Per Elias, i contenuti morali della civilizzazione sono inseriti nel suo atto di nascita e nella traiettoria storica che disegna (la società nella sua essenza, direbbe Durkheim, è una forza attivamente moralizzatrice); Bauman asserisce, al contrario, che la modernità non porta con sé alcun particolare contenuto normativo, anzi è aperta ad ogni possibilità, anche quella dello sterminio. E questa possibilità non è un'eventualità remota, ma una prerogativa presente nelle aspirazioni più ambiziose dello “stato giardiniere”.

I programmi politici visionari dei gerarchi nazisti sono stati capaci di riscuotere consenso e sostegno, senza mai mascherare le proprie intenzioni di “fare pulizia” nella Germania e in Europa, e senza eufemizzare la propria avversione verso minoranze culturali con artifici lessicali. Il progetto hitleriano di una “società armonica, ordinata e libera da deviazioni traeva la sua legittimità e attrattiva da concezioni e credenze del genere già saldamente radicate nell’immaginario collettivo durante il secolo e mezzo successivo all’Illuminismo, un periodo storico impregnato di propaganda scientista e che ostentava a dismisura la potenza miracolosa della tecnologia moderna” [Bauman 2010, 41], e, in generale “dietro ogni caso di genocidio si può rintracciare il sogno moderno di un ordine uniforme e armonico, come anche la convinzione, ugualmente moderna, che l’imposizione di un simile ordine su una realtà restia ad accoglierlo costituisca un progresso, una promozione degli interessi comuni e, per la stessa ragione, sia legittima, quali che siano i costi di transizione” [Bauman 2010, nota 13, 316].

Non c’è nulla, o ben poco, che ci consenta di attivare una spia dell’imminente accadere del peggio se facciamo esclusivo affidamento all’auto-giustificazione della ragione tecnica o se deleghiamo la formazione della nostra coscienza civile agli imperativi reificanti della ragion di Stato e alle inderogabili esigenze del mercato. Proprio da questi ambiti sono venute le maggiori resistenze ad accettare la lezione contenuta nel laboratorio sociologico dell’Olocausto.

4. Razionalizzazione e burocrazia tra Weber e Bauman

In *Modernità e Olocausto*, i testi weberiani di riferimento possono dividersi in due gruppi: il primo rimanda a testi che Bauman non cita direttamente e che pur tuttavia appaiono (ed è questa una delle ipotesi da dimostrare) fondamentali per definire il suo approccio teorico-metodologico. L’altro gruppo è quello dei volumi presenti nel corpo delle citazioni e della bibliografia, che Bauman impiega per tracciare i caratteri fondamentali della modernità e della razionalità burocratica. Per il primo gruppo, mi sembra evidente che il quadro di riferimento sia rappresentato da *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo* [Weber 1991], il volume IV di *Economia e società* e *L’“oggettività” conoscitiva della scienza sociale e della po-*

litica sociale, contenuto in *Il metodo delle scienze storico-sociali* [Weber 2003]. Per il secondo gruppo, Bauman rimanda esplicitamente a *Economia e Società* [Weber 1995], in particolare il volume II, e *Il lavoro intellettuale come professione* [Weber 1973]. Partiamo dall'influenza dei testi non citati.

La domanda posta all'inizio delle *Osservazioni Preliminari alla Sociologia delle religioni* di Max Weber può figurare con lievi variazioni in esergo anche a *Modernità e Olocausto*, il cui titolo potremmo provocatoriamente trasformare in *L'etica razionalista e lo spirito dell'Olocausto*. Ecco la rilettura del brano, contenente l'epocale interrogativo, che propongo: "il rampollo della civiltà europea moderna dovrà trattare, inevitabilmente e legittimamente, i problemi della storia dell'Olocausto nella seguente ottica: quale concatenazione di circostanze ha fatto sì che proprio sul terreno dell'Occidente, e soltanto qui, comparisse un fenomeno come quello dell'Olocausto che tuttavia si svolse secondo una direzione di significato e validità universale?" La mia ipotesi è che Bauman consideri, sulla scia di Weber, l'Olocausto come un *tipo ideale di individualità storica*⁵, ossia "un complesso di nessi presenti nella realtà storica che noi unifichiamo nella totalità di un concetto dal punto di vista del significato posseduto per la civiltà e la cultura, [...] composto gradualmente a partire dai suoi elementi singoli" [Weber 1991, 71]. Bauman trasforma l'Olocausto in un idealtipo, selezionando da quello che è considerato uno dei tanti genocidi che si sono consumati nell'arco di tutta la storia dell'umanità alcuni caratteri peculiari, che lo rendono un evento con proprietà inedite e difficilmente replicabili, ma allo stesso tempo lo inscrivono nella linea di sviluppo della razionalità moderna.

Il rischio contenuto in una simile operazione di selezione degli eventi sta nel travisare, trascurare, o ignorare alcuni fatti a favore di altri ritenuti più importanti. Il lavoro di ordinare "l'infinità priva di senso del reale" è la condotta di qualsiasi attività scientifica, che abbia intenti storico-ricostruttivi o di ricerca sociale, così come di ogni altra attività conoscitiva. Nel caso dell'Olocausto, trascurare

5. R. Aron distingue tre tipi ideali: un primo tipo ideale di individualità storiche consistente in una ricostruzione intellegibile di una realtà storica globale e singolare (es.: *capitalismo*); un tipo ideale che designa elementi estratti dalla realtà storica, che si ritrovano in un gran numero di circostanze (*burocrazia*); una terza specie di tipi ideali, che si compone di ricostruzioni razionalizzanti di comportamento con un carattere particolare (*insieme delle proposizioni della teoria economica*) [cfr. Aron 1972, 472-476].

o sottovalutare in nome del metodo può trasformarsi in una condotta percepita come irresponsabile o immorale. Questa percezione trae energia da una riserva extra-scientifica, legata ai valori del ricordo, del rispetto delle vittime, della condanna senza appello degli esecutori. Donald Bloxham, in *The Final Solution*⁶, afferma che: “immediatamente dopo la fine della guerra le strategie legali e morali di autodifesa contribuirono a un’immagine della “soluzione finale” letteralmente ordinata dall’alto. Mai ammettere l’iniziativa o l’improvvisazione nello sterminio; quando esse sparirono alla vista scomparvero con loro anche le varianti nazionali e locali dell’Olocausto, per essere sostituite dall’impressione di un genocidio molto più uniforme [...]. L’immagine era quella di una macchina statica che operava dall’alto, i cui componenti umani non erano altro che rotelle degli ingranaggi. Questa immagine, nella quale l’azione degli esecutori subordinati era stata cancellata almeno quanto quella delle loro vittime, ha riscosso una popolarità transitoria negli studi sull’Olocausto” [Bloxham 2010, 260]. Le parole dello storico sono riferite, come conferma il rimando della nota, a *Modernità e Olocausto*. Se ci lasciassimo guidare dalle indicazioni contenute nella citazione di Bloxham, potremmo sovraccaricare l’analisi di pretese che non le appartengono, in particolare la condanna morale e il giudizio politico. O, ancora, credere che valga in ogni momento una indiscussa primazia dell’acribia storiografica, seguita faticosamente e con il beneficio dell’inventario da una resa sociologica sommaria e, in ultima analisi, inutile. Il risultato dell’indagine sociologica baumaniana sull’Olocausto è, invece, consapevolmente, l’estrazione di un monolite perfettamente levigato e “illuminato”.

L’ipotesi della trasformazione della complessa vicenda storica dell’Olocausto in un tipo-ideale, dal quale estrarre la forma di una “azione razionale immorale” dà a sua volta luogo a due possibili livelli di lettura (si potrebbe parlare di epistemologia implicita *versus* epistemologia esplicita), entrambi presenti in maniera carsica in Bauman: uno riguarda l’analogia nel processo di definizione del fenomeno, consistente nel porre nello stesso rapporto di semi-causalità modernità e

6. Cfr. Bloxham 2010, al cap. VIII § 5 “Territori di eccezione, zone di eccezione”, in cui l’autore dichiara in apertura il suo debito nei riguardi del filosofo italiano Giorgio Agamben, a conferma del fatto che studiare l’Olocausto comporta una mobilitazione di risorse eccedenti i confini di un singolo settore disciplinare.

Olocausto, così come Weber a proposito di protestantesimo e capitalismo; mentre il secondo riguarda la costruzione vera e propria dell'Olocausto come tipo-ideale. Il mio tentativo è quello di individuare questi due debiti livelli, leggendo Bauman a prescindere dai riferimenti bibliografici del testo.

Per il primo aspetto, cioè la definizione del rapporto di semi-causalità tra modernità e Olocausto, il testo di riferimento per la comprensione del quadro epistemologico di Bauman è *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in cui Weber applica il suo strumento metodologico in maniera *implicita* [cfr. Cerroni 2001, 59-87]. Analogamente in Bauman, l'enucleazione del tipo ideale del genocidio nazista è condotta a partire dallo sviluppo delle tendenze razionalizzanti della modernità. Una condotta razionale, infatti, è il prerequisito "con potere quasi-causale" [Cerroni 2001, 61] determinante per la realizzazione dei grandiosi piani di pulizia etnica del totalitarismo nazista. Senza di questa non sarebbe stato possibile governare la "sterminatrice" routine quotidiana di funzionari e impiegati, né guidare i gesti degli azionatori delle camere a gas o dei forni crematori. Bauman si assume la responsabilità di mettere in ombra le numerose storie di aguzzini spietati che hanno costellato la persecuzioni degli ebrei, dei rom, degli oppositori politici durante il nazismo e negli anni di attuazione della "soluzione finale". Se valutiamo questa omissione con la lente della ricostruzione storica o del verdetto morale, così come ci pare abbiano fatto i numerosi critici del sociologo polacco⁷, non cogliamo il "quadro intellettuale in sé unitario", il contributo a "fornire i tratti critici utili a comprendere la genesi di un nuovo fenomeno" [Cerroni 2001, 61].

Al livello dell'*epistemologia esplicita* (cioè alla non facile ri-costruzione dell'Olocausto come tipo ideale), il testo weberiano di riferimento è *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* [Weber 2003, 3-88]: se facciamo affidamento alle caratteristiche che designano l'"individuo storico", possiamo dire che nel nostro caso l'Olocausto assolve alle funzioni del tipo ideale in quanto strumento euristico e genetico [cfr. Cerroni 2001, 64]. *Euristico* perché rappresenta uno "schema intellettuale di codificazione e decodificazione della realtà sociale, che funziona solo nella misura in cui permette di comprendere i significati"

7. Per una rassegna degli autori, in particolare tedeschi, che hanno criticato da vari punti di vista *Modernità e Olocasuto* cfr. Joas 1998, 47-55.

alla luce della sua inaspettata e incomprensibile apparizione nella storia [*Ibidem*]. Più specificamente, esso riesce a soddisfare la proprietà di strumento euristico perché occupa una postazione *localmente indicale*, cioè collocata nell'universo intellettuale e valoriale dello studioso come chiave di volta per la comprensione del suo tempo, divenendo, quindi, *programmaticamente globale*, per l'impegno di assicurare una validità esplicativa universale sui caratteri generali della modernità e i suoi possibili e molteplici sviluppi. La funzione storico-genetica, poi, mira ad "evidenziare il ruolo genetico-causale giocato da certi fenomeni tipizzati, entro il decorso di più vasti processi storici, nell'ipotesi di una realistica possibilità oggettiva" [Cerroni 2001, 64].

Se questo modo di leggere nelle intenzioni dell'opera di Bauman è corretto, se dunque la sua apparente parzialità è sorretta dal riferimento metodologico al tipo ideale weberiano, si potranno superare le critiche alla lettura che il sociologo fa della Shoah. Si riuscirà, al contempo, a portare la lezione sociologica, psicologica e politica dell'Olocausto a influire sulla "consapevolezza e sul modo di agire delle istituzioni e dei membri della società contemporanea" [Bauman 1992, 11] e, dunque, alla tematizzazione dell'Olocausto come evento che impone una modifica sostanziale di qualsivoglia ottimistica teoria sociale della modernità.

Il maggior problema che sorge nel collegare una simile lettura dell'Olocausto con una corretta procedura di idealtipizzazione si presenta davanti alle caratteristiche logiche assegnate da Weber al tipo ideale. Questo non si può rintracciare empiricamente: è un "ideale in sé privo di contraddizione", e il compito che si presenta al lavoro storico è "determinare in ogni caso particolare la maggiore o minore distanza della realtà da quel quadro ideale" [Weber 2003, 60]. Il genocidio degli ebrei d'Europa è, invece, un evento realmente accaduto il quale, semmai, può essere posto in un rapporto di subordinazione con una qualche nozione di tipo concettuale puro. L'Olocausto come evento realmente accaduto, lo abbiamo visto, non ha gli stessi caratteri dell'Olocausto come soggetto della conversione paradigmatica della sociologia. Questa conversione avviene a condizione di incamerare l'aporia di un idealtipo "ipostatizzato", il cui "significato di concetto-limite puramente ideale, a cui la realtà deve essere commisurata e comparata, al fine di illustrare determinati elementi significativi del suo contenuto empirico" [Weber 2003, 64], può consentire di mettere in luce ed esaminare

“alcuni attributi della società non rilevabili, e perciò empiricamente inaccessibili, in condizioni ordinarie” [Bauman 1992, 30]⁸.

Per venire ai riferimenti espliciti alla teoria della modernità di Weber, cioè al secondo gruppo dei testi di riferimento, in apertura di *Modernità e Olocausto* Bauman chiarisce programmaticamente di riferirvisi sulla scorta di quanto affermato da Richard L. Rubenstein, nel 1978, in un convegno dal titolo “La società occidentale dopo l’Olocausto”. Nella rappresentazione weberiana dei caratteri della modernità (moderna burocrazia, mentalità scientifica, collocazione dei valori nel regno della soggettività), afferma Rubenstein, non è presente alcun dispositivo di protezione capace di scongiurare gli eccessi nazisti. Ad esempio, la strumentalità della ricerca scientifica e la sua libertà da vincoli normativi, pietre miliari della considerazione liberale della laicità del sapere, non avrebbero incontrato particolari obiezioni intorno agli esperimenti condotti sulle persone rinchiusi nei lager, utilizzate come cavie [cfr. Bauman 1992, 27-28]⁹.

8. Questo regime di doppiezza è la condizione che l’Olocausto vive nella ricezione moderna: “[...] in quanto simbolo congestionato che funzionava da collegamento tra il male radicale e ciò che ad un certo punto venne considerato come comportamento normale o normalmente criminale, il trauma così ridefinito dell’Olocausto fu intrappolato in quello che potrebbe essere chiamato il dilemma dell’unicità. Il trauma non poteva funzionare come metafora della tragedia archetipica a meno che non venisse considerato radicalmente diverso da qualsiasi altra manifestazione del male nella modernità. Tuttavia fu proprio questo *status* – di evento unico – che alla fine lo fece diventare generale e deparicolarizzato. Questo perché come metafora del male radicale, l’Olocausto forniva un criterio di valutazione per giudicare il male delle altre manifestazioni. Fornendo un tale criterio di giudizio comparato, l’Olocausto è diventato una norma, e ha dato il via ad una successione di valutazioni metonimiche, analogiche e legali che l’hanno deprivato della sua unicità stabilendo il grado di somiglianza o differenza da altre possibili manifestazioni del male” [Alexander 2006, 103-104].

9. L’*establishment* medico internazionale degli anni ’20 e ’30, segnato dal positivismo, esalta i rappresentanti della scuola medica tedesca, propugnatori di pratiche eugenetiche. Dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale, scienziati e ingegneri tedeschi scamparono a mandati di cattura e vendette private, perché passati alle dipendenze delle due superpotenze vincitrici. Soltanto nel 2010, però, è stata concessa dal presidente degli USA, B. Obama, la pubblicazione dei documenti dell’Office of Special Investigation (creato nel 1979 per dare la caccia ai nazisti). Vedi Angelo Aquaro, “Così la Cia (sic) ha coperto i criminali nazisti”, *Repubblica*, lun. 15 novembre 2010.

Max Weber nella “Nota preliminare” alla *Sociologia delle Religioni* fa un lungo elenco di quei “fenomeni di civiltà” che nell’Occidente “si svolgevano secondo una direzione e un significato *universali*” (in corsivo nel testo), pur rappresentando uno “sviluppo particolare” (*Sonderentwicklung*), diverso da quello di tutte le altre civiltà esistenti [Weber 1976, 101]. L’elenco annovera scienza, teologia sistematica, astronomia, geometria, meccanica, fisica, medicina, biochimica, chimica razionale, storiografia, dottrina politica, giurisprudenza razionale, musica, letteratura “stampata”, preparazione scolastica specialistica razionale e sistematica, organizzazione burocratica specializzata, lo “Stato” inteso come “un’istituzione politica provvista di una “costituzione” razionalmente statuita”. *Modernità e Olocausto* ha il triste merito di porre come ultima voce di questi prodotti originali dell’Occidente anche lo sterminio degli ebrei, compiuto tra il 1942 e il 1945, nell’Europa occupata dal III Reich durante la Seconda Guerra Mondiale.

Il lungo novero di discipline che assumono nella società occidentale statuti del tutto particolari nei confronti delle altre culture, nelle quali venivano, sì, praticate le scienze e l’amministrazione, l’arte e la legge, ma in una forma tutt’affatto sistematizzata, serve a introdurre il tema dello sviluppo del capitalismo moderno in un contesto unico, capace di combinare fattori favorevoli in una combinazione irripetibile. In coerenza con la sua impostazione metodologica, Weber non stabilisce un unico “denominatore comune di spiegazione causale della realtà storica”, traendolo dalla “costellazione di interessi materiali”, in polemica con un certo marxismo rozzo e meccanicistico [Weber 2003, 31].

Allo stesso modo, Bauman si guarda dallo stabilire un nesso diretto di *causa-effetto* tra razionalità e sterminio, e non compie l’errore di configurare l’Olocausto come un “paradigma della civiltà moderna, il suo prodotto naturale, normale, la sua tendenza storica” [Bauman 1992, 22]; e non aderisce neanche alle tesi di coloro che leggono l’Olocausto come una disfunzione della modernità, incapace di “sopprimere alcuni fattori di irrazionalità estranei al suo contenuto”, o di soggiogare tramite la pressione civilizzatrice “una serie di spinte emozionali e violente” [Bauman 1992, 21]. Scopo principale di queste prese di distanza è evitare la banalizzazione dell’evento, sia che questa consista nel collocarlo in un orizzonte di normalità, fino a giungere alla perversione di considerarlo accettabile; sia che questa opera di normalizzazione lo equipari ad altri episodi di violenze politiche

di massa, altrettanto orribili, ma che non rivestono i caratteri di eccezionalità che lo sterminio “scientifico” perpetrato dai nazisti può, invece, vantare.

Per Bauman il punto sta nel considerare l'Olocausto come una *possibilità* contenuta nella modernità, l'altra faccia di una modernità della quale siamo abituati a osservare, studiare, commentare gli aspetti governabili, anche quando si tratti di devianza, o, addirittura di atrocità. L'Olocausto ha rappresentato uno choc culturale, tanto più facilmente rimuovibile quanto noi lo consideriamo sotto una luce di eccezionalità o, *e contrario*, replicabilità, in entrambi i casi domabile. Bauman ci dice con molta chiarezza che quella “possibilità” inscritta nella modernità può essere combattuta soltanto indagando nei processi che la resero una realtà, per la quale si mobilitarono brillanti intelligenze, ingenti risorse, complesse macchine organizzative. Intelligenze, risorse e organizzazioni che funzionano normalmente per gestire e governare la nostra società: “l'Olocausto fu pensato e messo in atto nell'ambito della nostra società razionale moderna, nello stadio avanzato della nostra civiltà e al culmine dello sviluppo culturale umano: ecco perché è un problema di tale società, di tale civiltà e di tale cultura” [Bauman 1992, 11].

5. Razionalità, burocrazia e Olocausto

Weber non può essere considerato come un entusiasta cantore della modernità. Egli è cosciente dei rischi insiti nella razionalità crescente, pur avendoli analizzati in modo solo embrionale. Egli era convinto solo della inesorabilità del processo di razionalizzazione e burocratizzazione, ma le scienze storico-sociali non hanno alcuna facoltà divinatoria per prevedere quale direzione prenderà questo processo. La società, di cui Weber legge così attentamente le tendenze, “può essere, come avrebbe detto Tocqueville, dispotica o liberale; può, come avrebbe detto Weber, tollerare uomini senza anima o, al contrario, lasciar posto all'autenticità dei sentimenti religiosi e premettere ancora a degli uomini, fossero pure una minoranza, di vivere umanamente” [Aron 1972, 472].

Bauman spinge alle estreme conseguenze il sospetto negativo weberiano, individua nella effettualità dell'Olocausto la precipitazione concreta dell'incognito avvenire presentato nelle conseguenze inattese della rigida ascesi intramonda-

na del puritano. La “gabbia d’acciaio”, creazione del moderno capitalismo, che orienta i comportamenti, non solo economici, all’utile, privandoli di ogni afflato o ansia religiosi, nettandoli di qualsiasi implicazione morale, assumerà i contorni di una baracca di assi di legno in una landa desolata e fredda; gli specialisti senza intelligenza, gaudenti senza cuore avranno i nomi degli zelanti e “incolpevoli” esecutori del massacro, situati nella lunga catena di comando burocratico preposta alla esecuzione; e in luogo del sorgere di “nuovi profeti o della rinascita di antichi pensieri e ideali”, trionferà l’impietramento nella meccanicizzazione, l’assenza di vincoli e inibizioni morali, la fredda obbedienza a un sistema di morte, febbrilmente autodefinitosi salvifico per le sorti della razza [cfr. Longo 2005, 60].

Per acquisire piena consapevolezza dei fattori che possono realizzare quella *possibilità* è necessario rinvenire analogie, richiami, identità con altre attività soggette alla razionalizzazione burocratica, adattabili alla “sobria descrizione dell’amministrazione moderna offerta da Weber” [Bauman 1992, 33]: “nell’amministrazione burocratica [...] la precisione, la rapidità, l’univocità, la pubblicità degli atti, la continuità, la discrezione, la coesione, la rigida subordinazione, la riduzione dei contrasti, le spese oggettive e personali sono recate alla misura migliore [...]. La burocratizzazione offre soprattutto la maggiore possibilità di attuazione del principio della divisione del lavoro amministrativo [...] l’adempimento “oggettivo” significa in primo luogo un adempimento “senza riguardo alla persona”, in base a *regole prevedibili*” [Bauman 1992, 33; cfr. Weber 1995].

