

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DEL MOLISE
DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE,
STORICHE E SOCIALI



DOTTORATO DI RICERCA IN
“SOCIOLOGIA E RICERCA SOCIALE”

XXIV CICLO

Settore scientifico disciplinare SPS/07

Tesi di Dottorato

*Il reale e il sociale.
Alfred Schütz e la costituzione
intersoggettiva della realtà*

Relatore/Tutor:
Chiar.mo Prof.
Enzo Di Nuoscio

Coordinatore:
Chiar.mo Prof.
Guido GILI

Candidato:
Antonio Di Chiro
Matr. 141303

ANNO ACCADEMICO 2010-2011

Indice

Introduzione	4
Premessa	12
1. Realtà e percezione della realtà da James a Schütz	19
1.1 <i>Il problema della realtà in Schütz. Partendo da James</i>	19
1.2 <i>Il problema della realtà in William James</i>	25
1.3 <i>Il problema della realtà tra credenza e dubbio</i>	36
2. Il problema della realtà come problema del senso del reale in Schütz	41
2.1 <i>Le realtà multiple: da un'unica realtà a una serie infinita di province finite di significato</i>	41
2.2 <i>La realtà preminente della vita quotidiana e il suo stile cognitivo;</i>	44
2.3 <i>L'esperienza del trauma: il passaggio da una provincia di significato ad un'altra</i>	55
2.4 <i>La tipologia (incompleta) delle molte realtà</i>	58
2.5 <i>Rilievi critici</i>	71
2.6 <i>La realtà tra frame e frangia</i>	76
3. Il problema della realtà nel Don Chisciotte di Cervantes	81
3.1 <i>Premessa</i>	81
3.2 <i>L'esistenza di diverse sfere di realtà</i>	83
3.3 <i>Il conflitto tra le diverse sfere di realtà e l'emergere della questione dell'intersoggettività</i>	90
3.4 <i>La «dialettica dell'esperienza intersoggettiva della realtà»</i>	98
3.5 <i>L'architettura sequenziale dell'intersoggettività: fiducia, credibilità, comprensione</i>	107
3.6 <i>Senso della realtà e senso dell'identità</i>	120
3.7 <i>Verso una frame analysis del Don Chisciotte</i>	123
4. Il reale e il sociale	134
4.1 <i>Premessa: intersoggettività, razionalità e scienze sociali</i>	134
4.2 <i>La fenomenologia di Husserl: intenzionalità, riduzione fenomenologica e alterità</i>	137
4.3 <i>La questione dell'intersoggettività nel pensiero di Husserl</i>	141

4.4	<i>L'incontro di Schütz con la fenomenologia: la riduzione trascendentale e il problema dell'intersoggettività</i>	153
4.5	<i>Metodo riduzionista e metodo empirico: Husserl e James</i>	161
4.6	<i>«Lo spettro del solipsismo»</i>	163
4.7	<i>La Teoria della percezione dell'alter-ego di Scheler («Wahrnehmungstheorie des fremden Ich») e l'intersoggettività come «problema mondano»</i>	167
4.8	<i>Alcune analogie con il pensiero di Mead</i>	172
4.9	<i>«La tesi generale dell'alter ego e la sua struttura temporale»</i>	174
4.10	<i>Verso una fenomenologia del mondo sociale</i>	178
5.	<i>La deiscenza del sociale</i>	185
5.1	<i>Premessa: mondo sociale e Lebenswelt. Ancora a partire da Husserl</i>	185
5.2	<i>La costituzione dell'intersoggettività nel mondo della vita quotidiana: simbolizzazione e anonimia</i>	190
5.3	<i>La percezione dell'altro nel rapporto diretto del “faccia a faccia”: il problema della comprensione dell'altro</i>	199
5.4	<i>L'emergere del sé nell'identità con l'altro: l'uguaglianza degli schemi di riferimento</i>	203
5.5	<i>La comunicazione come verifica dell'identità intersoggettiva</i>	209
5.6	<i>Razionalità e ragionevolezza dell'azione: il ruolo del sé</i>	216
6.	<i>La realtà preminente della vita quotidiana</i>	222
6.1	<i>I presupposti e le condizioni della comunicazione</i>	222
6.2	<i>La dimensione della realtà quotidiana come criterio assoluto di verità</i>	226
6.3	<i>Il “ritorno” alla vita quotidiana: il “rinsavimento” di Don Chisciotte</i>	231
6.4	<i>Il «completo stato di veglia». Attention à la vie e fenomenologia della percezione: tra Bergson e Merleau Ponty</i>	238
7.	<i>La realtà del sociale: lineamenti di metodologia delle scienze sociali</i>	245
7.1	<i>Premessa: realtà quotidiana e scienze sociali</i>	245
7.2	<i>Lo studio scientifico del mondo sociale e la «purezza del metodo»</i>	246
7.3	<i>I postulati della metodologia delle scienze sociali</i>	249
7.4	<i>Topografia del mondo sociale</i>	254
7.5	<i>Azione e razionalità nel mondo sociale</i>	257
7.6	<i>Verso un «sistema realmente unificato» dei tipi ideali</i>	260
7.7	<i>Schütz e le scienze umane: intersezioni e contaminazioni</i>	264
8.	<i>Rilievi conclusivi</i>	280
	<i>Bibliografia</i>	294

*Introduzione**

La domanda su cosa sia reale assilla da sempre il pensiero. Se l'ontologia classica è alla perenne ricerca di "ciò che è", di un reale che niente e nessuno potrebbe ridurre ad apparenza, la filosofia moderna, da Cartesio in poi mette in campo l'io come il soggetto chiamato a pronunciarsi sulla realtà del mondo, degli altri e delle cose. Il dubbio sul carattere illusorio del reale giunge all'apice nella cultura del Novecento: forse è tutto visione soggettiva, forse niente è reale. Certamente accanto a tutto questo sono emerse nel ventesimo secolo, soprattutto in ambito sociologico, posizioni costruttiviste e prospettive relazionali, e a partire da William James abbiamo imparato a chiederci non "cosa è reale", ma "in quali circostanze pensiamo che le cose siano reali". Tuttavia le teorie che parlano di costruzione sociale della realtà, di credenze condivise, rappresentazioni collettive ed intersoggettività vengono spesso lette in chiave nichilistica: se il reale viene costruito e creduto socialmente, niente può garantirci della sua caduta nel limbo dell'irrealtà e nell'incubo della simulazione¹. Ammettere il carattere costruito del reale e dubitare della sua absolutezza ci fa sentire in balia delle onde, in quanto se sono molti gli universi che abitiamo, ne vorremo uno come rifugio e porto sicuro, se sono molti gli universi culturali in cui l'umanità convive, è uno solo quello che accettiamo. E ancora: se il dubbio e la molteplicità alimentano il senso di insicurezza, cosa ci spinge a non credere fermamente in una sola ed unica realtà e decretare a priori il carattere irreali di tutto il resto? E se il mondo, il nostro mondo, è una costruzione di senso, tutto ciò che è potrebbe essere diverso, tutto ciò che è costruito è necessariamente revocabile.

* Nel titolo del nostro lavoro, *Il reale e il sociale. Alfred Schütz e la costituzione intersoggettiva della realtà*, si è preferito usare il termine *costituzione* per sottolineare l'influenza della tradizione fenomenologica sul pensiero di Schütz. Infatti il termine in questione appartiene alla dimensione strettamente fenomenologica, ed indica la modalità *d'esser reale* dei diversi tipi di cose, in quanto fondamento del modo in cui esse si danno a conoscere, dei valori che incarnano, dei bisogni che impongono all'azione. Nel linguaggio fenomenologico, pertanto, il termine non significa costruzione, né tantomeno, creazione.

¹ Su tale punto cfr. WATZLAWICK P., (a cura di) *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, Feltrinelli, Milano, 1988, p. 273: «Per molti il costruttivismo è un altro nome del nichilismo. Chiunque sia convinto che una vita priva di un significato supremo non sia degna di essere vissuta, non potrà che vedere nel costruttivismo il portabandiera del caos e della disperazione».

Come afferma P. Berger: «Non c'è bisogno di essere esistenzialisti per percepire che l'esistenza si muove cautamente insieme alle paure. Gettati nel mondo in un breve momento di coscienza siamo circondati da tutti i lati dal mistero che include il nostro destino [...]. L'esistenza si affaccia su un abisso senza fondo. La società è il *Potemkin village* che nasconde l'abisso ai nostri occhi impauriti»². Berger già in saggi precedenti alla *Realtà come costruzione sociale*³ sottolinea la precarietà e nello stesso tempo la necessità della costruzione e del mantenimento dell'ordine contro il pericolo dell'insensatezza e del caos. Contro tale pericolo gli esseri umani tendono a costruire un *nomos* all'interno del quale l'esperienza del mondo della vita acquista un senso per l'individuo. Secondo Berger ogni società ha un suo modo di percepire e definire la realtà: il mondo che lo circonda, il suo universo, la gerarchia di simboli. In ciascuna di esse tuttavia le conoscenze che riguardano quest'ordine formano un patrimonio comune a tutti i membri della società e da questo fatto deriva non solo che esse finiscono per avere un aspetto oggettivo, ma anche e soprattutto che esse tendono a costituire il mondo *tout court*. Questa realtà tende a cristallizzarsi e a stabilizzarsi. E tuttavia questa stessa realtà e la sicurezza che essa sembra offrire è precaria: di qui la necessità che questo mondo sia giustificato e convalidato di continuo⁴. Berger radicalizza queste sue riflessioni in alcuni lavori sull'*Uomo senza qualità* di Musil⁵, vedendo in tale opera non un semplice romanzo che narra le vicende e la visione del mondo di una serie di personaggi dell'Austria degli anni che precedono la prima guerra mondiale, ma un romanzo sulla condizione dell'uomo moderno di fronte alla catastrofe del mondo tradizionale e del suo ordine. Per Berger

² BERGER P., *The Precarious Vision*, Westport, Greenwood Press, 1976, p. 97.

³ Cfr. MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, FrancoAngeli, Milano, 2006, p. 108.

⁴ Cfr. BERGER P., *The Precarious Vision*, cit., p. 97. Questa esigenza di convalidare di continuo la realtà e la sicurezza che essa sembra offrire è stata definita da Watzlawick come il «presunto bisogno psicologico dell'ideologia», in WATZLAWICK P., *Componenti di "realtà" ideologiche*, in ID., (a cura di) *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, cit., pp. 179-180: «Forse è una perdita di tempo spendere anche una sola parola per spiegare le ragioni che inducono ad attribuire così grande importanza a una visione definitiva del mondo. Noi uomini – e come insegna la moderna primatologia – anche gli altri mammiferi superiori – sembriamo psicologicamente incapaci di sopravvivere in un universo privo di ordine e di senso. Da ciò risulta la necessità di colmare quel vuoto, la cui esperienza, nella forma più blanda può spingere alla noia, nella forma più acuta alla psicosi o al suicidio. Se tuttavia è in gioco una cosa così importante, la spiegazione del mondo deve essere incontestabile, non può lasciare alcuna questione in sospeso».

⁵ BERGER P., *Robert Musil e il salvataggio del sé*, Messina, Rubbettino, 1992, e *The Problem of Multiple Realities: Alfred Schütz and Robert Musil*, in «Phenomenology and Sociology», New York Penguin Books, 1978.

la catastrofe narrata nel romanzo di Musil porta con sé la modificazione del senso di realtà: «Ciò che Musil ha tentato in questo lavoro gigantesco è nientemeno che l'individuazione di una soluzione al problema della realtà dalla prospettiva della coscienza moderna»⁶. Ulrich, l'uomo senza qualità, protagonista del romanzo di Musil, è il prototipo dell'uomo moderno che tende a sostituire il senso della realtà col senso della possibilità. Musil afferma in una delle prime pagine della sua opera che:

Chi voglia varcare senza inconvenienti una porta aperta deve tener presente il fatto che gli stipiti sono duri: questa massima alla quale il vecchio professore si era sempre attenuto è semplicemente *un postulato del senso della realtà*. Ma se il senso della realtà esiste, e nessuno può mettere in dubbio che la sua esistenza sia giustificata, allora ci deve essere qualcosa che chiameremo senso della possibilità. Chi lo possiede non dice, ad esempio: qui è accaduto questo o quello, accadrà, deve accadere; ma immagina: qui potrebbe, o dovrebbe accadere la tale o talaltra cosa; e se egli dichiara che una cosa è come è, egli pensa: bè, probabilmente potrebbe anche essere diversa. *Cosicché il senso della possibilità si potrebbe anche definire come la capacità di pensare tutto quello che ugualmente potrebbe essere, e di non dar maggiore importanza a quello che è, che a quello che non è*. Come si vede, le conseguenze di tale attitudine creativa possono essere notevoli, e purtroppo non di rado fanno apparire falso ciò che gli uomini ammirano, e lecita ciò che essi vietano, o magari indifferenti l'uno e l'altro. Questi possibilisti vivono, si potrebbe dire, in una *tessitura* più sottile, una tessitura di fumo, immaginazioni, fantasticherie e congiuntivi; quando i bambini dimostrano simili tendenze si cerca energicamente di estirparle, e davanti a loro quegli individui vengono detti sognatori, visionari, pusilli, e saccenti o sofisticati. Chi vuol lodare questi poveri mentecatti li chiama anche idealisti, ma evidentemente con tutto ciò s'allude soltanto al tipo debole, che non sa capire la realtà o la fugge temendo di farsi male, per cui dunque *l'assenza del senso della realtà è davvero una mancanza*⁷.

E tale mancanza implica l'assenza di un saldo «ancoraggio in credenze certe e la disponibilità ad assumere prospettive diverse, ad abitare in mondi differenti e, in ultima istanza, a porre l'accento della realtà fondamentale su una provincia finita di significato diversa dal mondo della vita quotidiana»⁸.

Nei *Principi di psicologia* William James, analizzando il nostro senso della realtà, afferma che la realtà significa un rapporto con la nostra vita attiva ed emotiva.

⁶ BERGER P., *The Problem of Multiple Realities: Alfred Schutz and Robert Musil*, cit., p. 343.

⁷ MUSIL R., *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino, 1972, vol. I, p. 12, corsivo nostro. Il paragrafo in questione si intitola, emblematicamente, "Se esiste il senso della realtà deve esistere anche il senso della possibilità". È da aggiungere, inoltre, che Musil per distinguere «comodamente la gente che ha il senso della realtà dalla gente che ha il senso della possibilità», ripropone, anche se in *maniera differente*, un classico esempio kantiano, quello della distinzione tra cento talleri reali e cento talleri pensati, che sarà ripreso anche da William James nel suo saggio su *La percezione della realtà*: «basta pensare a una determinata somma di denaro. Tutto ciò che mille marchi, ad esempio, contengono in fatto di possibilità, lo contengono senza dubbio, che uno li posseda o no; il fatto che li posseda il signor Tu o il signor Io non aggiunge loro nulla; come non aggiungerebbe nulla a una rosa o a una donna» (ivi, pp12-13).

⁸ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, cit., p. 114.

«L'origine di ogni realtà è soggettiva. Tutto ciò che stimola il nostro interesse è reale. Dire che una cosa è reale significa che è in un certo rapporto con noi. [...] Il nostro impulso originario è di afferrare immediatamente la realtà di tutto ciò che è concepito fintanto che rimane incontraddetto»⁹. Ma vi sono diversi e molteplici ordini di realtà, ognuno con il proprio specifico ordine di realtà. James li chiama «sotto universi», adducendo ad esempi il mondo delle cose fisiche, quello della scienza, quello delle relazioni ideali, della religione, della stravaganza e della follia. James crede che «ogni mondo mentre si partecipa ad esso è reale a proprio modo; solo che la realtà scompare con l'attenzione».¹⁰

Su tale analisi di James si concentra l'attenzione di Alfred Schütz, che liberando le riflessioni di James dal loro contesto psicologico, propone di parlare, anziché di «sottouniversi» di realtà, di «*province finite di significato* su ognuna delle quali noi poniamo l'accento della realtà. Noi parliamo di province di *significato* e non di sub-universi in quanto è il significato delle nostre esperienze e non la struttura ontologica degli oggetti a costituire la realtà».¹¹ In tal modo, prosegue Schütz, chiamiamo un certo insieme delle nostre esperienze una provincia di significato se ognuna di esse manifesta un specifico «stile cognitivo» ed è, rispetto a questo stile, non solo coerente di per sé, ma compatibile con altre. Le incoerenze e le incompatibilità «di alcune esperienze, ognuna delle quali fa parte dello stesso stile cognitivo, non comporta necessariamente il ritiro dell'accento della realtà dalla rispettiva provincia di significato nel suo insieme, ma semplicemente la non validità della particolare o delle particolari esperienze entro tale provincia».¹² Facendo riferimento al «mondo della vita quotidiana», che è contrassegnato anche come «realtà ultima o preminente» in quanto è un mondo intersoggettivo e «il palcoscenico e anche l'oggetto delle nostre azioni e interazioni»¹³, Schütz afferma che lo stile cognitivo di tale mondo si basa sulle seguenti caratteristiche: «1. Una specifica tensione della coscienza, cioè lo stato di completa veglia, che ha origine nella piena attenzione alla vita; 2. una specifica *epoche*, cioè la sospensione del dubbio; 3. una

⁹ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, in ID., *Saggi sociologici*, parte terza, *Simbolo, Realtà e Società*, Utet, Torino, 1979, p. 181.

¹⁰ JAMES W., *Principi di psicologia*, citato da Schütz in *Saggi sociologici*, cit., p. 181.

¹¹ Ivi, p. 203.

¹² Ivi, pp. 203-204.

¹³ Ivi, p. 183.

forma prevalente di spontaneità, cioè il lavorare [...] 4. una specifica forma di percepire il proprio Sé (il Sé che lavora come un Sé totale); 5. una specifica forma di socialità (il comune mondo intersoggettivo della comunicazione e dell'azione sociale); 6. una specifica prospettiva temporale (il tempo comune che ha origine in un'intersezione tra *durée* e tempo cosmico come struttura temporale universale del mondo intersoggettivo)»¹⁴.

Fintanto, prosegue Schütz, che le nostre esperienze di tale mondo prendono parte a tale stile si può considerare questa provincia di significato come reale, si può porre su di essa l'accento della realtà. E rispetto alla realtà preminente della vita quotidiana, noi, nell'ambito dell'atteggiamento naturale, siamo indotti a farlo, poiché le nostre esperienze pratiche costituiscono valida prova dell'unità e della coerenza del mondo del lavorare e l'ipotesi della sua realtà appare incontrovertibile. E, *inoltre e soprattutto*, questa realtà ci sembra essere quella naturale, e non siamo minimamente propensi ad abbandonare il nostro atteggiamento nei suoi confronti senza prima aver fatto esperienza di uno specifico «*trauma*» che ci costringe a rompere i confini e gli argini della finita provincia di significato e a spostare l'accento della realtà su un'altra.

Schütz afferma:

Vi sono diversi ordini e vari ordini di realtà, probabilmente un numero infinito, ognuno con il suo specifico e distinto modo di esistenza. James li chiama "sottouniversi" e porta come esempi il mondo dei sensi e delle cose fisiche come la realtà per eccellenza), il mondo della scienza, il mondo degli "idoli della tribù", i vari mondi soprannaturali della mitologia e della religione, i vari mondi dell'opinione individuale, i mondi della pura follia e della stravaganza. La mente popolare concepisce tutti questi sottomondi in modo più o meno sconnesso, e quando considera uno tra essi dimentica momentaneamente i suoi rapporti con il resto. Ma ogni oggetto che noi pensiamo si riferisce in ultima analisi a uno di questi sotto-mondi. "Ogni mondo mentre si partecipa a esso è reale a proprio modo; solo che la realtà scompare insieme con l'attenzione"¹⁵.

Ogni ordine di realtà ha le sue proprie caratteristiche. E quelle della realtà della vita quotidiana consistono essenzialmente nel fatto che nel pensiero del "senso comune" siamo esonerati dal dubbio. Questo non significa che i dubbi svaniscano, ma bensì che la costituzione del pensiero quotidiano è esente da dubbi. Ovvero, nel pensiero quotidiano si agisce *dando per scontato* di comprendere le cose per quello che sono, in maniera relativamente semplice, e questo sino al momento in cui un

¹⁴ Ivi, p. 204.

¹⁵ Ivi, p. 181.

problema nuovo induce a rivedere quello che si dava per scontato. «La ragione di ciò è pragmatica: se dovessimo interrogarci ad ogni piè sospinto su tutto quanto abbiamo davanti, l'esercizio delle nostre attività quotidiane sarebbe impossibile»¹⁶.

La comprensione quotidiana del mondo si basa tuttavia su dei presupposti. Alcuni di essi hanno a che fare con quella che per Schütz è una specie di struttura elementare del senso comune¹⁷. Ovvero della fiducia nel fatto che i corpi fisici esistano davvero, e che il nostro corpo esista tra questi, che vi siano al mondo altre persone; che possiamo comprenderle, e che loro possano comprendere noi. Tali presupposti sono confermati dal fatto che nella vita quotidiana noi siamo in contatto con una «sfera di oggetti che possiamo *toccare con mano* e su cui possiamo intervenire [...], e con persone che guardiamo negli occhi e con cui interagiamo in uno spazio e in un tempo che condividiamo»¹⁸. Oltre a questo, vi sono altre cose che il senso comune presuppone: uno *stock* di “conoscenza derivata”, ovvero tutto quello che sappiamo perché ci è stato tramandato o comunicato da altri. L'insieme delle conoscenze che derivano dalla nostra esperienza diretta e da quella tramandataci contribuiscono a delineare una cartografia dei tipi di cose che esistono e in cui ci veniamo a trovare: un'insieme di ricette per agire e interpretare il mondo, di cui ognuno di noi viene a disporre come risultato della sua esperienza e della sua socializzazione. A tal proposito Schütz afferma: «solo una piccola parte della mia conoscenza del mondo ha origine nell'ambito della mia esperienza personale. La maggior parte è derivata socialmente, trasmessa a me dai miei amici, dai miei genitori, dai miei insegnanti»¹⁹. Ma, la domanda che qui si impone è: come si fa ad essere certi che quello che il senso comune ci fa dare per scontato sia vero? «Da un certo punto di vista, questa certezza ha una base pragmatica: i contenuti del senso comune sono veri perché “funzionano”. Ma funzionano solo perché ciascuno vi si attiene. E allora, che cos'è il “senso comune”? La risposta è semplice - e vertiginosa a un tempo -: il senso comune è *quello che ciascuno crede che tutti gli altri credano*.

¹⁶ JEDLOWKI P., *Introduzione*, in Schütz A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Armando, Roma, 1995, p. 14.

¹⁷ Sul tema del senso comune e del suo rapporto con l'esperienza e il mondo della vita quotidiana, cfr. JEDLOWKI P., *Il sapere dell'esperienza*, Il Saggiatore, Milano, 1994.

¹⁸ JEDLOWKI P., *Introduzione*, in Schütz A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 15.

¹⁹ SCHÜTZ A., *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in *Saggi sociologici*, cit., p. 14.

In altre parole è il risultato di un accordo tacito, non esplicito, che si basa in parte sulla tradizione di ogni gruppo sociale e in parte è costantemente riprodotto e confermato dall'attiva prestazione di fede da parte di ciascuno»²⁰.

Il senso comune, allora, si configura come un insieme di credenze, e la *realtà* nella nostra vita quotidiana è ciò che crediamo reale. Ma tale credenza è possibile solo se confermata intersoggettivamente²¹. Quando tale credenza non è confermata «cominciamo i guai»²². E questo è il caso di Don Chisciotte, che Schütz analizza in un saggio famoso, dal titolo emblematico: *Don Chisciotte e il problema della realtà*, e su cui ci soffermeremo nella parte centrale del nostro lavoro.

Per Schütz, Don Chisciotte non partecipa del "senso comune". Per il cavaliere della Mancia sono reali cose che per il suo scudiero Sancho Panza, rappresentante del senso comune, sono solo fantasie e stravaganze. E per resistere al peso e alla tensione esercitata dalla mancata convalida intersoggettiva delle proprie esperienze, Don Chisciotte deve elaborare e costruire una notevole e variegata serie di strategie, che ci mostrano come si articolino e si dipanino le modalità con cui noi attribuiamo un senso di realtà alle cose in cui ci imbattiamo.

La prima parte di questo lavoro affronterà e cercherà di ripercorrere la questione relativa al tema della *realtà* nel pensiero di Schütz, con particolare attenzione sia ai saggi in cui viene affrontato tale problema, sia al lavoro di William James su la *Percezione della realtà*, che costituisce la base e lo spunto delle riflessioni di Schütz.

La seconda parte del lavoro affronterà il tema del sociale nel pensiero di Schütz, cercando di evidenziare come *reale e sociale* siano i due transiti principali lungo cui si snoda tutta la riflessione e il lavoro di Schütz, in quanto la deiscenza, l'apertura del sociale si ha, *solo e soltanto*, se v'è la possibilità di un accordo intersoggettivo su ciò che crediamo sia reale.

Pertanto dopo aver analizzato il rapporto reale/sociale il nostro lavoro si concentrerà ad esaminare la proposta Schütz di una di una fenomenologia dell'atteggiamento naturale, e quindi la sua analisi del tema del «mondo della vita

17. ²⁰ JEDLOWKI P., *Introduzione*, in Schütz A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p.

²¹ Cfr. *ibidem*.

²² *Ibidem*.

quotidiana», che per Schütz è contrassegnato come «realità ultima o preminente» e anche come «il palcoscenico e anche l'oggetto delle nostre azioni e interazioni»²³, e al tema dell'intersoggettività che ad esso rimanda. E questo nella consapevolezza che la questione dell'intersoggettività nel pensiero di Schütz rivesta una doppia e fondamentale importanza, in quanto è, da una parte, un crocevia essenziale del percorso trascendentale e un capitolo base di ogni scienza sociale, e, dall'altra parte, l'analisi fatta da Schütz del problema dell'intersoggettività costituisce una delle strutture portanti del suo edificio teorico e uno dei suoi contributi più originali nei confronti della sociologia.

Questi punti ci permetteranno di passare, nell'ultima parte del nostro lavoro, alla discussione e al dibattito su una possibilità di una sociologia fenomenologica a partire da Schütz e dopo Schütz, e di evidenziare l'importanza e l'influenza delle sue idee nel campo delle scienze sociali.

²³ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 183.

Premessa

Per quanto Alfred Schütz sia ormai considerato un classico del pensiero sociologico, tuttavia, diversi autori lo collocano in un limbo, in una *cornice* dai bordi sfumati, in un territorio dai confini poco definiti e attraversato da intersezioni tra sociologia, epistemologia, metodologia delle scienze sociali e fenomenologia¹.

Schütz è stato considerato come un esponente della microsociologia, ovvero della sociologia che si occupa della dimensione quotidiana della vita sociale. E questo, oltre ad essere, in parte, non del tutto esatto, è comunque riduttivo, in quanto Schütz ha sempre inteso il suo lavoro come un contributo alla delucidazione dei concetti fondamentali delle scienze sociali attraverso uno studio delle forme di costruzione intersoggettiva della realtà²: «Nel riassumere, possiamo dire che le scienze sociali empiriche troveranno il loro vero fondamento non nella fenomenologia trascendentale, ma nella fenomenologia costitutiva dell'atteggiamento naturale»³.

Lo sviluppo più lineare del pensiero di Schütz è nella sociologia della conoscenza e nella teoria della costruzione sociale della realtà di Berger e Luckmann⁴. Ma la sua influenza è stata determinante anche per l'etnometodologia⁵,

¹ Alfred Schütz (1899-1959) si era formato sui testi della sociologia comprendente di Max Weber e della fenomenologia di Edmund Husserl (che aveva conosciuto di persona a Parigi negli anni Trenta). Dopo un periodo trascorso a Parigi, in seguito all'avanzata nazista in Europa, si rifugiò, come molti altri pensatori e studiosi dell'epoca, negli Stati Uniti. Qui il suo cognome perde l'*Umlaut* e viene modificato in Schütz. Tale modifica, tuttavia, non viene assunta universalmente, e molti autori, in particolare in Europa, continuano ad usare l'originario Schütz. Nel nostro lavoro verrà seguita quest'ultima tendenza nei riferimenti diretti dell'Autore, mentre verrà riportato letteralmente il modo in cui viene di volta in volta citato. Per una ricostruzione critica dell'opera di Schütz, che pone le basi di una sociologia fenomenologica e apre importanti percorsi di ricerca nelle scienze sociali del Novecento cfr. IZZO A., *Introduzione*, in SCHÜTZ A., *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979, pp. V-L; WAGNER H.R., *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, The University of Chicago Press, Bloomington, 1978; WOLFF, *Fenomenologia e società*, La Goliardica, Roma, 1984; PROTTI M., *Alfred Schütz. Fondamenti di una sociologia fenomenologica*, Unicopli/Cuesp, Milano, 1995, e ID. (a cura di), *Quotidianamente. Studi sull'intorno teorico di Alfred Schütz*, Edizioni Pensa Multimedia, Lecce, 2001; MUZZETTO L., *Fenomenologia, etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, FrancoAngeli, Milano, 1997, e ID., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, FrancoAngeli, Milano, 2006.

² Cfr., ad esempio, *Concetti guida della fenomenologia*, p. 116; *Fenomenologia e scienze sociali*, p. 136, in SCHÜTZ A., *Saggi sociologici*, cit.

³ SCHÜTZ A., *L'importanza di Husserl per le scienze sociali*, in *Saggi sociologici*, cit., p. 148.

⁴ BERGER P.L., LUCKMANN T., *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969.

e, nel complesso, per buona parte della sociologia contemporanea⁶, e soprattutto, essa ha finito per diventare l'anello di congiunzione tra il pensiero di Husserl e le scienze sociali. A tal proposito, è importante sottolineare che l'attenzione per la riflessione di Alfred Schütz è aumentata in maniera notevole dopo la sua morte (1959) e ha proseguito in misura esponenziale sino ai primi anni '90, subendo poi un rallentamento negli anni immediatamente successivi. Tutto ciò è emblematico di due aspetti tra loro in contrapposizione. Da una parte di quanto la ricezione del pensiero di Schütz sia entrata, per un determinato periodo di tempo, in ambiti specifici del dibattito sociologico. Dall'altra parte di quanto alcune caratteristiche dell'opera di Schütz, come ad esempio «la forte correlazione tra aspetti filosofici, metodologici e teoretici, un certo esotismo della filosofia fenomenologica abbiano ostacolato non poco la penetrazione e la corretta comprensione del suo pensiero nel terreno strettamente sociologico»⁷. Tutti e due gli aspetti menzionati, nella loro antitetività, contribuiscono a sottolineare all'unisono come la strada aperta da Schütz imponga la necessità di essere ri-percorsa sino in fondo al fine di chiarire alcuni tratti e aspetti ancora oscuri del suo pensiero, e *inoltre e soprattutto*, per la delucidazione di alcune premesse fondamentali da cui nasce il discorso sociologico.

Un accurato esame degli aspetti metodologici più problematici della sua opera può contribuire a minare differenze stratificate e canonizzate, valutare i contributi alla sociologia, e porre le basi per svilupparne la teoria sociologica oltre i confini all'interno dei quali si è mossa la sociologia fenomenologica. A tal proposito, riteniamo sia utile sottolineare e ribadire come il contributo fornito da Alfred Schütz alle scienze sociali, sia comprensibile solo e soltanto all'interno di quella cornice dai bordi sfuocati, costituita dal suo rapporto travagliato con la fenomenologia di Husserl. Questo però non significa, né tanto meno implica che le difficoltà presenti nel pensiero di Husserl si riversino *in toto* nella metodologia di Schütz inficiandola sin nei fondamenti. E questo perché Schütz realizza uno spostamento d'ottica della fenomenologia che è di grande rilevanza per le scienze sociali. Infatti è con Schütz che «l'oggetto della fenomenologia diviene di natura eminentemente sociale,

⁵ Cfr. DAL LAGO A., GIGLIOLI P.P., (a cura di), *Etnometodologia*, Il Mulino, Bologna, 1983.

⁶ Cfr. GIDDENS A., *Nuove regole del metodo sociologico*, il Mulino, Bologna, 1979.

⁷ MUZZETTO L., *Fenomenologia, Etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, cit., p.

intersoggettivo», ed attraverso «la scoperta del senso costitutivo dell'intersoggettività, occorre riconoscere che l'oggetto per eccellenza della fenomenologia è il fenomeno sociale»⁸. Così «il nucleo dell'opera di Schütz può essere inteso essenzialmente come una riflessione sistematica sui modi e luoghi dell'incontro, della costituzione e ri-costituzione della soggettività e della socialità»⁹.

L'Husserl a cui Schütz si rifà è essenzialmente quello dei lavori pubblicati precedentemente «alle *Meditazioni cartesiane*, uscite nel 1931, [...] pure è singolare come in esso si trovino tanti sviluppi ulteriori della fenomenologia husserliana»¹⁰. Infatti la sua opera si presentava agli occhi di Husserl come un tentativo di ritrovare l'origine delle categorie delle scienze sociali nei fatti fondamentali della vita della coscienza.

In una lettera del 3 marzo 1932 Husserl gli scriveva:

Ich bin begierig einen so ernsten und gründlichen Phänomenologen kennen zu lernen, einen der ganz Wenigen, die bis zum tiefsten und leider so schwer zugänglichen Sinn meiner Lebensarbeit vorgedrungen sind und die ich als hoffnungsvolle Fortsetzer derselben, als Repräsentanten der echten *Philosophia perennis*, der allein zukunftssträchtigen Philosophie ansehen darf¹¹.

La fenomenologia husserliana diventa il momento ispiratore fondamentale del pensiero di Schütz, tanto da far sì che Thomas Luckmann, che sulla base del materiale lasciato da Schütz e delle sue indicazioni, ha allestito il testo del libro a cui Schütz lavorava negli ultimi anni della sua vita, *Die Strukturen der Lebenswelt*, ha definito l'opera di Schütz come «la continuazione e la prima notevole realizzazione del programma avanzato da Husserl nella sua *Krisis* nell'ambito ad Husserl quasi interamente sconosciuto della problematica delle scienze sociali»¹².

⁸ NOSCHIS K., De CAPRONA, D., *Postface*, in A. Schutz, *Le Chercheur et le Quotidien, Phénoménologie des sciences sociales*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1987, pp. 269-271.

⁹ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, FrancoAngeli, Milano, 2006, p. 9.

¹⁰ RICONDA G., *Introduzione*, in SCHÜTZ A., *Il problema della rilevanza*, Rosengerg e Sellier, Torino, 1975, p. IX.

¹¹ VAN BREDA H.L., *Preface*, in SCHÜTZ A., *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971, vol. I, p. X, nota: «Sono ansioso di incontrarmi con un fenomenologo così rigoroso e radicale, uno dei pochi che sono riusciti a penetrare l'intimo senso della mia opera, l'accesso alla quale è purtroppo così difficile, e che posso considerare come un promettente continuatore di essa, un rappresentante della autentica *philosophia perennis* che sola può costituire il futuro della filosofia».

¹² Nell'introduzione alla traduzione tedesca di *Die Strukturen der Lebenswelt*. Cfr. *Das Problem der Relevanz*, Einleitung von Thomas Luckmann, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971, p. 21.

La sua dipendenza iniziale da Husserl si chiarisce così nella sua originalità nei confronti del maestro, in quanto il suo pensiero ci inoltra nel terreno delle scienze sociali, di cui Husserl aveva peraltro una «inadeguata conoscenza»¹³.

Allora, in una tale prospettiva, ci sembra di poter scorgere l'attualità del lavoro di Schütz nel fatto che essa viene incontro, a livello di fondazione delle scienze sociali, «all'esigenza ampiamente sentita nel mondo filosofico contemporaneo di una teoria della scienza alternativa al neopositivismo, o se si vuole nel costituirsi essa come alternativa critica al neopositivismo capace di evitare lo scoglio di un facile irrazionalismo»¹⁴.

Pertanto al fine di precisare con chiarezza l'ineliminabile orizzonte fenomenologico dell'opera di Schütz, occorre indicare le linee della sua interpretazione della fenomenologia husserliana in riferimento alla problematica delle scienze sociali.

La filosofia fenomenologica pretende di essere una filosofia dell'uomo nel suo mondo della vita e di essere capace di spiegare il significato di questo mondo della vita in modo rigorosamente scientifico. Il suo compito riguarda la dimostrazione e la spiegazione delle attività della coscienza (*Bewusstseinsleistungen*), della soggettività trascendentale entro cui si costituisce tale mondo della vita. Dal momento che la fenomenologia trascendentale non accetta nulla come evidente di per sé, ma cerca di portare tutto a tale evidenza, essa sfugge a ogni ingenuo positivismo e può essere intesa come la vera scienza dello spirito (*Geist*) nella vera razionalità. Nel significato corretto di questo termine¹⁵.

In *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* Schütz è fedele a tale concezione della fenomenologia al punto che non esclude la possibilità di derivare l'intersoggettività dall'io trascendentale, notando chiaramente fra i problemi ancora irrisolti quelli relativi alla costituzione del tu, del chiarimento della struttura dell'intersoggettività e della costituzione dell'*alter ego* trascendentale a partire dall'*ego* trascendentale.

In seguito egli abbandonerà tale tentativo ed esprimerà forti critiche alla soluzione husserliana di tale problema. Egli arriverà alla conclusione che l'intersoggettività non è un problema di costituzione che può essere risolto nella sfera trascendentale ma una datità del mondo della vita, e pertanto la categoria ontologica fondamentale dell'esistenza umana. Quindi, l'importanza del pensiero di Husserl per

¹³ RICONDA G., *Introduzione*, in SCHÜTZ A., *Il problema della rilevanza*, cit., p. X.

¹⁴ Ivi, p. XI.

¹⁵ SCHÜTZ A., *Fenomenologia e scienze sociali*, in ID., *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979, p. 120.

le scienze sociali non consiste nel suo fallimentare tentativo di risolvere la questione «della costituzione dell'intersoggettività trascendentale nell'ambito della sfera egologica ridotta, né nella nozione non chiarita di empatia come fondamento della comprensione, né infine, nella sua interpretazione delle comunità e delle società come soggettività di un ordine più alto la cui natura può essere descritta eideticamente, ma piuttosto nella ricchezza delle sue analisi relative ai problemi della *Lebenswelt* e destinate a essere sviluppate in un'antropologia filosofica»¹⁶.

Il fatto che molte di queste analisi siano state compiute da Husserl solo nella sfera della riduzione fenomenologica, e ancora che i problemi trattati divengano visibili solo dopo che questa riduzione sia stata conseguita, non inficia i suoi risultati rispetto al regno dell'atteggiamento naturale. Husserl infatti, secondo Schütz, «ha una volta per tutte stabilito il principio secondo cui le analisi svolte nella sfera ridotta sono valide anche nell'ambito dell'atteggiamento naturale»¹⁷. Allora «dopo l'abbandono del tentativo dello stabilimento di un'ontologia del mondo della vita sulla base delle *Bewusstseinsleistungen* della soggettività trascendentale resta così il compito di chiarire le strutture di senso dell'intersoggettività (lo *status* ontologico della quale deve essere accettato incondizionatamente) e avviare in questo ambito una fenomenologia costitutiva dell'atteggiamento naturale, che permetterà fra l'altro la fondazione delle scienze sociali»¹⁸.

In tal modo Schütz tenta di compiere il primo passo verso una sociologia fenomenologicamente fondata chiarendo le strutture del mondo della vita attraverso una fenomenologia dell'atteggiamento naturale. Anzi, le analisi del mondo della vita e quelle dell'intersoggettività hanno contribuito in maniera notevole ad arricchire uno dei problemi centrali del pensiero sociologico classico, un problema che può essere riassunto con le parole di Simmel: «come è possibile la società? Le analisi dei processi molecolari di “costruzione sociale del sociale” consentono di individuare, rispetto al pensiero classico, una dimensione, per così dire, meno evocativa e metaforica del sociale e di rendere visibili elementi fino ad ora occultati del complesso e annoso problema del rapporto tra soggettività e socialità. In altre parole la sociologia fenomenologica rivolgendo l'attenzione ai processi costitutivi del

¹⁶ Ivi, p. 148.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ RICONDA G., *Introduzione*, in SCHÜTZ A., *Il problema della rilevanza*, cit., p. XII.

sociale, sebbene non ne esaurisce lo spettro, fa emergere tratti essenziali delle sue radici, la trama (o almeno aspetti della trama) di cui è intessuto il sociale»¹⁹. Così la riflessione di Schütz acquista un'importanza notevole in quanto assume un'innegabile dimensione critica. Essa mostra che ciò che è assunto come dato nell'atteggiamento naturale è una costruzione continua degli attori: il mondo, tutto il mondo, la realtà, tutta la realtà, «le infinite province di significato sono una costruzione continua degli attori; tutto ciò che è potrebbe essere diverso»²⁰.

Queste conclusioni sono molto rilevanti, in quanto, sebbene occorra evitare di caricare la sociologia fenomenologica di attese eccessive, la posta in gioco è comunque alta poiché si tratta di dare alle scienze sociali delle basi meno incerte e provvisorie, di elaborare ipotesi e chiavi di lettura che, dopo il tramonto delle promesse del positivismo, permettano di rendere il mondo sociale meno oscuro ai suoi costruttori, gli attori del mondo della vita, chiarendone i significati, operando quindi in direzione opposta alla «crisi delle scienze» delineata da Husserl.

Le scienze sociali sono, possono essere in grado di trovare risposte ai loro problemi fondamentali dalla fenomenologia dell'atteggiamento naturale che lo stesso autore contribuisce a sviluppare oltre il punto cui l'aveva condotta il lavoro di Husserl. In tal modo, disadorna dagli incanti metafisici la fenomenologia resta un metodo di indagine rigoroso.

Il metodo eidetico perde il carattere dogmatico che lo separava dal terreno sperimentale: gli *eidos* ritrovano la propria genesi nel mondo della vita quotidiana; l'evidenza apodittica lascia il posto all'evidenza possibile. [...] La riduzione perde il carattere esoterico, "misterioso", la dimensione positiva, il tendere verso qualcosa; la costituzione viene privata del carattere transitivo, della pretesa di costituire l'essenza dell'oggettività: riduzione e costituzione restano, senza residui, delle semplici procedure metodiche. E tuttavia procedure rilevanti per l'analisi della soggettività, della struttura della coscienza, della sedimentazione delle esperienze, della costruzione del senso, rilevanti per la stessa analisi riflessiva dei presupposti della costruzione dei significati, quindi di ogni conoscenza²¹.

Pertanto le scienze sociali dilatano e ampliano i propri confini metodologici e anche il proprio territorio di ricerca: l'intero mondo delle esperienze umane diviene indagabile. Schütz traccia i contorni di questa struttura, dell'insieme delle mappe del

¹⁹ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, FrancoAngeli, Milano, 2006, p. 13.

²⁰ Ivi, p. 10.

²¹ MUZZETTO L., *Fenomenologia, Etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, cit., p. 191.

senso, ne indaga i caratteri fondamentali a partire dalla realtà fondamentale, dal mondo della vita quotidiana.

Dunque, come detto in precedenza, proprio perché riteniamo che il lavoro di Schütz e la sociologia fenomenologica abbiano aperto una strada di cui è stato percorso solo un tratto e che le sue potenzialità siano tutt'altro che esaurite, pensiamo che sia opportuno evitare letture fuorvianti e superficiali del suo lavoro e della sua opera. Il che non significa che l'opera di Schütz non sia criticabile. Riteniamo anzi che sia opportuno intervenire sul suo impianto complessivo per svilupparne i tratti fondamentali, e di rivedere concetti basilari che rimangono sovente poco chiari o non sufficientemente chiariti. E questo nella consapevolezza che l'opera di Schütz costituisca certamente molto di più dell'appellativo di "mirabile frammento", affibbiato ad essa da alcuni critici²².

²² Per Peritore l'opera di Schütz rappresenta «il più [...] congruente tentativo di dare un'autentica fondazione filosofica alle scienze sociali», per quanto, non avendo completato il suo programma, «appare poco più che un magnifico frammento filosofico», in PERITORE P. N., *Some Problems in Alfred Schütz's Phenomenological Methodology*, in «American Political Review», 1975, vol. 69, p. 132.

1. Realtà e percezione della realtà. Da James a Schütz

Esiste una venerabile tradizione filosofica che sostiene che ciò che il lettore assume sia reale è solo un'ombra, e che l'ombra può essere dissolta solo tenendo conto di quanto lo scrittore dice sulla percezione, sul pensiero, sul cervello, sul linguaggio, sulla cultura, su una nuova metodologia o su nuove forze sociali.

E. Goffman,

Frame Analysis

1.1 Il problema della realtà in Schütz. Partendo da James

In un saggio del 1945 Alfred Schütz dal titolo *Sulle realtà multiple* si prefigge lo scopo di affrontare la questione della realtà così come è vissuta nell'esperienza umana. Il titolo dell'opera racchiude già l'idea principale dell'autore, e cioè che non vi sia una sola realtà, rigida e unitaria, ma una sequenza indeterminata e fluida di realtà diverse e molteplici, pluridimensionali, ancorate saldamente al solido mondo della vita quotidiana¹.

Schütz in apertura del saggio riconosce di essere debitore alle analisi compiute da William James sul senso della realtà ed espone in un celebre capitolo de *I Principii di psicologia*, con la domanda: «In quali circostanze noi pensiamo che le cose siano reali?»².

¹ Cfr. DAMARI C., *La percezione della realtà in Alfred Schütz ed Erving Goffman. Un problema di frame*, Edizioni Plus, Pisa, 2008, p. 6. L'espressione «mondo della vita» sarà discussa criticamente da Schütz nel suo scambio epistolare con Aron Gurwitsch, in SCHÜTZ A., GURWITSCH A., *Philosophers in Exile. The correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Edited by Richard Grathoff, Translated by J. Claude Evans, Foreword by Maurice Natanson, Indiana University Press, Bloomington, 1989. Gurwitsch afferma in una lettera a Schütz del 10 settembre 1954, che «il concetto di "mondo della vita" è un concetto polemico». La risposta di Schütz, del 13 ottobre dello stesso anno, afferma che l'espressione «mondo della vita» denota esclusivamente l'ambito dell'esistenza umana, e che «gli angeli non hanno un mondo privato e in tal modo non hanno un mondo della vita» Ivi, pp. 231-234, e pp. 234-238.

² William James (1842-1910) è uno dei padri fondatori della psicologia moderna. La sua teoria del "flusso di coscienza", esposta nel capitolo IX dei *Principii di psicologia*, è ritenuta dalla critica letteraria come l'antecedente teorico della "scrittura del flusso di coscienza", alla quale si possono ricondurre autori come Henry James (fratello di William), Virginia Woolf, James Joyce. In campo filosofico il pensiero di James viene ricondotto alla corrente del pragmatismo nordamericano. Per un diverso inquadramento del suo pensiero, con riferimento alla fenomenologia, alle filosofie del

Per James due sono le condizioni indispensabili affinché possa realizzarsi la credenza³, quel particolare stato mentale o funzione grazie al quale si può conoscere la realtà esterna. La prima condizione è che noi volgiamo la nostra attenzione verso un oggetto, impostando così un rapporto tra noi e l'oggetto. La seconda è che questa esperienza non venga contraddetta: «Il senso che qualcosa a cui pensiamo sia irreali, dunque, può darsi soltanto quando quella cosa sia contraddetta da qualche altra, a cui pensiamo. *Qualunque oggetto che resti non contraddetto, viene ipso facto creduto e accettato come una realtà assoluta*»⁴.

Quando accade che altri oggetti cerchino la nostra attenzione, il nostro coinvolgimento nella realtà emergente, non solo deve sottostare ad un notevole ridimensionamento, ma come rileva James, tale situazione ci induce a ritenere non reali, o dotati di un grado minore di realtà, quanto, prima avevamo affermato. «*L'intera distinzione tra reale ed irreali, l'intera psicologia di credenza, non credenza e dubbio, è pertanto fondata su due fatti mentali – primo, che possiamo pensare in modi differenti della stessa cosa; e secondo, che quando abbiamo fatto così, possiamo scegliere a quale modo di pensare aderire, e quale*»⁵.

Questo principio basato sulla differenza tra diverse modalità attenzionali introduce la sua teoria dei diversi sub-universi di realtà riconosciuti come esistenti: il mondo dei sensi e delle cose fisiche, il mondo della scienza, il mondo delle relazioni ideali, i mondi della pazzia e della fantasia. Ne deriva che il senso della realtà si presenta con gradi e sfumature diverse in base al sotto-universo preso in considerazione: «Ogni mondo, per il tempo in cui è oggetto d'attenzione, è reale a

vissuto cfr. COBB-STEVENS R., *James and Husserl. The Foundation of Meaning*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974; CIVITA A., *Le filosofie del vissuto. Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, Unicopli, Milano, 1982; EDIE J., *William James and Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, 1987. Il testo in questione di William James è *The Perception of reality*, in *The Principles of Psychology* (1890), MacMillan and Co. Ltd., London, 1901, vol. II, cap. XXI, pp. 283-322. Una precedente versione del saggio era stata pubblicata in «Mind» nel luglio 1869. La traduzione italiana è *Principi di psicologia*, Milano, Società Editrice Libreria, 1901, ma esiste anche un'altra versione: *Principi di psicologia* (estratti), G.B. Paravia & C., Torino, 192, pp. 157-177. La versione che si cita in questo lavoro è quella tradotta da Luca Mori e contenuta in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, a cura di I. Possenti, Ets, Pisa, 2005, pp. 53-94. Per la citazione di James cfr. p. 58.

³ Ivi, p. 53: «*Nella sua natura intrinseca, la credenza, o il senso di realtà, è una sorta di sentimento, più affine alle emozioni che a qualsiasi altra cosa*».

⁴ Ivi, p. 59.

⁵ Ivi, p. 61.

suo modo; semplicemente, la realtà dilegua con l'attenzione»⁶. Il principio della realtà si configura pertanto di natura eminentemente soggettivo, e il soggetto finisce per diventare «il sostegno a cui tutto il resto è appeso; è il supporto assoluto»⁷, la fonte e l'origine da cui scaturisce tutta la realtà.

Prima di soffermarci in maniera dettagliata sul saggio di Schütz sono, tuttavia, necessarie una serie di osservazioni preliminari.

Il lavoro teorico di Schütz si situa, come già detto, sulla scia di quello di William James, in quanto Schütz riprende la teoria dei diversi ordini di realtà, ma la affranca dall'ambito meramente psicologico di James e la rilegge in un'ottica strettamente fenomenologica⁸. In tal modo, i sotto-universi di James si trasformano in *province finite di significato* sulle quali gli attori sociali concentrano un determinato accento di realtà «in quanto è il significato delle nostre esperienze e non più la struttura ontologica degli oggetti a costituire la realtà. Quindi 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»⁹. Tutto quello che esperiamo è reale e noi siamo portati ad accettarlo sino a quando non è contraddetto da altre esperienze.

La lettura che Schütz fa del testo di James è filtrata dal pensiero di Husserl, con cui Schütz ingaggia un serrato confronto che durerà sino alla fine della sua vita. Per Husserl la questione del reale è inevitabilmente connessa alle modalità soggettive di far esperienza, ovvero ai diversi modi dell'intenzionalità.

Tutte le unità reali sono «unità di senso». Ma le unità di senso presuppongono [...] una coscienza che conferisca il senso, la quale coscienza è da parte sua assoluta e non dipende a sua volta da un conferimento di senso. Se si ricava il concetto di realtà dalle realtà naturali, dalle unità di un'esperienza possibile, il «mondo» o la «natura» equivalgono alla totalità del reale; ma identificare la totalità del reale con la totalità dell'essere, e quindi assolutizzare il reale, è una assurdità. Una realtà

⁶ Ivi. p. 68.

⁷ *Ibidem.*

⁸ In verità, già Erving Goffman in *Frame analysis*, Armando, Roma, 2001, p. 48, riconosce che James ha dato «una piega fenomenologica sovversiva alla questione» della realtà.

⁹ Alfred Schütz pubblicò il saggio *On Multiple Realities* in lingua inglese in «*Philosophy and Phenomenological Research*», V. 1945, pp. 533-76. Il saggio fu successivamente incluso nel primo volume dei *Collected Papers*, vol. I, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962, pp. 207-259, a cura di M. Natanso e tradotto in italiano nella raccolta *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979, a cura di A. Izzo. La versione che si cita in questo lavoro è quella contenuta in JAMES W., SCHÜTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, a cura di I. Possenti, Ets, Pisa, 2005, pp. 125-178.

assoluta vale quanto un quadrato rotondo. Realtà e mondo sono per noi titoli atti a designare determinate *unità di senso* dotate di validità, cioè unità di «senso» relative a determinate connessioni della coscienza pura assoluta; connessioni che in virtù della loro *essenza* conferiscono appunto questo senso non un altro e ne mostrano la validità di senso¹⁰.