Il “successo” dell’Olocausto si determina, dunque, per l’osservanza rigida e per l’applicazione letterale dei principi che regolano la burocratizzazione, in particolare l’adempimento oggettivo e “senza riguardo alla persona” della divisione del lavoro amministrativo, e l’adozione di regole prevedibili che permettano la “calcolabilità dell’effetto” [Weber 1995, 76]. C’è un’indifferenza nei confronti degli esseri umani necessaria alla burocrazia per adempiere con rigore alla sua missione che la rende compatibile con la descrizione dell’Olocausto che Bauman fornisce. In particolare, due “luoghi” weberiani possono utilmente essere messi a confronto con quanto Bauman afferma circa la caduta delle inibizioni morali, essenziale per non fermare la macchina di morte. Il primo di questi luoghi si trova in *Economia e Società*: “la burocrazia nel suo pieno sviluppo si trova anche, in senso specifico, sotto il principio della condotta *sine ira ac studio*. La sua

specifica caratteristica, gradita al capitalismo, ne promuove lo sviluppo in modo tanto più perfetto quanto più essa si “disumanizza” – e ciò vuol dire che consegue la sua struttura propria, ad essa attribuita come virtù, che comporta la esclusione dell’amore e dell’odio, di tutti gli elementi affettivi puramente personali, in genere irrazionali e non calcolabili, nell’adempimento degli affari di ufficio. La civiltà moderna, quanto più diventa complessa e specializzata, tanto più esige per l’apparato esterno che la sostiene il competente indifferente a considerazioni umane” [Weber 1995, 76]; “l’“istinto del profitto”, la “sete di guadagno”, di guadagno monetario, anzi del massimo guadagno monetario possibile: tutto ciò non ha niente a che vedere con il capitalismo. Tale aspirazione [...] è presente, si può dire, presso *all sorts and conditions of men*, in tutte le epoche e in tutti i paesi del mondo [...]. La sconfinata sete di profitto non si identifica minimamente col capitalismo e meno ancora col suo “spirito”. Il capitalismo può addirittura identificarsi con l’inibizione di questo impulso irrazionale, o almeno con la sua attenuazione razionale” [Weber 1976, 102].

Per Weber, dunque, mercato e burocrazia hanno in comune la realizzazione efficiente di scopi prefissati e la tendenza ad eliminare qualsiasi mozione degli affetti, coinvolgimento, solidarietà per assicurarsi il successo. Gli stessi problemi avranno uomini come Heydrich o Himmler, quando, affermatasi definitivamente la “necessità” dello sterminio per realizzare la meta di un’Europa *judenrein*, si dovettero applicare le ricette migliori per raggiungerlo nel minor tempo possibile. Il secondo brano citato consente un parallelismo tra “sete di guadagno” e “violenza orgiastica”, da una parte, e “accumulazione capitalista” e “pianificazione dello sterminio”, dall’altra. L’avidità smodata non è in alcun rapporto con i processi della valorizzazione capitalistica, per il fatto che la prima è un ostacolo ai processi di riproduzione e viola il carattere normativo della libera intrapresa economica di soggetti che agiscono razionalmente in vista di uno scopo. La violenza cieca è, similmente, la liberazione di energie pulsionali che difficilmente si ripresentano e non sono disponibili a seguire le prescrizioni di un progetto stabilito nel lungo periodo, mentre la pianificazione della pulizia etnica ha bisogno di disciplina e organizzazione.

Ciò che sappiamo sulle atrocità di massa ci dice che, perché queste si sviluppino in tutta la loro intensità ed estensione, è necessario un lungo ciclo di accumulazione, che prende le mosse da una condizione di crisi economica e politica,

generante un vero e proprio trauma collettivo nel corpo sociale. La risposta a questo trauma collettivo da parte delle élites politiche di un dato Paese si traduce nel grido di allarme del rischio di estinzione della propria identità culturale ad opera di agenti estranei. Le retoriche solitamente coniate e agitate da queste élites opportuniste ruotano intorno a tre nuclei tematici fondamentali: *identità*, *purezza* e *sicurezza*, che hanno il compito di far lievitare sentimenti di angoscia, paura e odio, fino a giungere a un incontenibile desiderio di distruzione¹⁰.

Nella Germania nazista è come se questo ciclo si fosse “interrotto”, almeno nei suoi esiti attesi. La Germania post-weimariana, intrisa della propaganda nazista non è più antisemita di paesi come la Polonia o la Russia sovietica, e l’antisemitismo stesso non ha una tradizione colta, molto sviluppata in Paesi come la Francia. L’unico pogrom di cui abbiamo ampia documentazione è la cosiddetta *Kristallnacht* (Notte dei Cristalli), avvenuta nel 1938. Di certo, i grandiosi obiettivi di pulizia etnica del regime non sarebbero mai stati raggiunti servendosi solo di una disseminazione più o meno casuale di uccisioni, neanche con l’ausilio della raffinata macchina della comunicazione del regime. È per questo che, al momento in cui fu chiaro ai gerarchi nazisti che era “necessario” liberare l’Europa conquistata dalla tabe ebraica, non sarebbero stati efficaci neanche le fucilazioni di massa e l’utilizzo di spietati, ma selezionati e ristretti, squadroni della morte¹¹. In questi frangenti è sempre presente il “rischio” che sorgano inibizioni morali che impediscono di commettere atrocità violente. Ma quando la violenza è *autorizzata*, *routinizzata* e le vittime sono *disumanizzate*, è altrettanto probabile che i freni inibitori capitolino davanti all’esonero morale gerarchico, ideologico e psicologico.

10. Tra i numerosi studi comparati sul tema della atrocità di massa e più in generale sulla violenza politica, segnaliamo Sémelin 2005, che ha il merito di operare una comparazione tra l’Olocausto e i genocidi in Rwanda ed ex-Jugoslavia. Negli ultimi due casi di studio, questo *ciclo della violenza* può essere osservato con pienezza secondo l’ordine descritto, modellizzazione che qui possiamo appena abbozzare.

11. Cfr. Browning 2004, studio del IOI° battaglione di poliziotti tedeschi distaccati in Polonia, “uomini comuni” che assassineranno in sedici mesi circa 38000 ebrei e ne deporteranno altri 45000 verso le camere a gas. Questa vicenda è emblematica per spiegare il *passaggio all’atto* di individui privi di qualche speciale propensione alla crudeltà e, tuttavia, serve anche al nostro scopo, per rilevare i limiti delle stragi “artigianali”, in cui i carnefici dispongono di mezzi limitati e devono cercare le proprie vittime rastrellando un territorio molto vasto.

La tipologia della violenza in atto è definita strumentale o fredda, contrapposta analiticamente alla violenza espressiva o calda [cfr. Wieviorka 2005, 203; Corradi 2009]. L'utilità di una simile distinzione nel caso della storia dell'antisemitismo nazista si trova nella possibilità di seguire la sua trasformazione nel tempo [cfr. Wieviorka 2005, 206], quando la violenza "calda", popolare e visibile dei pogrom viene in breve tempo sostituita da una violenza perpetrata in un regime di semi-segretezza, che avrebbe dovuto esercitare un controllo più serrato sul funzionamento dell'apparato e vincolare all'obbedienza assoluta gli autori concreti dei massacri.

La violenza strumentale e sistematica, condotta nel regime di semi-segretezza ricordato sopra, ha consentito al regime nazista di avvicinarsi al successo completo, se solo non fossero intervenute le evenienze della guerra e della sconfitta militare. Sarà interessante notare come lo stretto riserbo adottato abbia prodotto un cortocircuito con le procedure di puntuale registrazione proprie di una burocrazia ben funzionante. Nei processi del dopoguerra contro i funzionari del Ministero degli Esteri, i difensori degli imputati sostenevano, carte alla mano, che "nella sua seconda fase, dopo Wansee, la soluzione finale diventò un segreto di stato (*Geheime Reichssache*) e che soltanto un piccolo numero di persone ne era ufficialmente a conoscenza" [Laqueur 1995, 38]. Al di là della truculenza delle dichiarazioni dei capi della NSDAP, indispensabili per mantenere alto il morale tra le fila di élites fanatizzate e ideologicamente formate, la volontà di occultare emerge dall'enfasi posta, anche nella corrispondenza interna, sul trattamento da riservare ai prigionieri ebrei: questi non venivano giustiziati, uccisi o assassinati, "venivano soltanto "trasferiti", "evacuati", "deportati", o alla peggio subivano uno "speciale trattamento" [Laqueur 1995, 28].

La segretezza doveva essere mantenuta per poter portare a termine questa missione epocale senza essere ostacolati da una resistenza ebraica organizzatasi per tempo; per non perdere il sostegno e i fattivi supporti dei governi collaborazionisti di Paesi europei come la Francia o l'Ungheria nelle operazioni di rastrellamento e deportazione; per non rischiare di suscitare reazioni di sdegno morale in una opinione pubblica interna, già sfiancata dal conflitto. Una struttura burocratica, per funzionare, vive per proprio conto in un rigoroso regime di segretezza con l'esterno. È necessario ricondurci ancora una volta a Weber per confermare quanto la violenza razionalizzata e "fredda" sia stata interamente fondata su un ordine di

cose burocratico. Il mantenimento del segreto è inteso come “segreto di ufficio”, scoperta specifica della burocrazia, attitudine difesa fanaticamente e che “non può essere motivata, al di fuori di quei campi specificamente qualificati, in modo oggettivo” [Weber 1995, 92]. In questa tendenza propria e del tutto speciale, frutto di un complesso di saperi e pratiche che bisogna difendere gelosamente per tutelare e, al contempo, accrescere la posizione di potenza acquisita, “l’amministrazione burocratica è un’amministrazione con esclusione della pubblicità. La burocrazia protegge dalla critica, per quanto può, ciò che essa conosce e ciò che essa fa” [Weber 1995, 92]. Ma anche in un regime totalitario, la burocrazia serve innanzitutto la suprema ragione della autoconservazione, e si pone nei confronti del detentore del potere come uno “specialista” alle prese con un “dilettante” [Weber 1995, 91]. Se questo atteggiamento sia adottato per servire al meglio delle sue possibilità il governante stesso, o perché “lo scopo principale di qualunque burocrate o burocrazia non è l’efficienza, ma la sopravvivenza individuale e organizzativa” [cfr. Bloxham 2010, 265], un tale atteggiamento, si diceva, cela comunque delle *insidie*, molto sottovalutate se ci si sente inderogabilmente chiamati a compiere una missione salvifica, protetti da una forza mistica e destinati alla vittoria finale. Così Himmler, in un famoso discorso sulla segretezza che doveva circondare il destino degli ebrei, dichiarò solennemente: “non ne parleremo mai. Non ci sarà nessuna documentazione”. Ma mentre parlava i registratori giravano, e “questo discorso può essere ancora sentito, forte e chiaro, nei più importanti archivi” [Laqueur 1995, 27]. Nella coltre di impenetrabilità che le autorità distesero, non era raro che zelanti impiegati menzionassero in lettere ufficiali le “speciali misure” per “sterminare i parassiti ebrei”, per quel precetto d’onore del funzionario che ritiene prioritario adempiere ai propri doveri fino all’ultimo, e facendosi beffe dello strenuo lavoro del suo ministro della propaganda, Goebbels, al fine di creare un generale disorientamento sulle atrocità, “come nostra migliore possibilità per evitare l’imbarazzante argomento degli ebrei”¹².

Un sistema può celare difetti di funzionamento, ovvero funzionare tanto bene da essere in definitiva ancora più insidioso. L’elefantino apparato amministrativo dello sterminio, in ultimo, si è scontrato con le volontà politiche di coloro che

12. Tratto da un discorso del 16 dicembre 1942 di J. Goebbels, riportato, come il precedente episodio che ha per protagonista lo “zelante impiegato” del ministero degli esteri, in Laqueur 1995, 34.

doveva ciecamente servire. Questo cortocircuito va considerato, da un lato, come una prova controfattuale della validità della tesi baumaniana, e, dall'altro, come una vendetta postuma (forse inutile nella sua carica emotiva), senza la quale l'intenso lavoro della testimonianza e della memoria, e il riscatto civile e umanitario rappresentato da tutto ciò che sappiamo, sarebbero stati indeboliti.

6. *Sul post-moderno e sulla morale come vie d'uscita dalla razionalità strumentale*

I commentatori critici di Bauman muovono nei suoi confronti una serie di rilievi, il cui elemento unificante è proprio quel difetto di unilateralità, che, invece, nel corso del mio lavoro ho considerato una risorsa conoscitiva illuminante sul valore dell'Olocausto nello sviluppo della società moderna. Essi segnalano che l'accento posto sulla razionalizzazione burocratica come esclusivo e unilaterale processo di integrazione sociale impedisce di vedere gli altri attori e istituzioni che vi partecipano con un ruolo altrettanto determinante, come, ad esempio, la società civile; oppure che l'indifferenza morale, risorsa preziosa per l'obiettivo pensato dalla leadership nazista, non è prodotta dalla burocrazia come tale, ma dall'erosione dei suoi processi integrativi istituzionali; o, ancora, che la perentoria condanna della modernizzazione non vede altri "laboratori sociologici", come gli Stati Uniti, in cui tale processo è avvenuto con un ruolo molto meno invasivo dello Stato, rappresentando una alternativa democratica situata all'*interno* della modernità [cfr. Joas 1998, 52]. Coloro che sollevano queste criticità, a mio parere, optano per una difesa d'ufficio del carattere normativo e teleologico della razionalizzazione, ribadendo il punto di vista di chi vede nello sterminio degli ebrei una proditoria deviazione dal percorso di emancipazione, in cui si riconverte la razionalizzazione stessa. Tale fiducia nella bontà dei prodotti di una modernità autenticamente realizzata porta a rimproverare a Bauman la perentorietà con cui egli si esprime sulla natura stessa del processo di modernizzazione, non curandosi, invece, degli avvertimenti, forniti in numerosi passaggi, a non stabilire nessi di causa-effetto elementari e drastici. L'Olocausto non è l'esito inevitabile inscritto nella traiettoria della modernità, ma un rischio in essa contenuto, l'estremizza-

zione del suo principio di organizzazione, realizzatosi in eccezionali condizioni storiche.

L'accentuazione unilaterale dei tratti che legano razionalizzazione e Olocausto deve essere considerata sotto la lente di una scelta metodologica, quella dell'idealizzazione weberiana, necessaria per estrarre dall'oggetto di studio gli elementi ritenuti idonei a definire un "individuo storico", la cui comparsa sarebbe altrimenti ignorata.

I critici che rilevano i limiti dell'opera hanno ragione, d'altra parte, quando affermano che Bauman non lascia alcuna alternativa che si collochi all'interno della modernità, scegliendo di indicare, piuttosto, vie d'uscita attraverso radicali fratture paradigmatiche. Laddove Weber intravede minacce e speranze, uomini senz'anima e spazi di autenticità, il punto di vista di Bauman, invece, trae una pesante lezione di pessimismo dalla storia trascorsa, e traccia due principali percorsi di emancipazione al di fuori delle compatibilità dettate dalla razionalizzazione, che segnano le sue successive ricerche sull'etica e la post-modernità.

L'uscita dall'ideologia della modernità passa attraverso una rivalutazione, più filosofica che sociologica, dell'etica. Nel capitolo finale, Bauman, rifacendosi al filosofo ebreo Lévinas, sostiene che la fonte del comportamento morale è collocata fuori dalla stretta del legame societario. Non è la società a produrre il senso della responsabilità verso l'altro, ma il contrario: "la morale è la struttura primaria del rapporto intersoggettivo", dice Bauman, opponendosi alla convinzione sociologica, di ascendenza durkheimiana, dell'autopoiesi della morale societaria [Bauman 1992, 249]. In *Modernità e Olocausto*, Bauman si oppone fermamente al modo di affrontare i fenomeni morali proprio di Durkheim [cfr. Bauman 1992, 235]. Bauman avversa anche la teoria durkheimiana quando questa afferma l'impossibilità di valutare la sostanza delle norme morali e di mettere a confronto diversi sistemi morali. I sistemi morali non vanno valutati (ed è questa la critica più forte che Baumann avanza a Durkheim) se non in base alla loro capacità di "servire la continuità dell'esistenza e la preservazione dell'identità della società che ne sostiene la forza vincolante attraverso la socializzazione e le sanzioni punitive" [Bauman 1992, 236].

La società, concepita come una forza attivamente moralizzatrice, in Durkheim, capace di produrre "modelli etici totalizzanti" desiderabili, è per Bauman separata

e indifferente agli impulsi individuali, basati sulla sensibilità. Questi ultimi sono, invece, la fonte della responsabilità e dell'intimità morale, entrambi elementi fondamentali della moralità della coabitazione umana. Se un ruolo deve essere assegnato alle forze della socializzazione, questo è del tutto negativo, e consiste nel neutralizzare o sopprimere alcune pressioni morali esercitate dalla modalità esistenziale dell'"essere-con-altri" [Bauman 1992, 238]. E ciò proprio alla luce del fatto che i "sistemi totalizzanti" confinano pericolosamente con le categorizzazioni forzate della modernità, che producono una proliferazione di "altri pericolosi" da eliminare, incorporano inevitabilmente sistemi di esclusione-inclusione e si pongono sempre una soluzione finale [cfr. Shiling-Mellor 1998, 198].

Bauman sostituisce alla antropologia negativa di Durkheim una concezione positiva dell'uomo non socializzato, opponendosi in tal modo alla convenzione (più che convinzione) sociologica dell'autonoma produzione di norme morali societarie. L'autopoiesi delle norme morali conduce, infatti, a un esito oggettivante dell'altro umano, la cui presenza si tramuta nella sfida tecnologica del controllo, della predittività, della finalizzazione strumentale di azioni e reazioni.

La questione dell'etica rimanda, peraltro, indirettamente al rapporto tra modernità e Olocausto. Se presumiamo, come voleva Durkheim, una fondazione sociale della norma morale, se intendiamo quest'ultima semplicemente come fatto sociale, dove si situa allora il discrimine tra condanna dell'Olocausto e osservazione distaccata di quest'ultimo? È possibile una analisi che sia insieme sociologica e valutativa, che osservi il fenomeno per poterlo criticare? Ovviamente, il positivismo durkheimiano non basta a Bauman, il quale per risolvere la questione si rivolge, per alcuni fraintendendo [cfr. Levy-Sznajder 2006], a Lévinas: è la categoria etico-sociale dell'essere-con-altri, concepita come una "categoria ontologica storica" [Levy-Sznajder 2006, 43]. Nel Lévinas di *Etica e Infinito*, il sociologo polacco coglie la fondazione di un principio di responsabilità che precede la conoscenza di un soggetto, ed è indipendente dalle operazioni di astrazione e allontanamento che si esercitano nei confronti di qualsivoglia oggetto di conoscenza, a causa delle proprie "intenzioni interessate"¹³.

13. La critica che Bauman rivolge a Durkheim in questa prima fase delle sue riflessioni sulla teoria sociologica della morale verrà mitigata dalla successiva condivisione circa la "fragilità morale della società moderna" che provoca la perdita dell'effervescenza creativa, e la

L'altro tentativo di fuoriuscita dalla modernità, che trova un primo momento di messa a punto nella trilogia, ma che verrà completato in una fase successiva del pensiero dell'autore, viene condotto per mezzo dell'utilizzo della categoria di *post-modernità* (che diverrà alla fine degli anni novanta *modernità liquida*), una nuova epoca, carica di rischi e di positive potenzialità. La visione sociologica della modernità individua il tratto essenziale nella ricerca dell'ordine in condizioni di instabilità, cambiamento e incertezza diffusi. Ritornando ancora una volta al campo semantico della morale, Bauman definisce il progetto moderno di estirpare l'ambivalenza e la spontaneità come "pretesa" e come *hybris*, disposizioni entrambe riconducibili a un tentativo di superare i limiti consentiti, andare oltre se stessi, compiere atti destinati a fallire e a produrre eventi tragici. La post-modernità, o modernità liquida, descritta come l'epoca della completa incertezza o, piuttosto, della "inevitabile consapevolezza dell'incertezza" [Joas 1998, 53], dichiara il fallimento e la chiusura del progetto della modernità e riconosce la "non realizzabilità del proprio progetto originario" [Bauman 2010, 98], aprendo ad altre trasformazioni e ad altre sfide. In essa si ripresentano, aggravati, problemi esistenti (sicurezza, redistribuzione della ricchezza, dissoluzione dei legami sociali), se ne creano di inediti (nuove modalità di ricerca di rifugio, di radici, di comunità), ma si dischiude anche un nuovo potenziale emancipativo per gli attori sociali (riconoscimento dell'altro, libera scelta di identità e valori).

7. *A mo' di conclusione*

Ci sono due dimensioni, interconnesse tra loro, che rendono preziosa la lezione contenuta in *Modernità e Olocausto*: una è quella, come abbiamo visto, della idealtipizzazione dell'Olocausto, in qualità di laboratorio sociologico. L'altra dimensione riguarda il valore predittivo dell'analisi, legata strettamente all'individualismo metodologico di Bauman. La sua "immaginazione sociologica" non

comune critica verso la kantiana "legge del dovere", che sublima la dimensione emozionale dell'esperienza umana nell'enfasi razionalistica sull'importanza del dovere al di sopra dei sentimenti spontanei [Shiling-Mellor 1998, 197].

è mai separata dall'esercizio di un rigoroso pensiero critico e da un *engagement* civile e politico. Negli studi sulla violenza, è sempre chiaro e preliminare da che parte si collochi l'osservatore esterno, soprattutto in qualità di studioso: la ferma e decisa condanna delle violenze è lo sfondo necessario a considerare accettabili gli stessi strumenti dell'analisi e le conclusioni. L'Olocausto, a sua volta, è un terreno di ricerca complesso, coinvolge numerose sfere disciplinari, e anima ancora oggi una grande quantità di accessi dibattiti. Nel suo caso tanto più facile è scegliere la parte, quanto è vischiosa l'individuazione dei colpevoli e degli innocenti, di ciò che era inevitabile e di quello che poteva essere fatto per salvare anche solo una vita.

Bauman, largamente frainteso dagli storici successivi, non costruisce un alibi postumo generalizzato di matrice strutturalista; il suo merito sta, al contrario, nell'aver escluso ogni possibilità di disimpegno e de-responsabilizzazione, non estendendo un generale senso di colpa sulla base di un coinvolgimento emotivo, ma indicando la necessità di tessere una trama di legami tra storia e responsabilità, doveri morali e processi di partecipazione, formazione delle coscienze e intervento nella vita pubblica.

Riferimenti bibliografici

ALEXANDER, J. C.

2006 *La costruzione del male. Dall'Olocausto all'11 settembre* (2003), il Mulino, Bologna.

APPADURAI, A.

2005 *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, Roma.

ARON, R.

1972 *Le tappe del pensiero sociologico* (1965), Mondadori, Milano.

BALIBAR, É.

2004 *Noi cittadini d'Europa? Le Frontiere, lo Stato, il Popolo* (2001), Manifestolibri, Roma.

BAUMAN, Z.

1996 *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano.

2010 *Modernità e ambivalenza* (1991), Bollati Boringhieri, Torino.

1992 *Modernità e Olocausto* (1989), il Mulino, Bologna.

BLOXHAM, D.

2010 *Lo sterminio degli ebrei. Un genocidio* (2009), Einaudi, Torino.

BROWNING, C. R.

2004 *Uomini Comuni. Polizia tedesca e "soluzione finale" in Polonia* (1993), Einaudi, Torino.

CERRONI, A.

2001 *Tipi sociali come categoria scientifica*, in M. Protti (a cura di), *QuotidianaMente. Studi sull'intorno teorico di Alfred Schutz*, Pensa, Lecce, pp. 59-87.

CORRADI, C.

2009 *Sociologia della violenza. Modernità, identità, potere*, Meltemi, Roma.

DAL LAGO, A.

2010 *Le nostre guerre*, Manifestolibri, Roma.

ELIAS, N.

1988 *Il processo di civilizzazione* (1969), il Mulino, Bologna.

GHISLENI, M., PRIVITERA, W. (A CURA DI)

2009 *Sociologie contemporanee. Bauman, Beck, Bourdieu, Giddens, Touraine*, Utet, Novara.

GOUDSBLOM, J.

2000 *La teoria della civilizzazione: critica e prospettive*, in M. Strazzeri (a cura di), *La Sintesi possibile. Saggi su Norbert Elias*, Pensa, Lecce, pp. 115-147.

HONNETH, A.

2002 *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas* (1986), Edizioni Dedalo, Bari.