L'intento di Husserl non è assolutamente quello di ricadere in un idealismo di stampo berkeleyano, per cui tutto è descrizione e riconducibile ad una parvenza soggettiva, e nemmeno quello di negare l'esistenza della realtà naturale, bensì quello di mettere tra parentesi tutte le nostre nozioni preliminari e le nostre assunzioni dogmatiche sul mondo, allo scopo di poter penetrare nella sfera ridotta della pura coscienza: «Attraverso l'attuazione dell'*epochè* fenomenologica (ossia la sospensione di qualsiasi giudizio, di qualsiasi presa di posizione predicativa nei confronti dell'esistenza spazio-temporale del "reale" che caratterizza il nostro *atteggiamento naturale*) è possibile individuare quella regione assoluta dell'essere – la regione della soggettività 'trascendentale' – che può diventare il campo di una scienza assoluta, il campo della fenomenologia»¹¹. In tal modo l'attenzione si incentra sul significato che la realtà empirica viene ad assumere per il soggetto conoscente.

Come aveva sottolineato Brentano prima di Husserl l'intenzionalità è il tratto costitutivo della coscienza. Con questo termine si vuole esprimere il riferimento di un atto mentale a un determinato oggetto, ovvero il fatto che la coscienza è sempre diretta e indirizzata verso qualcosa che è altro da sé, ed è pertanto sempre *coscienza di*, quindi mai una coscienza *vuota*. Così soggetto ed oggetto non sono due entità indipendenti e separate che competono tra di loro, ma due entità strettamente connesse.

Alla luce delle osservazioni husserliane, pertanto, la realtà presa in esame da Schütz non è qualcosa di dato in maniera definitiva una volta per tutte, ma il risultato di «ciò che l'osservatore arriva a conoscere a partire da un punto di vista che è costitutivo di ciò che viene conosciuto»¹².

Porre la questione in questi termini ci preserva dal commettere *l'errore della concretezza malposta*, un'espressione che Schütz riprende da Whitehead per

¹⁰ HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, trad. it. di E. Filippini, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002, pp. 139-140.

¹¹ Ivi, pp. 71-73.

¹² DAMARI C., *La percezione della realtà in Alfred Schütz ed Erving Goffman*, cit., p. 8.

denotare la nostra presunzione di poter afferrare la realtà senza nessuna forma di mediazione.

Tutta la nostra conoscenza del mondo, nel senso comune così come nella scienza, comporta costrutti, cioè un insieme di astrazioni, di generalizzazioni, di formalizzazioni, di idealizzazioni specifiche al relativo livello di organizzazione del pensiero. In termini rigorosi non vi sono puri e semplici fatti. Tutti i fatti sono sin dall'inizio selezionati da un contesto universale dalle attività della nostra mente. Pertanto vi sono sempre fatti interpretati [...] ciò non significa che, nella vita quotidiana o nella scienza, noi non siamo capaci di afferrare la realtà del mondo. Significa solo che afferriamo solamente certi aspetti di essa, cioè quelli rilevanti per noi o al fine si condurre i nostri affari nella vita o dal punto di vista di un corpo di regole accettate di procedura del pensiero chiamato metodo della scienza¹³.

L'affermazione di Schütz è importante perché sottolinea il distacco da posizioni positivistiche e realistiche e perché sottolinea che la nostra conoscenza riguarda solamente l'ordine, l'organizzazione della porzione del mondo che tutti noi ritagliamo con la nostra esperienza.

Pertanto la realtà sociale, per Schütz, è infatti il prodotto delle azioni significative degli attori: il mondo sociale è «una fitta trama di significati interconnessi. Non esiste, dunque, un fondamento ultimo su cui possono poggiare le nostre *versioni del mondo*. L'unico fondamento possibile è quello dell'accordo, sempre contingente e negoziabile, dei singoli attori impegnati nella definizione della medesima situazione; ne consegue che la realtà è sempre il risultato di una costruzione intersoggettiva»¹⁴.

Su tale punto nevralgico è opportuno soffermarsi ulteriormente. Le riflessioni di Schütz si collocano entro una cornice costruttivista, tuttavia, come afferma Thomason, nel caso di Schütz è opportuno parlare di un "costruttivismo metodologico": l'autore prende infatti le distanze dal realismo e dal costruttivismo radicali, poiché essi, con le dovute e opportune differenze, affrontano e rimandano al problema della natura ultima della realtà. Invece il costruttivismo di Schütz si incentra su di un uso selettivo dell'*epochè*: ciò che egli mette rigorosamente tra parentesi sono tutte le assunzioni dogmatiche su qualsiasi natura fondamentale ontologica¹⁵.

¹³ S CHÜTZ A, *Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action*, in *Collected Papers*, vol. I, cit., pp. 3-5.

¹⁴ DAMARI C., *La percezione della realtà in Alfred Schütz ed Erving Goffman*, cit., p. 9.

¹⁵ Cfr. THOMASON B.C., *Making Sense of Reification. Alfred Schütz and Constructionist Theory*, Macmillan Press, London, 1982, p. 5.

Il problema «della realtà è dunque il problema del senso del reale. Ne consegue la messa in crisi del cosiddetto paradigma della *frontalità* della conoscenza: non più il mondo esterno da una parte e il soggetto dall'altra, bensì lo sfumarsi del confine tra osservatore e osservato»¹⁶. In tal modo la questione classica di verità come *adaequatio rei et intellectus* viene abbandonata in favore dell'idea di verità come accordo intersoggettivo, nonostante – rileva Thomason – Schütz non abbracci mai direttamente la “teoria della verità come congruenza” così come è proposta da Garfinkel: «noi costruiamo il mondo nel processo in cui lo concettualizziamo [...] piuttosto che esserci un mondo di oggetti concreti che la teoria taglia in un modo o nell'altro, [la teoria della congruenza] ritiene che la torta è costituita nell'atto del tagliarla. Nessun taglio, nessuna torta...»¹⁷.

È proprio il mancato accoglimento da parte di Schütz di questo nuovo principio esplicativo che, secondo Thomason, consente di definire il suo costruttivismo come metodologico.

Sull'analisi di tale questione è diversa la posizione di Muzzetto: l'analisi di Thomason si incentra esclusivamente sulla sospensione dell'ontologia ma tale aspetto non basta a definire il suo costruttivismo come metodologico. Per comprendere il costruttivismo dell'autore bisogna comprendere anche la sua rinuncia al trascendentale husserliano¹⁸. Del resto Schütz non ha mai ritenuto che la realtà derivasse dalla coscienza, infatti, «il primato della coscienza non viene posto in modo ontologico: la centralità del significato, per quanto strategica, è comunque una scelta metodologica»¹⁹. Lo studio dei processi di coscienza è pertanto necessario per capire i modi di strutturazione e sedimentazione del senso.

È opportuno soffermarsi brevemente sulle implicazioni etiche della questione: il soggetto torna ad essere un agente responsabile dei significati e dei mondi che contribuisce a plasmare. E pertanto, come rileva Bauman, la sociologia fenomenologica di Schütz sancisce il passaggio dalla modernità alla postmodernità:

¹⁶ DAMARI C., *La percezione della realtà in Alfred Schütz ed Erving Goffman*, cit., p. 10.

¹⁷ THOMASON B.C., *Making Sense of Reification. Alfred Schütz and Constructionist Theory*, cit., pp. 59-60.

¹⁸ Quest'ultimo aspetto, e, in particolar modo, tutto il confronto di Schütz con Husserl, sarà affrontato nel prosieguo del lavoro.

¹⁹ MUZZETTO L., *Il costruttivismo metodologico di Alfred Schütz*, in “Sociologia e ricerca sociale”, 60 (1999), p. 30.

la ragione legislativa con le sue pretese forti di conoscenza cede il passo alle esigenze più moderate della ragione interpretativa²⁰.

Ma prima di sviluppare ulteriormente tali punti, è doveroso partire dall'analisi del tema della realtà in William James.

1.2 Il problema della realtà in William James

L'analisi di William James sul tema della realtà introduce diversi temi e spunti, che saranno poi ripresi, in maniera differente, da Schütz. Pertanto cominceremo con l'analisi del capitolo dei *Principii di psicologia* intitolato *La percezione della realtà*, in cui James affronta i seguenti temi: a) la credenza, b) i diversi ordini della realtà, c) i molti mondi, d) il mondo delle realtà pratiche, e) la realtà preminente delle sensazioni, f) il ruolo delle emozioni e degli impulsi sulla coscienza, g) la credenza in oggetti di teoria, h) il dubbio, i) il rapporto tra credenza e volontà.

a) Credenza

All'inizio del saggio James espone la differenza tra «l'immaginare una cosa ed il credere nella sua esistenza, tra il supporre una proposizione e l'ammettere la sua verità. Nel caso si ammetta o si creda, l'oggetto non è soltanto afferrato con la mente, ma si ritiene che esso abbia realtà. La credenza, pertanto, è lo stato ovvero la funzione mentale del prender conoscenza della realtà». Pertanto la parola *credenza* è da James usata per indicare «ogni grado di sicurezza, compresi la maggiore certezza ed il maggior convincimento possibili»²¹, ed essa finisce per indicare il senso della realtà nella sua più intima natura²². James arriva ad accostare la credenza ad un atto di «ammissione» che costituisce una «manifestazione della nostra natura attiva», come assenso, specificando che una delle principali caratteristiche sia dell'assenso che

²⁰ Cfr. BAUMANN Z., *Philosophical Affinities of Postmodern Sociology*, in "The Sociological Review", 38, 3 (1990), pp. 411-444.

²¹ JAMES W., *La percezione della realtà*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, a cura di I. Possenti, Ets, Pisa, 2005, cit., p. 53

²² Cfr. *ibidem*.

della credenza «è la cessazione dell'agitazione teoretica, grazie al presentarsi di un'idea che è intrinsecamente stabile e che occupa decisamente la mente, fino ad escluderne la idee contraddittorie»²³. In tal modo, prosegue James, il consenso e la credenza implicano uno stato di riposo dal punto di vista intellettuale e sono imparentati con l'attività pratica. Questa stabilità caratterizza però sia la credenza che il suo opposto, il non credere, ovvero il dubbio e la ricerca, in quanto «noi non ci rifiutiamo mai di credere una cosa, se non perché crediamo in qualche altra cosa, che contraddice la prima»²⁴. In tal modo il credere e il non credere diventano due facce della stessa medaglia, due aspetti dello stesso stato psichico, e James prosegue la sua disamina sulla credenza analizzando e riprendendo alcune posizioni di Brentano. Questi aveva asserito, secondo James, che «concezione e credenza (ch'egli denomina *giudizio*) sono due differenti fenomeni psichici fondamentali»²⁵, e che quindi è opportuno distinguere tra l'oggetto del pensiero e il pensiero dell'oggetto. Quest'ultimo può esistere in maniera distinta dalla credenza nella sua realtà. In tal modo si stabilisce una relazione tra pensiero e desiderio, per cui niente «è mai desiderato, senza essere pensato; ma il desiderare è, nonostante ciò, una seconda forma di relazione con l'oggetto, del tutto nuova ed originale, un secondo modo, del tutto nuovo, di assumere l'oggetto nella coscienza. Non c'è neppure qualcosa che sia giudicato [cioè, creduto o non creduto] senza essere pensato»²⁶. In tal modo il pensiero finisce per avere un ruolo fondamentale nel nostro modo di concepire la realtà delle cose.

b) *I diversi ordini di realtà*

Per illustrare il concetto di realtà e i vari ordini di realtà James parte da un esempio. La mente di un neonato, del tutto vuota e priva di concetti e immagini, all'inizio della sua esperienza, ha solo l'impressione visiva di una «candela accesa su uno sfondo scuro, e nient'altro, in modo tale che quest'immagine, finché dura, costituisca l'intero universo della mente in questione». Inoltre bisogna supporre che la candela sia soltanto immaginaria e che agli psicologi non sia dato di constatare

²³ *Ibidem.*

²⁴ Ivi, p. 54.

²⁵ Ivi, p. 56.

²⁶ BRENTANO F., *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Roma-Bari, 1973, voll. 2, p. 46. Citato da James in JAMES W., *La percezione della realtà*, cit., p. 57.

l'esistenza di un suo originale esterno. Il problema che si pone, secondo James, è il seguente: «Questa candela allucinatoria sarà creduta, avrà un'esistenza reale per la mente?». La risposta di James è la seguente: gli psicologi constatano che vi è qualcosa di ben preciso, ovvero un mondo noto e conosciuto, che è reale, e che, soprattutto, rispetto ad esso la candela non ne fa parte, poiché essa appartiene solo a quella coscienza individuale che la concepisce e al di là di essa non ha nessuna consistenza. Tuttavia la candela esiste poiché forma il contenuto dell'allucinazione di quella coscienza, ma l'allucinazione stessa, «benché senza dubbio sia una specie di fatto esistente, non ha la conoscenza di *altri* fatti; e dal momento che questi *altri* fatti sono per noi le realtà "per eccellenza", e le uniche cose in cui crediamo, la candela è semplicemente al di fuori, ad un tempo, della nostra realtà e della nostra credenza»²⁷. Ma la mente che concepisce e vede la candela non è in grado di elaborare altre ipotesi, poiché essa non ha nessun sentore di altri fatti reali o possibili. La candela costituisce per lei il suo *assoluto* e la sua intera attenzione è assorbita da essa, al punto che non v'è non vi sono alternative possibili: la candela esiste in maniera incontrovertibile. Pensare il contrario sarebbe un assurdo.

Per dare maggior credito a questa sua posizione James riporta un passaggio dell'*Etica* di Spinoza in cui ricorre lo stesso esempio:

Figuriamoci un bambino che s'immagini un cavallo [alato], e che non consideri altro. Siccome questa immaginazione implica l'esistenza del cavallo, e il bambino non ha nessuna percezione che ne annulli l'esistenza, egli considera necessariamente il cavallo come presente, né sarà capace di dubitare della sua esistenza, per quanto possa essere certo poco di essa. Io nego che un uomo, in quanto immagina [*percipit*], non affermi nulla. Cos'altro è, infatti, immaginare un cavallo alato, se non affermare che il cavallo [proprio quel cavallo] abbia le ali? Poiché se la mente non avesse altro davanti a sé, se non il cavallo alato, essa lo considererebbe come presente, non avrebbe motivo di dubitare della sua esistenza, né alcun potere di dissentire dalla sua esistenza, a meno che l'immaginazione del cavallo alato non fosse congiunta ad un'idea che ne contraddicesse [*tollit*] l'esistenza (*Etica*, II. 49, Scholium)²⁸.

²⁷ Ivi, p. 58.

²⁸ Il brano citato da James fa parte di un'argomentazione ispirata alla proposizione di *Etica*, II, XLIX, che è la seguente: «Nella Mente non si dà alcuna volizione, ossia affermazione e negazione oltre quella che l'idea, in quanto è idea implica» (SPINOZA B., *Etica dimostrata con metodo geometrico*, a cura di Emilia Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1993, p. 164.) Corollario di questa proposizione è che «la volontà e l'intelletto sono una sola e stessa cosa», cioè «non sono altro che le stesse volizioni e idee singolari». Il brano citato da James fu scritto da Spinoza per negare «che noi abbiamo una libera capacità di sospendere il giudizio» (ivi, p. 167). È da sottolineare che, nella citazione, James, omette, un passo importante, collocato prima di «Io nego che un uomo...». Il brano intero è: «Sperimentiamo questo, quotidianamente anche nei sogni, e non credo che vi sia alcuno che ritenga di avere la facoltà di sospendere il giudizio, mentre sogna, intorno alla cosa che sogna e di far sì di non sognare le cose che sogna di vedere; e tuttavia accade che nei sogni sospendiamo il giudizio,

In tal modo per James «il senso che qualcosa a cui pensiamo sia irreal, dunque, può darsi soltanto quando quella cosa sia contraddetta da qualche altra, a cui pensiamo. *Qualunque oggetto che resti non contraddetto, viene ipso facto creduto e posto come realtà assoluta*»²⁹. Una cosa pensata può essere contraddetta da un'altra solo se essa afferma qualcosa di inammissibile a proposito dell'altra. Qui James insiste di nuovo sull'esempio della candela e torna sull'esempio del cavallo facendo notare che ambedue gli oggetti non sono esistenti nello spazio esterno, ma hanno la loro esistenza solo come oggetti mentali. Essi sono «localizzati nei loro spazi propri, lo spazio in cui appaiono separatamente, e né l'uno, né l'altro di quegli spazi è lo spazio in cui esistono le realtà chiamate “mondo esterno”»³⁰. James a tal proposito rimanda alla distinzione logica tra giudizi esistenziali e attributivi e afferma che:

*tutte le proposizioni, siano esse attributive oppure esistenziali, sono credute per il semplice fatto di essere concepite, ameno che esse non siano in contrasto con altre proposizioni contemporaneamente credute, nell'affermare che i loro termini sono gli stessi di quelle altre proposizioni. È vero, tutto sommato, che una candela sognata ha esistenza; ma non si tratta della stessa esistenza (esistenza per sé, cioè *extra mentem meam*) che ha una candela percepita in stato di veglia. Un cavallo sognato ha le ali; ma in questo caso, né il cavallo né le ali sono la stessa cosa che cavalli ed ali noti alla memoria. Che noi possiamo, in ogni momento, pensare la stessa cosa che pensavamo in un qualunque momento antecedente, è la legge basilare della nostra costituzione intellettuale. Tuttavia, quando noi pensiamo, nel presente, in modo incompatibile con gli altri stessi modi di pensare, allora dobbiamo scegliere a cosa attenerci, dal momento che non possiamo continuare a pensare ad un tempo in due modi contraddittori. *L'intera distinzione tra reale ed irreal, l'intera psicologia di credenza, non credenza e dubbio, è pertanto fondata su due fatti mentali – primo, che possiamo pensare in modi differenti della stessa cosa; e secondo, che quando abbiamo fatto così, possiamo scegliere a quale modo di pensare aderire, e quale tralasciare**³¹.

Pertanto i soggetti e gli attributi a cui gli uomini si attengono diventano reali, e con essi l'esistenza a cui si aderisce, mentre, invece, i soggetti e gli attributi tralasciati e trascurati diventano immaginari e erronei e «l'esistenza tralasciata diventa esistenza in una terra di nessuno, nel limbo dove risiedono “fantasie strambe”. Le cose reali sono, secondo la terminologia del Taine, i *riduttori* delle cose giudicate irreali»³².

e cioè quando sogniamo di sognare. Inoltre concedo che nessuno si inganna, in quanto percepisce, e cioè che le immaginazioni della mente, considerate in sé non implicano errore» (ivi, p. 167).

²⁹ Ivi, cit. p. 59.

³⁰ Ivi, p. 60.

³¹ Ivi, p. 61.

³² *Ibidem*.

c) *I molti mondi*

Le cose tralasciate non sono prese in seria considerazione, nemmeno come apparenze: esse sono trattate come se fossero «semplici rifiuti». E tuttavia, fa notare James, «per una mente genuinamente filosofica, comunque, esse hanno pure esistenza, sebbene non delle stesse cose reali. *Come* oggetti di fantasia, *come* errori, *come* apparizioni del paese dei sogni, e così via, esse sono a modo loro parti ineliminabili della vita, innegabili configurazioni dell'Universo, come le realtà lo sono a proprio modo. Il mondo complessivo di cui i filosofi devono tener conto è pertanto composto delle realtà *più* le fantasie e le illusioni»³³. E dopo aver fatto constatare che il compito del filosofo «maturo» è quello di assegnare agli oggetti del suo pensiero il loro giusto posto nei vari «sottomondi» e di determinare «la relazione di ogni sotto-mondo con gli altri nella totalità del mondo che è» James passa ad indicare i diversi «sub-universi»³⁴. Essi sono:

1. «Il mondo dei sensi e delle cose fisiche» che sia apprendono con qualità (calore, colore, suono) e con “forze” (affinità, gravità, elettricità);
2. «Il mondo della scienza, o delle cose fisiche», concepito dallo scienziato con l'esclusione «delle qualità secondarie e delle forze” (secondo il senso comune), rimarcando in nota che l'universo scientifico rischia di assomigliare in diversi punti al mondo fisico “comune”;
3. «Il mondo delle relazioni ideali, o delle verità astratte credute o credibili da tutti, ed espresse in proposizioni logiche, matematiche, metafisiche, etiche o estetiche»;
4. «Il mondo degli “idoli della tribù”, delle illusioni e dei pregiudizi comuni alla razza umana»;
5. I mondi «soprannaturali, il paradiso e l'inferno cristiani, il mondo della mitologia indiana, il mondo dei *visa et audita* di Swedenborg, eccetera»;
6. I diversi mondi dell'opinione individuale, tanti quanti sono gli uomini»;
7. I mondi della pura pazzia e del fantasticare, altrettanto innumerevoli»³⁵.

Tutti gli oggetti che gli uomini pensano finiscono per essere relegati in uno di questi mondi, e questi diversi mondi appaiono, alla maggior parte degli uomini, come distanti tra di loro e senza nessuna relazione o nesso che li possa accomunare, in quanto l'attenzione umana se si concentra su un particolare mondo finisce inevitabilmente per escludere gli altri mondi dal proprio punto di vista. Pertanto ogni mondo è e rimane reale solo ed esclusivamente fino a quanto la nostra attenzione si concentra su di esso. Non appena si indebolisce e svanisce la nostra attenzione anche la realtà viene meno.

³³ Ivi, pp, 61-62.

³⁴ Ivi, p. 62.

³⁵ Ivi, pp. 62-63.

d) *Il mondo delle realtà pratiche*

Le abitudini dell'uomo hanno un ruolo fondamentale, perché selezionano tra i diversi mondi quello che per lui possa essere oggetto delle «*realtà ultime*» e un ruolo fondamentale in questo processo di selezione è giocato dai sensi che contribuiscono e concorrono a formare un mondo «assolutamente reale»³⁶, e che rivela così il nostro ancoraggio alla realtà pratica, poiché per gli uomini la realtà deve, non solo apparire, ma *anche e soprattutto* apparire *interessante e importante*. Infatti i «mondi i cui oggetti non siano interessanti né importanti, li trattiamo senz'altro negativamente, li stigmatizziamo come *irreali*». Pertanto la realtà finisce per essere la «relazione alla nostra vita emozionale ed attiva», poiché «*qualunque cosa ecciti e stimoli il nostro interesse è reale*»³⁷, mentre, invece, tutto quello in cui non viene creduto e che ignoriamo o non prendiamo in considerazione diventa irreali. Qui James rimanda a Hume e a Kant.

Dal primo James riprende la nozione di *credenza* analizzata nella *Ricerca sull'intelletto umano* e che consiste nell'avere un'idea di qualcosa in modo vivo ed attivo, energico e stabile. La natura della credenza risiede per Hume non nella natura o nell'ordine delle idee, ma nella modalità della loro concezione e nella relazione di sentimento con la mente. La credenza è qualcosa che è avvertito, sentito dalla mente con grande importanza e con una notevole influenza sulle passioni³⁸.

L'oggetto della credenza è quindi diverso dagli altri predicati del soggetto, poiché mentre questi sono avvertiti per via intellettiva o sensitiva, quando, invece, aggiungiamo noi una qualità al soggetto, ne arricchiamo il contenuto intrinseco, «ne arricchiamo il quadro che abbiamo nella nostra mente. Ma aggiungere realtà non arricchisce internamente il quadro; lo lascia internamente come lo trova, e soltanto lo

³⁶ Ivi, p. 64.

³⁷ Ivi, p. 65.

³⁸ Il brano citato da James è il seguente: «Dico allora che la credenza non è nient'altro che la concezione di un oggetto, più vivida, vitale, energica, calda e stabile, di quanto l'immaginazione sia in grado di tenere da sola...La sua specificità non consiste nella natura peculiare o nell'ordine delle idee, ma nel *modo* della loro concezione e nella loro relazione di *sentimento* con la mente. Confesso che è impossibile spiegare compiutamente questa relazione di sentimento o modo di concezione...Il suo nome appropriato [...] è *credenza*, termine che tutti comprendono sufficientemente nella vita comune. Ed in filosofia non possiamo andare molto oltre l'asserire che la credenza è qualcosa di sentito dalla mente, che distingue l'idea del giudizio dalle finzioni dell'immaginazione. Essa dà maggior peso ed influenza alle idee; le fa apparire di grande importanza; le rafforza nella mente; garantisce ad esse un'influenza sulle passioni, e le rende il principio direttivo nelle nostre azioni», in HUME D., *Ricerca sull'intelletto umano*, traduzione di M. Dal Pra, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, IV voll., Laterza, Roma-Bari, 1987, vol. I, p. 107.

fissa e lo imprime in *noi*»³⁹. E qui James riprende Kant: «Il reale – come dice Kant – non contiene più del possibile. Cento dollari reali non contengono un solo penny in più che cento dollari possibili... Per quali e quanti predicati io possa pensare in una cosa, non si aggiunge nulla, ad essa, se aggiungo che la cosa esiste...Perciò, qualunque cosa il nostro concetto di un oggetto possa contenere, dobbiamo sempre collocarci al di fuori di esso per attribuirgli l'esistenza»⁴⁰. Pertanto, afferma James, la fonte e l'origine di ogni realtà è nel soggetto stesso, che attribuisce un grado di realtà più elevato alle cose e agli oggetti che lui stesso seleziona. L'«Io, considerato come un termine attivo ed emozionale» finisce per diventare «il sostegno a cui tutto il resto è appeso; è il supporto assoluto»⁴¹ a cui si riferisce tutta la realtà.

e) *La preminente realtà delle sensazioni*

In questa parte James si pone la domanda sul perché alcuni oggetti abbiano nella nostra vita un potere stimolante ed eccitante. La risposta è la seguente: «Qualunque relazione con la nostra mente, in assenza di relazione più forte, basta a rendere un oggetto reale. [...] Come regola, il successo con cui un oggetto contraddetto si mantiene nella nostra credenza è proporzionale ad alcune qualità che esso deve possedere»⁴². Esse sono le seguenti:

1. azione coercitiva sull'attenzione, ovvero il semplice potere di imporsi alla coscienza»;
2. vivacità o acutezza sensitiva, specialmente nell'eccitare piacere o dolore;
3. efficacia stimolante sulla volontà, cioè capacità di suscitare impulsi attivi, tanto meglio quanto istintivi;
4. interesse emozionale, come oggetto d'amore, paura, ammirazione, desiderio, eccetera;
5. congruenza con certe forme privilegiate di contemplazione – unità, semplicità, permanenza, e simili;
6. indipendenza da altre cause, ed importanza causale propria⁴³.

James aggiunge che tutti questi elementi si intrecciano tra di loro, ma aggiunge anche, nel prosieguo della trattazione, che la regola elementare secondo cui

³⁹ JAMES W., *La percezione della realtà*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit. p. 66.

⁴⁰ KANT I., *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano, 1976, p. 624. Su questo punto si veda, sempre dello stesso Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in ID., *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari, 1990, p.p. 113-118.

⁴¹ JAMES W., *La percezione della realtà*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit. p. 68.

⁴² Ivi, p. 70.

⁴³ *Ibidem*.

tutto ciò che è vivido è reale è spesso inattesa, in quanto «una cosa concepita può essere ritenuta più reale di una certa cosa sensibile, se solo sia intimamente in relazione ad altre cose sensibili, più vivide, permanenti o interessanti della prima», e che quindi «una concezione, per prevalere, deve *avere radici* nel mondo dell'esperienza sensibile ordinaria»⁴⁴. Pertanto la prova effettiva della realtà è data dagli oggetti sensibili, poiché è su di essi, o meglio, sulla loro vivacità o acutezza sensibile che noi appuntiamo la nostra credenza nella realtà. Ma, tra le diverse e molteplici sensazioni, noi operiamo una scelta, in quanto «scegliamo così chiaramente ciò che è *tangibile* come reale»⁴⁵. E questo perché la qualità tangibili sono le meno «fluttuanti»⁴⁶, ovvero quelle che sono percepite da noi sempre come le stesse, e che, e questo vale soprattutto per le proprietà tattili, sono quelle che maggiormente hanno presa e influiscono sul nostro piacere e sul nostro dolore.

f) *L'influenza delle emozioni e degli impulsi attivi sulla credenza*

Come la capacità di dare piacere o dolore ha un ruolo fondamentale ai fini della nostra credenza nella realtà, parimenti gioca un ruolo essenziale la capacità di suscitare emozioni e di incitarci all'azione. E pertanto un oggetto possiede un grado di realtà maggiore quanto più è capace di stimolarci. Ovviamente, fa notare James, uno stesso oggetto ha la capacità di stimolarci in modi diversi e in diverse situazioni e circostanze. È questo il caso delle verità morali e religiose, che ci toccano in alcune circostanze e non in altre. La prova in grado di dimostrare che l'uomo è padrone di sé è la sua capacità di attuare una sorta di *epochè* nei confronti della credenza, la sua capacità di congelarla davanti ad un'idea che stimola e seduce l'emozione. Ma questo potere, che è il frutto e il risultato dell'educazione, non esiste nelle menti «rozze», poiché «ogni pensiero eccitante, nell'uomo naturale, veicola la credenza. *Concepire con passione equivale per ciò stesso ad affermare*». In tal modo la causa della credenza risulta essere la «commozione corporea messa in atto dall'idea eccitante»⁴⁷. E quindi qualunque oggetto possa procurarci sensazioni ed emozioni e sia in grado di incitarci verso qualcosa diventa per noi sufficientemente reale.

⁴⁴ Ivi, p. 71.

⁴⁵ Ivi, p. 76.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Ivi, p. 78.

g) *Credenza in oggetti di teoria*

Qui James affronta il problema della credenza in un determinato sistema di oggetti e di come si attui la scelta tra i diversi sistemi: *«il sistema concepito, per essere accettato come vero, deve almeno implicare la realtà degli oggetti sensibili che comprende, spiegandoli se non altro come effetti su di noi. Il sistema che ne include il maggior numero e che ne spiega, o pretende di spiegarne definitivamente la maggior parte, prevarrà, ceteribus paribus»*⁴⁸. E tra due teorie a quale si deve credere? La risposta di James è la seguente: *«si crederà in generale maggiormente quella teoria che, oltre ad offrirci oggetti in grado di rendere conto in maniera soddisfacente della nostra esperienza sensibile, ci offre pure quelli che sono maggiormente interessanti, quelli che rispondono più direttamente ai nostri bisogni estetici, emotivi e d'azione»*⁴⁹. Dopo i bisogni emozionali e quelli rivolti all'azione, per James, seguono quelli intellettuali ed estetici. Tra i principi estetici giocano un ruolo fondamentale quelli della leggerezza e della varietà, poiché essi regnano nella nostra vita intellettuale ed emotiva, e accanto ad essi un posto privilegiato hanno i principi della ricchezza, della semplicità e dell'armoniosità⁵⁰.

Questi ultimi tre principi si conseguono nel seguente modo: il primo includendo nello schema i fatti sensoriali; il secondo deducendoli dal minor numero possibile di entità primordiali; il terzo assimilando questi ultimi a oggetti ideali, tra cui stabilire relazioni di ordine eminentemente razionale. E tuttavia, prosegue James, non v'è ancora nessuna risposta definitiva alla domanda riguardante gli oggetti che l'umanità sceglie come propri oggetti. Le nostre menti, in quanto caotiche, si adattano ad un compromesso tra i vari interessi verso cui ci rivolgiamo di volta in volta. È il caso delle «concezioni materialistiche, cosiddette “scientifiche”, dell'universo», che

⁴⁸ Ivi, pp. 81-82.

⁴⁹ Ivi, p. 82. A tal proposito James rimanda ad un suo precedente articolo - *Rationality, Activity, and Faith*, in «Princeton Review», July 1882, pp. 64-69 - in cui, riprendendo i punti appena esposti, e ricollegandosi ad essi, afferma che ogni sistema filosofico, per quanto impeccabile e inattaccabile, deve evitare due difetti fatali all'accettazione generale. Il primo consiste nell'evitare di deludere i desideri più cari e gli affetti più intensi degli uomini, e il secondo nel non dare alle propensioni umane all'azione un oggetto contro cui appellarsi e lottare.

⁵⁰ Cfr. JAMES W., *La percezione della realtà*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit. p. 85.

hanno gratificato i nostri interessi puramente intellettuali, più di quanto abbiano potuto fare le concezioni meramente sentimentali. D'altra parte, tuttavia, come si è già notato, esse lasciano freddi gli interessi emozionali e d'azione. *L'oggetto perfetto di credenza potrebbe essere un Dio o un'"Anima del Mondo" rappresentata sia ottimisticamente che moralisticamente (se una simile combinazione potesse darsi) ed inoltre così definitivamente concepita da mostrarci perché le nostre esperienze fenomeniche dovrebbero esserci inviate da Lui esattamente nel modo in cui esse ci arrivano.* Tutta la Scienza e tutta la Storia sarebbero così spiegate nella maniera più profonda e semplice⁵¹.

In attesa di un tale sistema perfetto, afferma James, gli altri sistemi coesistono tra di loro, ognuno con il suo piccolo pubblico ed uditorio, con le proprie grazie e le proprie sfortune.

A questo punto James dichiara di aver mostrato in maniera esaustiva quelle che sono le sorgenti psicologiche del nostro senso di realtà: «certi postulati sono dati nella nostra natura; e qualunque cosa li soddisfi è trattato come reale»⁵². E tuttavia ritiene opportuno aggiungere alcune precisazioni. *In primis* sul concetto di dubbio.

h) *Dubbio*

James prende in considerazione quella che lui chiama «la teoria ortodossa e popolare». Essa si basa sulla convinzione che le cose arrivano a noi dapprima come idee, e che le consideriamo reali in quanto vi aggiungiamo il predicato di avere un'esistenza reale all'esterno del nostro pensiero. Tale convinzione ha invaso la psicologia sin dai suoi esordi, e si è manifestata attraverso la Scolastica, la tradizione kantiana e quella del senso comune.

Proprio come le sensazioni devono arrivare come affezioni interne, e quindi essere proiettate fuori; e come gli oggetti della memoria devono apparire dapprima come irrealtà presenti, per essere successivamente "proiettati" all'indietro come realtà passate; così le concezioni devono rimanere *entità della ragione*, finché una facoltà superiore non se ne serva come finestre per guardare fuori dell'io, nel mondo reale *extramentale*; così procede la teoria ortodossa e popolare⁵³.

La distinzione tra il pensiero di un oggetto e la credenza nella sua realtà è spesso una distinzione cronologica, poiché non sempre coincide il fatto che noi abbiamo un'idea e il credere in essa. La credenza viene dopo che noi articoliamo ipotesi. Ma noi siamo anche consapevoli della successione delle due fasi diverse. Ma né l'uno né l'altro di queste fasi è quella originaria: Esse «capitano soltanto in menti

⁵¹ Ivi, p. 87.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Ivi, p. 88.

che le contraddizioni dell'esperienza hanno esercitato a dubitare. *Il primo impulso è quello di affermare immediatamente la realtà di tutto ciò che è concepito*⁵⁴. Quando dubitiamo la soluzione del dubbio risiede o in un aspetto verbale consistente nell'unire gli aggettivi "reale" ed "esistente esternamente", oppure risiede nella percezione

di *quelle cose per cui stanno questi aggettivi*, astratti da altri casi concreti analoghi. Ma per cosa stiano questi aggettivi, ora lo sappiamo bene. Essi stanno per certe relazioni (immediate o mediate) con noi stessi. Tutti gli oggetti concreti che sono stati in precedenza in quelle relazioni, sono stati per noi "reali" ed "esistenti all'esterno". Cosicché quando noi ammettiamo ora, in astratto, che una cosa è "reale" (senza forse passare per alcuna definizione definita delle sue relazioni), è come se dicessimo che «essa appartiene allo stesso mondo di quegli altri oggetti»⁵⁵.

In tal modo crediamo tutti gli oggetti remoti e lontani nel tempo e nello spazio. E qui James introduce il concetto di «frangia», affermando che «la stessa parola "reale" è una frangia»⁵⁶.

i) Relazioni tra credenza e volontà.

James conclude il capitolo facendo notare che la volontà consiste nel prestare attenzione a certi oggetti la cui esistenza dipende dal nostro pensiero e che essi non cambiano a seconda di come noi li pensiamo. La differenza fondamentale tra oggetti di volontà e di credenza è del tutto immateriale per quanto riguarda la relazione della mente a questi oggetti. La mente, infatti, si rivolge agli oggetti in modo

interessato, emotivo e attivo. Il resto è fatto dalla natura, che in certi casi, *fa* reali gli oggetti che pensiamo in questo modo, ed in altri casi no. La Natura non può cambiare il passato per conformarsi al nostro pensiero, non può cambiare le stelle oppure i venti; ma essa *cambia di fatto* i nostri corpi in conformità al nostro pensiero, e servendosi di essi come strumenti, cambia molte altre cose; in questo modo la grande distinzione partica tra oggetti che possiamo volere o non volere, ed oggetti che possiamo soltanto credere o non credere, cresce, ed è naturalmente una delle più importanti distinzioni al mondo. Le sue radici, comunque, non stanno nella psicologia, ma nella fisiologia⁵⁷.

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ivi*, p. 89.

⁵⁶ *Ivi*, p. 91. Sul termine *frangia* cfr. JAMES W., *Il flusso di coscienza*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit., pp. 99-119, e la nota del traduttore L. Mori, pp. 121-124.

⁵⁷ JAMES W., *La percezione della realtà*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit. p. 91.

Pertanto, conclude James, la volontà e la credenza, in quanto si basano e implicano una determinata relazione con gli oggetti e il «*Self*», sono due nomi per un solo ed identico fenomeno psicologico⁵⁸.

In limine James introduce un'ultima osservazione sulla credenza che attiene all'ambito morale e religioso. La credenza non può attivarsi in maniera improvvisa, anche se, talvolta, la natura ci provoca delle conversioni istantanee. Questo è il caso delle proposizioni morali e di quelle religiose: le abbiamo udite spesso, ma solo d'improvviso esse entrano nella nostra vita e ci scuotono e ci fanno avvertire la loro forza⁵⁹. Di fronte al fatto che noi non possiamo acquisire queste credenze istantanee tramite la nostra volontà James propone una soluzione:

noi dobbiamo soltanto AGIRE freddamente, come se la cosa in questione fosse reale, e continuare ad agire come se fosse reale, ed essa finirà infallibilmente con il crescere in tale relazione con la nostra vita, da diventare reale. Essa s'intreccerà talmente all'abitudine e all'emozione, che i nostri interessi per essa saranno quelli caratteristici della credenza. Coloro per i quali "Dio" e "Dovere" sono al momento nomi vuoti, possono farli diventare molto di più per se stessi, se essi fanno un piccolo sacrificio quotidiano⁶⁰.

1.3 Il problema della realtà tra credenza e dubbio

Il saggio di James su *La percezione della realtà* è debitore della concezione kantiana dell'esistenza come "posizione assoluta": affermare "x esiste" è diverso da dire "x è verde", poiché nel primo caso parliamo di una qualità dell'oggetto, mentre nel primo affermiamo che è reale e non irreale, diciamo che "c'è", che è effettivamente in relazione con noi. «Il reale, per Kant, è sempre "realtà effettiva" (*Wirklichkeit*), presenza dell'oggetto al soggetto e non pura "cosalità" (*Realität*) dell'oggetto a prescindere da ogni relazione»⁶¹. Infatti James afferma che

ciò che è oggetto di credenza, quindi, realtà o esistenza reale, è qualcosa di veramente differente da tutti gli altri predicati che un soggetto può avere. Quelli sono proprietà intuitive

⁵⁸ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. Ivi, p. 92.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ POSSENTI I., *Introduzione. Teorie del molteplice. William James e Alfred Schutz*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, p. 30.

intellettualmente o per via di sensazione. Quando ne aggiungiamo una qualunque al soggetto, noi ne aumentiamo il contenuto intrinseco, ne arricchiamo il quadro che abbiamo nella nostra mente. Ma aggiungere realtà non arricchisce internamente il quadro; lo lascia internamente come lo trova, e soltanto lo fissa e lo imprime in *noi*⁶².

Oltre che a Kant, James si richiama, come già detto, anche a Brentano, e più esattamente alla sua distinzione tra “concezione” (mero pensiero dell’oggetto) e “giudizio” (affermazione della realtà dell’oggetto). In base a tale distinzione pensare una cosa come reale è differente dal mero concepimento della cosa, e la differenza per James è tutta in una sensazione che ci spinge a dare il nostro consenso all’affermazione di realtà: quando diciamo che una cosa è reale, lo facciamo perché crediamo in essa. Così il problema della “percezione della realtà” viene declinato nei termini di una riflessione sulla credenza, detta anche “senso di realtà”.

Il problema della credenza è introdotto attraverso una sorta di esperimento mentale, proponendoci di riflettere sull’esperienza vissuta di un individuo cui si presenti su uno sfondo oscuro la semplice immagine di una candela accesa. Mentre altri individui potrebbero riconoscere la candela come immaginaria, l’individuo, come il prigioniero della caverna di Platone, tende a considerare la candela come assolutamente reale se si tratta della prima ed unica esperienza della sua vita. L’esempio usato da James si richiama ad un passo dell’*Etica* di Spinoza in cui ci viene proposto di immaginare un fanciullo completamente immerso nella fantasia di un cavallo alato: il bambino considererà reale il cavallo fintanto che sarà preso dalla propria fantasia. Pertanto la credenza si fonderebbe sull’assenza di contraddizione. La candela e il cavallo alato risultano irreali quando mostrano la propria incompatibilità con il mondo che consideriamo reale: fino a quando sogno un cavallo con le ali, esso mi appare reale, perché niente lo contraddice. Tuttavia, se al risveglio affermo che nella stalla si trova la mia vecchia giumenta Maggie - l’esempio di James – a cui sono spuntate le ali, se ho la pretesa di collocare il mio sogno o la mia fantasia in un mondo in cui vigono diverse premesse cognitive mi imbatto in una contraddizione che posso risolvere solo con una scelta: a meno che io non intenda togliere l’accento di realtà dal mondo dei sensi, ammetterò che le ali sono irreali e che ho sognato qualcosa di falso a proposito della mia vecchia giumenta. Così la

⁶² JAMES W., *La percezione della realtà*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit. p. 66. È da notare che James poi cita un passo famoso della *Critica della ragion pura*, quello della distinzione tra cento talleri reali e – che James chiama “dollari” – cento talleri possibili.

distinzione tra reale e irreale si regge sulla nostra capacità di sopportare la contraddizione. E quindi noi riteniamo una cosa reale sino a quando un'altra cosa incompatibile con essa non ci costringe a togliere l'esistenza ad una delle due. «Per questo il reale di cui si parla è una "realtà assoluta"; e la credenza, potremmo aggiungere, una credenza altrettanto assoluta»⁶³.

Il suo modello è quello di una mente ingenua, che guarda solo l'immagine della candela senza farsi distrarre da altro: questa mente ritiene reale la candela fino al momento in cui non esperisce il dilemma della contraddizione e non è costretta ad operare un scelta tra i due oggetti. «James ci parla qui del grado più intenso della credenza, di un consenso pieno e totale, del massimo stato di quiete e di esclusione del dubbio che ci sia consentito raggiungere»⁶⁴. E, come avremo modo di vedere nel prosieguo del lavoro, l'attribuzione di un simile atteggiamento alla mente popolare è all'origine della riflessione di Alfred Schütz, che accoglie la prospettiva della "credenza assoluta" in riferimento all'atteggiamento del senso comune nel mondo della vita quotidiana.

Il saggio su *La percezione della realtà*, tuttavia sembra andare oltre. La "mente popolare" è rappresentata da immagini che rappresentano casi di forte ingenuità cognitiva: come esempi James cita le menti semplici, vergini o incolte di donne, fanciulli e selvaggi.

Una descrizione, invece, del nostro atteggiamento cognitivo ordinario, dell'atteggiamento effettivo del senso comune, è presente nel paragrafo dedicato a *La preminente realtà delle sensazioni*, dove James riprende l'esempio della candela, ipotizzando che altri soggetti, oltre all'originale, comincino a contendersi l'attenzione della mente che osserva.

Torniamo all'inizio del capitolo, e consideriamo la candela che fa la sua comparsa nella mente vuota. La mente stava appunto aspettando un qualche oggetto così, per slanciarsi su di esso. Essa si slancia e la candela è creduta. Ma quando la candela appare continuamente ad altri oggetti, essa è "sotto il tiro" dei suoi contendenti, ed allora è dubbio quale dei diversi candidati all'attenzione guadagnerà la credenza⁶⁵.

⁶³ POSSENTI I., *Introduzione. Teorie del molteplice. William James e Alfred Schutz*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit., p. 32.

⁶⁴ Ivi, p. 33.

⁶⁵ JAMES W., *La percezione della realtà*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit. p. 70.

La sorte degli oggetti contraddetti risulta essere ora molto più problematica in quanto essi non sono più candidati ad essere relegati nel limbo dell'irrealtà. Infatti, le cose contraddette possono essere ancora credute se hanno precise peculiarità: nella disputa tra gli eventuali oggetti degni di credenza, ha maggiori possibilità di vittoria quello che attrae maggiormente la nostra attenzione, finendo in tal modo per diventare reale⁶⁶. Inoltre alla fine della disputa scaturita dalla contraddizione, le cose tralasciate restano comunque inestinti in qualche modo: «esse hanno pura esistenza, sebbene non la stessa delle cose reali. *Come* oggetti di fantasia, *come* errori, *come* apparizioni del paese dei sogni, e così via, esse sono a modo loro parti ineliminabili della vita»⁶⁷. Il fenomeno di cui i filosofi dovrebbero occuparsi è la molteplicità dei sub-universi del reale e il fatto che «ogni oggetto che pensiamo finisce con l'essere riferito ad uno di questi mondi»⁶⁸.

Qui il «linguaggio jamesiano comincia ad entrare in tensione e la nozione di “realtà” a coprire due diversi spettri di significato»⁶⁹. Da una parte James resta ancorato alla prospettiva della credenza assoluta, cioè all'idea di una realtà contrapposta all'irrealtà, per cui i fenomeni come fantasie ed illusioni non possono essere definiti come reali. Dall'altra, fantasie ed illusioni possono essere etichettate come reali, ma in un senso diverso da quello tradizionale: che si tratti di un oggetto tangibile o di fantasia, di un cavallo che tutti possono vedere nella stalla o di un cavallo alato descritto dai poeti, il reale è quello che desta la nostra attenzione.

Quest'ultimo aspetto è importante in quanto in questa fase gli oggetti possono dirsi non solo reali o irreali: essi possono dirsi “più” o “meno” reali in base all'intensità con cui ci rivolgiamo ai vari sub-universi. L'uso del comparativo indica che unitamente al grado di attenzione può aumentare o diminuire il nostro senso di realtà, o il nostro coinvolgimento nella realtà preminente e la nostra apertura ai diversi contesti. Nel testo di James la credenza assoluta, entro la quale consideriamo irreali tutto quello che escludiamo dal mondo in cui siamo immersi in quanto non percepiamo altri mondi, sembra lasciare spazio alla credenza relativa. «La stessa

⁶⁶ Cfr. Ivi, p. 65: «Questo è l'unico senso della parola per gli uomini pratici. *In questo senso, qualunque cosa ecciti e stimoli il nostro interesse è reale*».

⁶⁷ Ivi, p. 61.

⁶⁸ Ivi, p. 63.

⁶⁹ POSSENTI I., *Introduzione. Teorie del molteplice. William James e Alfred Schutz*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit., p. 34.

nozione di contraddizione, inizialmente adottata nei termini spinoziani del “togliere esistenza”, entro la teoria dei “molti mondi” sembra perdere la propria onnipotenza per cedere terreno ai movimenti dell’attenzione, ed in particolare alla *tensione* tra ciò che questi colgono con maggiore o minore intensità al nucleo e la margine del campo di coscienza»⁷⁰.

Se in situazioni di ingenuità cognitiva siamo portati a togliere esistenza alle cose contraddette, ordinariamente ci limitiamo a riservare loro diverse gradazioni di importanza e attenzione. Una relazione più intesa con un oggetto e con il suo universo lo rende più reale di altri, ma non in senso assoluto, ovvero come capace di far svanire ogni altra cosa. La sorte degli altri oggetti, «per una mente cui le contraddizioni della vita insegnano a dubitare, non è quello di scomparire nel nulla, bensì quello di transitare altrove, di collocarsi presso altri sub-universi, cui la nostra attenzione potrà di volta in volta conferire maggiore o minore accento di realtà»⁷¹. A partire dalla realtà assunta come preminente, anche altri mondi, altri sub-universi e altri oggetti continueranno ed essere reali, ognuno a modo proprio con maggiore o minore intensità.

In tal senso, si può affermare che, per James, del reale noi non diciamo *è o non è*, ma al contempo *è e non è*. Per questo ci è probabilmente concesso qualcosa di più che *credere o non credere*: «forse è possibile *credere e non credere*, ovvero, come James avrebbe sostenuto persino in rapporto all’esperienza religiosa, credere in qualcosa su cui il dubbio è ancora possibile»⁷².

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ivi.* p. 35.

⁷² *Ibidem.*

2. Il problema della realtà come problema del senso del reale in Schütz

Il mondo è ciò che la persona ben sveglia, priva di complicazioni, ritiene che sia.

C. Geertz,
Antropologia interpretativa

2.1 *Le realtà multiple: da un'unica realtà a una serie infinita di province finite di significato*

Nel 1945 Alfred Schütz pubblica in lingua inglese, negli Stati Uniti, il suo saggio *Sulle realtà multiple*¹, un lavoro che si apre con un lungo richiamo allo studio di William James su *La percezione della realtà*, pubblicato nel 1869 su *Mind* e successivamente incluso nei *Principi di psicologia*. Il saggio si apre con l'esposizione delle tesi di James:

In un famoso capitolo dei *Principi di psicologia* William James analizza il nostro senso della realtà. Realtà, egli afferma, significa semplicemente relazione alla nostra vita emozionale ed attiva. L'origine di ogni realtà è soggettiva, qualsiasi cosa ecciti e stimoli il nostro interesse è reale. Chiamare una cosa reale significa che quella cosa si trova in una qualche relazione con noi. «In breve, la stessa parola "reale" è una frangia». Il nostro primitivo impulso è quello di affrontare immediatamente la realtà di tutto ciò che è concepito finché rimane non contraddetto. Ma vi sono vari ordini di realtà, probabilmente un numero infinito di ordini diversi, ognuno con il suo specifico e distinto stile di esistenza. James li chiama "sub-universi" e cita come esempi il mondo dei sensi o delle cose fisiche (come realtà preminente), il mondo della scienza, il mondo delle relazioni ideali, il mondo degli "idoli della tribù", i diversi mondi soprannaturali della mitologia e della religione, i diversi mondi dell'opinione individuale, i mondi della pura follia e del fantasticare. La mente popolare concepisce tutti questi sotto-mondi in modo più o meno privo di connessioni, e quando ha a che fare con uno di essi dimentica nel frattempo le sue relazioni con il resto. Ma ogni oggetto cui pensiamo si riferisce in

¹ SCHÜTZ A., *On Multiple Realities*, in *Collected Papers*, vol. I, a cura di M. Natanson, Nijhoff, The Hague, 1962, pp. 207-259, precedentemente pubblicato in «Philosophy and Phenomenological Research», V, 1945, pp. 533-76. In italiano il saggio è contenuto nei *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979, pp. 181-232. Esiste anche un'altra traduzione italiana, a cura di Luca Mori, in SCHÜTZ A., *Le realtà multiple*, in JAMES W., SCHÜTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, a cura di I. Possenti, Ets, Pisa, 2005, pp. 125-178.

ultima analisi a uno di questi sotto-mondi.” “Ogni mondo, *per il tempo in cui è oggetto d’attenzione*, è reale a suo modo; semplicemente, la realtà diletta con l’attenzione².