JOAS, H.

1998 *Bauman in Germany. Modern Violence and the Problems of German Self-Understanding*, Theory, Culture and Society, vol. 15, n. 1, SAGE, London, pp. 47-55.

LAQUEUR, W.

1995 *Il terribile segreto* (1983), Giuntina, Firenze.

LEVY D.-SZNAIDER N.

2006 *The Olocaust and the Memory in the Global Age* (2001), Temple University Press, Philadelphia.

LONGO, M.

2005 *L'ambivalenza della modernità*, Manni, San Cesario di Lecce.

SÉMELIN, J.

2007 *Purificare e distruggere. Usi politici dei massacri e dei genocidi* (2005), Einaudi, Torino.

SHILING, C., MELLOR, A.

1998 *Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action*, The British Journal of Sociology, vol. 49, n. 2, pp. 193-209.

WEBER, M.

1973 *Il lavoro intellettuale come professione* (1919), Einaudi, Torino.

1976 *Sociologia delle religioni* (1920), Utet, Torino.

1995 *Economia e Società* (1922), Edizioni di Comunità, Milano.

1991 *Letica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), Rizzoli, Milano.

2003 *L'oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (1904), in *Il metodo delle scienze storico-sociali* (1922), Einaudi, Torino.

WIEVIORKA, M.

2005 *La Violence*, Hachette, Paris.

ZOLO, D.

2010 *Tramonto globale. La fame, il patibolo, la guerra*, Firenze University Press, Firenze.

WALTER PRIVITERA

La critica in sfere pubbliche populiste

Marx imposta la sua teoria della società in una forma che non distingue ancora chiaramente il livello empirico da quello normativo (Brunkhorst 2007). L'ideale umanistico implicito nell'utopia comunista, e presente in forma persino esplicita negli scritti giovanili, non si presenta mai, nel suo pensiero, come il presupposto normativo da cui ricavare un punto di vista critico del modo di produzione capitalistico. La critica risulta invece dal suo peculiare innesto in una filosofia della storia che vede il proletariato destinato a liberare l'umanità. Non perché ciò corrisponda ad una aspirazione del filosofo o ad un orientamento filantropico del proletariato, ma perché tale liberazione risponde ad un interesse di classe. Con questa costruzione concettuale, che ascrive alla classe operaia, per così dire dall'esterno, il ruolo storico di erede dei contenuti umanistici della filosofia classica tedesca, Marx lega il suo pensiero a possenti spinte sociali del suo tempo, ma lo fa al prezzo di un colossale occultamento della sostanza normativa della sua teoria critica. La prospettiva del superamento del capitalismo appare così come una tendenza oggettiva, che trae la sua forza dal proprio ancoramento nell'interesse particolare di una classe, e ciò a dispetto dell'evidenza di una tensione ideale (anzi di un vero e diffuso slancio idealistico) che ha accompagnato sin dalla sua nascita la storia del movimento operaio in Europa.

Parto da questa considerazione perché essa può essere utile per comprendere perché ancora oggi sia difficile parlare di critica in termini normativi. In un certo senso non siamo usciti ancora del tutto dall'equivoco marxista. Da una parte il crollo dell'impianto hegeliano di filosofia della storia e con esso la perdita della garanzia metafisica di realizzazione delle idee di libertà, uguaglianza e

solidarietà hanno posto energicamente, fin dagli anni venti, il problema di una nuova definizione normativa di cosa sia la critica. Dall'altra questo tema è stato lungamente eluso da un orientamento riduzionistico molto diffuso, condiviso, oltre che dal post-marxismo orfano dell'utopia, anche dalla critica genealogica di matrice nicciana, dall'evoluzionismo darwinista, dall'etologia e più di recente dalle neuroscienze. Comune a tali approcci è l'intuizione, spesso ammantata di un linguaggio positivistico, che le armi della critica (per dirla ancora con Marx) siano in fondo riconducibili alla critica delle armi, o dell'interesse, o della volontà di potenza. In tal modo, però, ciò che nel contesto idealistico di due secoli fa poteva apparire ancora come una giusta cautela materialistica, oggi fa perdere di vista il bandolo del problema della critica stessa. Se non disponiamo di criteri normativi di orientamento del nostro giudizio, perché mai l'articolazione degli interessi di un soggetto sociale dovrebbe apparirci critica (o emancipativa) e altre no? Di fronte a questa domanda, l'esito forse più coerente di questi approcci riduzionistici è la teoria dei sistemi, che rinuncia del tutto al tema della critica.

Su un versante opposto, le riflessioni che negli ultimi due o tre decenni hanno cercato di recuperare l'*intuizione basilare* di Marx (che identifico con l'idea di una *teoria critica*) senza rimanere ingabbiate nella filosofia della storia marxista né nell'assimilazione nicciano-controilluminista della critica alla forza, hanno elaborato diverse strategie di ricostruzione di un punto di vista normativo a partire dal quale ripensare la critica. Mi limito qui a ricordare le teorie del riconoscimento, nelle versioni hegeliane [Honneth 2011; Cortella 2011] o esistenziali [Crespi 1994; 2004], e gli approcci pragmatico-comunicativi basati sul linguaggio [Habermas 1986; Apel 1977].

Nelle pagine seguenti mi concentrerò sulla teoria habermasiana, in particolare sulla sua concezione della sfera pubblica, perché essa, con la sua netta distinzione categoriale tra momento fattuale e dimensione normativa, illustra al meglio il potenziale cognitivo di emancipazione di una critica pensata come analiticamente separata dalla forza.

In una prima parte presenterò brevemente la concezione deliberativa della critica come è sviluppata nella teoria habermasiana della sfera pubblica. Nella seconda parte illustrerò alcuni limiti di questo approccio in relazione a sfere pubbliche caratterizzate da populismo politico e mediatico. Nella terza cercherò di formulare una nuova proposta di analisi della funzione reattiva dell'opinione pubblica.

1.

In estrema sintesi, l'idea di fondo da cui muove l'intera teoria di Habermas potrebbe essere riassunta così: il linguaggio serve a coordinare l'agire sociale, e tale prestazione di coordinazione non è riconducibile alla forza (o ad altre spinte vitali), né può trovare in essa un equivalente funzionale. Come nella favola di Andersen, quando un attore sociale enuncia, in un contesto di agire comunicativo, una tesi ("il re è nudo!"), si instaura una dimensione di validità. Ciò significa che, se la tesi è sorretta da argomenti plausibili o da sufficienti evidenze, molti finiranno col concordare sulla sua *validità*: il re è veramente nudo. Contro *questo* livello linguistico di coordinamento dell'agire, la forza non può nulla. Naturalmente, il re può facilmente ridurre al silenzio il bambino che denuncia la sua nudità perché dispone di adeguati mezzi coercitivi, ma ciò non cambia le convinzioni maturate dai sudditi. O il sovrano trova una confutazione convincente *allo stesso livello cognitivo di validità* della critica a lui mossa, oppure la semplice repressione non basta a sradicare dalle menti dei sudditi ciò che essi considerano vero. Ciò spiega anche perché, nonostante la mercificazione della società, alcune cose, come la stima o la fiducia, non si possono comprare o imporre. Esse infatti sono una sorta di giudizio sintetico ricavato dall'esito di numerosi episodi di agire comunicativo. Anche in questi casi, il coordinamento dell'agire assicurato da interazioni linguistiche sostenute da argomenti non può essere sostituito dalla forza [Habermas 1986, 920].

Questa dimensione *epistemica* della comunicazione pubblica, ossia legata alla capacità degli attori sociali di portare argomenti convincenti a sostegno dei propri atti linguistici, è secondo Habermas un dato inaggirabile della prassi sociale. Gli attori sociali non possono coordinare le proprie azioni che scambiandosi *motivi* ragionevolmente fondati. Devono *convincersi reciprocamente* di ciò che fanno. Questa tesi ha trovato di recente un riscontro empirico indiretto negli esperimenti dello psicologo evolutivo Michael Tomasello, che confronta il comportamento dei bambini con quello degli scimpanzé, che condividono con noi il 98% del DNA. Sono scimmie capaci di fare quasi tutto ciò che facciamo noi, in parte anche sul piano del comportamento sociale. Ad esempio le strutture gerarchiche di dominanza e le lotte per modificarle assomigliano molto a importanti aspetti del-

la nostra vita sociale. Tuttavia una cosa che li distingue nettamente da noi è che gli scimpanzé non sono animali normativi. Non sono capaci di seguire regole, di applicarle cooperativamente né di dissentire sul loro utilizzo [Tomasello 2009]. Ciò significa che non sanno cosa sia una controversia e quindi non sono in grado di concepire la critica. Insomma, anche la ricerca empirica sembra fornire elementi che ci inducono a ritenere che la spinta vitale per l'autoaffermazione che noi condividiamo con gli altri primati è una caratteristica analiticamente distinta e indipendente dalla capacità di criticare, che nella filogenesi come nell'ontogenesi subentra in uno stadio successivo: quando acquisiamo il linguaggio.

Sulla base di questa separazione analitica tra il livello della critica insito nel linguaggio e le dinamiche economiche o di potere che innervano la vita sociale, Habermas sviluppa la propria teoria della sfera pubblica. La sfera pubblica può infatti essere pensata come l'ambito in cui si dispiegano i potenziali critici presenti nella società a partire dalla separazione illustrata sopra. Per questo in *Storia e critica dell'opinione pubblica* [Habermas 2002] troviamo il capovolgimento del motto hobbesiano *auctoritas non veritas facit legem*. Infatti se è vero che la sfera pubblica si basa su una dimensione epistemica, allora la formula hobbesiana riveduta in chiave di agire comunicativo non può che suonare *veritas, non auctoritas facit legem*. In tal modo Habermas pone le basi di un programma teorico che, pur rimanendo nell'alveo del pensiero post-metafisico, in una terminologia un po' desueta potrebbe essere definito idealistico, nel senso della rivendicazione della relativa autonomia del momento cognitivo nell'agire sociale. In quanto animale parlante, l'uomo ha la specificità di saper riconoscere i contenuti normativi del linguaggio (e della cultura da esso creata), e *solo* da ciò segue la specifica capacità umana di criticare. Ciò per quanto attiene ai fondamenti dell'agire comunicativo.

Quando tuttavia si analizzano le dinamiche empiriche di una sfera pubblica, l'interesse e gli argomenti, la forza manipolativa e la critica razionale risultano continuamente mescolati, rendendo difficile distinguere tra dinamiche di potere e processi razionali di formazione discorsiva della volontà politica. Un problema teorico di primaria importanza è allora individuare i meccanismi (se ci sono) che fanno sì che dal gioco caotico della comunicazione nella sfera pubblica politica possano emergere orientamenti critici.

Nella parte del processo politico in cui il flusso comunicativo è incanalato in procedure giuridicamente regolate, il diritto assume secondo Habermas un'importante funzione di garanzia. Infatti la forma giuridica delle procedure deliberative dello Stato di diritto concorre a generare quella specifica legittimità democratica che deriva dalla sua genesi procedurale. Le procedure giuridicamente definite, con le associazioni e i partiti che elaborano le loro prese di posizione, le commissioni che istruiscono i disegni di legge, le eccezioni preliminari di costituzionalità, le audizioni degli esperti e delle parti sociali interessate, le possibili eccezioni di attribuzione rispetto ad altre arene deliberative locali, le discussioni e le possibilità di emendamento in parlamento nel merito e sugli strumenti procedurali da adottare, la possibilità a posteriori di eccezioni di incostituzionalità da parte della presidenza della repubblica o della corte costituzionale: tutti questi momenti procedurali regolati giuridicamente implicano l'uso dell'argomentazione critica e giustificano quindi, secondo Habermas, *una presunzione di ragionevolezza della legge* (1996).

Quando però si abbandonano le procedure giuridicamente formalizzate e si tratta di analizzare le dinamiche del processo politico preliminari ad esse, il problema si fa più complesso. Il processo politico non può che muovere dai flussi anarchici, non giuridificati e non giuridificabili della comunicazione alla periferia del sistema politico, nella sfera pubblica informale. Ciò però pone in maniera più acuta il problema della *qualità critica* di questa comunicazione. Cosa garantisce che nel flusso caotico del processo comunicativo delle sfere pubbliche informali, innervate nella realtà conflittuale e irriducibilmente pluralista del mondo della vita sociale si possa generare quel carattere critico dell'opinione pubblica legato ad un orientamento di fondo all'interesse generale che permette di elaborare comunicazioni con una tale qualità democratica da rappresentare adeguatamente gli input indispensabili per la prosecuzione in sede istituzionale dei processi deliberativi? Habermas si è confrontato in più fasi con questa domanda (2002; 1996). Di recente è ritornato su questo problema con un saggio molto importante dal punto di vista di una teoria sistematica della sfera pubblica (2011, cap. 6). La sua tesi principale è interamente basata sull'intuizione di fondo esposta sopra: nonostante la complessità sociale, la prassi comunicativa nella vita quotidiana è sempre e comunque un ambito normativo in cui noi attori sociali ci scambiamo

incessantemente, anche se spesso solo implicitamente, *ragioni*, che rendono il nostro agire comprensibile e coordinabile con quello degli altri. Detto in altri termini, la sfera pubblica è considerata da Habermas come un *ampliamento* degli spazi comunicativi del mondo della vita sociale, dove nonostante le differenze tra i nessi concreti della vita quotidiana e l'astratto carosello delle sfere pubbliche mediatizzate, continuano ad operare gli stessi meccanismi di interazione. Le sfere pubbliche sono: “reti, in cui scorrono correnti di comunicazione ‘selvagge’, ossia nel complesso non organizzate nel loro impatto reciproco”, [Habermas 2010, 78] che trasportano i più eterogenei contenuti. Ma poiché nonostante tutto le comunicazioni, anche nella sfera pubblica, continuano a funzionare come nei ristretti ambiti della vita quotidiana, il necessario riferimento a convinzioni maturate dai singoli, rimane, anche qui, il principale meccanismo di coordinazione. Da qui la dimensione epistemica, che a sua volta spiega una peculiare capacità selettiva della comunicazione pubblica. Essa possiede, secondo Habermas, una forza “*centripeta*” che fa sì che la sfera pubblica finisca per funzionare come un “*impianto di depurazione*”: un grande apparato di filtraggio cognitivo che separa gli aspetti marginali o mistificanti da ciò che è politicamente rilevante per la formazione collettiva della volontà politica. In estrema sintesi, questa tesi potrebbe essere riassunta così: in uno Stato di diritto democratico chi ha qualcosa di importante da dire prima o poi riesce a dirlo (e forse a trovare la giusta risonanza). Questo modello naturalmente è accompagnato da una lunga serie di clausole cautelari e di presupposti storici: si riferisce a sfere pubbliche di stati democratici di diritto ben funzionanti, con ragionevoli procedure di regolazione del processo politico, con una vera separazione dei poteri, con sfere private adeguatamente tutelate, culture politiche liberali e processi di socializzazione non autoritari.

2.

È applicabile questo modello anche a sfere pubbliche populiste? In questo ambito la concezione habermasiana presta il fianco a due obiezioni. Come si è visto, Habermas considera la sfera pubblica dei mass media come un'estensione delle interazioni del mondo della vita sociale, ma con due sostanziali novità: essa

diventa più astratta e, a causa della differenziazione dei ruoli di attori e pubblico, acquista un carattere peculiarmente asimmetrico [2011, 80]. In questa analisi il centro del mondo mediatico rimane la stampa, di cui radio e televisione sono viste come ulteriori applicazioni ma di rango inferiore, perché la leadership nella formazione delle opinioni pubbliche continua a formarsi nei giornali di qualità, e trasferisce poi la propria influenza, per così dire “a cascata”, fino ai livelli più bassi dei mass media. Astrazione e asimmetria rendono più difficile il funzionamento del filtraggio degli argomenti migliori, ma non rappresentano per Habermas degli ostacoli di principio per la formazione discorsiva dell’opinione, tanto che il principale intervento correttivo che egli suggerisce è un eventuale finanziamento pubblico della stampa di qualità [Habermas 2011, cap. 5] nei casi in cui essa non riesca a sopravvivere con mezzi propri, come sembra avvenire attualmente in Germania e negli USA.

Habermas si occupa solo marginalmente dei casi di più grave degrado populistico della sfera pubblica, come quello italiano. In tal modo, però, egli corre il rischio di sottovalutare la pericolosità delle trasformazioni che si sono avviate in Europa con l’apertura dell’etere all’uso privato negli anni ottanta. Questa operazione politica, compiuta nella fase ascendente dell’egemonia neoliberale e interpretata come una sorta di estensione al mezzo televisivo del pluralismo dell’informazione stampata, presenta a ben vedere caratteristiche che la distinguono nettamente dai media stampati a pagamento. In primo luogo la creazione di profitto tramite la vendita dell’attenzione degli spettatori alle ditte che fanno pubblicità rappresenta un elemento di forte distorsione delle condizioni di riflessività della sfera pubblica, indipendentemente dalla forza degli anticorpi che singole culture politiche possono opporre a tali tendenze. Ormai da circa un secolo [Lippman 1995] è noto che in società complesse la principale risorsa che ci si contende nella sfera pubblica è l’*attenzione* di un pubblico sempre più distratto da innumerevoli stimoli. Mettere questa risorsa preziosa per la formazione della volontà politica a disposizione delle esigenze di accrescimento del profitto di imprese private pone già di per sé un problema *politico* in merito ai criteri normativi di tutela democratica delle risorse cognitive di una società. A ciò si aggiunge lo specifico potenziale di spettacolarità del mezzo televisivo, che, ben oltre le possibilità del mezzo stampato, è in grado di catturare ripetutamente e per lungo

tempo l'attenzione degli spettatori, sempre al fine di offrire remunerative punte di ricettività rispetto ai messaggi pubblicitari. I danni collaterali di questo costante stress delle risorse cognitive non si limitano alla vita dei singoli; si estendono anche alla qualità discorsiva della sfera pubblica nel suo complesso. Per rimanere nella metafora habermasiana, nel medium televisivo il compito di *depurazione* della sfera pubblica da elementi non discorsivi risulta strutturalmente ostacolato da *processi massmediatici di inquinamento cognitivo* del biotopo comunicativo del mondo della vita sociale.

Ma dove il modello habermasiano di filtraggio sembra incontrare le maggiori difficoltà è in casi come quello della storia italiana più recente, in cui una miscela fatta di tradizioni ataviche [Ferrara 2012], inadeguatezza dello Stato di diritto [Urbinate 2011; Violi 2010] e limiti culturali delle attuali élite politiche [De Monticelli 2010; Tranfaglia 2010] non ha permesso di contrastare adeguatamente il populismo politico e mediatico. In Italia la costruzione ad arte, per un target molto consistente di cittadini telespettatori, di una realtà mediatica parallela, coerente e docilmente manovrabile, (un fenomeno che ha dell'inverosimile per una società complessa) ha spinto l'inquinamento cognitivo al punto di produrre (anche in ampi settori della vita sociale "reale") un mondo chiuso e autoreferenziale di pseudoevidenze e di convinzioni falsamente "ovvie" [Jedlowski 2005] capace di erodere alle sue fondamenta l'efficacia della comunicazione pubblica. Ciò che viene meno con la pseudorealtà mediatica parallela è il contesto culturale di un mondo della vita sociale pienamente condiviso, con la conseguente nascita di differenti opinioni pubbliche in una stessa società, collocate in universi simbolici non comunicati gli uni con gli altri [Honneth 2011; Dorfler 2009]. Tali universi simbolici paralleli sono impermeabili all'argomentazione critica proveniente dall'esterno e generano nuove forme di conflittualità interna che minano dall'interno la coesione sociale.

La seconda obiezione riguarda le funzioni della sfera pubblica. Habermas si riferisce spesso a quella di contribuire a migliorare i processi di decisione democratica. Ma c'è anche la funzione, tradizionalmente tematizzata dal pensiero liberale classico, del controllo dell'esercizio del potere politico, e soprattutto la funzione di essere ambito di *integrazione della società* [Imhof 2011]. Quest'ultima funzione è particolarmente interessante in relazione a sfere pubbliche populiste perché

con la sua neutralizzazione si creano figure di nemici interni irriducibili che non solo sono esclusi dallo scambio di argomenti della sfera pubblica. È la stessa sfera pubblica come contesto generativo di solidarietà sociale ad essere messa in serio pericolo.

Il problema degli effetti anomici delle sfere pubbliche con populismo mediatico non riguarda solo l'Italia. Se sono attendibili le notizie che pervengono dagli Stati Uniti, prima sulle trasformazioni indotte dalla presidenza Bush e oggi sulle modalità sconcertanti con cui Fox News conduce la sua battaglia contro la persona del presidente Obama, ci troviamo di nuovo di fronte a forme di comunicazione politica che sul lungo periodo possono erodere in misura notevole la stessa identità politica di quel Paese.

Il problema è per noi rilevante perché il modello habermasiano di sfera pubblica presuppone tacitamente un generale orientamento collettivo al perseguimento dell'interesse generale, ossia una sua funzione *integrativa*, senza però indicarne modalità che non siano quella della creazione di solidarietà *nell'atto* della comunicazione stessa. Del resto il modello dell'impianto di depurazione altro non è che una metafora dell'idea che discutere significhi, oltre che cercare soluzioni, generare solidarietà sociale. Per questo motivo Habermas attribuisce al filtraggio argomentativo della sfera pubblica una propria peculiare forza *centripeta*.

Che dire però quando i blocchi politici sono talmente polarizzati da rendere impossibile una vera controversia? E come inquadrare quelle forme di comunicazione pubblica critica ancora più esasperate che si sviluppano in realtà diverse dagli Stati di diritto democratici e sono prive di canali deliberativi di critica come nel caso della primavera araba o dei movimenti critici in Cina? In questi casi e in altri simili in cui non è prevista alcuna procedura in cui convogliare istituzionalmente gli spunti critici provenienti dalla società civile, oppure nei casi di sfere pubbliche populiste in cui i canali istituzionali diventano impermeabili alla controversia pubblica, bisogna necessariamente prendere in considerazione altri circuiti comunicativi di legittimazione.

Il modello deliberativo habermasiano è basato sulla cosiddetta legittimazione da input: la qualità del processo democratico sarà tanto migliore quanto più questo è in grado di accogliere e articolare gli input che vengono dal mondo della vita sociale. Sulla legittimazione da input Habermas basa anche l'unico criterio

normativo di qualità di una sfera pubblica. È il criterio del tipo di attori che riescono ad accedere alle grandi arene mediatiche. Se vi hanno accesso solo attori espressione di interessi costituiti di natura politica o economica, la sfera pubblica va considerata poco libera, perché assoggettata ai temi di chi detiene il potere sociale. Se invece le arene pubbliche conservano una loro peculiare porosità nei confronti di attori sociali “poveri” o periferici rispetto ai centri di potere, allora si può parlare di sfere pubbliche libere.

Quando però ci si muove in ambiti politici populistici, o si analizzano singoli fenomeni di degrado della cultura politica, acquista maggiore importanza il criterio della legittimazione da output. In tali casi il centro del gioco politico si sposta sul modo in cui l'opinione pubblica vaglia i comportamenti degli attori che operano al centro dell'arena politica. Un esempio classico è l'affare watergate. In questa vicenda non c'erano istanze politiche nuove che emergevano dalla società civile e che chiedevano di essere riconosciute e tradotte in scelte politiche. C'era invece la riprovazione da parte di una opinione pubblica allarmata da pratiche contrarie alla legge o agli standard diffusi della cultura politica.