Schütz assume la definizione jamesiana del reale: tutto quello che assorbe e riesce a trattenere la nostra attenzione, orientando il nostro sentire ed agire, è in qualche modo reale. In base a tale definizione si possono definire reali mondi diversi come quelli delle cose fisiche, della fantasia, della scienza e della religione, anche se ordinariamente assumiamo come modello, come realtà per eccellenza, il mondo quotidiano dei sensi e delle cose pratiche. Non appena concepiamo un oggetto, noi lo collochiamo e ne facciamo esperienza entro uno dei molti “sub-universi”. Ma la sua realtà scompare non appena l’attenzione è distolta, non appena altri oggetti e altri mondi si aggiudicano l’accento di realtà nella lotta tra le cose che chiedono di essere credute. Così il nostro vissuto è esperienza dei contesti che di volta in volta selezioniamo come reali, dei mondi nei quali ci immergiamo focalizzando e modulando in maniera diversa l’attenzione su quello che ci circonda.

Schütz assume la tesi di James del “mondo dei sensi” come “realtà preminente”, assegnando al “mondo della vita quotidiana” (la *Lebenswelt* husserliana) una posizione di rilievo: «le diverse province di senso costituiscono modificazioni della tensione di coscienza caratteristica dei nostri vissuti quotidiani»³. Dal punto di vista del mondo quotidiano, le altre province appaiono come “quasi realtà”. L’immagine di una “provincia finita” sottolinea che ogni regione del reale vede i propri confini delineati dall’attenzione che gli viene rivolta: la finitezza pertanto contribuisce a garantire ed assicurare la coerenza interna, la compatibilità delle esperienze vissute entro una stessa provincia, mentre afferma la contraddittorietà e l’impossibilità di conversione tra esperienze vissute entro diverse province.

L’idea di un “provincia di senso” dotata di un proprio “stile cognitivo” vuole invece togliere all’espressione utilizzata da James il suo residuale sapore ontologico: «l’accento di realtà non ha a che vedere con una presunta realtà oggettiva

² SCHUTZ A., *Le realtà multiple*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit., pp. 125-126.

³ POSSENTI I., *Introduzione. Teorie del molteplice. William James e Alfred Schutz*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit., p. 19.

dell'oggetto o del contesto, bensì con il senso che all'oggetto o al contesto viene soggettivamente o intersoggettivamente attribuito»⁴.

Schütz afferma:

James parla pertanto di “senso della realtà” che può essere studiato nei termini di una psicologia della fede e della mancanza di fede. Al fine di liberare questa importante idea dal suo contesto psicologico preferiamo parlare, anziché di molti sub-universi di realtà, di *province finite di significato* su ognuna delle quali noi poniamo l'accento della realtà. Noi parliamo di province di *significato* e non di sub-universi in quanto è il significato delle nostre esperienze e non la struttura ontologica degli oggetti a costituire la realtà. Quindi 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. La restrizione messa in corsivo è importante perché le incoerenze e le incompatibilità di *alcune* esperienze, ognuna delle quali fa parte dello stesso stile cognitivo, non comporta necessariamente il ritiro dell'accento della realtà dalla rispettiva provincia di significato nel suo insieme, ma semplicemente la non validità della particolare o delle particolari esperienze *entro* tale provincia⁵.

Il tema fondamentale del saggio di Schütz è, dunque, il dissolvimento dell'idea monolitica di realtà in una serie infinita di *province finite di significato*. Ogni provincia è contrassegnata da uno *stile cognitivo* che assicura la coerenza e la compatibilità tra le diverse esperienze che la compongono; è per tale validità limitata dello *stile cognitivo* che le province vengono qualificate come *finite*. Infatti è impossibile trasferire direttamente l'esperienza di una provincia nello stile cognitivo dell'altra, senza modificarne il significato. Il transito da una provincia all'altra non avviene in maniera graduale, ma mediante un salto, un trauma cognitivo, ovvero attraverso una radiale trasformazione della nostra tensione di coscienza, fondata su una peculiare *attention à la vie* e una specifica *epochè*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, in ID., *Saggi sociologici*, parte terza, *Simbolo, Realtà e Società*, Utet, Torino, 1979, pp. 203-204.

2.2 *Lo stile cognitivo delle province finite di significato: il mondo della vita quotidiana*

Con lo scopo di individuare il peculiare stile cognitivo di alcune province di senso, Schütz intraprende un'analisi della realtà preminente del mondo della vita quotidiana, che rappresenta la sfera del senso comune e il terreno in cui si radica l'agire sociale e la comunicazione, e che costituisce il palcoscenico delle nostre interazioni con gli altri e con l'ambiente.

Schütz indica sei aspetti dello stile cognitivo che caratterizzano la provincia della realtà fondamentale del mondo della vita quotidiana:

1. «una specifica tensione della coscienza, cioè lo stato di completa veglia, che ha origine nella piena attenzione alla vita;
2. una specifica *epoche*, cioè la sospensione del dubbio;
3. una forma prevalente di spontaneità, cioè il lavorare (una spontaneità significativa basata su un progetto e caratterizzata dall'intenzione di portare a termine lo stato di cose progettato attraverso movimenti corporei inseriti nel mondo esterno);
4. una specifica forma di percepire il proprio Sé (il Sé che lavora come un Sé totale);
5. una specifica forma di socialità (il comune mondo intersoggettivo della comunicazione e dell'azione sociale);
6. una specifica prospettiva temporale (il tempo comune che ha origine in un'intersezione tra *durée* e tempo cosmico come struttura temporale universale del mondo intersoggettivo)»⁶.

Passiamo ora ad un'analisi dettagliata dei caratteri dello stile cognitivo del mondo della vita quotidiana.

1. Con l'espressione *specifica tensione di coscienza*, Schütz fa riferimento ad uno dei temi centrali della riflessione di Bergson, il concetto di *attention à la vie*. La nostra vita cosciente è costituita da un numero indefinito di piani diversi, i cui estremi vanno dal piano dell'azione al piano del sogno. Ognuno di questi piani è caratterizzato da una specifica tensione di coscienza, proporzionale al nostro mutevole interesse per la vita. L'azione determinerà un maggior livello di attenzione rispetto al sogno, che per Bergson è caratterizzato da una totale mancanza di interesse. Questa attenzione per la vita è il principio fondamentale che regola la nostra vita cosciente, e con l'espressione *completo stato di veglia* si vuole indicare il piano della coscienza di maggior attenzione che ha origine in un atteggiamento di

⁶ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 204.

piena attenzione alla vita. Infatti, per poter agire, ma soprattutto per poter realizzare i nostri progetti nell'ambito dell'attività lavorativa, è sempre doveroso tenere desta l'attenzione. Il mondo della vita quotidiana richiede quindi il massimo grado di tensione della coscienza, solo in esso l'attore è in pieno stato di veglia

. Il completo stato di veglia acquista una dimensione pragmatica poiché la realtà quotidiana si configura come il palcoscenico e l'oggetto delle nostre azioni; per tale motivo la nostra attenzione verso questo livello di realtà sarà determinato da quello che abbiamo fatto, da quello che stiamo facendo e progettiamo di fare in esso.

2. Riprendendo da Husserl uno dei concetti cardine della sua fenomenologia – il concetto di *epochè* – Schütz afferma che il nostro atteggiamento naturale è caratterizzato da una *specifica forma di epochè*: la sospensione del dubbio. Schütz però si distacca da Husserl, in quanto per il padre della fenomenologia l'*epochè* era l'operazione metodologica che permetteva di sospendere la nostra credenza nella realtà del mondo al fine di far emergere il campo della pura coscienza.

Schütz invece afferma che:

l'uomo anche nell'atteggiamento naturale si serve di una specifica *epochè*, naturalmente del tutto diversa da quella della fenomenologia. Egli non sospende la fede nel mondo esterno e nei suoi oggetti, ma, al contrario, sospende il dubbio circa la loro esistenza. Ciò che egli mette tra parentesi è il dubbio che il mondo e i suoi oggetti possano essere diversi da come appaiono a lui. Proponiamo di chiamare questa *epochè* l'*epochè* dell'atteggiamento naturale⁷.

Verso la realtà quotidiana tutti noi proviamo una fede quasi incrollabile, che le conferisce il carattere di autoevidenza e di oggettività incontrovertibile. Possiamo essere assaliti da dubbi e incertezze, tuttavia ogni nostro dubbio si situa sempre all'interno di una cornice di certezze: nessuno, infatti, mette in discussione il fatto che esista un mondo là fuori in cui vivano individui simili a noi e che interpretano la realtà in maniera simile alla nostra. Per usare un'espressione di Wittgenstein: «In altre parole: fa parte della logica delle nostre ricerche scientifiche, che *di fatto* certe cose non vengano messe in dubbio»⁸.

Anche il nostro grado di interesse verso questo mondo, varia a seconda dei diversi piani dello *working* cui siamo implicati: è la funzione selettiva dell'interesse a

⁷ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 202.

⁸ WITTGENSTEIN L., *Della certezza*, Einaudi, Torino, 1987, p. 54, § 342.

organizzare il mondo in strati di differente rilevanza. È opportuno sottolineare come la nozione di *rilevanza* rivesta un ruolo essenziale nel pensiero di Schütz; essa rimanda a quella serie di complessi processi prepredicativi che presiedono all'attività selettiva della coscienza. L'esperienza di base che regola entro l'atteggiamento naturale questo cosiddetto sistema delle rilevanze è l'*ansia fondamentale*: «so che morirò e temo di morire»⁹. Pertanto «i molti sistemi di speranze e di timori, di desideri e di soddisfazioni, di possibilità e di rischi»¹⁰ che influenzano i nostri progetti e la loro realizzazione, scaturiscono proprio da questa latente inquietudine che ci accompagna in ogni istante della nostra esistenza.

3. Il lavorare (lo *working*) è costituito dall'azione nel mondo esterno «basata su un progetto e caratterizzata dall'intenzione di portare a termine lo stato di cose progettato attraverso movimenti corporei»¹¹. Tra le varie forme di spontaneità¹² enunciate dall'autore, quella dello *working* ne rappresenta il tratto più significativo per la costituzione della realtà del mondo della vita quotidiana: il sé in completo stato di veglia integra, all'interno di uno specifico orizzonte temporale, nel suo lavorare e attraverso il suo lavorare il suo presente, il suo passato e il suo futuro e questo atto non solo rende possibile la realizzazione di sé medesimo come una totalità, ma

⁹ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 201.

¹⁰ Ivi, p. 202.

¹¹ Ivi, p. 204.

¹² Schütz distingue tra esperienze della nostra spontaneità che non sono soggettivamente dotate di senso e quelle al contrario che lo possiedono. Tra le prime possiamo annoverare i meri riflessi fisiologici (ad esempio l'arrossire e la contrazione della pupilla) e quelle che Leibniz definiva piccole percezioni (ossia le piccole percezioni percepite ma non appercepite che non lasciano quindi alcuna traccia nella memoria); tra le schiere delle seconde invece vengono incluse sia esperienze della vita interiore sia quelle che vanno a inserirsi nel mondo esterno. Per indicare questo genere di esperienze l'autore impiega il termine *condotta*. Questa può essere manifesta (*mero fare*) o latente (*mero pensare*). È opportuno precisare come in questo caso il concetto di condotta non presenti alcun riferimento all'intenzione. Quando la condotta è ideata in anticipo, vale a dire basata su un progetto già concepito, prende il nome di *azione* indipendentemente dal fatto che possa essere latente o manifesta. L'attività dello *working*, secondo l'autore, è esemplificata proprio da quest'ultima categoria delle azioni manifeste. Sempre sul tema dello *working* cfr. la lettera di Schütz a Gurwitsch del 21 giugno 1954, in cui Schütz afferma che «*It has become important to me to contrast the "world of working" and the "world of everyday life"*», e discute dell'espressione «*World of working*» e della sua possibile traduzione come «*Wikwelt*» e «*sphère de la vie pratique*», in SCHÜTZ A., GURWITSCH A., *Philosophers in Exile. The correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Edited by Richard Grathoff, Translated by J. Claude Evans, Foreword by Maurice Natanson, Indiana University Press, Bloomington, 1989, p. 22, pp. 226-227, e anche la lettera di Gurwitsch a Schütz del 27 giugno 1954, ivi, pp. 228-229.

consente anche la comunicazione con l'Altro e l'organizzazione delle diverse prospettive spaziali entro l'ambito della vita quotidiana.

4. Nell'impianto teorico di Schütz, il sé che lavora – l'*ego working* – costituisce il fulcro della realtà e conseguentemente della soggettività, in quanto esso esperisce se stesso come autore dell'attività lavorativa, e pertanto si realizza come unità. Eppure questa unità ne verrebbe ridotta in frantumi qualora il sé adottasse un atteggiamento riflessivo. Il sé che ha eseguito certi atti, infatti, non è più un sé totale e indiviso, ma un sé che tende a concepirsi come semplice esecutore di un ruolo. Per usare la terminologia di Mead, che Schütz, seppure con la dovuta cautela, riprende in questo saggio, l'idea di questo sé parziale che si contrappone all'Io è espressa dalla nozione di Me.

Nei saggi antecedenti del 1936-37, raccolti sotto il titolo *Das Problem der Personalität in der Sozialwelt*¹³, Schütz definisce questo *ego* che fonde insieme aspetti cognitivi con aspetti pragmatici come "*ego ipse*". Questo *ego ipse*, dunque, è il fulcro della personalità sociale. È, come fa notare Muzzetto, «l'esperienza unificante che consente di vivere le esperienze parziali e frammentarie come appartenenti ad un unico sé»¹⁴.

5. La questione dell'intersoggettività riveste un ruolo di primo piano nelle riflessioni di Schütz e costituisce il pomo della discordia nella relazione con la fenomenologia trascendentale di Husserl. Le dure critiche che Schütz rivolge al padre della fenomenologia sono rivolte a valutare l'effettiva praticabilità del percorso trascendentale, soffermandosi in particolar modo sulla questione della costituzione dell'intersoggettività. Pur con grande rammarico, però, Schütz è costretto a prendere atto delle difficoltà insolubili cui vanno incontro i tentativi husserliani di costituire l'*alter ego* trascendentale nell'ambito della sfera egologica ridotta: l'intersoggettività risulta così essere un dato del mondo della vita quotidiana, poiché, «finché l'uomo

¹³ Questi saggi sono incompiuti e tuttora non pubblicati.

¹⁴ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, FrancoAngeli, Milano, 2006, p. 17.

nasce da una donna, l'intersoggettività e la *We-relation* costituiranno la fondazione di tutte le categorie dell'esistenza umana»¹⁵.

Il distacco da un'analisi dell'intersoggettività condotta a livello trascendentale implica la perdita di un principio apodittico di conoscenza della realtà sociale. Allo stesso tempo, però, il ritorno al prescientifico mondo della vita come «il terreno di ogni astrazione cognitiva»¹⁶ a partire dal quale è possibile l'edificazione delle scienze naturali e sociali, sancisce la nascita della fenomenologia dell'*atteggiamento naturale*, «l'obiettivo della quale», afferma Schütz, «sarebbe dovuto essere, tra l'altro, quello di spiegare i fondamenti fin qui non chiariti delle scienze sociali»¹⁷.

Per questo motivo è lecito parlare di «fondamento debole» del pensiero schütziano.

In tal modo viene ribadito il carattere meramente convenzionale della conoscenza scientifica: l'oggettività delle ricerche scientifiche è garantito dall'accordo tra gli osservatori tramite l'adozione di un corpus specifico di nozioni e di metodologie previste dalla comunità scientifica cui aderisce il ricercatore.

Possiamo quindi affermare che la conoscenza presenta un carattere di derivazione sociale: difatti, solo una piccola parte della nostra conoscenza del mondo ha origine nell'ambito della nostra esperienza personale, la maggior parte è derivata socialmente, trasmessa a noi dai nostri genitori, amici, insegnanti. Ci è stato insegnato non solo come definire l'ambiente, ma anche come i costrutti debbano essere formati in sintonia con il sistema di attribuzione di importanza accettato dall'anonimo punto di vista unificato del gruppo cui apparteniamo. Come rileva Barber, il sociale si configura come un carattere necessario, strutturale delle nostre tipizzazioni, mentre invece il contenuto ne risulta un aspetto meramente contingente¹⁸.

¹⁵ SCHÜTZ A., *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*, in *Collected Papers*, vol. III, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975, p. 82.

¹⁶ WAGNER H.R., *The Limitations of Phenomenology: Alfred Schütz's Critical Dialogue with Edmund Husserl*, in "Husserl Studies", 1, 2 (1984), p. 183.

¹⁷ SCHÜTZ A., *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*, cit., p. 55.

¹⁸ BARBER M., *Constitution and Sedimentation of the Social in Alfred Schutz's Theory of Typification*, in "The Modern Schoolman", LXIV (1987). Barber dimostra che mentre Husserl metteva tra parentesi l'*atteggiamento naturale* nel suo complesso, sospendendo di conseguenza il sociale, Schütz al contrario era intento ad intraprendere una costitutiva fenomenologia dell'*atteggiamento naturale*, assumendo la dimensione sociale come oggetto privilegiato d'indagine. Cfr. *ivi*, p. 118.

In tal modo, pur muovendosi all'interno dell'individualismo metodologico, l'intento di Schütz risulta essere quello di rendere conto dei legami basilari tra socialità e soggettività. E qui emerge uno degli aspetti più rilevanti del pensiero di Schütz: la sua capacità di saper scavare sotto la dura cortina della dimensione del dato per scontato (*taken for granted*) e di riuscire a incrinare le nostre false certezze, la nostra fede incrollabile nella realtà quotidiana, andando ad indagare le modalità di costituzione dell'ovvietà che pervade ogni ambito della vita quotidiana, mettendo quindi in luce le premesse cognitive sociali su cui si fonda la nostra credenza nella *realtà preminente*. A tal proposito, è opportuno notare che Schütz individua quattro motivi per cui il mondo esterno della vita quotidiana possa essere considerato il livello della realtà preminente:

- a. perché vi partecipiamo sempre, anche durante i nostri sogni, attraverso i nostri corpi, che sono essi stessi cose del mondo esterno;
- b. perché gli oggetti esterni limitano le nostre libere possibilità di azione opponendo una resistenza che può essere superata solo con fatica se pure lo può essere;
- c. perché è questo il regno in cui possiamo inserirci con le nostre attività corporee e, quindi, che possiamo mutare e trasformare;
- d. perché – e questo è solo un corollario dei precedenti – entro questo regno, e solo entro questo regno, possiamo comunicare con gli altri uomini e stabilire così un “comune ambiente comprensivo” nel senso di Husserl¹⁹.

Il carattere del *semplicemente dato* che caratterizza il nostro atteggiamento naturale assume ora un'insospettata complessità; molteplici infatti sono i livelli della nostra esperienza del reale. In tal modo, allora, la questione rilevante diventa quella di analizzare come si costituisce e si realizza la «possibilità stessa delle esperienze e dei significati da parte dei diversi soggetti»²⁰, ovvero il rapporto complementare tra socialità e soggettività.

L'espressione «mondo della vita quotidiana», afferma Schütz,

dovrà indicare il mondo intersoggettivo che esisteva da molto prima della nostra nascita, percepito e interpretato dagli Altri, i nostri predecessori, come un mondo organizzato. Ora esso è dato alla nostra esperienza e alla nostra interpretazione. Ogni interpretazione di tale mondo è basata su un insieme di preve esperienze di esso, sulle nostre stesse esperienze e su quelle che abbiamo ereditate dai nostri genitori e insegnanti, le quali, nella forma di “conoscenza a disposizione” funzionano come schema di riferimento²¹.

¹⁹ SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà e società*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., pp. 313-314.

²⁰ MUZZETTO L., *Il “costruttivismo metodologico” di Alfred Schütz*, in “Sociologia e ricerca sociale”, 60 (1999), p. 36.

²¹ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 182.

Sin dal momento in cui veniamo alla luce, ci troviamo in relazione con altri esseri umani «legati ad essi attraverso reciproche influenze e attività comuni, comprendendo gli altri ed essendo oggetti di comprensione per gli altri»²². In tal senso il mondo della vita di tutti i giorni non può essere considerato come il mio mondo privato, ma come un mondo di cultura, un vero e proprio universo di significato che dobbiamo essere in grado di interpretare per individuare nel suo ambito le nostre possibilità di azione e con cui dobbiamo venire a patti. Questo mondo è dato per *scontato*, nel senso che lo assumiamo in maniera acritica fino a quando non si presenteranno ulteriori notizie non riconducibili all'insieme di conoscenze a nostra disposizione.

Non solo diamo per scontato che esista un mondo di oggetti fisici, ma persino che esistano altri uomini come noi e che tali uomini facciano esperienza della realtà esterna in maniera simile alla nostra (*tesi generale dell'esistenza dell'alter ego*)²³. Si suppone inoltre di essere in grado di comprendere il senso delle esperienze altrui, e viceversa, al fine di interagire con questo e di poter instaurare un comune orizzonte comunicativo, mediante uno specifico sistema di segni e simboli.

Dall'altro lato invece, riflettere sulla polarità soggettiva dell'esperienza rimanda inevitabilmente allo studio della costituzione del significato. Nell'analisi introduttiva della sua prima opera, *La fenomenologia del mondo sociale*, Schütz afferma che il problema del significato è correlato al problema del tempo, ma non

²² SCHÜTZ A., *Fenomenologia e scienze sociali*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 133.

²³ Per Schütz la nostra convinzione dell'esistenza dell'*Alter Ego* costituisce un assioma fondamentale dell'uomo immerso nell'atteggiamento naturale. Schütz affronta tale tema in un saggio dedicato all'analisi del tema dell'intersoggettività nel pensiero di Scheler (*Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego*, in *Collected Papers*, vol. I, cit., pp. 150-179). In italiano il saggio, *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, è contenuto nei *Saggi sociologici*, cit., pp. 149-178) e nel pensiero di Sartre (*Sartre's Theory of the Alter Ego*, in *Collected Papers*, vol. I, cit., pp. 180-206, in italiano ancora inedito). Schütz condivide con Scheler la nostra credenza nell'esistenza di altri individui simili a noi sia più un atto di fede piuttosto che il risultato di un'indagine teoretica, tant'è vero, afferma, che persino a una persona "incapace di atti teorici – cioè di cognizioni oggettivanti – ma capace di ogni genere di atti emotivi quali l'amore, l'odio, la volontà, ecc., non mancherebbe alcuna prova dell'esistenza degli Altri" (ivi, p. 173). E pure legittime per Schütz sono le critiche avanzate da Scheler alla teoria dell'inferenza e alla teoria dell'empatia. Entrambe infatti commettono sostanzialmente lo stesso errore logico, poiché sia che supponiamo di conoscere i pensieri dei nostri simili inferendoli dai "gesti corporei espressivi" per analogia ai nostri stati mentali, sia che ipotizziamo di dedurre l'esistenza dell'altro mediante processi empatici nelle manifestazioni corporee dell'altro, in entrambi i casi potremmo solamente presumere quali sarebbero i nostri pensieri se ci trovassimo al posto dell'altro, ma non quali sarebbero quelli del nostro simile.

inteso in maniera lineare, bensì come la *durée*, ovvero il tempo qualitativo specifico della nostra corrente di coscienza.

Gli autori cui Schütz rimanda sono Henri Bergson e Edmund Husserl. Secondo il primo, la vita della nostra coscienza è formata da un numero indefinito di piani, i cui estremi sono il piano della *durée* e il mondo concettuale spazio temporale. Nel primo piano, quello della durata reale, i vissuti fluiscono ininterrottamente, compenetrandosi tra loro e rendendo impossibile effettuare alcuna distinzione tra i suoi componenti. Il tempo sarà dunque un tempo puramente qualitativo ed interiore, non parcellizzato e non spazializzato. Nel secondo piano la durata viene frammentata in singole parti per poi essere composta mediante singole connessioni; l'esperienza dello spazio viene trasferita in quella del tempo così che questo possa essere in qualche modo quantificato.

Husserl, invece, sviluppa una teoria dell'intenzionalità per cui è possibile individuare due livelli: *intenzionalità longitudinale e intenzionalità trasversale*.

La prima corrisponde alla *durée* di Bergson, a quella dimensione pre-predicativa della coscienza in cui un presente travalica incessantemente in un altro presente, dando così origine a un ricordo primario (ritenzione): il vivere un dato momento implica sia il mantenimento della fase appena trascorsa sia la nostra proiezione verso ciò che sta per accadere. I processi rappresentativi che si realizzano a questo livello e che concorrono alla elaborazione dei vissuti grezzi di coscienza, sono operazioni automatiche, ossia non contemplano l'intervento della volontà. È nello strato dell'intenzionalità verticale che invece assistiamo alla partecipazione di quest'ultima. A questo livello si formano collegamenti e rimandi tra le diverse unità intenzionali, che altro non sono che unità di senso, e il tempo si qualifica come un tempo oggettivo. Schütz fa notare però che sebbene nei termini di senso comune siamo portati a credere che il significato attribuito a un nostro vissuto sia un predicato che debba essere unito al nostro agire, non tutti i nostri vissuti, per il fatto di essere trascorsi, possono ritenersi dotati di senso. Con il termine significato si deve intendere «*il nome di una determinata direzione dello sguardo su un vissuto proprio, vissuto che noi, vivendo semplicemente nel decorso della durata, possiamo “mettere in rilievo” su tutti gli altri vissuti come “ben delimitato” solo in un atto riflessivo. Il*

significato denota dunque un determinato atteggiamento dell'io nei confronti del decorso della propria durata»²⁴.

Il *sensu* o *significato* – Schütz non distingue i due termini in questione – è relazione tra un preciso accadimento e un vissuto di coscienza osservata dal nostro attuale ora in un atteggiamento riflessivo; non vi è in alcun modo un carattere intrinseco alle nostre esperienze.

Vi è anche un altro aspetto da analizzare. L'atteggiamento che l'io assume rispetto al suo decorso di vissuti trascorsi dipende dal grado di *attention à la vie* ora in causa. Ne consegue che la riflessione su un vissuto passato, e quindi il senso, subisca l'influenza delle modificazioni attenzionali ora presenti. Non vi è alcuna possibilità di vivere un'esperienza isolata, ogni esperienza presente, per Schütz riceve il suo significato dalla somma delle esperienze passate che portano a essa. E quindi è chiaro come i significati che assegniamo ad ogni evento o circostanza non siano dati in maniera definitiva, bensì si creino minuto per minuto e tendano a trasformarsi, assumendo sempre nuove vesti. Non è allora possibile condividere lo stesso senso che conferivamo a esperienze passate, poiché nel frattempo il nostro sistema delle rilevanze (che tuttavia presenta una derivazione sociale) è inevitabilmente mutato.

Assistiamo in tal modo all'emergere del problema della rilevanza in tutta la sua pregnanza: tenuto conto della natura soggettiva del senso della nostra esperienza, come faremo a essere sicuri che ciò che noi definiamo reale corrisponda effettivamente a ciò che gli altri definiscono tale?

E ancora, se non possiamo vivere le loro emozioni, i loro stati d'animo e se non abbiamo una percezione immediata e diretta della loro vita mentale, come possiamo giustificare il fatto che nonostante ciò noi saremo in grado di comprendere, e quindi di condividere i loro pensieri, le loro sensazioni e i loro atteggiamenti? Come si concilia questa unicità del senso di ogni esperienza umana con il fatto che il mondo della vita quotidiana è un mondo condiviso e non il mio mondo privato?

L'operazione necessaria per individuare ed analizzare le radici molecolari del sociale è quella di rendere tematica l'*epochè* del dubbio: scavare sotto lo strato dell'ovvio, del dato per scontato, al fine di portare alla luce le nostre più intime

²⁴ SCHÜTZ A., *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna, 1974, p. 59.

convinzioni su cui si fonda quel peculiare senso di realtà che ci induce a giudicare questo mondo della vita quotidiana come un mondo oggettivo e di conseguenza comune a tutti i singoli attori.

La comprensione e la condivisione del senso del mondo della vita quotidiana da parte del pensiero di senso comune poggia su due assunti pre-predicativi: la tesi generale dell'esistenza dell'alter ego e la tesi della reciprocità delle prospettive²⁵.

Come già abbiamo fatto rilevare in precedenza, in virtù della prima tesi noi presupponiamo l'esistenza dell'altro come altro simile a me, dotato di intelligenza e coscienza.

La seconda tesi ipotizza che l'altro faccia esperienza della realtà quotidiana in maniera simile alla mia, cosicché il settore di mondo dato per scontato da me lo sia anche da lui e che i significati da me dati a certi fatti, oggetti o eventi nel mondo esterno siano identici per tutti i nostri scopi pratici. Essa si articola in due assunzioni: «l'idealizzazione dell'interscambiabilità dei punti di vista» e «l'idealizzazione della congruenza del sistema di attribuzione e di importanza»²⁶. In base alla prima «do per scontato - e presumo che il mio compagno faccia la stessa cosa – che se io mi cambio di posto con lui così che il suo “qui” diventa mio, sarò alla sua stessa distanza dagli oggetti e li vedrò attribuendo ad essi la stessa tipicità che egli di fatto vi attribuisce; inoltre, le stesse cose che sono a sua portata saranno alla mia. (È vero anche il contrario)».

La seconda assicura che io dia per scontato fino a prova contraria «e presumo che il mio compagno faccia lo stesso - che quelle differenze nelle prospettive le quali hanno origine nelle nostre situazioni individuali uniche siano irrilevanti nei confronti del comune fine da raggiungere e che lui e io cioè “noi”, presupponiamo di aver entrambi scelto e interpretato i comuni oggetti effettivi o potenziali e le loro caratteristiche in modo identico, o almeno in modo “empiricamente” identico, vale a dire sufficiente per tutti i nostri fini pratici»²⁷.

Qui è opportuno soffermarsi su di un punto. Come fa notare Muzzetto. Queste tesi non realizzano una piena fusione di significati identici; del resto abbiamo visto

²⁵ Sulla tesi della *reciprocità di prospettive* cfr. SCHÜTZ A., *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., pp. 11-14.

²⁶ Ivi, p. 12.

²⁷ *Ibidem*.

come il senso sia un fenomeno esclusivamente soggettivo, e che pertanto noi possiamo solamente avvicinarci a ciò che presumibilmente intende l'altro, ma senza afferrarlo completamente²⁸. «La condivisione del senso è quindi una assunzione di senso comune: le idealizzazioni rendono compatibile il carattere radicalmente soggettivo del senso con l'esperienza dell'intersoggettività, della condivisione (dell'esperienza)»²⁹.

Le analisi di Schütz sottolineano la complementarità che sussiste tra socialità e soggettività: da un lato il sociale è un elemento che preesiste all'individuo, plasmandolo in ogni momento e fase della sua esistenza, ma dall'altro il soggetto, da parte sua, elabora questo aspetto ritraducendolo e ricostruendolo a partire dal personale fondo di conoscenza a disposizione. La realtà sociale è dunque una costruzione continua che necessita di una altrettanto continua riconferma da parte dei singoli attori.

Piano fenomenologico e piano sociologico dell'indagine risultano così due lati di una stessa medaglia: gli attori si rapportano alla realtà esterna sia in base al senso individuale che sono soliti attribuirgli, sia in virtù dell'influenza che da questa ne ricevono. È come se guardassimo il mondo, osserva Natanson, attraverso lenti sociali: non solo vediamo una realtà intersoggettiva, ma la vediamo anche intersoggettivamente, ossia, persino l'atto di intendere presenta una imprescindibile inflessione sociale perché «nell'accettare ingenuamente il mondo come intersoggettivamente valido, la mia accettazione è essa stessa un primo e sottile esempio di quella intersoggettività»³⁰. La condivisione di senso nella realtà preminente è dunque un puro e semplice costrutto cognitivo.

6. La specifica prospettiva temporale del mondo intersoggettivo della vita quotidiana è il cosiddetto *vivido presente*, frutto dell'intersezione tra tempo interiore (*durée*) e tempo cosmico spazializzato.

²⁸ MUZZETTO L., *Il "costruttivismo metodologico" di Alfred Schütz*, in "Sociologia e ricerca sociale", cit., p. 37.

²⁹ MUZZETTO L., *Fenomenologia, Etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, cit., p. 203.

³⁰ NATANSON M., *Phenomenology and Typification: A Study in the Philosophy of Alfred Schütz*, in "Social Research", 37, 1 (1970), p. 3.

Gli studi condotti da Bergson e Husserl, per Schütz, hanno dimostrato il ruolo fondamentale svolto dai nostri movimenti corporei nella costituzione del mondo esterno e della sua struttura temporale. Il nostro corpo infatti rappresenta il nostro attuale «Qui», è il punto di partenza dal quale noi ci orientiamo nello spazio. Esso è il punto zero del nostro sistema di coordinate: ne deriva che il mondo acquisti «significato prima di tutto attraverso di me e per me» e che venga organizzato in zone variabili di familiarità e di estraneità³¹.

È possibile considerare i movimenti del nostro corpo da due punti di vista: da un lato, in quanto movimenti possiamo considerarli alla maniera di altri eventi che si realizzano in un dato spazio in un tempo calcolabile; dall'altro, in quanto ne facciamo esperienza dall'interno, sono interpretati come accadimenti del nostro flusso di coscienza e rinviano alla *durée*. È proprio in questa dimensione del tempo interiore che le nostre esperienze presenti si connettono con il passato e rimandano a un futuro. Per questa ragione facciamo esperienza nel medesimo tempo dello *working* come di una serie di eventi nel tempo esterno e nel tempo interno, unificando le due dimensioni in un unico flusso che sarà chiamato «vividio presente»³².

2.3 *L'esperienza del trauma: il passaggio da una provincia di significato ad un'altra*

Il mondo della vita quotidiana rappresenta, dunque, per Schütz la sfera del senso comune, il palcoscenico delle nostre interazioni con gli altri e dei nostri rapporti con l'ambiente. Il saggio *Sulle realtà multiple* intraprende una minuziosa e dettagliata classificazione e descrizione dei fenomeni della vita attiva, fino a identificare nel «lavoro» l'attività attraverso la quale il mondo della vita quotidiana viene a costituirsi, ovvero la sua caratteristica forma di «spontaneità», che si dispiega nella prospettiva temporale del senso comune. Il Sé che lavora, coinvolto com'è nella relazione e comunicazione con gli altri, è inoltre pienamente vigile, e proprio per

³¹ SCHÜTZ A., *La fenomenologia e le scienze sociali*, cit., p. 133.

³² SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 193.

questo sfugge all'attività riflessiva. Essendo immerso nei suoi atti lavorativi, fa esperienza di se stesso come di un qualcosa di unitario e indiviso; solo se si fermasse a guardare si riconoscerebbe come un sé parziale. Il sé che lavora, pertanto, non sogna, non immagina, e non contempla.

Tuttavia, l'aspetto dello stile cognitivo che risulta epistemologicamente più rilevante, è la specifica forma di *epochè*, di sospensione o messa tra parentesi di alcuni aspetti dell'esperienza, che contraddistingue per Schütz le diverse province di senso. E nel mondo dell'esperienza quotidiana ciò che conta è la sospensione del dubbio. Infatti, il mondo della vita quotidiana è la provincia di senso entro cui l'uomo pienamente vigile utilizza uno stock di conoscenze a disposizione per districarsi nelle questioni della vita pratica, che altrimenti ne renderebbero difficile il disbrigo. In questo caso l'*epochè* della fenomenologia husserliana, la sospensione del giudizio di realtà, costituisce solo una particolare forma di sospensione, ed esattamente quella che avviene quando l'io dimora nel regno della teoria. Invece, l'io del mondo quotidiano opera in maniera inversa, quando sospende l'esercizio del dubbio e basa il proprio comportamento ordinario su conoscenze ovvie e date per scontate, trattenendosi entro quello che Husserl aveva chiamato «atteggiamento naturale».

La fenomenologia ci ha insegnato il concetto dell'*epochè* fenomenologica, la sospensione della nostra fede nella realtà del mondo come espediente per superare l'atteggiamento naturale radicalizzando il metodo cartesiano del dubbio filosofico. Ci si può azzardare a suggerir che l'uomo anche nell'atteggiamento naturale si serve di una specifica *epochè*, naturalmente del tutto diversa da quella della fenomenologia. Egli non sospende la fede nel mondo esterno e nei suoi oggetti ma, al contrario, sospende il dubbio circa la loro esistenza. Ciò che egli mette tra parentesi è il dubbio che il mondo e i suoi oggetti possano essere diversi da come appaiono a lui. Proponiamo di chiamare questa *epochè* l'*epochè* dell'atteggiamento naturale³³.

Finché tutto procede come previsto, il sé del mondo quotidiano è esentato dal dubbio, non ha, né sente l'esigenza di formulare dubbi sulla sua attività e su quello che accade nel contesto in cui lui si trova ad operare. Ma, osserva Schütz, entro l'ambito dell'atteggiamento naturale, germoglia prima o poi la possibilità del dubbio:

è caratteristica dell'atteggiamento naturale il dare per scontati il mondo e i suoi oggetti finché non si impone una prova contraria. Finché lo schema di riferimento una volta stabilito, il sistema delle

³³ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 202.

esperienze garantite nostre e di altri, funziona, finché le azioni e le operazioni eseguite sotto la sua guida conducono ai risultati desiderati, noi abbiamo fiducia in questa esperienze. Non abbiamo interesse a individuare se questo mondo esiste davvero o se è meramente un sistema coerente di apparenze consistenti. Non abbiamo alcuna ragione di mettere in qualche modo in dubbio le nostre esperienze garantite che, come crediamo, ci danno le cose così come sono. Ci vuole un motivo speciale, come l'irrompere di un'esperienza "strana" non riconducibile all'insieme di conoscenze a disposizione o incoerente con esso, per farci modificare le nostre precedenti convinzioni³⁴.

Dunque, la realtà del mondo quotidiano ci appare naturale sino a quando non facciamo esperienza «di uno specifico *trauma* che ci costringere a rompere i confini della "finita" provincia di significato in questione e a spostare l'accento della realtà su un'altra»³⁵. Vi sono tante esperienze traumatiche, prosegue Schütz, quante sono le diverse province finite di significato, e soprattutto esse ci fanno comprendere che il mondo «dell'attività lavorativa nel tempo comune non è la sola provincia finita di significato, ma solo una tra le molte altre accessibili alla mia vita intenzionale»³⁶. Schütz adduce alcuni esempi: «il trauma di addormentarsi come salto nel mondo dei sogni», e quello nel «mondo del palcoscenico» quando a teatro si alza il sipario; la contemplazione di un quadro; il nostro imbarazzo che si rilassa nell'ascoltare una storia scherzosa, l'ingresso del bambino nel mondo del gioco; il kierkegaardiano «salto nella sfera religiosa», «la decisione dello scienziato di sostituire alla partecipazione emotiva alle cose di "questo mondo" un disinteressato atteggiamento contemplativo»³⁷. In questo contesto Schütz cita per la seconda volta il saggio di James:

All'inizio di questo saggio abbiamo riferito la teoria di James dei molti sub-universi ognuno dei quali può essere concepito come una realtà a suo modo, mentre se ne fa parte. James stesso ha sottolineato che ognuno di questi sub-universi ha il suo specifico e distinto stile di esistenza; che nell'ambito di ognuno di questi sub-universi "si crede in tutte le proposizioni, riguardino esse gli attributi o l'esistenza, per il fatto stesso di concepirle, a meno che esse non urtino contro altre proposizioni"; e che l'intera distinzione tra reale e irreal è radicato in due fatti mentali: "il primo, che noi abbiamo la possibilità di pensare la stessa cosa in modi diversi; e il secondo, che quando lo abbiamo fatto, possiamo scegliere a quale modo di pensare aderire e quale trascurare". James parla pertanto "di un senso della realtà" che può essere studiato nei termini di una psicologia della fede e della mancanza di fede³⁸.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ Ivi, pp. 204-205.

³⁶ Ivi, p. 205.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ Ivi, p. 203.

Quello che interessa a Schütz è «la spiegazione dell'esperienza del passaggio nei termini di uno spostamento dell'attenzione determinato dallo scontro tra affermazioni contraddittorie»³⁹: nel caso di uno scontro di questo tipo, per poter confidare nella realtà di un contesto l'attenzione è costretta ad operare una scelta, decidendo della realtà di una cosa e confinando nel limbo dell'irrealtà quanto resta escluso.

Pertanto il saggio sulle *Realtà multiple* non sembra contraddire la tesi principale di James: l'idea che la nostra ordinaria e quotidiana concezione cognitiva sia quella di transitare da un sub-universo all'altro rinunciando, una volta immersi in un nuovo contesto, a tenere conto di diversi contesti.

2.4 La tipologia (incompleta) delle molte realtà

In realtà, la riflessione di Schütz sul saggio di James è, in un certo senso, più complessa. Tuttavia, ci interessa sottolineare come il lavoro di Schütz abbia dato origine ad una tradizione interpretativa che assume un'idea della pluralità e molteplicità del reale come diversità di situazioni di radicale immersione e di traumatici passaggi di contesto.

Schütz, parlando delle diverse province finite di significato, riassume le tesi da lui esposte:

1. Tutti questi mondi – il mondo dei sogni, dell'immaginario e del fantastico, e soprattutto il mondo dell'arte, il mondo dell'esperienza religiosa, il mondo della contemplazione scientifica, il mondo dei giochi dei bambini, il mondo del malato di mente – sono province finite di significato. Ciò significa che a) essi hanno un particolare stile cognitivo (sebbene non si tratti di quello del mondo dell'attività lavorativa nell'ambito dell'atteggiamento naturale); b) tutte le esperienze entro ognuno di questi mondi, sono, rispetto a questo stile cognitivo, coerenti di per sé stesse e compatibili l'una con l'altra (sebbene non siano compatibili con il significato della vita quotidiana); ognuna di queste province finite di significato può ricevere uno specifico accento di realtà (sebbene non si tratti dell'accento di realtà del mondo del lavoro)⁴⁰.

³⁹ POSSENTI I., *Introduzione. Teorie del molteplice. William James e Alfred Schutz*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit., p. 22.

⁴⁰ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 205.

2. Le esperienze risultano coerenti e compatibili rispetto al loro specifico stile cognitivo solo e soltanto dentro i confini a cui appartengono tali esperienze. Al di là di tali territori esse risulteranno fittizie, incoerenti e incompatibili.

3. Proprio questa è la ragione per cui si utilizza l'espressione di province finite di significato. Tale «finitzza implica che non vi è alcuna possibilità di riferire una di queste province all'altra introducendo una formula di trasformazione. Il passaggio da una provincia all'altra può essere compiuto solo con un "salto", come lo chiama Kierkegaard, che si manifesta in un'esperienza soggettiva nel modo di un trauma».

4. Tale trauma non è altro che «una modificazione radicale nella tensione della nostra coscienza, fondata in una diversa *attention à la vie*».

5. Ad ognuna di queste province appartiene «una specifica tensione della coscienza e, conseguentemente, anche una specifica *epochè*, una forma di spontaneità prevalente, una specifica forma di esperienza del Sé, una specifica forma di socialità, e una specifica prospettiva temporale».

6. Il mondo del lavorare nella vita quotidiana si configura come «l'archetipo della nostra esperienza della realtà. Tutte le altre province di significato possono essere considerate come sue modificazioni»⁴¹.

Dopo aver riassunto questi punti Schütz afferma che:

Sarebbe un'impresa interessante cercare un *raggruppamento sistematico di queste finite province di significato secondo il loro principio costitutivo, la tensione in diminuzione della nostra coscienza fondata sull'allontanarsi della nostra attenzione dalla vita quotidiana*. Una tale analisi proverebbe che quanto più la mente si allontana dalla vita, tanto più si fanno ampi gli spazi del mondo quotidiano del lavorare che sono messi in dubbio; l'*epochè* dell'atteggiamento naturale che sospende il dubbio sull'esistenza di tale mondo è sostituita da altre *epochès* che sospendono la fede in un numero sempre maggiore di strati di realtà della vita quotidiana, mettendoli tra parentesi. In altri termini, un tipologia delle diverse province finite di significato potrebbe aver inizio da un'analisi di quei fattori del mondo della vita quotidiana da cui è stato tolto l'accento della realtà poiché essi non si trovano più a fuoco rispetto al nostro interesse e alla nostra attenzione alla vita⁴².

Quello che si colloca all'esterno delle parentesi potrebbe contribuire a costituire gli elementi dello stile cognitivo delle esperienze che caratterizzano la provincia di significato così definita. Essa, obietta Schütz, potrebbe avere «un altro accento di realtà», o di «quasi realtà». La difficoltà di descrivere queste «quasi

⁴¹ Ivi, p. 206.

⁴² Ivi, p. 207. Corsivo nostro.

realtà» risiede essenzialmente in un problema linguistico dovuto al fatto che la lingua «appartiene come comunicazione *χατ' ἑξοχήν* al mondo intersoggettivo del lavorare e, pertanto, si oppone ostinatamente a servirci come strumento per la comprensione dei significati che trascendono i suoi stessi presupposti».

Schütz conclude dicendo che non è possibile, pertanto, avventurarsi «alla costruzione di una *completa tipologia delle molte realtà* secondo i principi ora indicati», e che un particolare interesse riguarda i «rapporti tra le province del mondo della vita quotidiana e i mondi delle scienze, specialmente delle scienze sociali e della loro realtà»⁴³. E quindi, prosegue Schütz, non potendo affrontare questa questione, e le sue implicazioni, in una sola fase, si procederà con l'analisi dello stile cognitivo dei seguenti mondi: a) *i vari mondi fantastici*; b) *il mondo dei sogni*; c) *il mondo della teoria scientifica*.

a) *I vari mondi fantastici*

Appartengono a questo gruppo di province finite di significato «il mondo dei sogni a occhi aperti, del gioco, della finzione, dei racconti di fate, dei miti e dei racconti scherzosi». Ognuno di queste province ha origine in una particolare «modificazione cui è sottoposta la realtà preminente della nostra vita quotidiana in quanto la nostra mente, allontanandosi in decrescenti tensioni di coscienza dal mondo dell'attività lavorativa e dai suoi compiti, sposta da alcuni suoi livelli l'accento della realtà per sostituirlo con un contesto di fantasie che si suppongono quasi reali»⁴⁴. Quando viviamo nel mondo della fantasia non siamo più costretti a dominare il mondo esterno e ad affrontare le resistenze dei suoi oggetti, né tantomeno siamo confinati entro i limiti di quello che è a nostra portata, in quanto non vi sono mete da realizzare: «il Sé che si muove nell'immaginazione non lavora né realizza nulla»⁴⁵. E tuttavia è opportuna una distinzione tra: «l'immaginazione come manifestazione della nostra vita spontanea e le fantasie immaginate». Sia

⁴³ *Ibidem*. Corsivo nostro.

⁴⁴ Ivi, p. 208.

⁴⁵ Ivi, p. 209.

l'agire che il lavorare possono essere immaginati come tali e quindi in grado di modificare il mondo esterno e di realizzare il proprio progetto. Ma tuttavia essi appartengono «alle fantasie prodotte nell'atto di immaginare e attraverso di esso». Gli atti lavorativi sono immaginati come «esecuzioni ed atti lavorativi», e sono al di fuori «delle gerarchie di piani e di fini validi all'interno del mondo del lavorare». Pertanto il «Sé che immagina non trasforma il mondo esterno»⁴⁶.

L'obiezione che Schütz stesso adduce riguarda il caso di Don Chisciotte, il cavaliere della Mancia del romanzo di Cervantes: non si inserisce forse costui nel mondo esterno quando lotta contro i mulini a vento e lotta contro i giganti e i mostri? La risposta è che Don Chisciotte «non supera i mondi del lavorare. Per lui, che è un sognatore, il quale si trova di fronte a realtà [...] non vi sono giganti immaginari nella realtà del suo mondo del lavoro, ma giganti reali. In seguito riconoscerà che la sua interpretazione dell'oggetto dinanzi a lui è stata smentita dagli eventi successivi. Questa è la stessa esperienza che abbiamo noi tutti entro l'atteggiamento naturale se scopriamo che qualcosa di distante che credevamo essere un albero risulta essere un uomo»⁴⁷. Ma Don Chisciotte reagisce in maniera differente rispetto a noi, in quanto non si arrende «all'esplosione della sua esperienza» e non riconosce la sua illusione e non ammette che gli oggetti presi di mira sono stati sempre mulini a vento e non sono mai stati dei giganti. «Certamente, egli è costretto ad ammettere l'*attuale* realtà dei mulini a vento alla resistenza dei quali egli ha ceduto, ma interpreta questo fatto come se esso non appartenesse al mondo reale», e spiega tale fatto con l'inganno del mago che ha operato delle trasformazioni per ingannarlo. In tal modo Don Chisciotte sposta «l'accento della realtà dal mondo del lavoro e lo ha posto sul mondo delle sue fantasticherie», e così l'esistenza dei maghi e dei giganti, incompatibile nel mondo del lavoro comune a Don Chisciotte e Sancho Panza «è del tutto compatibile con le altre visioni di Don Chisciotte nella sua provincia finita di fantasticherie private, e, in questo senso, è reale come tutto il resto»⁴⁸.

Schütz afferma questo punto riprendendo William James, secondo cui «ogni oggetto che rimane non contraddetto è *ipso facto* creduto e posto come realtà

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ Ivi, p. 210.

⁴⁸ *Ibidem.*

assoluta», e anche la distinzione fatta da Husserl tra i «predicati dell'esistenza e i predicati della realtà»⁴⁹.

Citando quest'ultimo, Schütz afferma che:

Nell'atteggiamento naturale non vi è all'inizio (prima della riflessione) alcun predicato 'reale' e nessuna categoria di 'realtà'. Solo se noi fantastichiamo e passiamo dall'atteggiamento del vivere nella fantasia (che è l'atteggiamento del fare quasi-esperienza in tutte le sue forme) alle realtà date, e se, così, oltrepassiamo la singola fantasticheria causale e la sua espressione, prendendoli entrambi come esempi del fantasticare come tale e della finzione come tale, allora otteniamo da un lato i concetti di finzione (e, rispettivamente, del fantasticare) e dall'altro i concetti di 'esperienza possibile come tale' e di 'realtà'...Non possiamo dire che colui che fantastica e vive nel mondo delle immaginazioni (il 'sognatore'), ponga le finzioni, ma egli modifica le realtà, 'le realtà come se'...Solo colui che vive nelle esperienze e raggiunge da lì il mondo delle immaginazioni può, avere sempre che l'immaginazione contrasti con ciò di cui fa esperienza, avere i concetti di finzione e realtà⁵⁰.

Dalla lunga citazione di Husserl per Schütz possiamo trarre un principio importante: le compatibilità delle esperienze che hanno a che fare con il mondo del lavoro della vita quotidiana non esistono nel mondo dell'immaginazione, anche se «la struttura logica della coerenza, o nei termini di Husserl, i predicati dell'esistenza e della non esistenza, rimangono validi». Questo significa che nel regno dell'immaginazione «possono essere superate incompatibilità meramente fattuali, ma non incompatibilità logiche». E quindi «l'individuo che fantastica domina le sue possibilità: può riempire le vuote anticipazioni delle sue fantasie con qualsiasi contenuto gli piaccia; quanto agli eventi futuri anticipati o immaginati egli ha la libertà della discrezione»⁵¹.

Questa osservazione conduce Schütz ad affrontare la questione temporale relativa al mondo dell'immaginazione. Egli nota che le immaginazioni, le fantasticherie sono slegate da qualsiasi posizione oggettiva e vincolante nei confronti del tempo oggettivo, e pertanto esse non possono essere confrontate: «non ha senso chiedersi se la strega di un racconto di fate è la stessa strega di un altro racconto»⁵². Inoltre il Sé che immagina e fantastica può nelle sue fantasie eliminare tutti gli elementi comuni tranne quelli relativi alla sua irreversibilità, e può supporre se stesso in qualsiasi ruolo che desidera assumere, anche se, in questo caso, il Sé immaginato è solamente una parte della sua personalità totale, in quanto esso si scontra con i

⁴⁹ Ivi, p. 211.

⁵⁰ Ivi, p. 212.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Ivi, p. 213.

confini dell'«esperienza primordiale dei confini del mio corpo. Essi sussistono anche se io immagino di essere un nano o un gigante».