Questo aspetto *reattivo* del funzionamento della sfera pubblica è tra i meno studiati, forse perché si presta poco ad essere utilizzato negli approcci teorici di ripoliticizzazione della democrazia che hanno dato l'impronta principale alla teoria politica degli ultimi trent'anni, da quello deliberativo a quello basato sulla riscoperta della *civil society* [Cohen, Arato 1990]. Comune ad essi è l'accento sul ruolo attivo e propositivo della sfera pubblica e dei movimenti sociali e politici nei processi di formazione dell'opinione e della volontà politica.

Il nostro problema è invece un altro. Non si tratta di prendere in parola i potenziali utopici insiti nella struttura normativa dello stato di diritto democratico, ma di analizzare la natura di *altri* potenziali: quelli di un'opinione pubblica non attiva, ma vigile, che rappresenta un baluardo di fronte a sviluppi politici che si collocano in contrasto con standard condivisi. Detto in estrema sintesi: *si tratta di comprendere se quello di sfera pubblica, oltre ad essere un concetto utilizzabile nella chiave propositiva della politica deliberativa, che affida al momento procedurale la presunzione di ragionevolezza dei suoi risultati, non sia utilizzabile anche in relazione ad una dimensione reattiva che affida la propria presunzione di ragionevolezza alla distanza dell'opinione pubblica (non della sfera pubblica) dalla prassi.*

Lo studio della capacità di giudizio politico reattivo di una sfera pubblica è un tema che risulta oggi particolarmente interessante a fronte di un mutato quadro storico in cui le conquiste democratiche degli ultimi due secoli appaiono per molti aspetti in serio pericolo e la teoria critica si vede imposta una nuova agenda di problemi dove ai primi posti, accanto al necessario ripensamento del ruolo dello stato democratico di diritto nel contesto della società globale, compare anche la difesa delle conquiste politiche e sociali già acquisite e oggi messe nuovamente in forse dal potere crescente del capitale finanziario e da una rinnovata efficacia dei mass media nel promuovere strategie di spoliticizzazione dei cittadini, anche nelle democrazie più mature. In questo contesto meritano di essere prese in considerazione alcune caratteristiche del funzionamento dell'opinione pubblica che possono esercitare un utile ruolo di difesa della qualità democratica della cultura politica.

3.

Per precisare la natura del ruolo critico-reattivo dell'opinione pubblica e la sua specifica funzione, all'interno della sfera pubblica, può essere utile un breve excursus sulle trasformazioni strutturali della vita sociale, che da forme semplici di comunicazione pubblica hanno condotto alla moderna opinione pubblica. Nel far ciò ricorro ad una distinzione fra tre tipi di assetto sociale [Eder 1976]: società *parentali*, società *tradizionali* e società *moderne*. In questa sede posso solo dare per scontata questa distinzione.

Ciò che è rilevante ai miei fini nelle società parentali è che la comunicazione pubblica si genera nell'attività cooperativa di attori sociali che tramite la comunicazione in compresenza coordinano le loro azioni in vista di finalità condivise. Le dimensioni limitate dei gruppi e la necessità di una stretta cooperazione tra tutti al fine di assicurare la conservazione del gruppo in un ambiente ostile e poco controllabile rinsaldano i vincoli di solidarietà comunque garantita dalla dimensione condivisa del sacro. In sintesi si può parlare di una *comunicazione pubblica della suggestione* che esercita un fortissimo controllo sociale in assenza pressoché completa di ambiti socialmente legittimati all'esercizio della critica.

Nel secondo assetto sociale, che si può far coincidere con le grandi civiltà premoderne, la comunicazione pubblica si genera ancora nelle stesse modalità in compresenza, ma la forza sacrale *dell'ethos* si allenta rispetto alle società parentali, e grazie all'accresciuta complessità sociale si aprono nuovi spazi per forme di agire strategico o comunque non orientato in ultima istanza alla cooperazione. Nel modello sociale della *polis* la comunicazione pubblica si costituisce come un fenomeno più prettamente razionale e regolato da forme rudimentali di diritto per il cui tramite il meccanismo discorsivo della formazione razionale della volontà finalizzata al bene comune comincia ad intrecciarsi inestricabilmente con le mire di potere dei singoli attori operanti in termini strategici e individualistici nella pubblica arena politica.

Ma la vera trasformazione avviene nella modernità. Con il suo avvento l'eticità oggettiva premoderna si differenzia nel diritto (che per la prima volta fa apparire l'aperto perseguimento in pubblico di interessi individuali come una pratica non più riprovevole) e nella morale soggettiva dei principi [Habermas 1996]. A ciò si può aggiungere, sul piano politico, la differenziazione delle esperienze storiche di democrazia diretta (liberi comuni, valli svizzere, township americane) in nuovi sistemi politici con una sfera politica di democrazia rappresentativa da una parte, e dall'altra due ambiti della sfera pubblica affini, ma separati: i processi deliberativi espressi da portatori di interessi politici ed economici, e l'opinione pubblica intesa come luogo di condensazione della cultura pubblica. Ai fini della definizione della funzione reattiva della sfera pubblica occorre soffermarsi sul ruolo dell'opinione pubblica.

In una prima approssimazione, cui dovranno seguire ulteriori approfondimenti, si può sostenere che l'opinione pubblica è un fenomeno moderno che risulta da processi di differenziazione sociale e deve la sua peculiare struttura a due caratteristiche contrastanti. Da una parte essa esprime gli orientamenti politico-culturali di fondo del popolo sovrano, dall'altra però essa non può esercitare tale sovranità perché le è precluso l'intervento sulle vicende politiche. Mentre il cittadino attivo nei processi deliberativi della sfera pubblica cerca di incidere sul corso degli eventi politici con la sua partecipazione attiva, il pubblico dell'opinione pubblica è composto dalla stessa cittadinanza della sfera pubblica, ma *in stato di inattività*. L'opinione pubblica esprime quindi solo un'istanza *cognitiva* di giu-

dizio priva di sbocchi pratici. Questa distanza dalla prassi, tuttavia, non va intesa come un limite della qualità critica del processo politico in cui l'opinione pubblica è inserita, perché essa genera forme di giudizio critico completamente diverse da quelle dei cittadini impegnati attivamente come attori della sfera pubblica. I cittadini vigili ma passivi di cui sono composte le opinioni pubbliche, in quanto sono esclusi dalla prassi non hanno interessi personali in gioco, e ciò li colloca in una importante condizione di tendenziale terzietà. Naturalmente, se sono in discussione interessi economici di gruppi sociali cui si appartiene direttamente, o scelte con immediati risvolti per ciascun singolo, il potenziale di giudizio imparziale dell'opinione pubblica non può dispiegarsi. Ma la complessità sociale e la relativa difficoltà a rintracciare nei numerosi temi delle agende politiche il proprio interesse personale fanno sì che le opinioni pubbliche giudichino spesso numerosi problemi politici senza essere guidate da interessi particolaristici. In tal modo, ad esse rimane un unico punto di vista a disposizione: quello imparziale dell'osservatore disinteressato e quindi orientato a criteri universalistici fondati sulla comune appartenenza alla comunità politica.

Per questa via, le opinioni pubbliche acquisiscono un importante ruolo di equivalente funzionale per quell'istanza ultima di integrazione che nelle società premoderne era rappresentata dall'*ethos*: sono le depositarie di una cultura pubblica condivisa in cui convergono tradizioni nazionali, valori e identità collettive. Questo è probabilmente il senso in cui va letta la fulminante osservazione di Ferdinand Tönnies (1979) secondo il quale le opinioni pubbliche stanno alla società come la religione alla comunità.

Se tutto ciò è plausibile, allora in tempi di populismo le passive ma vigili opinioni pubbliche diventano particolarmente preziose, ai fini della qualità della vita democratica, talvolta più delle stesse sfere pubbliche deliberative. E la distanza che esse riescono a tenere dalla prassi politica diventa un prezioso elemento di autonomia dai condizionamenti del potere. L'opinione pubblica infatti custodisce le risorse culturali del mondo della vita sociale. Da esse dipende la forza della critica. Come dei massicci forni di pietra che incamerano molto lentamente il calore del fuoco, ma poi lo conservano per lungo tempo, rendendo quasi impossibili dei repentini mutamenti di clima (politico), le opinioni pubbliche oppongono

ancora la sorda resistenza della cultura acquisita in processi secolari anche quando altre forme di opposizione al populismo sono già state da tempo sconfitte.

L'unico strumento efficace di cui dispone il populismo mediatico contro questa autonoma istanza critica è la messa in atto di tecniche comunicative tese a frammentare il pubblico dell'opinione pubblica in diversi pubblici parziali totalmente identificati con una delle fazioni politiche e incapaci di parlarsi. Quanto più i media riescono a creare questa cieca identificazione, tanto più è facile per essi neutralizzare l'autonomo potenziale di critica culturale insito nell'opinione pubblica.

Riferimenti bibliografici

APEL, K. O.

1977 *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino.

BRUNKHORST, H.

2007 *Kommentar*, in K. Marx, *Der achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Suhrkamp, Frankfurt.

COHEN, J., ARATO, A.

1990 *Civil Society and Political Theory*, The MIT Press, Cambridge (MA).

CORTELLA, L.

2011 *L'etica della democrazia. Attualità della filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Genova-Milano.

CRESPI, F.

1994 *Imparare ad esistere. Nuovi fondamenti della solidarietà sociale*, Donzelli, Roma.
2004 *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.

DE MONTICELLI, R.

2010 *La questione morale*, Cortina Editore, Milano.

DORFLES, G.

2009 *Fatti e fattoidi. Gli pseudoeventi nell'arte e nella società*, Castelveccchi, Roma.

EDER, K.

1976 *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfurt.

FERRARA, A.

2012 *Amici cattolici, una domanda per voi*, *Reset*, n. 1, gennaio.

HABERMAS, J.

2002 *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari.

1986 *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna.

1996 *Fatti e norme*, Guerini e Associati, Milano.

2011 *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa*, Laterza, Roma-Bari.

HONNETH, A.

2011 *Das Recht der Freiheit*, Suhrkamp, Berlin.

IMHOF, K.

2011 *Die Krise der Öffentlichkeit. Kommunikation und Medien als Faktoren des sozialen Wandels*, Campus Verlag, Frankfurt.

JEDLOWSKI, P.

2005 *Un giorno dopo l'altro. La vita quotidiana fra esperienza e routine*, il Mulino, Bologna.

LIPPMAN, W.

1995 *L'opinione pubblica*, Donzelli, Roma.

TÖNNIES, F.

1979 *Comunità e società*, Comunità, Milano.

TOMASELLO, M.

2009 *Le origini della comunicazione umana*, Cortina Editore, Milano.

TRANFAGLIA, N.

2010 *Populismo autoritario. Autobiografia di una nazione*, B.C. Dalai, Milano.

URBINATI, N.

2011 *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualista*, Laterza, Roma-Bari.

VIROLI, M.

2010 *La libertà dei servi*, Laterza, Roma-Bari.

LIBRI IN DISCUSSIONE



I LENYA CAMOZZI

Riconoscimento e sfera della politica: un terreno da esplorare

Antonio Carnevale, Irene Strazzeri (a cura di), *Lotte, riconoscimento, diritti*, Morlacchi Editore, Perugia 2011.

All'interno della riflessione filosofica e sociologica contemporanea, la rilevanza teorica del concetto di riconoscimento è un dato di fatto. Sulla fecondità di tale concetto sono tanti a confidare. Alla moltitudine di adepti si aggiunge una pluralità di sguardi e di proposte che restituiscono non solo, in seno ad una medesima disciplina, le differenti tradizioni di pensiero, ma anche, mettendo a confronto le diverse discipline, le finalità conoscitive che le caratterizzano. Del resto in filosofia, come è noto, non vi è comune accordo sulle origini del tema del riconoscimento: ad un suo ancoramento al dibattito Sei-Settecentesco, che ha visto confrontarsi Thomas Hobbes e la scuola dei sentimenti morali, si contrappone l'originale riflessione hegeliana espressa sin dagli studi jenesi. Al filosofo di Stoccarda, in ogni caso, non si può non riconoscere la paternità di una riflessione teorica sul riconoscimento. L'apporto cruciale dell'opera di G. W. Friedrich Hegel [1805; 1807] allo studio del riconoscimento è stata in seguito attestata dalla celebre lettura che ne ha offerto Alexandre Kojève [1947]. A gettare luce di nuovo su questa dimensione è Charles Taylor [1989; 1992] all'inizio degli anni Novanta del Novecento¹. Le profonde trasformazioni sociali e culturali – sollecitate *in primis* dalle rimodulazioni del sistema di produzione capitalistica

1. Al tema del riconoscimento ha recentemente lavorato anche Ricoeur [2004]. Si tratta di un tentativo di lettura in prospettiva fenomenologica che, tuttavia, ha avuto un'influenza marginale nel dibattito filosofico contemporaneo.

– hanno posto l’accento, a partire dagli anni Settanta, sul nesso tra le definizioni identitarie e le istanze di riconoscimento. Proprio su questo aspetto, il filosofo canadese ha costruito la sua monumentale riflessione dalla quale anche la sociologia² ha tratto ampio spunto per l’analisi della convivenza multiculturale, dei conflitti identitari e nazionalistici e, in generale, per la messa a tema delle forme di esclusione sociale.

È tuttavia a partire dall’originale reinterpretazione in chiave sociale e post-metafisica dell’opera hegeliana compiuta da Axel Honneth [1992] che il riconoscimento si è affermato come *atout* della riflessione contemporanea. L’intento honnethiano di tracciare una “grammatica dei conflitti sociali” e formulare una teoria della società capace di dipanare, inoltre, l’*empasse* della divergenza tra posizioni comunitaristiche e liberali ha proprio nel concetto di “lotta per il riconoscimento” il suo centro propulsivo.

L’effetto domino che la proposta di Honneth ha avuto sulla riflessione filosofica e sociologica contemporanea – segno della fecondità del riconoscimento – porta con sé anche una conseguenza di non poco conto: la pluralità delle prospettive mette in luce infatti la necessità, ora più che mai, di fornire una definizione chiara di tale concetto, precisando anzitutto il suo campo semantico e le diverse accezioni – cognitive, valutative, etico-politiche – con cui declinarlo. L’ammenda in cui si incorre risiede altrimenti in una sorta di onnicomprensività del concetto che ne svilirebbe la portata conoscitiva riducendolo ad un termine *passe-partout*. Certo anche il discorso di Honneth è andato incontro ad una serie di obiezioni. Uno degli aspetti su cui si sono concentrate le riflessioni più critiche è quello del nesso riconoscimento/confitto e della messa a confronto del riconoscimento con la sfera della politica³.

Il testo curato da Antonio Carnevale e Irene Strazzeri sembra potersi collocare qui. Nelle pagine di apertura alla curatela, i due Autori prendono subito posizio-

2. La dimensione del riconoscimento è certamente centrale già negli studi di Mead sulla formazione del *Self*. Si devono comunque attendere le trasformazioni tardo-moderne per un rinnovato interesse sociologico verso tale dimensione [vedi il numero monografico di *Theory Culture & Society*, 2001, 18 (2-3)]. Per un affresco sul dibattito italiano si rinvia a Crespi 2004; Melucci 1982, 1991; Pizzorno 2007.

3. Va segnalato tuttavia che il nuovo lavoro di Honneth, *Das Recht der Freiheit* [2011], si muove proprio su questo terreno.

ne sottolineando l'elemento originale e positivo del concetto di riconoscimento: ad una sua tenuta teorica che si è via via arricchita negli ultimi anni – come abbiamo messo in luce poc'anzi – si associa una specifica pertinenza “contingentale”, che si esprime nella sua capacità di “stare dietro” alle trasformazioni storico-sociali. Non solo: è in questo specifico momento storico – in cui paradossalmente “le particolarità storiche dei gruppi dominanti non riescono più a produrre visioni universali in grado di potersi imporre agli altri” [p. 12] – che il riconoscimento si presenta come *lo* strumento analitico capace di leggere fenomeni sociali emergenti e “materiale umano che attende di essere interpretato, agito, riferito”, che rischia altrimenti di “essere reificato” [ibid.]. Sono in particolare le discrasie e le disuguaglianze in termini di potere e di accesso alle risorse materiali e simboliche – apostrofano gli autori – che necessitano di un armamentario interpretativo brillante e corazzato da usarsi in alternativa a categorie e a vocaboli appartenenti ad un “lessico politico ormai depotenziato, che crea più dissenso che consenso” [p. 13].

È a questo punto che Antonio Carnevale e Irene Strazzeri mettono in relazione il riconoscimento con la sfera della politica: il tratto mutevole e cangiante – oggi più che mai – dei fenomeni sociali richiede infatti di essere compreso, e ad un tempo espresso, al di fuori di una cornice di razionalità “auto-dissolventesi” [ibid.]. Il portato politico del riconoscimento entra in scena qui: nella “possibilità di tenere assieme tramite un unico orientamento teorico la qualità umana delle relazioni intersoggettive (...) con la qualità normativa delle società e delle istituzioni, nelle quali le sfere di riconoscimento si implicano e si rimandano l'un l'altra” [p. 14]. È da questa intuizione che gli Autori guardano al riconoscimento (anche) con le vesti di una teoria politica.

Le tappe teoriche e gli ambiti di analisi che hanno posto in luce il lato politico del riconoscimento sono tre. Anzitutto “il tentativo di concettualizzare uno sviluppo morale delle società attuali” [p. 15]. Soprattutto la riflessione di Charles Taylor guida tale sviluppo: il progresso morale della società è da individuarsi al di fuori tanto dalla semplice addizione delle sue componenti quanto dalla loro collocazione gerarchica. È d'altro canto parimenti impossibile svilire le istanze di riconoscimento del soggetto riducendole a un'unica categoria. A questa prima tappa se ne accompagna una seconda consistente in una originale diagnosi dello

sviluppo capitalistico contemporaneo. Gli Autori si riferiscono in particolare alla recente *Zeitdiagnose* espressa da Axel Honneth attorno alla quale si sviluppano i lavori empirici dell'*Institut für Sozialforschung* francofortese. Le trasformazioni contemporanee del sistema produttivo stanno riorganizzando le biografie degli attori e le geometrie delle relazioni sociali sulla base delle proprie esigenze produttive per dare così luogo a quelle che l'Autore chiama paradossi. Per potere decifrare tali insidie, e fronteggiarle, il riconoscimento si presenta come la prospettiva critica adeguata: si analizzano le logiche auto- ed etero-riconoscitive per tarare l'invasività del nuovo modello capitalistico. Un'ultima tappa analitica ha schiuso il percorso per una lettura politica del riconoscimento: è la proposta critica dei modelli di giustizia oggi dominanti. Le teorie della giustizia – attorno alle quali si concentra soprattutto la riflessione contemporanea della filosofia politica a partire dall'imponente lavoro di John Rawls – mostrano un limite. Nel tentativo continuo di individuare i principi normativi su cui fondare una società giusta si insinua il pericolo di un'astrazione dalla realtà sociale in cui persistono disuguaglianze sociali e in cui i soggetti lamentano mis-conoscimento e chiedono rispetto. È di nuovo la proposta di spostare l'accento sulla dimensione del riconoscimento (e della redistribuzione) a porre sul tavolo questioni tutt'altro che di secondo ordine.

Al lettore che volesse avvicinarsi a questo volume va segnalato che i due Autori non mettono in luce soltanto le potenzialità del concetto di riconoscimento, come può sembrare da quanto emerso sino ad ora. Al fine di evitare una sorta di reificazione del concetto stesso, essi ne mettono in luce anche le possibili derive: su tutte, quella di farsi ideologia. Un primo rischio in questa direzione è di natura *teorica*: “puntare sul potere di validità normativa delle lotte per il riconoscimento potrebbe portare gli interessi empirici che muovono le contestazioni a convertirsi in più stabili risorse semantico-simboliche da mettere a disposizione della teoria sociale” [p. 22]. Un secondo rischio è invece di natura *storico-pratica*. Sotto la lente, sono “i modi in cui è cambiata la conformazione dei gruppi sociali che chiedono di farsi riconoscere” [p. 23]. Non tenerne conto comporterebbe un'operazione di riconoscimento fittizio.

Prassi e teoria del riconoscimento, stando a Carnevale e Strazzeri, sono quindi su un crinale. Ed è proprio a partire da questa consapevolezza che i due Autori ar-

rivano al cuore della loro proposta: rilanciare ‘la sfida delle possibili implicazioni tra lotte, riconoscimento e diritti’ [p. 26]. Al riconoscimento è richiesto non solo di confrontarsi con la questione posta dalla filosofia politica sulla giustizia, ma in particolare di confrontarsi con le specificità delle richieste normative scaturite dalla complessità sociale. In questa direzione i due autori fanno propria la centralità di un altro concetto honnethiano: quello di patologia sociale. Muovendo dalla diagnosi delle patologie sociali contemporanee – da notare che i due Autori intrecciano così un percorso di ricerca avviato con un auspicio per il futuro – è possibile “dare un contributo alle intuizioni di filosofia politica sulla legittimità delle istituzioni democratiche” [p. 28]. Non solo. È anche possibile “affrontare alcune questioni fondamentali: la teoria del riconoscimento è ‘politica’? il concetto di mis-conoscimento è reinterpretabile come problema politico?” [ibid.]. Su queste questioni, d’altro canto, sembra potersi poggiare una necessaria attualizzazione della teoria critica della società, concludono Carnevale e Strazzeri nella loro introduzione al volume.

Il testo, che si sviluppa con numerosi saggi selezionati dai due curatori, è organizzato in 5 parti: la prima (*Lotte, riconoscimento e diritti umani: Hegel e Weber, due tradizioni a confronto*) ospita i contributi di Costas Douzinas e Hans Joas. L’intento, come dichiarano gli Autori, è di mettere in luce “l’aspetto più universalistico delle teorie politiche del riconoscimento” [p. 30], vale a dire la loro relazione con il tema dei diritti umani. Segue una seconda sezione (*Sfide al liberalismo. Lotte e riconoscimento: una questione aperta di giustizia*) che si compone dei lavori di Axel Honneth e Joel Anderson, Antonio De Simone, Alessandro Ferrara, Anna Loretoni e Alberto Pirni. Il termine sfida – che sottolinea in fondo l’obiettivo dell’intero volume: “voler restituire il senso politico e complesso del rapporto tra lotte, riconoscimento e diritti” [p. 30] – è centrale anche nella terza sezione (*Sfide al riconoscimento. Genere, religione e diritti culturali*). Le riflessioni di Nancy Fraser, Barbara Henry, Zainah Anwar e Bryan S. Turner giustificano quei rischi/limiti del riconoscimento a cui gli Autori si sono riferiti nell’introduzione. Chiudono il volume i saggi di Bashir Bashir, Gail M. Presbey, Baogang He e Azzurra Carpo, che insieme danno corpo alla quarta sezione (*Processi di democratizzazione tra deliberazione e lotte di gruppo*), e i contributi di Emmanuel

Renault, Alexander Wendt e Roberto Finelli chiamati a rendere conto, nella quinta e ultima parte, del *Riconoscimento tra sociologia morale e ordina mondiale*.

Si tratta di un lavoro esteso che ospita molteplici voci, voci eterogenee che si levano da discipline differenti (per lo più dalla filosofia, dalla scienza politica e dalla sociologia). Siamo di fronte a riflessioni che non sempre hanno al cuore del proprio ragionamento il tema del riconoscimento, ma che proprio per questo gli Autori hanno selezionato, su loro stessa ammissione, come punto di partenza, “come sfondo dei possibili discorsi” [p. 30]. I titoli delle cinque sezioni e la collocazione dei saggi in esse lascia certo intuire i nuclei tematici dei diversi contributi. È d’altro canto poco praticabile la strada di entrare nel merito delle singole riflessioni. Va inoltre sottolineato che nella maggioranza dei casi si tratta di articoli o capitoli riproposti in lingua italiana e pertanto già sottoposti ai commenti della comunità scientifica.