Schütz conclude con un'ultima osservazione sull'immaginazione. Essa può essere «solitaria o sociale in quest'ultimo caso aver luogo nella relazione tra Noi così come in tutte le sue derivazioni e modificazioni»⁵³. Un esempio del primo caso si ha nel sogno ad occhi aperti, del secondo, nel gioco dei bambini orientato reciprocamente a far finta di.

b) *Il mondo dei sogni*

Il mondo del sogno è definito da Schütz come «un completo rilassamento, come un allontanamento dalla vita», in contrapposizione al mondo della piena attenzione alla vita definito come «stato di completa veglia». Il Sé che dorme non ha nessun interesse a modificare le sue percezioni confuse in qualcosa di chiaro e distinto. Le sue percezioni, che restano in un vago stato di confusione e indistinzione, sfuggono alla censura dell'attenzione alla vita, e tuttavia esse non sono più celate e disturbate «dall'interferenza dell'attenzione *attiva*, condizionata praticamente. Solo l'attenzione *passiva*, cioè l'insieme degli effetti esercitati dalle piccole percezioni sull'intimo centro della personalità, determina l'interesse di chi sogna e gli argomenti che diventano temi del suo sogno»⁵⁴. Pertanto il «Sé che sogna non lavora né agisce» perché, mentre nel mondo dell'immaginazione il Sé che immagina e fantastica ha una minima «libertà di discrezione», il mondo dei sogni «è privo di tale libertà»: il sognatore non ha la libertà «di discrezione né arbitrarietà nel dominare le sue possibilità, né alternative nel riempire le sue vuote anticipazioni», come avviene chiaramente nel caso dell'incubo notturno (che mostra l'ineluttabilità dell'avvenimento nel mondo del sogno e l'impotenza del sognatore di modificarlo e influenzarlo).

Questo non vuol dire che la vita dei sogni sia relegata nella sfera della coscienza passiva, ma semplicemente che essa non è rivolta verso oggetti del mondo

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ivi, p. 214.

esterno del lavoro e senza essere indirizzata verso un'attenzione attiva: «La vita dei sogni è senza fine e senza progetto»⁵⁵.

Per Schütz non v'è su questo punto una contraddizione con quanto insegnato da Freud e dai suoi seguaci sul ruolo degli istinti nel mondo dei sogni: «le volizioni in atto, i progetti in atto, i fini in atto, non esistono nella vita dei sogni. Ciò che si può trovare delle volizioni, dei progetti e dei fini nei sogni ha origine nel Sé che sogna. Essi sono rievocazioni, ricordi, riproduzioni di esperienze volitive che hanno origine nel mondo dello stato di veglia»⁵⁶, e che appaiono modificate nel sogno.

Il mondo dell'attività lavorativa affiora nel mondo dei sogni come ricordi e rievocazioni e «l'*attention à la vie* del sognatore è diretta al passato del suo Sé. È un'attenzione del tempo passato»⁵⁷. Allora, i contenuti della vita dei sogni consistono essenzialmente di esperienze al passato che sono interpretate nuovamente modificando e trasformando esperienze confuse in esperienze distinte. Così le esperienze canonizzate del mondo dello stato di veglia vengono meno, crollano e sono ricostruite in modalità differenti, in quanto il Sé non riesce a unificare, in quanto non ne ha più interesse, in uno schema coerente e unitario tutte le sue esperienze. Questo è il motivo per cui, nel mondo dei sogni colui che sogna «è spesso sorpreso di vedere compatibile nel sogno ciò che ricorda essere stato incompatibile nel mondo della sua vita da sveglio, e viceversa»⁵⁸.

Inoltre, la prospettiva temporale del mondo dei sogni è particolarmente complessa, in quanto le dimensioni temporali sembrano intrecciarsi tra di loro, e solo in apparenza gli avvenimenti

durante il sogno sono separati e indipendenti dal corso della *durée* interiore. Essi sono, tuttavia, semplicemente staccati dall'assetto del tempo comune, non hanno posizione nell'ordine del tempo oggettivo. Scorrono nella soggettività della *durée* interiore sebbene frammenti di tempo comune, di cui si era fatto esperienza da parte del Sé passato e che è caduto a pezzi, rimangono nel mondo dei sogni. La irreversibilità della *durée* sussiste anche nella vita dei sogni. Solo la mente sveglia che ricorda il proprio sogno ha qualche volta l'illusione di una possibile reversibilità⁵⁹.

⁵⁵ Ivi, p. 215.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ivi, p. 216.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ivi, p. 217.

Quest'ultima osservazione pone un problema relativo all'analisi del fenomeno del sogno, e soprattutto, al problema della sua comunicazione. Infatti colui che sogna non ha «alcuna possibilità di comunicazione diretta che non trascenda la sfera a cui si riferisce». Ci si può avvicinare alle province dei sogni e delle immaginazioni solo attraverso la «comunicazione indiretta» di cui aveva parlato Kierkegaard⁶⁰.

Allora, il sognatore è veramente «solitario», una monade «senza finestre»⁶¹. L'*alter ego* non partecipa al mio sogno, rimane solo e soltanto un mero oggetto di essi. Egli esiste solo grazie a me. Sembra così, riaffacciarsi nel mondo dei sogni «lo spettro del solipsismo»⁶².

c) *Il mondo della teoria scientifica*

Nel trattare il mondo della teoria scientifica Schütz rileva che dobbiamo innanzi tutto trascurare gli atteggiamenti contemplativi che chiamiamo teoretici e anche gli atteggiamenti che riguardano la meditazione religiosa. Infatti essi si distinguono dal teorizzare scientifico, in quanto quest'ultimo non ha nessuno scopo pratico e il suo fine è solo quello di osservare e comprendere il mondo⁶³.

Il teorizzare scientifico ha i suoi «motivi ai-fini-dei-quali e a-causa-dei-quali, è pertanto progettato, e progettato entro una gerarchia di piani stabiliti dalla decisione di intraprendere e portare avanti attività scientifiche». Inoltre esso è «pensiero intenzionale» (e in questo si differenzia dal semplice immaginare e fantasticare), e le sue «cogitazioni teoriche» possono essere comunicate solo «attraverso atti lavorativi (come lo scrivere un saggio, o il fare una conferenza)»⁶⁴. Ma tuttavia, afferma Schütz, è opportuno fare una distinzione tra lo scienziato come essere umano che vive e opera nel mondo in mezzo a i suoi simili, e il pensatore «teorico» che si interessa solo della conoscenza raggiungibile tramite l'osservazione. Questo

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ivi*, p. 218.

⁶² SCHÜTZ A., *Fenomenologia e scienze sociali*, in *ID.*, *Saggi sociologici*, cit., p. 124.

⁶³ Cfr. SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 219.

⁶⁴ *Ibidem.*

atteggiamento dell'«osservatore disinteressato» si basa su una specifica *attention à la vie* come il «prerequisito di ogni teorizzare». Esso risiede nell'abbandonare il sistema «di attribuzione di importanza che prevale nella sfera pratica dell'atteggiamento naturale, tutto l'universo della vita, che Husserl chiama *Lebenswelt*, è pre-dato sia a chi lavora nel mondo, sia a chi pensa teorizzando». Ma per il primo sono importanti e rilevanti elementi che non lo sono per il secondo e viceversa. E soprattutto, chi pensa teorizzando è «libero dall'ansia fondamentale»⁶⁵, e da tutte le preoccupazioni che sorgono da essa. Quindi l'uomo che teorizza e che vive nel mondo della teoria scientifica è contrassegnato da un «distacco dall'interesse per la vita e un allontanarsi da quello che abbiamo chiamato lo stato di completa veglia», e inoltre il pensiero teorico, non essendo inserito nel mondo esterno, è revocabile, ovvero «soggetto a revisione permanente, che può essere disfatto, eliminato, cancellato, modificato, e così via, senza provocare con ciò alcun mutamento nel mondo esterno». Quest'ultimo punto ha il suo corollario nel pensiero teorico in base al quale la porzione di mondo che è a portata di chi lo pensa è indipendente. Nel volgersi verso la sfera del pensiero teorico, l'essere umano mette tra parentesi la sua esistenza fisica, il suo corpo e il suo sistema di orientamento, e pertanto egli non cerca soluzioni ai suoi problemi pratici, ma validi «di per se stessi per chiunque, in ogni luogo, in ogni tempo, in qualsiasi luogo e tempo in cui prevalgano certe condizioni dal presupposto delle quali egli muove»⁶⁶. Questo comporta la sospensione del punto di vista soggettivo. E questo significa che entro la provincia del mondo del pensiero scientifico agisce e opera non un Sé indiviso, ma un Sé parziale e limitato.

Dopo aver analizzato i tratti dell'*epochè* proprio del mondo dell'atteggiamento scientifico (la soggettività del pensatore come uomo tra altri uomini, il sistema di orientamento tramite il quale il mondo della vita quotidiana è diviso in zone a portata attuale, l'ansia fondamentale), per Schütz bisogna caratterizzare il sistema di attribuzione di importanza che contraddistingue la provincia della contemplazione scientifica. Questo sistema si origina e prende l'avvio da un atto volontario dello scienziato tramite cui egli «sceglie l'oggetto della sua futura ricerca, in altri termini ha origine con l'*esporre il problema in questione*». Questo non vuol dire che la decisione dello scienziato nell'*esporre il problema* sia

⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶ Ivi, p. 222.

arbitraria e avvenga a sua totale discrezione, poiché lo scienziato deve sempre attenersi e fare i conti con il «mondo preconstituito di contemplazione scientifica da lui ereditato dalla tradizione storica della sua scienza»⁶⁷, e pertanto i limiti della discrezione dello scienziato sono in realtà «molto ristretti». Tutto ciò implica un'inconveniente nella presentazione del pensiero teorico, ovvero il fatto che esso « rappresenta un processo in corso in termini statici. Si tratta, infatti, di un processo che si muove secondo le rigide regole della procedura scientifica»⁶⁸.

A questo punto, Schütz affronta la questione della struttura temporale del pensiero teorico.

Il Sé che pensa e teorizza è privo della dimensione temporale del «vivido presente costituito nell'ambito dell'atteggiamento naturale dai movimenti corporei come intersezione della *durée* interiore e del tempo oggettivo (cosmico). Conseguentemente il Sé in questione non può condividere con altri un vivido presente in una pura relazione tra Noi e sta anche al di fuori delle diverse prospettive temporali della socialità che hanno origine nel vivido presente della relazione tra Noi»⁶⁹. Pertanto il Sé che teorizza rimane escluso dalla dimensione del vivido presente. Esso «è solitario; non ha alcun contesto sociale; sta al di fuori dei rapporti sociali»⁷⁰.

Quest'ultima riflessione fa sorgere due questioni: «1) Come può il solitario Sé che teorizza avere accesso al mondo dell'attività lavorativa e fare di esso un oggetto della sua contemplazione teorica? 2) Come può il pensiero teorico essere comunicato e lo stesso teorizzare essere eseguito nell'intersoggettività?»⁷¹

Riguardo alla prima domanda Schütz fa notare che il «mondo intersoggettivo del lavorare nel tempo comune [...] e anche il problema di come si può fare esperienza dell'esistenza dei compagni di lavoro e del loro pensiero nell'atteggiamento naturale è un argomento di contemplazione teorica. Esso

⁶⁷ Ivi, p. 223.

⁶⁸ Ivi, p. 225. Schütz afferma che il uso compito nel saggio in questione non è quello di occuparsi di epistemologia e della metodologia delle scienze sociali, e tuttavia enuncia una serie di regole fondamentali il metodo scientifico: il «postulato della coerenza e della compatibilità di tutte le proposizioni», il postulato «secondo cui ogni pensiero scientifico deve essere derivato, direttamente o indirettamente, dall'osservazione verificata», e il «postulato della massima chiarezza e della massima distinzione possibile di tutti i termini e le nozioni usate».

⁶⁹ Ivi, p. 226.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Ivi, p. 227.

costituisce l'argomento principale delle così dette scienze sociali»⁷², anzi «il presupposto non chiarito di tutte le scienze sociali teoriche»⁷³, e ha a che fare con quello che lo stesso Schütz in precedenza ha definito come il problema della «comunicazione indiretta». Lo scienziato deve costruire un «espediente artificiale» per mettere in luce «il mondo intersoggettivo della vita, o meglio, non questo stesso mondo, ma una mera sembianza di esso, una sembianza in cui il mondo umano si riflette, ma privato della sua vivezza, e in cui l'uomo si riflette, ma privato della sua umanità indivisa. Questo espediente artificiale, chiamato il metodo delle scienze sociali, supera la difficoltà dialettica indicata più sopra sostituendo al mondo intersoggettivo della vita un modello di tale mondo della vita»⁷⁴. Tuttavia tale modello non è caratterizzato dalla presenza di esseri umani nella piena interezza della loro esistenza, ma da «manichini», da «*tipi*»⁷⁵, i cui atti lavorativi e le loro prestazioni sono coerenti in se stessi e compatibili con le esperienze del mondo della vita quotidiana che l'osservatore «ha acquisito nell'ambito dell'atteggiamento naturale prima di compiere il salto nella provincia teorica; e allora, e solo allora, questo modello del mondo sociale diventa un oggetto teorico, un oggetto di un porsi in atto dell'essere. Esso riceve un accento di realtà, sebbene non quello dell'atteggiamento naturale»⁷⁶.

Quanto alla seconda domanda, Schütz rileva che il problema dialettico «in questione» non «è limitato al problema di come la socialità può essere resa argomento del teorizzare, ma che si riferisce in generale alla socialità dello stesso teorizzare». Infatti il teorizzare è reso possibile solo in un ambito condiviso dallo scienziato con le teorie degli altri scienziati e, sul fatto che anche le altre persone possano fare dello stesso argomento trattato dallo scienziato l'oggetto del loro pensiero teorico. Tuttavia, questa reciproca collaborazione richiede la comunicazione, ed essa è possibile solo «al di fuori della sfera teorica, nel mondo del lavoro». Al fine di «comunicare il mio pensiero teorico ai miei compagni di lavoro, io devo pertanto abbandonare il puro atteggiamento teorico, devo volgermi al mondo

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Ivi.*, p. 228.

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Ivi.*, p. 229.

della vita quotidiana e al suo atteggiamento naturale, quello stesso mondo che, come abbiamo visto, è inaccessibile a un rapporto diretto con la teorizzazione»⁷⁷.

Questo è il riproporsi del problema della comunicazione indiretta. E non potendo seguire lo svolgimento di tale questione dagli esordi del pensiero filosofico sino ad oggi, Schütz afferma che essa sarà affrontata e analizzata «nell'ultima fase della teoria fenomenologica», e in particolar modo nell'analisi di essa fatta da Fink, Farber e Husserl⁷⁸.

Riassumendo le loro argomentazioni Schütz fa notare che, dopo che il fenomenologo ha compiuto la riduzione fenomenologica, ci si imbatte in due paradossi relativi alla difficoltà di comunicare le sue conoscenze al «dogmatico» che rimane nell'ambito dell'atteggiamento naturale. La prima forma del paradosso, il problema di una base comune tra chi compie la riduzione e chi rimane nella sfera del mondo naturale, è risolta mostrando che «il fenomenologo non abbandona l'atteggiamento trascendentale per ritornare a quello naturale, ma si situa nell'atteggiamento naturale come in una condizione trascendentale che è da lui completamente chiarita».

La seconda forma del paradosso, definita «paradosso della proposizione fenomenologica», esso concerne i concetti e «il linguaggio della sfera mondana che sono i soli a disposizione del fenomenologo che comunica. È questa la ragione per cui tutte le espressioni fenomenologiche sono inadeguate: il tentativo di dare espressione mondana a un significato non mondano, e questa difficoltà non può essere risolta attraverso l'invenzione di un linguaggio artificiale»⁷⁹.

Questo problema non è proprio solo della fenomenologia ma di un ambito molto più vasto e investe la questione della stessa socialità: «vi è comunque il difficile problema di vedere se l'intersoggettività è questione che rientra in qualche modo nella sfera trascendentale o se invece non appartiene piuttosto alla sfera mondana del nostro mondo della vita»⁸⁰.

Ma, prosegue Schütz, il «paradosso della comunicazione», sia quello fenomenologico che quello mondano, si pone solo e soltanto finché si considerano le

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ Ivi, p. 230.

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ Ivi, pp. 230-231.

province finite di significato «per entità ontologiche statiche». Esse, invece, vanno intese come «semplici nomi per indicare diverse tensioni di un'unica e medesima coscienza, che ora vive in atti lavorativi, ora fa un sogno ad occhi aperti, ora si immerge nel mondo pittorico di un quadro, ora indulge alla contemplazione teorica»⁸¹. Queste esperienze sono esperienze che avvengo entro il «mio tempo interiore; esse appartengono al mio corso di coscienza, possono essere ricordate e riprodotte. Ed è questo il motivo per cui possono essere comunicate nel linguaggio comune ai miei compagni attraverso atti lavorativi»⁸². Gli atti lavorativi possono avere per contenuto immaginazioni, sogni, teorizzazioni. E le esperienze che hanno origine nelle province finite del sogno, della fantasia, della teoria possono diventare contenuti di atti di lavoro comunicativi «se ci dedichiamo con altri allo stesso rituale, siamo ancora nel mondo del lavoro connesso con gli atti comunicativi del lavorare insieme con l'Altro»⁸³, abbiamo ciò compiuto un salto, un passaggio dal mondo della vita quotidiana a quello dell'arte, della teoria e dei giochi. Cosicché ciò che prima, mentre vi partecipavamo «sembra esser una realtà può ora essere misurata con un altro metro e può manifestarsi non-reale o quasi-reale: ma ciò solo nella specifica forma di una non-realtà presente, la cui realtà può essere ripristinata».

Allora il «paradosso della comunicazione» sorge «solo se presumiamo che la socialità e la comunicazione possano essere realizzate entro una provincia finita di significato diversa da quella del mondo della vita quotidiana che costituisce la realtà per eccellenza»⁸⁴.

⁸¹ Ivi, p. 231.

⁸² *Ibidem.*

⁸³ *Ibidem.*

⁸⁴ Ivi, p. 232.

2.5 Rilievi critici

*Ho sognato il dubbio e la certezza.
[...]Forse sogno di aver sognato.*

J.L. Borges,
Cartesio

Le province finite che riguardano il mondo della fantasia e dell'immaginazione, che hanno a che fare con esperienze come le fiabe e i sogni, si basano per Schütz su una diversa forma di *epochè*: ad essere sospeso e messo tra parentesi è il motivo pragmatico caratteristico del mondo quotidiano, che implica la necessità di superare la resistenza degli oggetti o la possibilità che le nostre azioni realizzino piani e progetti. Invece nei mondi dell'immaginazione e della fantasia questo non accade: gli atti sarebbero semplicemente immaginati come lavorativi. E a tal proposito Schütz chiama in causa la figura di Don Chisciotte⁸⁵, proponendo qui una singolare lettura delle avventure di Don Chisciotte nelle province finite di senso

⁸⁵ Riportiamo per intero il passo sul Don Chisciotte, che abbiamo già citato, in maniera incompleta, in precedenza: «Ma come? Non si inserisce Don Chisciotte nel mondo esterno quando lotta contro i mulini a vento, immaginandoli giganti? Non è ciò che egli fa, determinato da motivi validi entro il mondo del lavorare, cioè dai suoi motivi al-fine-dei-quali, a uccidere i giganti e dai suoi motivi a-causa-dei-quali a vivere la sua missione di cavaliere, la quale comporta il dovere di lottare contro i giganti cattivi dovunque li si incontri? Non è tutto ciò incluso nella gerarchia dei piani di vita di Don Chisciotte?

La risposta di Don Chisciotte, agendo come si è detto, non supera i confini del mondo del lavorare. Per lui, che è un sognatore il quale si trova di fronte a realtà (così come Eulenspiegel è un realista che si trova di fronte a fantasmi) non vi sono giganti immaginari nella realtà del suo mondo del lavoro, ma giganti reali. In seguito riconoscerà che la sua interpretazione dell'oggetto dinanzi a lui è stata smentita dagli eventi successivi. Questa è la stessa esperienza che abbiamo noi tutti entro l'atteggiamento naturale se scopriamo che qualcosa di distante che credevamo essere un albero risulta essere un uomo. Ma allora Don Chisciotte reagisce diversamente da come reagiamo noi in situazioni simili. Egli non si sottomette all' "esplosione dell'esperienza", non riconosce la sua illusione e non ammette che gli oggetti presi di mira sono sempre stati mulini a vento e non sono mai stati giganti. Certamente, egli è costretto ad ammettere l'*attuale* realtà dei mulini a vento alla resistenza dei quali egli ha ceduto, ma interpreta questo fatto come se esso non appartenesse al mondo reale. Egli spiega tale fatto sulla base della teoria che, per tormentarlo, il suo nemico diabolico, il mago, deve aver trasformato all'ultimo momento i precedenti non meno che reali giganti in mulini a vento. E solo a questo punto, raggiungendo questa conclusione, Don Chisciotte ha definitivamente spostato l'accento della realtà dal mondo del lavoro e lo ha posto sul mondo delle sue fantasticherie. Visto da quest'ultimo mondo, i mulini a vento non sono realtà, ma mere apparenze, mere fantasticherie. L'esistenza di maghi e giganti, e la trasformazione di questi ultimi in mulini a vento, incompatibile com'è il prevalente atteggiamento naturale nel mondo del lavoro comune a Don Chisciotte, a Sancho Panza e al barbiere, è del tutto compatibile con le altre visioni di Don Chisciotte nella sua provincia finita di fantasticherie private, e, in questo senso, è reale come tutto il resto», in SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 210.

del mondo quotidiano e del mondo fantastico. Una lettura che si allontana da quella successivamente svolta in *Don Chisciotte e il problema della realtà* del 1954.

In quest'ultimo saggio Don Chisciotte viene descritto come il signore incontrastato del suo sub-universo: gli altri personaggi non si mettono a discutere con lui e lo assecurano nelle sue fantasticherie. In tal modo «le azioni di Don Chisciotte restano possibili dentro la realtà della vita quotidiana nonostante i loro motivi fantastici, e non è necessario nessun mago per riconciliare schemi di interpretazione disparati»⁸⁶. In un secondo momento il prete e il barbiere cercano di guarire il cavaliere della Mancia dalle sue fantasticherie bruciando i suoi libri e iniziando a contraddirli. Così Don Chisciotte si trova ad affrontare affermazioni incompatibili con quanto aveva sino ad ora creduto; ad esempio, che i giganti sarebbero, in realtà, mulini a vento. Per riconciliare schemi di interpretazione incongruenti egli chiama in causa l'intervento di maghi nemici e quindi egli ricorre «alla nozione degli incantesimi per mantenere l'accento di realtà sul suo mondo privato della cavalleria, ogni volta che questo si scontra con la realtà delle persone con cui entra in contatto o in conflitto»⁸⁷. Schütz conclude così che le due fasi della vicenda mettono in scena soluzioni diverse ma equivalenti dello stesso problema: quello di tutelare l'integrità dell'universo chiuso su cui Don Chisciotte ha posto l'accento di realtà.

L'analisi delle vicende di Don Chisciotte nel saggio *Sulle realtà multiple* invece segue un'impostazione essenzialmente diversa.

In esso Schütz vuole discutere l'*epochè* tipica dei mondi di fantasia, e anche la tesi per cui in tali contesti è sospesa la possibilità di atti lavorativi e di progetti: nei confini della provincia finita della fantasia non si possono dare esperienze incompatibili con tale aspetto del suo stile cognitivo e quindi nel mondo immaginario di Don Chisciotte non possono prendere forma vissuti legati alla dimensione lavorativa. Il problema che si pone allora è quello di spiegare come il Sé che immagina possa intraprendere atti che seguono una logica di tipo lavorativo.

Schütz tenta di risolvere l'enigma affermando che nella prima fase delle sue avventure Don Chisciotte non supera i confini del mondo del lavorare e che solo successivamente, quando deve compiere una scelta per risolvere le contraddizioni impostegli dall'esperienza, sposta l'accento di realtà dal mondo del lavorare a quello

⁸⁶ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Armando, Roma, 1995, p. 35.

⁸⁷ *Ibidem*.

delle immaginazioni. In tal modo, nel tentativo di difendere l'esistenza di un confine netto tra le diverse province, Schütz deve tenere insieme la rappresentazione di Don Chisciotte come abitante di mondi fantastici e l'affermazione per cui, fino a un certo punto, egli non compie il salto dal mondo quotidiano al mondo fantastico della cavalleria. Spiegare come Don Chisciotte possa vivere nel mondo quotidiano con tutte le sue fantasticherie risulta, in una teoria del molteplice come pluralità di province finite, essere estremamente problematico. Qui è opportuno precisare che Schütz non sta discutendo del maggiore o minore grado di realtà oggettiva delle diverse province. Don Chisciotte rappresenta il Sé parziale, che fantastica e immagina, e la sua storia narra del modo in cui possiamo coinvolgerci in una fantasia, o in un gioco, o in una rappresentazione teatrale e in altri mondi.

Significativa è allora la distinzione tra il momento in cui il Sé che immagina è ancora in rapporto con il mondo quotidiano, e il momento in cui questo Sé si immerge totalmente nel mondo della fantasia: per Schütz, una vera posizione dell'accento di realtà si ha nel secondo caso, quando si elimina la contraddizione e si trovano soluzioni coerenti (l'intervento dei maghi). Quindi il senso di realtà richiede l'esclusione dell'altrove. Si tratta di quella che William James aveva chiamato "realtà assoluta", ovvero della realtà in cui possiamo credere nella misura in cui non viene contraddetta. Questa realtà condanna a priori ciò che esclude all'irrealtà. E resta il problema di come in tale situazione possa essere possibile il passaggio da una provincia all'altra.

Schütz affronta tale problema relativamente al mondo dei sogni e a quello della contemplazione teorica.

Nel mondo dei sogni la sospensione di ogni interesse pratico sembra raggiungere l'apice. Il Sé che immagina può almeno sognare ad occhi aperti, fantasticando di dominare le proprie possibilità, ma il Sé che sogna non può fare neanche questo: «L'incubo notturno, per esempio, mostra chiaramente l'ineluttabilità dell'avvenimento nel mondo del sogno e l'impotenza di chi sogna nell'influenzarlo»⁸⁸. A proposito dei sogni e dell'immaginazione, Schütz rileva una notevole difficoltà:

⁸⁸ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 215.

Appena penso a essi non sogno né immagino più. Sono completamente sveglio e mi servo, parlando e pensando, degli strumenti del mondo del lavoro, cioè dei concetti legati ai principi della consistenza e della compatibilità. Siamo sicuri che la persona in stato di veglia ci possa realmente raccontare i suoi sogni, questa persona che non sogna più? Probabilmente vi è una grande differenza a seconda che ricordi il suo sogno in una vivida rievocazione o che lo debba riprodurre. Comunque stiano le cose, ci imbattiamo nell'estrema difficoltà dialettica che consiste nel fatto che non vi è per chi sogna alcuna possibilità di comunicazione diretta che non trascenda la sfera a cui si riferisce⁸⁹.