La scelta di concentrarsi a lungo sull’introduzione del volume – peraltro unica riflessione dei due curatori presente nel testo – è stata, per un verso, una conseguenza del fatto di non potersi soffermare sui singoli contributi; per un altro, dettata dalla freschezza e dalla qualità delle intuizioni esposte. La necessità stringente di individuare il lato politico del riconoscimento è condivisibile e la via indicata da Carnevale e Strazzeri appare tanto importante quanto convincente. Nel caso specifico della minoranze etno-culturali, a titolo d’esempio, le suggestive riflessioni di Charles Taylor in direzione di una *politics of recognition* e le successive proposte degli studiosi ispirati dal filosofo canadese hanno mostrato alcuni limiti. Su tutti quello certo inconsapevole di intendere le culture e le identità come dati oggettivi, come essenze immutabili. L’apporto dei *cultural studies*, dei *post-colonial studies* e in generale di quegli studiosi – sociologi, antropologi, filosofi politici – dotati di sguardi costruttivisti hanno ben argomentato i rischi essenzialistici di talune prospettive e sottolineato la vivacità delle dinamiche sociali⁴. In questo quadro, la dimensione del riconoscimento, soprattutto nella formulazione honnethiana, va al cuore delle pratiche intersoggettive e permette una sintonizzazione concreta con la complessità del reale, almeno in una prospettiva micro-sociale. La posta in gioco, come sottolineano gli Autori, consiste tuttavia nel porre a confronto il riconoscimento con la sfera della politica sia dal punto di

4. Su tale aspetto mi permetto di rimandare a Camozzi 2008.

vista teorico – il riconoscimento è una categoria interpretativa feconda? – sia dal punto di vista pratico – come si declinano i rapporti di riconoscimento tanto sul piano delle pratiche intersoggettive quanto su quello strutturale?

Il testo curato da Carnevale e Strazzeri, nel suo complesso, può essere letto come una antologia sul tema del riconoscimento in considerazione tanto della numerosità quanto della ricchezza dei punti di vista espressi. Questo aspetto mostra però un rovescio della medaglia: può risultare infatti faticoso per il lettore individuare il *fil rouge* che unisce i saggi. A fronte di una così corposa selezione, sarebbe stato opportuno fornire una guida alla lettura più ragionata, capace non solo di tenere insieme la brillante introduzione al volume e i contributi scelti, ma anche di offrire coordinate ancor più precise per esplorare congiuntamente il terreno del riconoscimento e della sfera politica.

Riferimenti bibliografici

Camozzi, I.

2008, *Lo spazio del riconoscimento. Forme di associazionismo migratorio a Milano*, il Mulino, Bologna.

Crespi, F.

2004, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.

Hegel, G. W. F.

1805, *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*; trad. it., *La filosofia della natura. Quaderno jenesse 1805-1806*, Guerini e Associati, Milano 1994.

1807, *Phänomenologie des Geistes*; trad. it., *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1960.

Honneth, A.

1992, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag; trad. it., *Lotta per il riconoscimento*, il Saggiatore, Milano 2002.

2011, *Das Recht der Freiheit*, Suhrkamp, Berlin.

KOJÈVE, A.

1947, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard; trad. it., *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.

MEAD, G. H.

1934, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviourist*, University of Chicago Press, Chicago; trad. it., *Mente, sé e società*, Giunti-Barbera, Firenze 1972.

MELUCCI, A.

1982, *L'invenzione del presente: movimenti, identità, bisogni individuali*, il Mulino, Bologna.

1991, *Il gioco dell'io*, Feltrinelli, Milano.

PIZZORNO, A.

2007, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.

RICOEUR, P.

2004, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris; trad. it., *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano, 2005.

TAYLOR, C.

1989, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge; trad. it., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.

1992, *The Politics of Recognition*, in A. Gutmann (a cura di), *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, Princeton University Press, Princeton 1992, pp. 25-74; trad. it., *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 9-62.

FRANCO CRESPI

A.B. Seligman, R.P. Weller, M.J. Puett, B. Simon, *Rito e modernità. I limiti della sincerità*, trad. it. di Matteo Bortolini, Armando Editore, Roma 2011.

La pubblicazione in Italia di questo libro è importante e molto opportuna perché contribuisce a chiarire i termini di una particolare teoria sociologica che, negli ultimi anni, ha avuto anche da noi una certa risonanza soprattutto grazie ad Adam Seligman. Nel testo, infatti, la posizione di quest'ultimo e di coloro che collaborano con lui appare molto più chiara e, in certo senso, più equilibrata rispetto a talune affermazioni contenute negli scritti dello stesso Seligman, che talvolta davano luogo a non poche perplessità. Se, come dirò, alcune perplessità rimangono, queste derivano più da alcune interpretazioni sviluppate dagli Autori a partire dalla loro teoria, che non dall'impianto di quest'ultima, che, nelle sue linee generali, sembra in gran parte condivisibile.

Due categorie fondamentali, quella di "rito" e quella di "sincerità", sono alla base dell'argomentazione contenuta nel testo, che, come viene esplicitamente indicato, è il risultato unitario della riflessione sviluppata in comune dai diversi Autori. Rito e sincerità vengono concepite come due modalità idealtipiche di "attribuzione di senso all'esperienza, al sapere e all'azione", presenti in tutte le forme di società e tra di loro in continua tensione reciproca [p. 19]. Il fatto che si tratti di tipi ideali, weberianamente intesi, spiega il carattere di eccessiva semplificazione dell'interpretazione che, come vedremo, viene data della modernità, così come della presentazione del rito quasi fosse l'unica fonte di normatività. Entro

questi limiti, la proposta teorica formulata nel testo costituisce, senza dubbio, uno stimolo assai originale per la riflessione sociologica.

Il rito viene qui definito come una modalità normativa fondamentale di “incorniciamento dell’attività umana”, di codifica dei modelli nati storicamente da una lunga esperienza collettiva, che permette di mediare le differenziazioni presenti nella realtà sociale attraverso la creazione di “universi soggiuntivi”, aventi la funzione di rappresentare-regolare, in maniera formale, gli ambiti di senso connessi alle ambiguità e alle ambivalenze sempre presenti nella realtà sociale. Il termine “soggiuntivo” (dall’inglese *subjunctive*), di per sé non molto felice, sta ad indicare, come spiega l’ottimo traduttore, Matteo Bortolini, il carattere cumulativo, congiunto, dei diversi elementi che contribuiscono a creare i mondi rituali. In sostanza, mi sembra di poter dire che il rito viene qui inteso come un insieme di forme di mediazioni simboliche, consolidate nel tempo, le cui origini, come nel caso, ad esempio, delle regole della buona educazione, non si ricordano quasi più. Tali forme di mediazione, quale “risultato della partecipazione condivisa a un ordine invariante e reiterato” [p. 159], forniscono, a seconda delle situazioni, i diversi modelli di comportamento ripetitivo che i membri di una società seguono senza riflettere, in quanto li hanno assimilati in base a costumi e consuetudini tradizionali. Si tratta di modi di fare che vengono seguiti perché “si è sempre fatto così”. Ciò non significa, come affermano più volte gli Autori, che i mondi rituali non siano soggetti a costanti cambiamenti e anzi mostrano una particolare duttilità proprio perché la loro funzione pratica di determinazione di regole condivise, al fine di garantire l’ordine sociale e l’essenziale prevedibilità dell’agire collettivo così come la definizione di confini, non necessita di particolari giustificazioni consapevoli e razionali, ma appunto si viene costituendo quale insieme di pratiche fondate sul “come se” di tipo illusorio, di un “auto-inganno condiviso” [p. 92], anziché su “ciò che è”, su ciò che pretende di corrispondere a una realtà oggettiva o a convinzioni basate sulla presunzione del possesso di una verità certa. Giustamente gli Autori sottolineano il carattere sempre limitato e riduttivo delle forme di determinazione rituale e il loro carattere di “gioco”, che rende possibile il passaggio da una a un’altra forma di ritualità, a seconda delle esigenze contingenti di situazioni per loro natura sempre mutevoli.

La categoria della “sincerità” caratterizza invece il mondo nel quale viene attribuita la massima rilevanza agli aspetti sostanziali che, nell’esperienza della vita

umana, trovano espressione normativa a partire dalla riflessività cosciente dei diversi individui. Se il rito è essenzialmente qualcosa che si impone dall'*esterno* in maniera impersonale, la sincerità nasce dal riferimento all'*interno*, ovvero dalla produzione di senso emotiva e razionale dei diversi soggetti e dall'idea della loro responsabilità nei confronti degli ordini esterni da essi stessi creati.

La tesi sostenuta dagli Autori è che nella realtà sociale le due dimensioni del rito e della sincerità sono sempre compresenti e in tensione dialettica tra loro, in una condizione nella quale, come essi giustamente sottolineano, non esistono soluzioni unitarie definitive, in quanto la vita umana, come tale, è di tipo "tragico", ovvero sempre caratterizzata da contraddizioni e dalla natura frammentata del mondo umano. Mi sembra di poter trovare qui una perfetta corrispondenza con la mia definizione della costitutiva *inconciliabilità* della situazione esistenziale. Secondo gli Autori, nessun ordine sociale può essere fondato soltanto sulla comunità irriflessiva del rito, o unicamente sulla solidarietà nata da valori e convinzioni consapevolmente condivisi. La loro critica della modernità nasce appunto dal fatto che, secondo loro, la modernità ha cercato illusoriamente di liberarsi dalla dimensione rituale, per fondare la socialità esclusivamente sull'incontro razionale di individui orientati dai valori dell'autenticità della loro realizzazione personale e della verità cui sarebbero pervenuti nel loro foro interiore.

Che l'ordine sociale sia costruito non solo su convinzioni maturate riflessivamente e sulle norme che ne derivano, ma anche su un insieme di modelli di comportamento che sono venuti formandosi nelle pratiche all'interno del senso comune e grazie a rituali tradizionali, variamente collegati a componenti etniche o a credenze religiose di cui si è per lo più dimenticata l'origine, è un dato di fatto generalmente riconosciuto dagli scienziati sociali. In questo contesto, l'analisi del rapporto tra rito e sincerità rivela, al tempo stesso, la *necessità* e i *limiti*, il carattere *riduttivo*, di ogni forma di determinazione in quanto tale. In questa prospettiva, i capitoli più interessanti del libro sono quelli dedicati, nel riferimento ai dati dell'antropologia culturale e della psicoanalisi, alla ricca analisi dei rapporti tra rito – ambiguità – ambivalenza, tra rito e gioco, all'importanza dei confini per la strutturazione del sé e della vita sociale. In particolare, per quanto riguarda il rapporto tra rito e sincerità, appare rilevante quanto osservato a proposito della necessità, con il trascorrere del tempo, di trasformare nella vita quotidiana il "come è" della sincerità ("Ti amo") nel "come se" del rituale: "Non basta amarsi

sinceramente se poi le persone non si comportano come se si amassero reciprocamente e agire come se ci si amasse comprende forme ritualistiche di impegno e aiuto reciproco, sia verbali che pratiche” [p. 143].

Meno convincente appare invece, per certi aspetti, la critica mossa dagli Autori alla modernità, a partire dall’idea che essa si sia costituita sulla base di un rifiuto delle componenti rituali e a favore esclusivo del modello della sincerità. La loro denuncia, talvolta virulenta, delle catastrofi sociali e politiche prodotte dalla prevalenza della sincerità appare condivisibile solo fino a un certo punto. Nella loro interpretazione, il modello della sincerità sarebbe venuto affermandosi anzitutto con il protestantesimo e l’individualismo da esso promosso e avrebbe trovato nel concetto di purezza della volontà morale di Kant e nell’Illuminismo la sua consacrazione. L’accento posto sull’intenzione piuttosto che sull’azione, la volontà di imporre alla vita sociale un ordine assolutamente razionale, in contrasto con la tradizione e con i modelli rituali, percepiti come fonti di un’imposizione subdolanamente coercitiva, avrebbero favorito l’aspirazione all’unità e a una totalità coerente e trasparente sempre presente nello spirito umano: “La sfida di riaggregare un universo differenziato, di ritrovare unità e totalità, implica una cancellazione dei confini che costituiscono ogni ordine empirico dato” [p. 148]. Tale impostazione avrebbe dato luogo alle diverse utopie di una società “ideale e perfetta – integra e immacolata – che sta agli antipodi della realtà fratturata e imperfetta dell’umana esistenza” [p. 149]. Stabilendo un riferimento alla tradizione gnostica, presente sin dall’antichità nella cultura occidentale, gli Autori individuano nella prevalenza attribuita alla sincerità la causa delle diverse forme totalitarie che hanno caratterizzato la modernità. Per loro, il positivismo, il socialismo, lo schema liberale-individualistico, il comunismo, il fascismo e il nazismo, fino agli attuali movimenti fondamentalisti di tipo islamico, hindu, della destra israeliana ecc., hanno in comune una volontà di riaggregazione ispirata dal modello della sincerità: “Il fatto che i principi fossero molto diversi non ci interessa” [p. 169]. In questo contesto, si sarebbe affermata la tendenza “assai pericolosa” a infondere nel rito i significati e gli attributi della sincerità, cortocircuitando il gioco infinito di rito e sincerità per confonderli definitivamente [cfr. p. 172].

Non vi è dubbio che, nella modernità, la volontà di sottoporre la realtà sociale alle leggi della razionalità e della conoscenza scientifica, per quanto inizialmente animata dai principi della libertà, dell’uguaglianza e della solidarietà, abbia spesso

dato luogo a forme utopiche degenerate nei diversi fondamentalismi. Tuttavia, il giudizio globalmente negativo dato dagli Autori sulla modernità sembra non tenere alcun conto degli esiti positivi estremamente importanti cui essa ha dato luogo. Affermazioni come la seguente, nata dal confronto tra *legge ebraica e amore cristiano*, fanno nascere il dubbio che, malgrado il riconoscimento della necessaria compresenza di rito e sincerità, quest'ultima sia sempre vista con sospetto come causa di sovvertimento dell'ordine sociale: "Nel mondo attuale abbiamo assistito agli orrori dell'apoteosi del principio dell'amore e della sincerità e continuiamo a vedere gli orrori di una interpretazione troppo limitata della legge e della sua necessità". Lo scopo del libro viene appunto indicato nella volontà "di riunire ciò che il mondo sociale ha fatto a pezzi fin troppo facilmente e di superare le peggiori forme di narcisismo delle civiltà" [p.193]. Sembra che per gli Autori la modernità sia stata interamente caratterizzata dal modello individualistico della società di mercato, quale "insieme di individui autonomi legati esclusivamente dal perseguimento dell'interesse personale" [p. 199].

Non viene mai preso in considerazione il fatto che la modernità non solo ha sancito i diritti universali di eguaglianza, libertà e solidarietà degli esseri umani e creato le basi della democrazia, ma, sin dalla metà dell'Ottocento, ha anche sottoposto a una profonda revisione molte delle prospettive utopiche nate nel suo primo periodo. La critica delle ideologie e la denuncia dell'alienazione in Marx, la denuncia dell'assoluto in Nietzsche, la radicale messa in crisi della trasparenza della coscienza in Freud, l'ambivalenza del concetto di razionalizzazione in Weber e in Simmel, fino alla messa in evidenza della radicale temporalità e precarietà dell'esistenza in Heidegger e la critica dell'illuminismo e della società di massa in Adorno, Horkheimer, Habermas hanno condotto l'epoca attuale a denunciare le ideologie totalizzanti e le utopie della società perfetta. In questo contesto, sono state sempre più sottolineate, da un lato, la vulnerabilità dell'individuo, la frammentazione della sua presunta unità e, dall'altro, il nesso costitutivo dell'intersoggettività e del riconoscimento reciproco che caratterizza le relazioni umane. I modelli utilitaristici che tuttora permangono nelle dinamiche della globalizzazione tendono ad essere denunciati come obsoleti nella crisi economico-finanziaria degli ultimi anni. Il merito di questa complessa esperienza va riconosciuto al principio della sincerità, i cui risultati non sono stati in alcun modo univoci. Sono portato a pensare che, senza tale principio, gli stessi Autori non avrebbero

potuto sviluppare la loro teoria del carattere tragico (inconciliabile) della condizione umana e della pari importanza del rito e della sincerità.

Senza la dimensione della sincerità non vi sarebbe alcuna innovazione creativa rispetto alle forme di determinazione simbolico-normative precedentemente codificate: la sincerità rappresenta quella dimensione di indeterminatezza che è strettamente collegata all'esperienza individuale e collettiva dell'agire sociale nel suo rapporto con le condizioni perennemente mutevoli dell'ambiente naturale e sociale e con quelle prodotte dallo stesso agire umano. Da tale indeterminatezza deriva la possibilità di una costante trasformazione delle forme di determinazione, altrettanto necessarie dell'esigenza vitale di indeterminatezza, per renderle, di volta in volta, più adeguate (anche se con il tempo si riveleranno, in ultima analisi, anch'esse insoddisfacenti) alle nuove condizioni che nascono dall'esperienza della vita individuale e collettiva. Senza la dimensione della sincerità non potrebbe neppure essere concepita alcuna forma di democrazia né alcun progetto di emancipazione. Solo riconoscendo tale funzione della sincerità può essere compresa correttamente la dialettica tra sincerità e rito.

Non una parola viene spesa nel libro per riconoscere i meriti della sincerità, che viene sempre guardata con diffidenza come causa di grandi mali. Al contrario, assai poco vengono invece rilevate le conseguenze talvolta catastrofiche delle forme tradizionali del rito. Se gli Autori giustamente denunciano i riti quando divengono eccessivamente rigidi e non negoziabili, nonché le strumentalizzazioni delle forme rituali operate, secondo loro, dai sistemi, prevalentemente fondati sulla sincerità, dei regimi totalitari e degli attuali movimenti fondamentalisti, essi non prendono mai in considerazione il rapporto tra rito e potere, il fatto che il rito come tale possa favorire forme di dominio, inducendo la passività degli individui, attraverso la manipolazione delle coscienze, la strumentalizzazione autoritaria del sacro, la routinizzazione burocratica della vita sociale, gli interventi lesivi dell'integrità fisica della persona (circoncisione, infibulazione ecc.) volti a rafforzare disuguaglianze fondate su pregiudizi razziali o di genere, e via dicendo. Non sembra che i numerosi riti che caratterizzano le attuali società globalizzate, presenti nei diffusi fenomeni di conformismo, consumismo, edonismo, reificazione ecc., siano tutti soltanto da attribuire alle distorsioni provocate dall'influenza dei sistemi prevalentemente fondati sulla sincerità.

D'altra parte, numerosi sono gli esempi, riportati di frequente nel testo, per dimostrare la grande "saggezza" che, a causa della forte presenza del rito, ha caratterizzato alcune società pre-moderne, sia in Occidente che in Oriente. L'autonomia della persona saggia "può derivare solo dalla sottomissione alla tradizione rituale e non dalla contrapposizione ad essa in nome dell'autonomia", infatti solo il rito "garantisce la persistenza di uno spazio di creatività e tradizione, di obbligo e accettazione" [p. 55].

Affiora quindi inevitabilmente il sospetto che ciò che anima la riflessione degli Autori, assai vicini ai presupposti della tradizione durkheimiana e, in genere, interessati ai rapporti tra religione e vita sociale, nasca da un profondo scetticismo nei confronti della costitutiva socialità degli esseri umani e che il riferimento al rito sia soprattutto ispirato dal timore del caos, dei "travolgenti imperativi" che nascono dagli impulsi sessuali e in genere dagli istinti [cfr. pp. 58-60]. Sembra qui assumere un ruolo prevalente l'esigenza di rafforzare, anche se in maniera *soft*, l'ordine sociale, di ristabilire un principio di autorità e di controllo, consolidando l'influenza di modelli di integrazione sociale assimilati inconsapevolmente. A questo proposito non manca di colpire l'assenza di considerazione, accanto al rito, di altre forme normative maggiormente intenzionali, come le costituzioni, le leggi, i regolamenti ecc.

Malgrado queste perplessità, credo tuttavia sia più produttiva per la teoria sociologica attenersi a quanto esplicitamente affermato nelle conclusioni del testo, ovvero che il rito è "una forma basilare del comportamento umano, e non una forma 'tradizionale' di autorità" e che anche la sincerità "è una forma basilare del comportamento umano" [p. 233]. Ciò che gli Autori auspicano è che venga trovato "un nuovo equilibrio tra sincerità e rito ricominciando a prendere sul serio le istanze di quest'ultimo" [ibid.]. Non resta che augurarsi che essi stessi si attengano effettivamente a tale equilibrio, senza cadere nella tentazione di attribuire un ruolo prevalente a uno solo dei modelli idealtipici da loro proposti.

FRANCO CRESPI

Monica Martinelli, *L'altra libertà. Saggio su Georg Simmel*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

Il tema della libertà è stato raramente affrontato in maniera diretta ed esplicita dai sociologi, anche se molte teorie e diverse metodologie sociologiche contengono di fatto un riferimento implicito alla libertà individuale, i cui fondamenti non vengono quindi spiegati. Anche le teorie, come ad esempio quella di Erving Goffman, che più sembrano insistere sull'idea del soggetto quale semplice prodotto delle strutture sociali, dei modelli culturali e delle definizioni di ruolo non sempre riescono ad evitare concetti, come quello di "distanza dal ruolo", che sembrano comunque implicare una strategia dovuta a una qualche autonomia dell'individuo. A maggior ragione, un'osservazione analoga potrebbe essere fatta riguardo alle teorie di tipo funzionalista, da Durkheim a Parsons, nelle quali la tensione che pure viene presupposta tra i comportamenti individuali suscettibili di creare disordine e gli imperativi sistemici del mantenimento dell'ordine e del consenso viene sempre considerata nei termini di una insufficienza di valori e regole culturali, senza mai dare luogo a una problematica della libertà.

Com'è noto, il caso di Georg Simmel è da questo punto di vista è del tutto esemplare per le sue frequenti riflessioni sulla libertà e va riconosciuto a Monica Martinelli il merito di aver affrontato in profondità, con numerosissimi riferimenti alla vasta letteratura su Simmel, il compito non certo facile di analizzare nelle sue diverse articolazioni un pensiero complesso, caratterizzato da una proverbiale assenza di sistematicità e dalla volontà di non ignorare le infinite ambivalenze e contraddizioni presenti nell'agire umano.

Giustamente l'A. parte anzitutto dalla considerazione della critica di Simmel nei confronti dell'idea del soggetto quale entità chiusa e autoreferenziale, "la cui volontà si forma al di fuori del tempo e si imprime senza vincoli dentro le realtà verso cui si dirige" [p. 19]. Simmel prende quindi le distanze soprattutto da Kant e dall'idea del soggetto autocostituito della tradizione metafisica classica, sviluppando, sin dall'inizio, la sua riflessione sul problema della libertà all'interno della sua analisi critica circa le società avanzate della tarda modernità. In particolare, ponendo in evidenza, da un lato, i processi oggettivanti dello sviluppo tecnologico ed economico e, dall'altro, il processo di individualizzazione, che tende ad esaltare una soggettività libera da condizionamenti socio-culturali e da vincoli relazionali. Di conseguenza, Simmel imposta la sua riflessione sulla libertà considerandola come un laborioso processo in base al quale l'individuo può pervenire alla possibilità di sottrarsi alle spinte alienanti presenti nelle strutture della modernizzazione, senza cedere, al tempo stesso, alla prospettiva illusoria di un'autorealizzazione immune da responsabilità verso il mondo e gli altri.

Il problema è comprendere quali siano i fondamenti filosofici e antropologici sui quali Simmel riesce a basare tale possibilità. È appunto in questa direzione che Martinelli conduce la sua approfondita interpretazione dei numerosi testi simmeliani che consentono, seppure con qualche fatica, di cogliere la linea di un pensiero che rifiuta ogni riduzione di tipo unidimensionale, in quanto vuole tener conto sia dei risultati di una metafisica della vita umana, sia della conoscenza empirica che "tramite l'osservazione, ponga attenzione in particolare alle forme relazionali entro cui accade l'esperienza" [p. 29]. Si tratta quindi di un complesso percorso interdisciplinare nel quale, accanto agli aspetti filosofici, confluiscono elementi di tipo psicologico, sociologico ed economico. Come sottolinea l'A., nel riferimento al testo *Intuizione della vita: quattro capitoli metafisici*, "Simmel si affida, per così dire, al pensiero di qualcosa che non si può totalmente padroneggiare né indagare, ma soltanto esperire dentro la vita di cui l'individuo è un'espressione, "un palpito reale" [Ibidem].

Centrale in questa prospettiva è, infatti, il concetto simmeliano di *vita* e il rapporto tra vita e le *forme* di determinazione, che, com'è noto, si colora di una qualche tragicità. L'idea di vita, che nel contesto culturale di quell'epoca può essere in parte fatto risalire alle diverse influenze di Schopenhauer, Nietzsche e Bergson, è a mio avviso, come dirò più avanti, la fonte principale delle difficoltà che incon-

tra Simmel nel rappresentare la vera origine della situazione ambivalente e inconciliabile della situazione esistenziale propria dell'essere umano. Tuttavia, occorre riconoscere che attraverso tale concetto Simmel riesce a cogliere, al tempo stesso, la forza che anima lo spirito dell'individuo, il suo anelito di libertà come capacità di trascendimento e i limiti che tale anelito necessariamente incontra.

Il concetto di vita rinvia a quello di un'energia, di un perenne fluire presente in tutte le manifestazioni del mondo naturale e degli esseri viventi. La vita costituisce l'ambito entro il quale l'individuo viene a trovarsi con la sua specificità di essere cosciente e quindi capace di esperire il suo vissuto (*Erlebnis*) in una dimensione che è a lui esterna e, al tempo stesso, costitutiva della sua interiorità. In quest'ultima si apre la possibilità di sviluppare una capacità creativa volta a forgiare la realtà, ponendosi criticamente nei suoi confronti ed essendo inoltre consapevole del fatto che tale realtà, prodotta in parte dal suo stesso conoscere e dal suo agire, finirà con il retroagire su lui stesso [cfr. p. 39]. La vita in questa prospettiva viene anche compresa come *sense* "che si dispiega, al contempo, nella capacità della vita di esistere, di darsi, di aprirsi e di trascendersi in quanto vita, ossia di emergere dall'empiricità dell'orizzonte dal dato di fatto per porsi, entro questo orizzonte, come coscienza dell'orizzonte stesso" [*Ibidem*]. È in tale aprirsi e trascendersi che si manifesta la possibilità della libertà, che non è mai una pura dimensione spontanea, ma sempre un confrontarsi e un distinguersi dalle determinazioni che, di volta in volta, la vita assume nel processo storico-sociale.

Acquista qui una rilevanza fondamentale, in stretta connessione con il rapporto tra *vita e forme*, il carattere costitutivo della reciprocità delle relazioni tra gli individui. In quanto sociali, tali relazioni avvengono infatti sulla base di una prevedibilità dei comportamenti, che è fornita dalle forme di determinazione, le quali, riducendo la complessità della vita, costituiscono le concrete manifestazioni nelle quali la vita appare storicamente. Simmel configura tragicamente il rapporto tra vita e forme culturali, sottolineando "l'effetto inquietante" prodotto da queste ultime "in quanto fissazione della vitalità in forme oggettivate. Tali forme sono il prodotto della creatività della vita, ma questa poi tende ad abbandonarle in quanto non si riconosce più in esse" [Simmel 1976, 105].

All'interno di questo costante processo, l'individuo agisce mosso da determinati impulsi e in vista di determinati scopi, conservando una relativa autonomia, una "libertà di spirito", nella risposta a questioni per lui vitali. Il fatto che il

soggetto, di fronte alla complessità del reale, debba necessariamente compiere delle riduzioni per determinare i significati, non comporta che questi ultimi siano necessariamente falsi o illusori, ma soltanto che essi non esauriscono la realtà e quindi non sono mai significati assoluti, bensì sempre parziali. Nel suo agire l'individuo è sempre in una relazione reciproca con altri, all'interno di una co-esistenza, di una correlazione di situazioni "sia che eserciti effetti sugli altri, sia che ne subisca dagli altri". L'unità sociale nasce appunto da tali "azioni reciproche significative" [Simmel 1989, 8-9]. Il riferimento alla vita, come pone in evidenza Martinelli, rinvia a un senso che ci trascende e che non riusciamo mai a circoscrivere interamente: "noi pre-sappiamo qualcosa dell'esistenza, ciò che si manifesta e ci appare, ma non conosciamo al punto di poter esplicitare totalmente i caratteri dell'esistenza" [p. 55].

La riflessione sulla libertà conduce necessariamente a porre il problema dell'Io come principio interiore attivo la cui identità non è un semplice prodotto sociale. Per Simmel, il *Dasein*, l'Esserci, si configura come una "unità duale" nella quale elementi opposti si co-appartengono: soggetto-oggetto, libertà-vincolo, particolare-universale. Un'unità che nel suo carattere sociale e più che sociale conserva una sua inaccessibilità [p. 137-138]. Accanto alla costitutiva inoggettivabilità del soggetto, si manifesta anche la sua fondamentale incompiutezza, la sua mancanza a essere, il fatto che "l'essere umano esiste come qualcosa che ancora non è" [p. 199]. All'interno dei limiti della sua finitezza e, al tempo stesso, della sua apertura verso un desiderio infinito, la libertà del soggetto si rivela come possibilità di decisione e di relativa trascendenza rispetto alle oggettivazioni che pure lo costituiscono [cfr. p. 200-201].

Nel riferimento al rapporto tra libertà e morale e all'*Excursus* sullo straniero, Martinelli, nelle pagine finali della sua analisi, osserva che, sul piano del rapporto tra l'individuale e il sociale, la libertà comporta per Simmel "assumersi la responsabilità di intraprendere consapevolmente una presa di distanza da quei "compromessi a basso prezzo" che conducono a barattare la libertà in cambio di protezione e sicurezza sociale – sollevando il soggetto dalla responsabilità della "lotta costosa" propria di chi accetta di stare al confine, lotta che "deve essere rinnovata dopo ogni vittoria" [p. 323]. È in quel "stare al confine" e in quell'esigenza di una continua ripresa che meglio si configura quello che per Simmel significa "li-

bertà”: la capacità di far fronte al carattere incompiuto e senza dimora definitiva che è proprio di chi non cerca fughe illusorie dalla condizione esistenziale.

Non è stato possibile in questa sede seguire in tutte le sue puntuali articolazioni il denso testo di Martinelli, ma spero che, malgrado la brevità di questi cenni, sia risultata evidente l'importanza del suo contributo per l'approfondimento di un tema fondamentale della teoria simmeliana. Accanto alla ricchezza degli aspetti rilevati nei diversi testi presi in considerazione, si ha tuttavia anche l'impressione della difficoltà rappresentata dalla ben nota assenza di sistematicità che caratterizza la produzione di Simmel. Se non si può non riconoscere che egli ha, via via, colto correttamente tutti gli aspetti che qualificano le ambivalenze e le contraddizioni presenti nella vita individuale e sociale, non si riesce a sottrarsi del tutto alla sensazione che la complessità dei problemi affrontati da Simmel avrebbe potuto essere avvantaggiata da una struttura teorica maggiormente in grado di collegare coerentemente i diversi aspetti in un quadro unitario. Credo che tale sensazione, che non toglie nulla all'indubbia genialità del contributo di Simmel, sia principalmente dovuta, come accennavo all'inizio, proprio al concetto di vita, di derivazione soprattutto nietzschiana, che è alla base della sua filosofia.

Se l'idea di vita, in quanto *energia* e flusso che investe ogni manifestazione della realtà naturale e umana e come *senso* all'interno del quale siamo coinvolti, è in certo modo imprescindibile, essa finisce per apparire come una entità di tipo metafisico troppo astratta e generica per qualificare la *situazione* propria dell'essere umano, che solo nel concetto di *esistenza* può trovare una formulazione più adeguata. Il riferimento alla situazione esistenziale permette di centrare l'attenzione sulla dimensione della riflessività della coscienza che caratterizza la peculiarità dell'essere-al-mondo del soggetto. La fondamentale ambivalenza propria dell'esistere può così essere direttamente ricondotta alla dinamica della coscienza che, come tale, presenta una originaria inconciliabilità tra l'esigenza costitutiva di differenziarsi da ogni determinazione oggettivante e l'esigenza altrettanto imperativa di identificarsi con una qualche forma di determinazione. La capacità di differenziazione che è costitutiva della coscienza non permette infatti a quest'ultima di sussistere come puro spirito, come “anima” (concetto al quale fa talvolta riferimento Simmel) dotata di una sua assoluta autonomia, ma la costringe ogni

volta, per non perdersi in una vuota negatività, a tornare a una qualche definizione determinata di sé rispetto alla quale dovrà poi nuovamente differenziarsi.

L'oscillazione tra l'indeterminatezza aperta dalla coscienza e la sua esigenza di determinazione, che Simmel interpreta come rapporto tra la vita e le forme culturali, trova quindi una spiegazione assai più consistente se riferita alla dinamica propria della coscienza, che spiega il carattere sempre incompiuto del soggetto e al tempo stesso la sua libertà che si manifesta appunto nel costante passaggio da una a un'altra forma di determinazione, senza mai potersi acquietare in nessuna di esse. In questo contesto, la libertà del soggetto appare come capacità etica di gestire le contraddizioni proprie della sua situazione, ovvero come potere interiore del soggetto stesso, così come a livello collettivo la libertà si configura come capacità pratica di gestire le contraddizioni che parimenti emergono nella realtà sociale attraverso l'esercizio di un potere di tipo politico.

Il riferimento alla comune situazione esistenziale consente inoltre di meglio comprendere la relazione intersoggettiva che è alla base della formazione delle diverse individualità e di cogliere quale fondamento della essenziale relazionalità dell'essere umano la dinamica del riconoscimento reciproco [cfr. Honneth 2002; Cortella 2005; 2008; Crespi 2008].

La possibilità di sviluppare una riflessione in questa direzione deve comunque molto a Simmel, senza il quale non avremmo forse potuto pervenire fino in fondo alla consapevolezza dell'ambivalenza insuperabile della nostra situazione. Si deve pertanto essere grati a Monica Martinelli per il suo eccezionale lavoro di approfondimento della complessa tematica simmeliana e per le sollecitazioni che esso può provocare.

(Per inciso, mi si consenta di lamentare che un testo così ricco di citazioni relative a numerosi autori diversi sia privo alla fine di una bibliografia e di un indice dei nomi, com'è buona consuetudine per questo tipo di pubblicazioni scientifiche. Purtroppo, di questi tempi, si sa che gli Editori sono spesso costretti a fare delle economie ...).

Riferimenti bibliografici

CORTELLA, L.

2005 *Tesi provvisorie per una teoria del riconoscimento*, Fenomenologia e Società, n. 2, pp. 3-19.

2008 *Riconoscimento normativo. Da Hegel a Honneth e oltre*, Quaderni di Teoria Sociale, n. 8, pp. 15-32.

CRESPI, F.

2008 *Contro l'aldilà. Per una nuova cultura laica*, il Mulino, Bologna.

HONNETH, A.

2002 *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano.

SIMMEL, G.

1976 *Il conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma.

1989 *Sociologia*, Comunità, Milano.

FRANCO CRESPI

Nuovo realismo e fine dei fondamenti assoluti. Note a margine del *Manifesto del nuovo realismo* di Maurizio Ferraris

Maurizio Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.

Ho avuto la fortuna di incontrare Maurizio Ferraris nell'epoca giovanile in cui appariva totalmente immerso nell'ermeneutica. Ho poi avuto modo di apprezzare i suoi libri intorno al pensiero di Jacques Derrida, che hanno grandemente contribuito a far meglio conoscere in Italia il noto filosofo francese. Posso quindi ora ben comprendere l'attuale evoluzione delle sue posizioni critiche, quale salutare reazione all'*overdose* da iper-decostruzionismo derridiano. Nel mio contributo al libro *Il pensiero debole*, avevo già sollevato alcuni dubbi sulla possibilità di istituire, in assenza di ogni fondamento oggettivo, un qualsiasi ordine sociale (un tipo di realtà che credo Ferraris definirebbe non facilmente "emendabile"). Rileggendo oggi, alla luce del *Manifesto del nuovo realismo*, quanto allora avevo scritto, ho trovato non pochi punti di contatto con la critica di Ferraris nei confronti degli esiti più radicali del postmoderno. Non a caso, l'amico Vattimo aveva commentato ironicamente quel mio testo come il prodotto di un "pensiero debole ma forte". Tenendo presente solo il *Manifesto*, senza riferirmi al gran numero degli altri saggi nei quali Ferraris ha di recente sviluppato e approfondito il tema del realismo, vorrei qui indicare brevemente alcuni punti di accordo con la sua posizione, suggerendo tuttavia alcune precisazioni.

La mia maggiore perplessità nasce dalla critica in blocco dell'esperienza del postmoderno. Facendo riferimento senza discriminazioni alle espressioni più ra-

dicali di tale esperienza, Ferraris sembra negare la grande importanza che essa ha avuto nel denunciare le gravi conseguenze negative delle ideologie utopiche che si erano ispirate in gran parte all'Illuminismo. Se nessuno può negare l'eccezionale rilevanza dei principi di eguaglianza, di libertà, di solidarietà sociale aperti dall'Illuminismo, si deve anche riconoscere che, successivamente, tali prospettive sono state tradite, dando luogo a forme ideologiche estremamente distruttive. Proprio l'invito a osare di pensare con la propria testa, attribuendo all'essere umano la capacità di una piena padronanza del mondo e del proprio destino, ha anche favorito, sin dagli anni del Terrore, la presunzione di poter interamente riformare la società. In questa prospettiva sono venuti affermandosi il Positivismo e il Marxismo, cui si sono aggiunte, nel caso del Nazismo, le influenze deformate del romanticismo e del nichilismo nietzschiano, dando luogo alle diverse ideologie totalizzanti che, a partire dalla fine dell'Ottocento, hanno soprattutto inferito nella prima metà del secolo scorso. Il carattere assolutizzante di tali utopie e il successo da loro ottenuto erano fondati sull'idea di un progresso inarrestabile capace di superare definitivamente le contraddizioni proprie dell'esistenza umana e della realtà sociale.

I risultati profondamente negativi cui hanno dato esito sia l'esaltazione del sapere scientifico, economico e tecnologico, sia l'idea di poter realizzare un perfetto ordine politico e sociale, privo di conflitti, sono oggi sotto gli occhi di tutti. Tale consapevolezza è venuta affermandosi, non solo grazie alle critiche radicali che, già in passato, avevano rivolto Max Weber e Georg Simmel e molti altri autori, tra cui Horkheimer e Adorno, contro l'idea di una razionalità strumentale trionfante, ma, più recentemente, una profonda revisione è avvenuta soprattutto per merito delle denunce dei filosofi postmoderni nei confronti della *hybris* di un sapere inconsapevole dei propri limiti. Se non avessimo attraversato l'esperienza del postmoderno, malgrado gli eccessi e le distorsioni che oggi possiamo giustamente rilevare, credo che neppure la proposta di un "realismo minimalista o modesto" di Ferraris avrebbe potuto maturare.

La critica postmoderna nei confronti di tutte le forme di assolutizzazione, che già Nietzsche aveva denunciato indicando nel gusto dell'Assoluto il "peggiore di tutti i gusti", ha tuttavia condotto, come giustamente rileva Ferraris, a dissolvere nel gioco delle interpretazioni e del linguaggio ogni possibile riferimento

a dimensioni strutturali oggettive. Per questa ragione, la critica *ricostruttiva* di Ferraris mi trova d'accordo su molti aspetti, anche se sento l'esigenza di qualche maggiore puntualizzazione. Ad esempio, quando egli analizza il rapporto tra fatti e interpretazioni, mi sembra che, anche una volta che si sia riconosciuta l'esistenza di una realtà indipendente dalle nostre forme di conoscenza, si debba tener comunque sempre presente che tale realtà non è mai semplicemente rispecchiata nella nostra mente nella sua oggettiva complessità, bensì è interpretata selettivamente attraverso le nostre strutture percettive sensoriali e le nostre categorie concettuali. Il problema non è che la conoscenza della realtà naturale o biologico-esistenziale sia sempre da noi concettualmente mediata, ma esso nasce dalla pretesa di considerare tutte le interpretazioni che ne diamo come ugualmente valide secondo il principio dell'*anything goes*, del "*va bene qualunque cosa*". Vi sono certamente interpretazioni che hanno un grado di approssimazione alla realtà esterna a noi più adeguato di altre, anche se, secondo il criterio, sottolineato da Popper, una verità accertata scientificamente è valida solo "fino a prova contraria". Gli esempi adottati da Ferraris per dimostrare che esiste una realtà indipendente da noi non riducono la rilevanza dei modelli concettuali attraverso cui possiamo comprenderla. Per riprendere il caso della luna citato da Ferraris, il nostro satellite che, nelle mitologie arcaiche poteva venir considerato più o meno come una sorta di divinità misteriosa, oggi può essere da noi descritto e misurato con sofisticati strumenti tecnologici che ci permettono di cogliere la composizione degli elementi di cui è fatto, l'altezza delle sue montagne ecc. Anche in questo caso, si tratta di un'interpretazione parziale di tale realtà, suscettibile di ulteriori revisioni: ciò non toglie che, in base ai nostri criteri attuali, possiamo giudicarla molto più adeguata di altre. Concordo comunque nella distinzione tra oggetti *naturali* e oggetti *sociali* proposta da Ferraris, nel suo riferimento, con qualche riserva, alla teoria della costruzione della realtà sociale di Ronald Searle. Nei primi oggetti, infatti, la dimensione *costruttiva*, pur non essendo del tutto assente, appare assai meno rilevante che nei secondi.

L'attribuzione, da parte di certe posizioni del pensiero postmoderno, di un ruolo preminente alle interpretazioni, con l'esclusione di ogni riferimento ai fatti, ha portato, come rileva Ferraris, alla totale identificazione tra *essere* e *sapere*. Questo risultato appare in certo senso sorprendente se si tiene conto che, nell'a-

nalisi esistenziale del primo Heidegger, il conoscere non è che *una* delle modalità del nostro essere-al-mondo. In questo contesto, il sapere appare come ciò che nasce all'interno del nostro avere a che fare con le cose e con gli altri, come una dimensione intimamente collegata al *prendersi cura*, ovvero alla prassi originaria. L'essere, qui inteso soprattutto come fattualità, costituiva una dimensione che, lungi dall'identificarsi con il sapere, lo trascendeva e lo condizionava. L'esito del pensiero postmoderno volto a eliminare l'essere, identificandolo al sapere, appare sorprendente perché, dopo tutto, la fenomenologia ermeneutica di Heidegger è stata pur sempre una delle fonti rilevanti del postmodernismo. Si può tuttavia ipotizzare che, contro l'iniziale orientamento heideggeriano volto ad attribuire una preminenza all'essere, la scelta di dissolvere quest'ultimo nel sapere (in certo senso facilitata dal secondo Heidegger), sia stata il risultato reattivo della volontà di eliminare ogni residuo di tipo metafisico, liberando la pura autoreferenzialità del sapere. Come dirò più avanti, l'analisi della situazione esistenziale del primo Heidegger sembra indicare una dimensione di *realtà* che, paradossalmente, va proprio nel senso del *ritorno all'ontologia* auspicato da Ferraris. La dissoluzione dell'essere nel sapere ha portato alcuni filosofi postmoderni a ridurre l'intera realtà a gioco concettuale e a puro effetto di linguaggio, dando così l'addio anche al concetto di verità. Anche a questo proposito avrei voluto qualche distinzione in più rispetto al *Manifesto del nuovo realismo*.

La critica del concetto di verità mi sembra del tutto fondata quando è mossa nei confronti della Verità assoluta, ovvero quando contesta la pretesa di *possedere* la Verità, pretesa che è sempre stata all'origine delle diverse forme di dogmatismo, legittimando la logica del dominio e della manipolazione delle coscienze e favorendo, in molti casi, l'esplosione violenta dei diversi fanatismi. Come hanno mostrato, contemporaneamente agli sviluppi del pensiero postmoderno, numerosi filosofi, tra cui Karl Otto Apel e Jürgen Habermas, il *riferimento alla verità* è una condizione imprescindibile di ogni argomentazione e di ogni comunicazione: anche chi pretende di dire "addio alla verità" sta sostenendo qualcosa che egli pensa sia vero, cadendo così inevitabilmente in una *contraddizione performativa*. Malgrado sia un riferimento assolutamente necessario per la validità di ogni discorso, pena la totale vacuità e incomunicabilità di quest'ultimo, la verità come tale rimane tuttavia un traguardo mai definitivamente raggiunto. Noi possiamo

cercarla e tendere verso di essa attraverso rappresentazioni che riteniamo, di volta in volta, più adeguate, ma non possiamo mai dire di essere arrivati a possederla in maniera definitiva. In effetti, ogni definizione del vero può avvenire solo attraverso *significati* che, per il fatto stesso di essere determinati, sono necessariamente sempre fatalmente *riduttivi* rispetto al *sensu* nel quale siamo e viviamo, al senso che ci comprende ma che noi non possiamo mai comprendere totalmente, perché questo presupporrebbe la possibilità di assumere un punto di vista esterno al di sopra di esso. Il difetto di tutte le filosofie che pretendono di circoscrivere l'Assoluto è di aver dimenticato il limite invalicabile del nostro sapere. La *ricerca* della verità non solo è legittima ma è anche ineludibile. Tutte le forme che invece pretendono di *possedere* la Verità in maniera definitiva debbono essere denunciate come *sapere-potere*. Le determinazioni dei significati concettuali sono infatti del tutto legittime quando tengono presente l'inadeguatezza tra pensiero e cosa, l'eccedenza del reale rispetto al pensiero [cfr. Adorno 1970, 97-98]. In questo caso, il riferimento alla verità elimina l'errore di attribuire una eguale validità a tutte le interpretazioni.

Michel Foucault, demonizzando ogni forma determinata di definizione della verità come espressione della logica di dominio, ha rischiato, come hanno tra l'altro mostrato certe sue improvvise prese di posizione a favore della rivoluzione promossa dagli Imam iraniani, di cadere in una forma di misticismo anarchico. Egli ha poi riveduto le sue posizioni iniziali, pur senza fare autocritica rispetto ad esse, quando ha usato forme di interpretazione più tradizionali nel trattare della cura di sé e nell'analizzare, come ricorda Ferraris, il valore della *parresia*, fino ad auspicare un ritorno all'istanza emancipativa dell'Illuminismo. Auspicio che, come ricorda Ferraris, è stato condiviso anche da altri due padri della filosofia postmoderna, Lyotard e Derrida, e che, del resto, lo stesso Adorno, dopo aver sottolineato che la critica della ragione poteva avvenire solo per mezzo della ragione, aveva anticipato affermando: "Non abbiamo il minimo dubbio ed è la nostra petizione di principio che la libertà nella società è inseparabile dal pensiero illuminista" [Horkheimer, Adorno 1966, 5].

Prima di concludere questi brevi commenti, che non esauriscono in nessun modo la ricchezza delle argomentazioni contenute nel *Manifesto*, vorrei richiamare il concetto di *ontologia* proposto da Ferraris. Un concetto che, nella prospettiva

da lui adottata, fa riferimento, se ho ben capito, sia alla dimensione oggettiva della realtà naturale, sia alle strutture costitutive della vita individuale e sociale. Se si parla di ontologia, credo si debba soprattutto considerare questo secondo aspetto, prestando una particolare attenzione alle condizioni proprie della situazione esistenziale, condizioni che la qualificano universalmente in quanto struttura comune a tutte le forme della vita umana, nei suoi diversi contesti storici e culturali. La riflessività della coscienza, quale dimensione costitutiva che fonda la specificità della situazione esistenziale, si manifesta infatti, anche in quelle forme di vita ove, a differenza della nostra, non si dava la *coscienza della coscienza* o la definizione di *identità individuale*. Tutte le società umane, da quelle ancestrali a quelle della modernità, sono caratterizzate dalla presenza del linguaggio e dall'esigenza di dare una spiegazione del mondo e di rispondere alle domande sul senso della vita, sulla natura della sua finitezza, sulla morte e la possibilità di una sopravvivenza al di là di essa. Ogni società umana ha sentito la necessità di depositare nella memoria collettiva la rappresentazione del destino umano, attraverso i racconti mitologici, le grandi religioni, le teologie, le diverse filosofie, l'arte figurativa, le narrazioni poetiche e letterarie, la codifica delle regole dell'agire pratico e via dicendo. Ogni società umana, in quanto caratterizzata dall'interruzione dei meccanismi istintuali provocata dalla riflessività della coscienza, ha dovuto, per sussistere, provvedere in qualche modo a fornire modelli di mediazione culturale, a definire leggi sociali e regole morali atte a garantire la prevedibilità dei comportamenti e un certo grado di consenso e di solidarietà tra i suoi membri.

La natura fatalmente *riduttiva* delle forme culturali rispetto alla complessità dell'esperienza e dell'agire umano e ai costanti mutamenti provocati dall'agire stesso e dai cambiamenti delle condizioni ambientali, rivela la radicale *inconciliabilità* dell'esistenza umana [cfr. Crespi 2008]. È tenuto conto di queste *realtà* che credo dovrebbe oggi configurarsi quel ritorno all'ontologia giustamente auspicato da Ferraris.

Riferimenti bibliografici

ADORNO, T. W.

1970, *Dialettica Negativa*, Einaudi, Torino.

CRESPI, F.

2008, *Contro l'aldilà. Per una nuova cultura laica*, il Mulino, Bologna.

HORKHEIMER, M., ADORNO, T. W.

1966, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.

FRANCESCO GIACOMANTONIO

M. Protti, *Studi sui tedeschi. La sociologia da Weber a Schutz*, Mimesis, Milano 2008.

La sociologia del XX secolo costituisce certamente un ambito di riflessione assai denso di sfaccettature e manifestazioni, probabilmente più di quanto manuali e compendi della disciplina riescano solitamente a mostrare. Di alcune di tali manifestazioni si occupa Protti in questo studio, che, diviso in tre agili sezioni, raccoglie alcune ricerche che l'autore è venuto sviluppando su figure del calibro di Weber, Adorno, Habermas e Schutz. I saggi che costituiscono il volume, pur eterogenei, sembrano, tuttavia, armonizzati da una sorta di filo latente, che si dipana lungo le dimensioni della razionalità moderna e delle sue ricadute socio-politiche.

Nella prima sezione, il problema della razionalità viene affrontato richiamando la ricerca empirica di Weber sull'industria, che, pur essendo uno degli studi weberiani meno dibattuti in letteratura, merita, secondo Protti, una certa attenzione. L'autore desidera rendere conto di come questo contributo weberiano è stato recepito, rilevando come sia Schmidt il critico che meglio ne coglie il senso, senza cadere nel tentativo di estrarre da quelle pagine "determinati precedenti concettuali che ivi si trovano al massimo accennati o abbozzati genericamente" (p. 86). La ricerca di Weber sull'industria diventa per Protti rilevante, perché mostra come il sociologo tedesco fosse, da una parte, in anticipo sui propri tempi, nella discussione teorica sulle questioni di metodo delle scienze sociali, ma, d'altra parte, che tale consapevolezza metodologica "si rispecchiasse in modo ambiguo" (p. 89) nella sua effettiva pratica di ricerca.

Nella seconda sezione, l'attenzione si sposta su Adorno, di cui viene discusso il rapporto con la politica, e vengono considerati e circoscritti i settori della sociologia di cui egli si è occupato. Rispetto al rapporto di Adorno con il politico, che si sostanzia nella relazione tra prassi e teoria, Protti ritiene che l'intervento adorniano investe, da un lato, la *rozzezza* con cui questa problematica viene affrontata, dall'altro il tema della genesi e del senso storico di questa relazione. Per Adorno, teoria e prassi, pensiero e politica, sono elementi discontinui: non sono né la stessa cosa né assolutamente differenti. Ed è proprio in questo punto di vista che si sostanzia la rassegnazione di Adorno. Rispetto ai temi della sociologia di Adorno, il saggio tratteggia con precisione cinque ambiti di riferimento: 1. sociologia della musica, 2. sociologia dei processi culturali, 3. indagine empirica su personalità autoritaria, 4. questione del metodo nelle scienze sociali, 5. confronto con la sociologia classica e contemporanea. La partizione così operata permette di mettere a fuoco molti punti interessanti rispetto a tali ambiti, ma, soprattutto, consente di cogliere come, nella sociologia di Adorno, nelle sue svariate forme, resti sempre cruciale il concetto di totalità, "come sfondo veritativo su cui deve misurarsi ogni analisi dei singoli fatti" (p. 132). Su Adorno, il volume presenta anche un capitolo in cui viene fornito un parallelo con Foucault riguardo al tema dell'Illuminismo. Entrambi gli studiosi colgono nell'Illuminismo la tensione tra dominio e potere, ma, mentre per Adorno l'Illuminismo prosegue fino al suo immane degrado, alla finzione, per Foucault invece si tratta di andare oltre, "in una sorta di inconsapevole dialettica" (p. 180). La questione dell'Illuminismo viene completata attraverso un breve capitolo dedicato ad Habermas, in cui sono precisati alcuni momenti ideologici, che secondo Protti, caratterizzano alcune letture habermasiane dell'Illuminismo.

L'ultima sezione del testo discute, infine, la questione di possibili connotazioni politiche del pensiero di Schutz, rispetto ai temi della democrazia e dell'agire politico, e propone, altresì, un confronto con James. Protti mostra, attingendo anche alla lettura di Voegelin (che di Schutz fu interlocutore), che la sociologia di Schutz, di fronte alla teoria politica, "non vuole dire nulla" (pp. 214-15), preferendo in definitiva un sapere per il sapere, di ascendenza scheleriana e che egli "non si è mai scostato da questo programma" (p. 215). Il parallelo con James, che occupa il capitolo finale, si sofferma sul concetto di "province di significato", con

cui Schutz, secondo Protti, cerca una adiacenza non invadente alla tradizione di ricerca filosofica e psicologica del fondatore del pragmatismo.

Cospicui, come si può osservare, sono i contenuti di riflessione offerti dal volume, sempre con riferimenti bibliografici puntuali. Forse, per alcuni capitoli, la lettura sarebbe stata agevolata da una scansione in paragrafi, ma questo è un opinabile dettaglio formale che non scalfisce la fruibilità globale del volume, che riesce nell'intento di sollecitare lo sguardo del lettore nel considerare le prospettive di questi maestri del pensiero sociologico contemporaneo, sia chiarendone i concetti, sia confrontandoli con altri autori e critici, in definitiva configurandosi come una dinamica esplorazione dei territori della teoria sociale.

FRANCESCO GIACOMANTONIO

Cause perse alla fine dei tempi. Una lettura dell'ultimo Žižek politico*

S. Žižek, *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, Ponte alle Grazie – Salani, Milano; *Vivere alla fine dei tempi*, Ponte alle Grazie – Salani, Milano.

Il panorama intellettuale degli anni 2000, nel campo del pensiero politico-sociale, ha visto, oltre che l'affermazione delle analisi di sociologi come Anthony Giddens, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman, la presenza e la diffusione sempre più ampia delle opere del filosofo, psicanalista, sociologo e studioso dai larghi orizzonti culturali, Slavoj Žižek. All'interno di una produzione, lungo l'ultimo decennio, assai ricca, in cui spicca il denso *Il soggetto scabroso* [Žižek 2003] – vera summa di ontologia politica e elaborazione teorica in cui le questioni della soggettività, dell'agire politico, del senso della politica trovano una trattazione completa che suscita non pochi spunti di dibattito – due dei suoi più recenti volumi, avvicinabili per ampiezza al *Soggetto scabroso*, consentono di fare il punto sulle considerazioni socio-politiche di Žižek. Stiamo parlando di *In difesa delle cause perse* e *Vivere alla fine dei tempi* [Žižek 2009; 2011]. Va subito segnalato che, per quanto si tratti di due grossi volumi e, sicuramente, delle sue due opere più "massicce" dai tempi del *Soggetto scabroso*, questi testi si dipanano lungo un orizzonte di riferimenti non strettamente accademici e secondo una prosa e una organizzazione del discorso meno sistematiche rispetto al *Soggetto scabroso*, che,

* Alcuni passaggi di questo testo derivano da alcuni scambi di opinioni sulle teorie di Žižek effettuati via mail con il Ph. Dr. Stefano Monetti.

pure, giova ricordarlo, è a sua volta un volume con una impostazione non sempre convenzionale.

Il punto di continuità tra i due studi che esaminiamo sta nel fatto che si configurano come una lettura della società contemporanea, in cui si diagnostica l'insostenibilità del sistema capitalistico e la necessità di ripensare orizzonti ideali alternativi, che la nostra epoca post ideologica ha abbandonato. Implicitamente, questi due testi, come tutte le pubblicazioni di Žižek, criticano l'orizzonte intellettuale, culturale, sociologico e politico del neoliberalismo e dei suoi supplementi costituiti dal multiculturalismo e dalla retorica democratica. In quest'ottica, allora, egli sembra porre la questione se il sistema politico-economico fondato sulla democrazia liberale capitalista che conosciamo oggi è veramente il migliore possibile. Lo studioso sloveno sostiene che questo sistema è avviato alla sua fase conclusiva, fase annunciata dai "quattro cavalieri dell'Apocalisse": 1. la crisi ecologica; 2. la rivoluzione biogenetica, con le sue implicazioni etiche sulla possibilità di intervenire sulla natura umana; 3. gli squilibri interni al sistema economico, come la distribuzione disomogenea o l'esaurimento di acqua, cibo e materie prime; 4. la crescita esplosiva di divisione e di esclusione sociali, con il fenomeno dell'immigrazione di massa e dell'incremento delle baraccopoli [cfr. Žižek 2011, 10-11]. Malgrado questa inquietante situazione, il modello sociale degli Stati più sviluppati è difficilmente messo in discussione, a causa della pigrizia del senso comune che "fa fatica ad accettare che il flusso della realtà quotidiana possa essere interrotto" [Žižek 2009, 566]. Per pensare un'alternativa, bisogna, dunque, prendere in esame una serie di prospettive e posizioni politiche che, ormai, vengono rubricate come cause perse. Ciò implica una idea di libertà più complessa, legata alla dimensione dell'impegno, che non si ritrova nelle correnti che caratterizzano la riflessione politica contemporanea, responsabili di operare una "riduzione del politico" [Žižek 2003, 211]: per lo studioso di Lubiana, infatti, "non c'è vera politica in una comunità chiusa retta da un insieme di valori tradizionali" [*Ibidem*], (come nell'interpretazione di comunitaristi come Taylor), né nelle visioni degli universalisti (come Habermas e Rawls) che "fondano la politica su un a priori metodologico" [*Ibidem*], né nelle posizioni del postmodernismo (il riferimento è Lyotard e i suoi epigoni), che denuncia il Male della politica, "senza tuttavia impegnarsi in un progetto politico alternativo" [*Ibidem*]. Stanti queste posizioni

critiche, è quasi inevitabile che gli strumenti teorici di Žižek sono individuati nel marxismo e nella psicoanalisi, ossia in modelli dialettici che superano il limite del pensiero dell'esistente [cfr. Žižek 2009, 11-13]. Ciò implica la ripresa di categorie rivoluzionarie e, quindi, tra le cause perse da recuperare quella più provocatoria e rilevante diventa la “dittatura del proletariato” [ivi, 511-520]. Il “proletariato” è costituito dagli estromessi da ogni gerarchia sociale, che oggi coincidono con i clandestini, coloro che abitano nelle baraccopoli, che non hanno accesso ai servizi essenziali. La caratteristica che definisce gli abitanti delle baraccopoli contemporanee è socio-politica, “concerne la loro (non) integrazione nello spazio legale della cittadinanza” [ivi, 528]. Essi, secondo Žižek, potrebbero rivendicare la rappresentanza dell'insieme della società, come successe per il *demos* ai tempi della Grecia classica o per il Terzo Stato durante la Rivoluzione Francese. Ogni democrazia, infatti, è nata dall' “imposizione brutale di un nuovo ordine” [ivi, 520]. Il problema della politica di emancipazione è, in tale ottica, quello di reintrodurre nel campo democratico, “l'antagonismo radicale” [Žižek 2011, 543], che manca nella democrazia istituzionalizzata. A sostegno di questi discorsi, Žižek porta esempi di diverso tipo. Uno è il caso di Hugo Chávez, presidente del Venezuela, che ha uno stretto legame con i poveri delle *favelas*. Il governo di Chávez è un esempio di forma democratica della “dittatura del proletariato”: esso ha politicizzato gli abitanti delle *favelas*, che hanno sorprendentemente sostenuto Chávez, mobilitandosi in massa e contribuendo a respingere il golpe sponsorizzato dagli USA [cfr. Žižek 2009, 530]. Žižek accorda una portata rivoluzionaria anche ad alcune riforme, come la *perestrojka* di Gorbaciov: inizialmente essa era un tentativo di migliorare l'amministrazione comunista, invece fece crollare il regime sovietico [Žižek 2011, 550].

In definitiva, l'intellettuale sloveno desidera evitare la negazione e decentralizzazione della politica che si verifica nel neoliberalismo capitalista, poiché non vuole trascurare l'elemento di redenzione che dovrebbe caratterizzare la politica. Se non si riabilita questa dimensione della politica, non è possibile affrontare il nodo dell'agire politico e sociale attuale, ossia il fatto che gli sviluppi tecno-economici del capitalismo ci hanno reso “onnipotenti, senza essere in grado di determinare la portata dei nostri poteri” [Žižek 2009, 569]. La situazione concreta attuale è, infatti, quella per cui il bipolarismo tradizionale tra un centrosinistra

socialdemocratico e un centrodestra conservatore viene gradualmente sostituito da un bipolarismo tra politica e post-politica²: il partito liberale tecnocratico e tollerante multiculturalista dell'amministrazione post-politica e la sua controparte di destra populista, sullo sfondo generale di una società ormai assolutamente disincantata.

Le modalità di intervento politico invocate dall'intellettuale sloveno sono diverse e dipendono dalle specifiche situazioni: si va da misure particolari con efficacia pragmatica, a crisi radicali, fino al mantenimento dell'ordine esistente [cfr. Žižek 2011, 551]. Nella sua impostazione generale, e anche in questi due recenti volumi, si conferma così la tendenza di Žižek a trascinare ogni concetto nella relazione dialettica con il suo opposto: ciò può condurre alla pratica sistematica del rovesciamento, i cui esiti possono essere a volte discutibili. D'altra parte, occorre riconoscere l'originalità delle sue posizioni, che costringono a mettere in discussione molti assunti taciti del dibattito socio-politico contemporaneo. Muovendosi tra provocazioni e critiche radicali, Žižek propone un pensiero in stridente contrasto con le evoluzioni della società attuale, in cui si sostanziano due processi preoccupanti, uno collettivo e socio-politico, l'altro individuale. Da una parte, infatti, la politica sembra aver perso ogni riferimento ideale, per ridursi a mera pratica di *governance*, peraltro spesso effimera, legata a forme di spettacolarizzazione e derive populiste, anziché alle categorie della riflessione e dell'autentica consapevolezza; dall'altra, gli individui sembrano muoversi in una completa assenza di senso, travolti da relativismo e nichilismo.

In tal senso, se volessimo cercare di collocare il contributo teorico, che traspare da questi recenti volumi dell'intellettuale sloveno, all'interno della tradizione degli studi sociologici e politologici, potremmo spingerci ad affermare che egli è, forse, l'ultimo autentico erede, seppur indiretto, della tradizione della Scuola di Francoforte; in fondo, ne condivide gli strumenti epistemologici: psicoanalisi, marxismo, analisi sociologica; ne riflette la visuale critica dell'esistente e aperta al futuro; mette al centro della sua riflessione il nesso tra la soggettività e la politica.

2. Cfr. *Introduzione* in Žižek 2011.

Riferimenti bibliografici

ŽIŽEK, S.

2003 *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Cortina, Milano.

2009 *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, Ponte alle Grazie – Salani, Milano.

2011 *Vivere alla fine dei tempi*, Ponte alle Grazie – Salani, Milano.

WALTER PRIVITERA

Filosofia politica tra diritto e teoria della società

Virginio Marzocchi, *Filosofia politica. Storia, concetti, contesti*, Laterza, Roma-Bari 2011.

In Italia le opere didattiche di introduzione al pensiero filosofico vantano una tradizione antica. Lo storicismo ne ha sempre favorito l'impiego, ma anche in tempi più recenti questo genere ha saputo rinnovarsi, rispecchiando nuove tendenze senza per questo mettere in discussione la validità dello strumento didattico. Talvolta, tuttavia, la crescente propensione ad adottare approcci interdisciplinari vicini alle scienze umane ha condotto a mutamenti di impostazione più profondi, come la sostituzione o integrazione del tradizionale approccio diacronico con quello tematico. Non sempre queste operazioni si sono rivelate felici, perché in qualche caso l'enfasi su strutture e contesti esterni ha comportato una sottovalutazione della sostanza teorica dei singoli contributi di pensiero. È probabilmente per questo motivo che la migliore produzione didattica, sia in filosofia che nei saperi da essa differenziatisi, come le scienze sociali, non ha mai veramente abbandonato il collaudato impianto storico-cronologico incentrato sulle figure degli autori, cercando tuttavia di integrarlo con nuovi apporti analitici.

In questo filone di ponderato equilibrio tra innovazione e continuità si inserisce il recente manuale di Virginio Marzocchi, *Filosofia politica. Storia, concetti, contesti*, pubblicato presso l'editore Laterza. Il testo propone, con grande precisione concettuale e dovizia di informazioni, una ricostruzione delle principali tappe del pensiero politico-filosofico dalle sue origini nell'antichità greca e romana fino

ai nostri giorni, e si raccomanda inoltre per un impianto generale in cui spiccano categorie e strumenti concettuali ripresi dalle scienze giuridiche e sociali.

Ciò che si impone subito all'attenzione del lettore è il proficuo contrasto tra la necessaria selettività di un testo specializzato nella filosofia politica e l'ampiezza dei richiami interdisciplinari, su un arco temporale che copre l'intera parabola del pensiero politico-filosofico, compresi i suoi sviluppi più recenti. Gli storici della filosofia si spingono di rado oltre gli inizi del XX secolo. Marzocchi – filosofo politico formato alla scuola francofortese di Apel e Habermas e profondo conoscitore del dibattito internazionale contemporaneo – presenta invece una ricostruzione che non solo arriva fino al pensiero contemporaneo, ma in un certo senso muove da esso per formulare le questioni teoriche di fondo e scegliere i nodi tematici di maggiore rilevanza. Ciò non significa che nel testo la storia occupi un ruolo secondario. Anzi, lo spazio riservato ad essa va spesso ben oltre una semplice contestualizzazione delle dottrine filosofiche, come del resto si può dedurre dalla stessa organizzazione dei capitoli, ordinati non per autori bensì per epoche. Il lettore, in altre parole, non ha a che fare con una tradizionale storia *della* filosofia di impianto storicista che presenta i vari contributi filosofici come figli del proprio tempo e nel rendere loro rispettoso omaggio li musealizza immunizzandoli da ogni critica e da ogni vero dialogo col presente. Il testo si qualifica piuttosto come una introduzione alla filosofia politica *in rapporto con* la storia, dove il richiamo ad aspetti sociali, culturali e giuridici del passato contribuisce in misura rilevante ad illustrare come si siano potute porre e trasformare le domande della filosofia. L'autore insomma documenta ampiamente i contesti storici, ma poi si accosta ai classici nell'unico modo che loro si addice: interrogandoli come dei contemporanei, capaci, nella ricchezza ma anche negli istruttivi limiti del loro pensiero, di dialogare ancora con noi e di aiutarci ad affrontare le domande filosofiche di oggi. Ricordo a titolo di esempio il Platone politico, che Marzocchi illustra con la dovuta esaustività senza però mancare di rivisitarlo anche alla luce della nostra sensibilità di contemporanei, come quando mette in risalto l'attualità della "dimensione intersoggettiva dei co-parlanti" (p. 19) ricavabile dai dialoghi.

L'impianto ricostruttivo, che riorganizza i contributi del passato dalla prospettiva del presente, è uno dei tratti più considerevoli di questo testo, tanto da rendere proponibile anche una sua lettura non convenzionale, a partire dallo

strategico ultimo capitolo, per poi riprendere il cammino con il normale criterio cronologico. Mi limito qui ad indicare due aspetti di questa ultima parte del volume che trovo particolarmente significativi perché sono come dei fari che permettono di illuminare l'intera opera.

Il primo aspetto riguarda il nesso tra teoria politica e teoria della società. Già la scelta di introdurre il profilo della nostra epoca a partire da tre questioni poste non da un filosofo, ma da un sociologo come Max Weber, rivela l'importanza che l'autore attribuisce al dialogo con la teoria della società, in particolare per quanto concerne la riflessione sulla modernità. Tuttavia l'idea di una filosofia politica intesa come strumento discorsivo inscindibilmente legato alle domande che emergono dalla vita sociale non vale solo per la modernità; è piuttosto un motivo che ispira l'intero sguardo analitico sul passato. Nel caso dell'antichità greca, ad esempio, l'autore interpreta acutamente la filosofia "come momento di riflessivo controllo di quell'elemento o medium, il *logos* pubblico-discorsivo, cui la *polis* democratica (...) affidava le proprie deliberazioni" (p. 13). La filosofia appare, quindi, sotto la lente della teoria della società, come la consapevole rielaborazione critica di una razionalità politica che a sua volta trova le condizioni del proprio dispiegamento nella costellazione socio-politica basata sull'avvento della democrazia. Naturalmente, per il commentatore di formazione sociologica questo approccio potrebbe essere ulteriormente sviluppato. Una volta compiuta la scelta felice di avvalersi del contributo conoscitivo delle scienze sociali, queste potrebbero trovare un impiego anche maggiore. Ad esempio il passaggio dall'*ethos* sostanziale degli antichi ai più astratti meccanismi di coesione sociale della società moderna è stato analizzato dalla sociologia come una svolta più radicale di quanto non appaia nel testo, e una ricostruzione più netta di tale passaggio alla modernità non potrebbe che rafforzare l'impostazione generale di quest'opera, che costruisce la problematica della moderna filosofia politica proprio in relazione ai legami integrativi sempre più astratti tipici del mondo moderno.

Il secondo e forse più importante aspetto che si ricava dall'ultimo capitolo riguarda la problematica del *diritto*, vero nucleo sistematico del volume di Marzocchi. È infatti nella presentazione del diritto come lo strumento principale di regolazione della sfera politica che si rivela l'ordito attorno a cui si sviluppa la trama della ricostruzione filosofica. Grazie a questa impostazione teorica l'au-

tore può avviare quel dialogo tra politica e diritto che conferisce al testo il suo più marcato profilo. L'importanza del diritto per l'economia argomentativa del volume si mostra già nella scelta, non ovvia, di inserire tra i pochi nomi davvero rappresentativi del pensiero politico contemporaneo un autore di grande rilevanza (ma noto soprattutto tra i giuristi) come Kelsen, ma poi la centralità tematica del diritto si conferma soprattutto nel rilievo attribuito ad Habermas, il massimo teorico dello Stato di diritto democratico. Qui infatti, nell'habermasiano *principio della democrazia*, che lega la legittimità democratica delle leggi alla qualità procedurale della loro genesi, si trova quel nesso indissolubile tra *diritto* e *democrazia* che sta alla base dell'approccio discorsivo-deliberativo e che Marzocchi stesso utilizza come bussola per ripercorrere criticamente le tappe del pensiero politico-filosofico e giuridico. Solo poche annotazioni ancora su questo percorso.

Si comincia con la nascita della democrazia ad Atene e con l'idea di auto-nomia come legge uguale per tutti in un modello tuttavia ancora poco differenziato di "governo a turno" tra i cittadini della polis per poi passare al ben più complesso diritto della civiltà romana che il testo illustra diffusamente nelle sue numerose trasformazioni in relazione al mutamento della società di quel tempo. Ma le pagine forse più efficaci sono quelle dedicate al diritto nel medioevo e a quel complesso e affascinante nesso tematico che sin da quell'epoca lega, come facce di un unico prisma, diritti, giustizia e le prime forme di Stato nel senso moderno del termine. L'autore si sofferma con opportuno approfondimento sulla fase di forte crescita economica, demografica, sociale e culturale che va dal XI al XIII secolo, quando l'Occidente esprime, proprio in ambito giuridico, alcune tra le innovazioni più importanti che più tardi lo avvieranno sul cammino della modernità. In quest'epoca, infatti, la radicale trasformazione della tradizione giuridica romana resa possibile dai glossatori e dai commentatori e poi, soprattutto, dal diritto canonico, proietta l'Europa definitivamente oltre la comprensione consuetudinaria del diritto tipica degli antichi. Emancipare il diritto dall'autorità della tradizione significa operare un vero e proprio cambio di paradigma, grazie a cui comincia a diventare pensabile la tutela giuridica di libertà negative anche *contro* chi detiene potere politico o sociale. La via della modernità giuridica che in tal modo, passando per il giusnaturalismo, si dischiude all'Occidente, è illustrata dall'autore con precisione, e con un vero gusto per la complessità storica che non dà nulla

per scontato e va ben oltre il semplice elenco delle più note tappe del percorso sulla via della modernità. Altrettanto denso e istruttivo è il capitolo dedicato alle due grandi rivoluzioni moderne, in cui, ancora una volta, considerazioni di storia, dottrina morale e soprattutto dottrina giuridica si intrecciano con il pensiero dei classici della filosofia politica moderna.

Per concludere, il testo in discussione è uno strumento prezioso per chi si accosti alla filosofia politica cercando non formule precostituite da imparare agevolmente bensì problematizzazioni, e il piacere del ragionamento. Questo piacere accompagna il lettore per tutto il volume, e fa ampio premio su una prosa a tratti ruvida. Che il testo di Marzocchi vada compreso soprattutto come un invito all'apertura critica del pensiero lo testimonia non da ultimo il sibillino passaggio conclusivo, che lascia intravedere, tra i possibili sviluppi della teoria deliberativa, anche la via di una "profonda riconsiderazione del medium diritto" che l'autore implicitamente riserva per se stesso. Concludere un manuale presentandolo come parte di un "work in progress" è in fondo il miglior insegnamento che si possa dare ad un giovane lettore.

ANGELO SALENTO

G. Paolucci, *Introduzione a Bourdieu*, Laterza (collana *Maestri del Novecento*), Roma-Bari 2011

L'*Introduzione a Bourdieu* di Gabriella Paolucci si segnala, in via preliminare, per il rilievo dell'operazione editoriale in quanto tale. Un volume introduttivo, a dieci anni dalla scomparsa del sociologo francese, potrebbe sembrare un atto di considerazione scontato nei confronti di uno degli intellettuali più citati e influenti in ambito internazionale. In Italia, tuttavia, la collocazione editoriale di questa introduzione nella collana dedicata da Laterza ai *Maestri del Novecento* va considerata una scelta molto rilevante e *nuova*. L'opera di Pierre Bourdieu ha infatti trovato sinora, in questo Paese, un'attenzione saltuaria e parziale, nient'affatto paragonabile al seguito di cui gode in altri contesti. Molte delle opere del sociologo francese, anche fra le più rilevanti, sono state pubblicate da editori minori e/o "militanti" (e comunque risultano "disperse" fra più di quindici case editrici), solo sporadicamente su iniziativa di sociologi accademici. Le introduzioni alle traduzioni italiane di Bourdieu, non frequenti, si devono spesso ad intellettuali estranei al campo della sociologia (va ricordata quella, acuta e brillante, del giornalista Marco D'Eramo [1979/2002] ai saggi su Flaubert). Precedenti studi introduttivi su Bourdieu – come quello di Giorgio Marsiglia (2002) e quello di Anna Boschetti (2003) – non hanno avuto certamente una visibilità editoriale paragonabile a quella del volume che presentiamo, né forse hanno avuto la fortuna che, per motivi diversi, avrebbero meritato.

Non è questa la sede per abbozzare ricognizioni sulle modalità e i limiti della ricezione di Bourdieu in Italia (si rinvia, a questo proposito, a Santoro 2009 e

Salento 2010), ma si può dire che la sostanziale indifferenza della sociologia italiana nei confronti di Bourdieu sembra legata a un'originaria "importazione" e interpretazione del sociologo francese sotto il segno dell'impegno politico e della critica marxista, disponendolo così in una posizione poco accettabile per la sociologia accademica. Una progressiva inversione di tendenza si è registrata soltanto dopo la morte di Bourdieu; anche perché l'eco della notorietà internazionale di questo sociologo – divenuto nel frattempo uno dei riferimenti costanti di diverse branche della ricerca sociale – ha finito per essere avvertita anche in Italia, rendendo improcrastinabile un confronto con la sua produzione.

Il secondo e più importante motivo per cui il libro va segnalato è la qualità della ricostruzione che l'autrice è riuscita a offrire in un libro puramente introduttivo. L'esito va commisurato alla mole dell'opera di Bourdieu, che annovera decine di monografie e centinaia di articoli su una grande varietà di argomenti. A fronte di un *corpus* così vasto, l'*Introduzione* di Paolucci riesce a dare conto efficacemente della genesi, delle trasformazioni, delle categorie d'analisi e dei nodi problematici della teoria sociale di Bourdieu, emancipandosi peraltro dallo stile espositivo dello stesso Bourdieu, che spesso esercita forme di "contagio" sui cultori del sociologo francese.

Rispetto alle precedenti *introduzioni* di Marsiglia e Boschetti – quella di Marsiglia più occupata da una *prima* lettura complessiva dell'opera di Bourdieu, quella di Boschetti orientata a definire un profilo netto e quindi una collocazione riconoscibile della figura di Bourdieu nel panorama delle scienze sociali – il lavoro di Paolucci percorre, per così dire, una via intermedia, potendo contare anche su un patrimonio di studi e dibattiti che nel frattempo si è sedimentato, all'estero soprattutto, ma anche in Italia (e del quale anche la stessa Paolucci si è fatta promotrice [v. Paolucci 2010]).

Nel libro è agevole distinguere due parti, dedicate rispettivamente allo sviluppo e alla portata dei concetti fondamentali della teoria sociale di Bourdieu (capp. 1-3), e all'analisi di alcuni temi – o piuttosto tematiche – su cui la teoria del sociologo francese si è venuta esercitando (capp. 4-6). I primi tre capitoli riescono pienamente nell'intento di far comprendere come la "cassetta degli attrezzi" del sociologo francese si sia venuta arricchendo attraverso "esperimenti epistemologici" che hanno progressivamente allontanato Bourdieu prima dalla sua formazio-

ne filosofica, poi dalla contiguità con lo strutturalismo degli antropologi francesi, attraverso un confronto continuo sia con i classici, sia con i suoi contemporanei. Paolucci riesce a dare conto, sinteticamente ma “passo per passo”, del percorso scientifico di Bourdieu: gli anni della formazione, particolarmente rilevanti perché segnati dall’incontro-scontro con la filosofia francese; il periodo trascorso in Algeria, che vede il passaggio di Bourdieu dalla filosofia all’etnologia e poi alla ricerca sociologica (con lo sviluppo dei primi strumenti epistemologici e una prima “rottura” con lo strutturalismo); la progressiva messa a punto, infine, dei concetti fondamentali della teoria (*habitus*, e poi *campo* e *capitale*).

Assai opportunamente, Paolucci insiste sulla necessità di considerare ciascuno dei concetti cardinali della sociologia di Bourdieu nel quadro di un sistema concettuale fortemente integrato. Ciò aiuta a fugare i sospetti di determinismo intorno ai concetti di *habitus*, *campo*, *capitale*, per comprendere invece come il contributo di Bourdieu, muovendo da una radicale insoddisfazione per la tradizionale dicotomia soggettivismo/oggettivismo, si indirizzi alla ricerca di una *terza via* epistemologica, nella quale – al di là di alcune permanenze e viscosità lessicali – le antinomie tradizionali possano essere superate: la figura dell’attore sociale (o *agente*, come Bourdieu preferiva dire) si viene definendo “come prodotto *in movimento* della relazione a doppio senso tra i sistemi di relazioni oggettive e i sistemi di percezione, valutazione e azione” (p. 61). Al lettore può essere utile accompagnare la lettura dei primi tre capitoli del volume con quella della *cronologia della vita e delle opere* che correda il testo: una lettura “incrociata” lascia emergere facilmente il profilo di una *traiettoria* socio-biografica e intellettuale complessa e, per certi versi, tormentata.

Nella seconda parte del volume, per “mettere in ordine” la messe imponente di risultati di ricerca che Bourdieu ha prodotto nel corso della sua carriera sui temi più disparati, Paolucci sceglie tre macro-tematiche alle quali, in effetti, i lavori di Bourdieu possono essere in gran parte ricondotti: l’analisi e la critica del dominio; la teoria critica della cultura; la questione della riflessività del lavoro scientifico (e di quello del sociologo in particolare). La prima di queste aree tematiche, a rigore, costituisce “il tema centrale dell’opera di Bourdieu” (p. 62), un tema che il sociologo francese ha inteso affrontare attribuendo un’importanza primaria alla dimensione simbolica del potere. L’esposizione di Paolucci, dunque,

si sofferma ancora sulla chiarificazione di alcuni costrutti analitici strettamente connessi alla questione del dominio (che avrebbero forse trovato miglior collocazione nei capitoli precedenti): *potere simbolico*, che Bourdieu concepisce come la forma trasfigurata delle altre forme di potere, tale da permettere una garanzia “di secondo ordine” ai rapporti di dominio; e *doxa*, ovvero credenza, fondamento della legittimità, che Bourdieu ritiene essere la posta in gioco di una lotta costante (“in Bourdieu – precisa Paolucci – la legittimità è il *lavoro di legittimazione* di un dominio in costante mutamento” [p. 67]). L’autrice prosegue poi con una sintetica presentazione delle opere più rilevanti sotto il profilo della critica del potere simbolico: il trittico sul sistema d’insegnamento (*Les héritiers*, *La reproduction*, *La noblesse d’état*) e il volume sul *dominio maschile*. Si sofferma infine sulla questione dell’affrancamento dal dominio, una questione che Bourdieu, in verità, riduce sostanzialmente al tema delle *lotte di classificazione*, costringendo quindi a pensare l’affrancamento come una sovversione puramente cognitiva delle rappresentazioni dominanti.

La seconda area tematica – la critica della produzione e del consumo culturale – è illustrata con ampi riferimenti alle opere più rilevanti, a cominciare da *La distinction* e da *Les règles de l’art*. Alla critica sociale del gusto, che dell’opera di Bourdieu costituisce il tema certamente più noto e discusso, Paolucci dedica opportunamente un’analisi dettagliata, ricostruendo il contributo che quest’opera porta alla teoria delle classi sociali. E anche a *Les règles de l’art* viene dedicata l’attenzione che merita un’opera ambiziosissima e apertamente sovversiva – peraltro essenziale per la messa a punto del concetto di *campo* – che in Italia ha trovato traduzione soltanto tredici anni dopo la sua prima edizione.

La terza area tematica – la riflessività del lavoro del sociologo – è probabilmente quella che meno si lascia ricondurre a opere specifiche. La presa di distanze da quella che Bourdieu, con Austin, chiamava “ragione scolastica” è stata sempre una sorta di istinto intellettuale per il sociologo francese, comprensibile – egli stesso non perdeva occasioni per sottolinearlo – come un esito della sua “migrazione” sociale dalla piccola borghesia periferica ai luoghi più consacrati dell’accademia nazionale. Ma l’interesse di Pierre Bourdieu per la riflessività – una riflessività radicale e non narcisistica, concepita come “oggettivazione del soggetto dell’oggettivazione” – si viene progressivamente indirizzando alla difesa dell’autonomia

(relativa) dei campi di produzione scientifica (e di quello della sociologia *in primis*) rispetto alla “colonizzazione” subita nell’era del dominio dell’economicismo.

La postura riflessiva e critica è l’aspetto che il volume di Gabriella Paolucci restituisce come il segno fondamentale del lavoro sociologico di Bourdieu: “per l’originalità dell’impianto teorico e la radicalità degli esiti, l’idea di sociologia che Bourdieu invoca e pratica colloca a pieno titolo l’opera di questo sociologo nell’alveo del pensiero critico del Novecento” (p. 129). Se c’è un carattere *ultimativo* della sociologia di Bourdieu, dunque, è proprio la sua ferrea propensione critica, che si iscrive già nelle opzioni epistemologiche basilari e nella costruzione degli strumenti analitici. L’impegno immediatamente politico che Bourdieu ha profuso negli anni Novanta nei movimenti sociali non è stato, in fondo, che una prosecuzione, con altri mezzi, del suo modo di intendere la sociologia.

Va aggiunto che un breve capitolo del volume è dedicato alla storia della critica di Bourdieu. Oltre ad annotare alcune osservazioni sulla ricezione internazionale e in specie italiana (la fonte più ampia attualmente disponibile è, insieme ai due saggi già citati, il *Symposium* dedicato a questo tema dalla rivista *Sociologica* nel 2008), Paolucci illustra qui i luoghi più frequentati dai critici di Bourdieu: le critiche di determinismo, riduzionismo, economicismo – di cui l’autrice riporta testualmente alcuni esempi fra i più acri – e inoltre le critiche mosse da una parte del pensiero femminista a *Il dominio maschile*. A queste ultime, Paolucci dedica un’attenzione particolare, mostrando come esse in parte ribadiscano i sospetti di determinismo; in parte imputino alla teoria di Bourdieu di essere frutto di quello stesso “inconscio collettivo androcentrico” che intende criticare. Si segnala infine, oltre all’ampia nota biografica già citata, una robusta bibliografia delle opere di Bourdieu e della letteratura critica, che chiude il volume.

In definitiva, la scelta di Paolucci sembra esser stata quella di consegnare al lettore una guida introduttiva affidabile, capace di rendere conto del valore e delle dimensioni della produzione di Bourdieu, e di indicare inoltre la via per ulteriori approfondimenti; una ricostruzione “piana”, per così dire, non segnata né da “fughe in avanti” rispetto al contributo del sociologo francese, né da un intento apologetico. È evidente che le dimensioni contenute di un testo programmaticamente introduttivo hanno richiesto di operare delle scelte, che in quanto tali potrebbero comunque essere messe in discussione. È inevitabile, dunque, che

restino appena sfiorate, in questo volume, diverse questioni che meriterebbero una trattazione più ampia. Ad esempio, agli sforzi di Bourdieu di emanciparsi progressivamente dalle origini strutturaliste e strettamente materialiste delle sue categorie analitiche Paolucci può dedicare soltanto alcuni cenni. Il rischio, naturalmente, è che la trasformazione della teoria sociale di Bourdieu possa apparire frutto di un percorso più lineare di quanto probabilmente sia stato (e forse più di quanto allo stesso Bourdieu piacesse ammettere). È chiaro che lo studio delle discontinuità (e non soltanto delle trasformazioni evolutive) del pensiero di un autore può offrire risultati interessanti; resta ancora da esplorare, ad esempio, quel “cambiamento della posizione antropologica bourdieusiana” (p. 53) sottostante all’uso del concetto di *illusio* in luogo di quello di *interesse*: è una questione che nel libro di Paolucci viene colta pienamente (§ 4.3.), ma che non può in quella sede essere approfondita. E altrettanto si può dire a proposito della teoria dell’*habitus*, che, “[...] formulata in funzione del superamento della dicotomia tra soggetto e oggetto, conosce nel corso del tempo non poche oscillazioni tra il polo del soggettivismo e quello dell’oggettivismo” (p. 154). Ragionare su queste discontinuità, se lo si fa costruttivamente, può essere molto utile per proseguire il lavoro di elaborazione di una *terza epistemologia*.

In un libro introduttivo restano poi necessariamente in ombra alcuni punti deboli della costruzione teorica analizzata. Si pensi, per esempio, ai limiti che la teorica dei campi di produzione culturale, molto affidabile quando si tratta di campi professionali, pare manifestare invece quando si misura con la produzione artistica (v., in proposito, Dal Lago, Giordano 2006). E parimenti in ombra restano alcune questioni sulla supposta inattualità di parti importanti della teoria sociale di Bourdieu, come l’uso del concetto di *distinzione* nell’analisi sociologica dei gusti e dei consumi (si vedano gli sviluppi del dibattito, ad es., in Katz-Gerro 2009).

Si potrebbe, ancora, discutere se lo strumentario teorico elaborato da Bourdieu possa essere messo in opera soltanto e necessariamente nell’ambito di un’analisi *critica* del mondo sociale. Certo, è stata proprio la postura critica del sociologo a governare e a dare forma alle sue scelte epistemologiche e teoriche, come anche a quelle stilistiche e lessicali; e sicuramente questa propensione al *disvelamento* è uno dei tratti più “novecenteschi” di Bourdieu. Tuttavia, è vero anche che gli stru-

menti teorici che Bourdieu ha messo a punto hanno una validità che trascende gli usi immediatamente critici. Si pensi, per fare soltanto un esempio, a quanto la sociologia economica istituzionalista sia debitrice a Bourdieu del concetto di *campo* e dei suoi corollari: strumenti che hanno permesso di superare – nell’ambito di ricostruzioni poi divenute celebri, come quelle di Powell e DiMaggio (1983) o di Fligstein (1990) – interpretazioni razionalistiche dell’azione economica, ma senza intraprendere con ciò un percorso immediatamente critico. Di questi e di molti altri “usi di Bourdieu” (alcuni dei quali, probabilmente, impropri o addirittura deformanti: si pensi agli usi e agli abusi del concetto di *capitale sociale* in quadri epistemologici del tutto estranei a quello di Bourdieu) sarebbe utile dar conto, ma in un testo – ripetiamo – necessariamente più ampio e fuori dalla logica di un’introduzione.

Del resto, l’ormai avviata “consacrazione” del sociologo del Collège de France nel panorama editoriale delle scienze sociali italiane – a cui questa *Introduzione* dà un contributo notevole, forse decisivo – fa sentire ancor più forte la mancanza, in Italia, di una vera e propria rete di studiosi che lavori anche collettivamente sulla teoria sociale di Bourdieu, mettendo a valore nel lavoro empirico i suoi strumenti d’analisi.

Riferimenti bibliografici

BOSCHETTI, A.

2003 *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu. Con un inedito e altri scritti*, Marsilio, Venezia.

DAL LAGO, A., GIORDANO, S.

2006 *Mercanti d’aura. Logiche dell’arte contemporanea*, il Mulino, Bologna.

D’ERAMO, M.

1979 *Il disinteresse paga. Introduzione alla sociologia degli intellettuali di P. Bourdieu*, introduzione a P. Bourdieu, *Campo del potere e campo intellettuale*, Lerici, Cosenza, pp. 7-33 (poi Manifestolibri, Roma 2002).

FLIGSTEIN, N.

1990 *The Transformation of Corporate Control*, Harvard University Press, Cambridge.

KATZ-GERRO, T.

2009 *I gusti e i consumi culturali nell'Italia contemporanea*, in M. Santoro (a cura di), *La cultura come capitale. Consumi, produzioni, politiche, identità*, il Mulino, Bologna, pp. 51-71.

MARSIGLIA, G.

2002 *Pierre Bourdieu: una teoria del mondo sociale*, Cedam, Padova.

PAOLUCCI, G. (A CURA DI)

2010 *Bourdieu dopo Bourdieu*, Utet, Torino.

POWELL, W., DIMAGGIO, P.

1983 *The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality*, *American Sociological Review*, 48, pp. 147-60.

SALENTO, A.

2010 *Un ospite di scarso riguardo: la ricezione di Pierre Bourdieu in Italia*, in Paolucci 2010, pp. 281-316.

SANTORO, M.

2009 *How "Not" to Become a Dominant French Sociologist: Bourdieu in Italy, 1966-2009*, *Sociologica*, 2-3, doi: 10.2383/31372.

Elenco dei revisori permanenti

Leonardo Allodi (Università di Bologna), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Marco Bontempi (Università di Firenze), Matteo Bortolini (Università di Padova), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Massimo Cerulo (Università di Torino), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Carlo Colloca (Università di Catania), Franco Crespi (Università di Perugia), Riccardo Cruzzolin (Università di Perugia), Dimitri D'Andrea (Università di Firenze), Enrico Donaggio (Università di Torino), Giovanni Fiorentino (Università della Tuscia, Viterbo), Giolo Fele (Università di Trento), Maurizio Ghisleni (Università di Milano Bicocca), Mirella Giannini (Università di Napoli), Teresa Grande (Università della Calabria), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Università Paris Descartes), Chiara Moroni (Università della Tuscia, Viterbo), Gianmarco Navarini (Università di Milano Bicocca), Gabriella Paolucci (Università di Firenze), Ercole Giap Parini (Università della Calabria), Luigi Pellizzoni (Università di Udine), Massimo Pendenza (Università di Salerno), Walter Privitera (Università di Milano Bicocca), Massimo Rosati (Università di Roma 2), Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia), Lello Savonardo (Università di Napoli), Roberto Segatori (Università di Perugia), Carlo Sorrentino (Università di Firenze), Enzo Sorrentino (Università di Perugia), Davide Sparti (Università di Siena), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna)