Se vogliamo pensare a ciò che abbiamo sognato o desideriamo comunicarlo ad altri, dobbiamo abbandonare la *cornice* del sogno. E qui Schütz allude alla possibilità che il poeta e l'artista, e non il filosofo e lo scienziato, siano in grado di comunicare ed esprimere nel mondo quotidiano l'esperienza dei sogni e del loro contenuto onirico. Ma il sogno rappresenta un caso limite, in quanto il Sé che sogna, come già detto in precedenza, è una monade senza finestre, chiuso nel suo mondo. «Solo lo shock del risveglio sembra aprirgli la possibilità del passaggio: o meglio, una via d'uscita il cui prezzo resta l'impossibilità di comunicare il vissuto»⁹⁰.

Un problema analogo si presenta per quanto riguarda il mondo della teoria scientifica. Il Sé che pensa e teorizza si caratterizza per un certo distacco e allontanamento dal mondo quotidiano. Anche qui sorge un problema dialettico simile a quello che riguarda il mondo dei sogni: come può il Sé che pensa osservare quel mondo e comunicargli le proprie conoscenze?

Le soluzioni proposte vanno in cerca di figure e funzioni cognitive in grado di gettare dei ponti tra il mondo della scienza e quello del mondo quotidiano.

In primo luogo, il Sé che teorizza può occuparsi del contesto osservato rinunciando a guardarlo in modo assoluto e costruendo modelli, copie che non coincidono con il mondo stesso, ma che lo rendono visibile, rinviando ad esso dall'interno di una diversa provincia di senso.

In secondo luogo, «questo sé parziale, può rientrare nella caverna del mondo quotidiano e comunicare agli altri le proprie conoscenze assumendo una posizione paradossale, ovvero mantenendo un rapporto con il mondo della teoria anche al momento in cui torna “dentro” l'atteggiamento naturale del mondo quotidiano»⁹¹. Schütz non collega la sua riflessione alle analisi precedenti. Possiamo però paragonare questa posizione a quella che egli attribuisce a Don Chisciotte nella

⁸⁹ Ivi, p. 217.

⁹⁰ POSSENTI I., *Introduzione. Teorie del molteplice. William James e Alfred Schütz* in JAMES W., SCHÜTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit., p. 27.

⁹¹ *Ibidem*.

prima fase delle sue avventure, ovvero al Sé che fantastica dentro il mondo del lavoro, e che ha, anche se solo per breve tempo, l'occasione di vedere mulini a vento là dove aveva sempre visto dei giganti. Le allusioni alla possibilità di uno sguardo indiretto, a figure cognitive diverse e a momenti e situazioni dialettiche come quelle vissute da Don Chisciotte, hanno il loro limite essenzialmente nel fatto di presupporre, più che mettere in questione, l'immagine delle province di senso come mondi dai confini ben delineati, vissuti in maniera ordinaria attraverso forme di piena immersione e attraversati in seguito a traumi cognitivi.

Schütz del resto è pienamente consapevole dei limiti delle proprie descrizioni:

È necessario esprimere qui una certa cautela. Il concetto di province finite di significato non implica alcuna conseguenza statica come se dovessimo scegliere una di queste province come la nostra casa in cui vivere, dalla quale muoversi e alla quale ritornare. Non è assolutamente questo il nostro discorso. In un solo giorno, anche in una sola ora, la nostra coscienza può passare attraverso le più diverse tensioni e adottare i più diversi atteggiamenti relativi all'attenzione alla vita. Vi è, inoltre, il problema della *enclaves*, cioè delle regioni che appartengono a una provincia di significato chiusa entro un'altra; un problema che, importante com'è, non può essere considerato entro lo schema del presente saggio, il quale si limita esplicitamente a indicare alcuni principi di analisi, per fare un esempio di questo gruppo di problemi scarsamente considerati: ogni progettare entro il mondo della vita lavorativa è esso stesso, come abbiamo visto, un fantasticare, e comporta inoltre, un genere di contemplazione teorica, sebbene non si tratti necessariamente di quella dell'atteggiamento scientifico⁹².

Un tentativo di riflettere in questa direzione emerge in un lavoro dedicato al problema della rilevanza. In esso Schütz osserva che il passaggio tra mondi diversi non dovrebbe essere concepito come un salto cognitivo capace di far scomparire di volta in volta il mondo dal quale si distoglie l'attenzione. E formula l'ipotesi che noi viviamo simultaneamente entro molteplici mondi:

Anche se viene esperito come un'unità, quel che sto facendo non è un'attività singola: è piuttosto un insieme di attività eterogenee, ciascuna delle quali si svolge nel suo ambito appropriato. Questo insieme di attività è poi strutturato in tema e orizzonte. Nel nostro caso, l'esecuzione, la contemplazione del problema della rilevanza, è tematica e tutte le altre attività periferiche. La prevalenza del tema crea l'apparente unificazione di questo insieme di attività, e conferisce l'accento principale di realtà al regno della contemplazione teorica. Da questo punto di vista tutte le altre attività simultaneamente eseguite in altre dimensioni ci appaiono non irreali, ma subordinate e ancillari⁹³.

⁹² SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 206, nota 19.

⁹³ SCHÜTZ A., *Il problema della rilevanza*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1970, pp. 13-14.

Schütz assume toni autocritici:

Perciò è stata una semplificazione eccessiva affermare come abbiamo fatto che viviamo in diverse regioni di realtà, che possiamo passare con un salto dall'una all'altra di esse, e che la selezione di una di esse è il primo passo verso la definizione di quel tema e di quel che è puro orizzonte nel nostro campo di coscienza. In effetti 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 derivate⁹⁴.

In questa nuova prospettiva l'io viene definito, in senso non patologico, come «schizofrenico»: a corollario del fatto che viviamo simultaneamente in varie regioni di realtà o di senso, dovremmo ammettere che mettiamo simultaneamente in gioco livelli multipli della nostra personalità, ovvero dobbiamo «postulare una spaccatura artificiale della nostra personalità»⁹⁵.

2.6 La realtà tra frame e frangia

Il saggio *Sulle realtà multiple* riprende, dunque, una delle tesi di fondo del pensiero di William James: l'idea che il flusso unitario e continuo della nostra coscienza scorre e si dispiega attraverso molteplici mondi. Se James aveva parlato di «sub-universi» del reale, Schütz preferiva parlare di «province finite di senso», condividendo il nucleo centrale della teoria di James: la nostra attenzione pone l'accento su contesti differenti, in cui ci immergiamo di volta in volta. Non si tratta di «una forma di pluralismo ontologico. I "molti mondi" sono espressione di molteplici modalità di esperienza (ma oggi diremmo di "costruzione") del reale; molteplici, a ben vedere, sono gli spostamenti possibili dell'accento di realtà. Se possiamo dire *reali* i "molti mondi" è perché essi effettivamente danno significato al nostro vissuto e orientano la nostra vita, almeno finché la nostra attenzione resta loro rivolta, finché

⁹⁴ Ivi, p. 14.

⁹⁵ *Ibidem*. A tal proposito Schütz parla anche di una «struttura contrappuntuale» della nostra coscienza intendendo con ciò la nostra capacità di seguire simultaneamente, come in un brano musicale, due temi attualmente presenti alla nostra attenzione, «assumendo l'uno come centro focale e l'altro come marginale» (ivi, p. 109).

in essi crediamo o confidiamo. James, non a caso, chiamava “credenza” il nostro senso della realtà di un oggetto o di un contesto»⁹⁶.

Erving Goffman osserva in proposito, riprendendo da Gregory Bateson la nozione di *frame*, che la realtà è sempre *incorniciata* dalla nostra attenzione⁹⁷: tutti noi dobbiamo il nostro sentimento incrollabile della realtà non al carattere incrollabile del mondo esterno, ma al modo in cui controlliamo e gestiamo l'attenzione organizzando il nostro coinvolgimento in diverse e molteplici contesti di attività; la misura e il modo in cui un contesto mi coinvolge decide del suo accento di realtà.

È proprio Goffman a chiamare in causa, nell'introduzione a *Frame Analysis*, il confronto a distanza che Schütz intraprende con il saggio di James:

Riconoscendo la cattiva reputazione che contraddistingue l'analisi della realtà sociale, questo libro ne presenta una diversa formulazione. Cerco di seguire una tradizione iniziata da William James nel suo famoso saggio *The Perception of Reality*, pubblicato per la prima volta come articolo in *Mind*, nel 1869. Invece di chiedere che cos'è la realtà, egli diede una piega fenomenologica sovversiva alla questione, mettendo in corsivo la seguente domanda: *In quali circostanze pensiamo che le cose siano reali?* James spiega che la cosa importante riguardo la realtà è il nostro senso della sua realtà in contrasto con la nostra sensazione, e questa domanda si riferisce a un piccolo problema risolubile che ha a che fare con la macchina fotografica e non con ciò che la macchina fotografa [...].

Nel 1945 Alfred Schütz riprese di nuovo il tema di James in un saggio intitolato *On Multiple Realities*. La sua posizione risultava sorprendentemente vicina a quella di James, ma maggiore attenzione veniva rivolta alla possibilità di scoprire le condizioni che devono essere soddisfatte per generare un regno di “realtà”, una “provincia finita di significato”, piuttosto che un altro⁹⁸.

Il richiamo di questi autori al coinvolgimento personale, all'attenzione selettiva rappresenta uno dei primi contributi alle teorie della costruzione della realtà e della molteplicità del reale.

Per Schütz poter abitare diverse province di senso significa poter dare ad esperienze diverse un differente accento di realtà: in gioco è una modificazione radicale nella nostra tensione di coscienza, che implica una diversa forma di *epochè*, di sospensione del giudizio e di determinati aspetti dell'esperienza.

⁹⁶ POSSENTI I., *Introduzione. Teorie del molteplice. William James e Alfred Schutz*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit., p. 14.

⁹⁷ Il *frame* per Goffman è quella cornice cognitiva, che, nel delimitare un contesto (in accordo con alcuni principi di organizzazione che governano i fatti sociali e con il nostro coinvolgimento soggettivo in essi), rende possibile la definizione della situazione e dunque la comprensione dei messaggi scambiati al suo interno. Goffman si richiama a BATESON G., *Una teoria del gioco e della fantasia*, in *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1976, pp. 218-235.

⁹⁸ GOFFMAN E., *Frame Analysis*, Armando, Roma, 2001, pp. 48-49.

Secondo Goffman, viviamo compiendo sempre nuove operazioni di *inquadratura (framing)* e *messa in chiave (keying)*, muovendoci continuamente tra diversi *frames*, cornici o contesti che si intrecciano e si intersecano tra di loro. *Frame Analysis* critica però il carattere finito, ovvero chiuso e delimitato, che Schütz attribuisce alle province di senso, così come critica il tentativo di identificarne un certo numero e classificarle in base al loro peculiare stile cognitivo.

Goffman chiede di spostare lo sguardo da ciò che accade entro ognuno dei mondi che abitiamo a ciò che accade nella transizione dall'uno all'altro, e quindi di capire come avvengano le rotture e i mutamenti di *frame*, come accadano le trasformazioni di cornice. Goffman coglie come le cornici siano labili, e come occorra comprenderle nella loro funzione di membrana e di interfaccia tra interno e esterno, ma la sua ricerca lascia poco spazio all'esperienza del passaggio in quanto tale. I passaggi di *frame* sembrano intesi da Goffman come modificazioni di un contesto che in condizioni di routine è vissuto quasi allo stato puro, in condizioni di completa e totale immersione.

Adottando come metafora dell'agire sociale la rappresentazione teatrale⁹⁹, egli propone di distinguere le rappresentazioni «in base alla loro purezza, cioè in base alla esclusività della rivendicazione degli spettatori sull'attività che essi guardano»¹⁰⁰. Così, la partecipazione ad un *frame* appare tanto più compiuta quanto più siamo in grado di dare al *frame* un'alta definizione, escludendo cornici diverse. Ma il problema che si pone in tali condizioni è il seguente: come si spiega l'uscita dal *frame*?

«Il sospetto qui sollevato è che gli attori sociali siano capaci di compiere passaggi grazie al fatto che la loro ordinaria condizione cognitiva non è quella della completa immersione, del coinvolgimento totale, bensì quella di mantenere, accanto all'attenzione per il *frame* messo a fuoco, il senso della relazione e della connessione con altri mondi»¹⁰¹. Un altro sospetto che sorge è che gli attori sociali trascorrono gran parte della loro esistenza sulla soglia dei loro *frames*, disponendosi

⁹⁹ Cfr. GOFFMAN E., *Frame Analysis*, cit., p. 163.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ POSSENTI I., *Introduzione. Teorie del molteplice. William James e Alfred Schütz*, in JAMES W., SCHÜTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit., p. 16.

all'esperienza del passaggio e vivendo fenomeni come quelli che James chiamava «esperienze di frangia», «stati transitivi», «passaggi intermedi del mentale».

Qui è opportuna una precisazione. Il concetto di «frangia» è introdotto da William James nel saggio *The stream of Consciousness*, contenuto in *Psychology: Briefer Course* (1892)¹⁰². Con il termine *frangia* James intende sia qualcosa relativamente all'oggetto (l'alone indistinto che lo rende significativo così com'è in quel momento), sia un aspetto dell'avere coscienza o del flusso di coscienza.

Da questo punto di vista proprio il concetto di frangia ci permetterebbe di tornare su una questione che abbiamo già affrontato e di illuminare quello che per Schütz è un caso limite: il passaggio dal mondo dei sogni al mondo della veglia.

Quando ricordiamo ciò che abbiamo sognato, infatti, non stiamo più sognando; non siamo più confinati all'interno della nostra solitaria cornice di sogno ma l'abbiamo abbandonata. Per questo è così difficile comunicare agli altri la nostra vita onirica. La transizione dal sogno alla veglia rappresenta il caso più radicale di ritiro dell'accento di realtà, la modalità più completa ed irrevocabile in cui possiamo abbandonare un contesto e considerarlo irreali, per noi praticamente irrilevante. La metafora del salto cognitivo tra province finite sembrerebbe del tutto appropriata in questo caso. Eppure, come James osserva in un nota del saggio sulla *Percezione della realtà*, capita che una volta svegli non ci limitiamo a considerare irreali il mondo dei sogni:

Ma se un sogno ci perseguita e sollecita la nostra attenzione durante il giorno, è in grado senz'altro di rimanere nella nostra coscienza, rappresentando una specie di sub-universo a fianco del mondo della veglia. La maggior parte delle persone ha probabilmente avuto sogni tali, che è difficile non immaginarli come occhiate verso una regione dell'essere attualmente esistente, come una sorta di angolo di "mondo spirituale". I sogni inoltre sono stati concordemente considerati, in tutte le epoche, come rivelazioni, ed hanno giocato un ruolo importante nella formazione delle mitologie e nel creare temi su cui avrebbe poggiato una fede¹⁰³.

¹⁰² Esistono due precedenti versioni del saggio: *On Some Omissions of Introspective Psychology*, «Mind», gennaio 1984 (ora in JAMES W., *Essays in Psychology*, Harvard University Press, Cambridge-Mass. and Londo 1983, pp. 142-167), e *The Stream of Thought*, in *The Principles of Psychology* (1890), Mac Millian and Co. Ltd., London, 1901, vol. I, cap. IX, pp. 224-290. La traduzione italiana è a cura di Luca Mori, in JAMES W., *Il flusso di coscienza*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, a cura di I. Possenti, Ets, Pisa, 2005, pp. 99-119.

¹⁰³ JAMES W., *La percezione della realtà*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit., p. 64, nota 10.

È lo stesso Schütz, nelle note sul problema della rilevanza, a fare un passo avanti nella riflessione. Interrogandosi sulle sorti del sogno in condizioni di veglia, egli osserva che alla luce del giorno «il tema principale del sogno è sparito per il semplice fatto che mi sono svegliato; è stato completamente abbandonato, lasciato cadere»¹⁰⁴. Ma ciò non condanna il sogno all'irrelevanza. Piuttosto, l'eventuale interpretazione del sogno nel mondo quotidiano risponde a criteri di rilevanza diversi da quelli della vita onirica. Così la caduta del tema principale del sogno, lascia un vuoto che viene riempito da un tema sostituito appartenente ad altri mondi: «a quello dei sogni perché il vuoto creato dall'abbandono dell'oggetto del sogno si riferisce sempre alla realtà del mondo dei sogni che mi sono lasciato dietro al mio risveglio; e al mondo quotidiano perché tutte le rilevanze interpretative e motivazionali annesse a questo vuoto appartengono alla realtà predominante». L'esperienza del passaggio, in questo caso, apre un'*enclave* che viene riempita da termini intermediari, da simboli. La transizione tra mondi dà luogo a «una trasformazione simbolica della realtà»¹⁰⁵. Allora, se mondo dei sogni e mondo della veglia sono interconnessi, forse anche nel sogno si danno esperienze di frangia, forme di dubbio e percezioni dell'altrove. Il sogno non sarebbe, pertanto, l'oggetto di una credenza assoluta, vissuta in condizioni di immersione totale e superata solo tramite uno shock.

Schütz, che cita diverse volte il concetto di *frangia*¹⁰⁶, nel saggio *Sulle realtà multiple* teorizza il passaggio tra diverse province di senso come puro «salto» o «shock» cognitivo, intravede successivamente il problema della frangia, ma non giunge ad elaborarla.

Soprattutto in un saggio in cui egli torna ad affrontare il problema della realtà con riferimento al capolavoro di Cervantes, *Don Chisciotte della mancia*, emblematicamente intitolato *Don Chisciotte e il problema della realtà*, la cui analisi costituirà l'argomento del prossimo capitolo.

¹⁰⁴ SCHÜTZ A., *Il problema della rilevanza*, cit., pp. 96-97.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Nei *Saggi sociologici*, cit., e rispettivamente in: a) *Il problema della razionalità nel mondo sociale*, p. 351, e pp. 366-367; b) *Alcuni concetti guida della fenomenologia*, pp. 107-109; c) *Simbolo, realtà, società*, pp. 321-322.

3. Il problema della realtà nel *Don Chisciotte di Cervantes*

*Dove si incontrano effettivamente due principi che non si possono riconciliare
l'uno con l'altro, là ciascuno dichiara che l'altro è folle e eretico*

L. Wittgenstein,
Della certezza

3.1 Premessa

Nel saggio *Don Chisciotte e il problema della realtà*¹ Schütz torna ad affrontare il tema di cui aveva già trattato in *Sulle realtà multiple*: come gli attori sociali fanno esperienza della realtà².

Il lavoro su *Don Chisciotte* si apre, come il saggio sulle realtà multiple, sotto il nome di William James e del suo saggio sulla percezione della realtà.

Schütz riprendendo James ribadisce che la fonte e l'origine della realtà è assolutamente soggettiva, e che, di conseguenza, «esistono molti diversi ordini di realtà – probabilmente un numero infinito – ciascuno con il suo stile di esistenza particolare e distinto. [...] Ogni mondo, nel momento in cui vi si fa riferimento, è reale a proprio modo, ed ogni relazione con la nostra mente, se non vi è la presenza di un relazione più forte che la contrasti, è sufficiente a rendere un oggetto reale»³.

In questo saggio il problema della realtà, che per James diventava il *problema della percezione della realtà*, e per Schütz il *problema del senso della realtà*, finisce per ancorarsi al tema della costruzione intersoggettiva: *ciò che intendiamo per reale e come reale è ciò che crediamo reale*. Ma tale credenza è possibile solo se convalidata intersoggettivamente, ovvero se è il risultato di un accordo intersoggettivo, di un accordo tacito, non esplicito, che si basa in parte sulla

¹ Il saggio è uscito per la prima volta in una rivista spagnola, *Don Quijota y El Problema de La Realidad*, «Anuario de Filosofía», I, 1955. L'edizione italiana è a cura di P. Jedlowski, in SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Armando, Roma, 1995.

² Cfr, *ivi*, p. 27.

³ *Ivi*, pp. 25-26.

tradizione di ogni gruppo sociale e in parte è costantemente riprodotto e confermato dall'attiva prestazione di fede da parte degli attori sociali.

In questo capitolo la nostra attenzione si concentrerà sui seguenti punti:

1) Una disamina del saggio di Schütz, con particolare riferimento ad alcuni episodi particolari del romanzo di Cervantes che sottolineano l'emergere dei seguenti temi:

a) l'esistenza di diverse sfere di realtà, e il conflitto tra queste sfere;

b) la questione dell'intersoggettività e della costruzione intersoggettiva della realtà, che, in questo saggio, è definita come «la dialettica dell'esperienza intersoggettiva della realtà»⁴, e che può ritenersi il fulcro attorno al quale ruotano le riflessioni teoriche di Alfred Schütz;

c) la relazione dialettica tra il senso della realtà e il senso dell'identità;

2) La proposta di utilizzare come chiave di lettura del saggio di Schütz e delle avventure del cavaliere della Mancia la nozione goffmaniana di *frame*, e le analisi sull'organizzazione dell'esperienza sviluppate da Goffman in *Frame Analysis*, e questo al fine di analizzare, in controtelaio, alcuni concetti del pensiero di Schütz, *in primis* quello relativo al «mondo delle realtà concrete ben conosciute», come lo definisce Goffmann⁵ (il mondo della vita quotidiana per Schütz), e la possibilità di un passaggio non traumatico da una provincia finita di senso all'altra.

Quest'ultimo punto si impone in tutta la sua rilevanza, in quanto, nel dibattito sociologico degli ultimi anni, Erving Goffman - con la sua *Frame Analysis* - è stato ritenuto un continuatore della linea di pensiero inaugurata da James e approfondita dalla sociologia fenomenologica di Schütz riguardo il problema delle realtà multiple. Sebbene egli accolga l'intuizione di questo filone, se ne distacca in seguito per due motivi: in primo luogo non condivide lo statuto di realtà preminente che Schütz attribuisce alla vita quotidiana (questa non è un tutto omogeneo ma è piuttosto formata da una varietà di fenomeni diversamente incorniciati che si sovrappongono tra di loro, conferendo così diversi status di realtà a certi fatti, azioni o eventi entro i confini di tale provincia); in secondo luogo perché le province finite di significato sono strumenti concettuali troppo rigidi per afferrare le metamorfosi improvvise che

⁴ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 44.

⁵ GOFFMAN E., *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Roma, Armando Editore, 2001, p. 68.

si realizzano nella vita di tutti i giorni. Rispetto all'idea di "finitezza" tematizzata da Schütz, egli trova assai più rilevante la nozione di Bateson di "messa tra parentesi", *frame*, di cui abbiamo già parlato nel precedente capitolo.

Pertanto si cercherà, a partire dall'analisi di alcuni episodi del *Don Chisciotte* di analizzare come Schütz affronti i temi sopra esposti, e di valutare se effettivamente e in quale misura le considerazioni di Goffman sviluppino le analisi Schütziane. Per compiere questo ragionamento si renderà necessario richiamarsi costantemente sia al saggio di Goffman *Frame Analysis*, sia al saggio di Bateson *Una teoria del gioco e della fantasia*⁶, poiché è proprio in questo testo, come già sottolineato nel precedente capitolo, che il termine *frame* è proposto in un senso simile cui Goffman intende usarlo.

3.2 L'esistenza di diverse sfere di realtà

Don Chisciotte è il protagonista del celebre romanzo di Miguel De Cervantes⁷, che immedesimandosi nelle letture di opere di cavalleria, si sente, come gli antichi cavalieri erranti dei romanzi cavallereschi, di cui crede di essere l'erede spirituale, votati alla difesa dei più nobili e puri ideali di giustizia e di difesa dei deboli e degli oppressi. Suo compagno di sventure è il contadino/scudiero Sancho Panza, rappresentante «del pensiero quotidiano che ha sempre un repertorio di proverbi a portata di mano, pronti a spiegare ogni cosa nei termini della conoscenza che si dà per scontata»⁸.

Schütz parte dalla celebre domanda di James formulata nei principi di psicologia: «In quali circostanze consideriamo le cose reali?». James muove da questa domanda per sviluppare la sua teoria dei diversi ordini di realtà. Egli scopre che tutto quello che viene «pensato in modo non contraddittorio viene *ipso facto* creduto, cioè inteso come assolutamente reale. E una cosa pensata può essere

⁶ BATESON G., *Una teoria del gioco e della fantasia*, in ID., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1976, pp. 218-235.

⁷ DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, Garzanti, Milano, 1974.

⁸ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Armando, Roma, 1995, p. 35.

contraddetta da un'altra solo se l'una inizia la disputa affermando qualcosa che non è ammissibile per l'altra. Se si verifica questo caso la mente deve fare una scelta»⁹. In tal modo, prosegue Schütz, ogni proposizione, sia quella che predica un attributo, sia quella che afferma l'esistenza di qualcosa, «viene *creduta* per il fatto stesso di essere *concepita*»¹⁰, a meno che non entri in conflitto con altre proposizioni alle quali si crede contemporaneamente.

Per James la differenza tra reale e irreali, e il rapporto tra credenza, incredulità e dubbio, si fondano su due punti: da una parte sulla possibilità di pensare in modi differenti allo stesso oggetto; dall'altra parte, che quando abbiamo pensato a tale oggetto possiamo scegliere a quale modo aderire e quale eliminare. Allora, «la fonte di tutta la realtà, sia dal punto di vista assoluto che da quello pratico, è dunque soggettiva: siamo noi»¹¹. La conseguenza è inevitabile: se il soggetto è l'origine di tutta la realtà, esistono molteplici e differenti ordini e livelli di realtà, ognuno con il proprio stile di esistenza, chiamato da James «sotto-universi»¹². Gli oggetti a cui pensiamo, afferma Schütz, si riferiscono ai diversi mondi. E ogni mondo diventa reale nel momento in cui ci riferiamo ad esso, in quanto è la nostra mente, o meglio, la relazione con essa, a rendere reale un oggetto, sempre a meno che non vi sia simultaneamente una diversa e più forte relazione che la avversi.

Alla luce delle riflessioni di James, Schütz analizza il problema della realtà nel *Don Chisciotte* di Cervantes. La sua tesi è che: «il racconto di Cervantes ha a che fare proprio con il problema delle realtà multiple posto da William James, e che le varie fasi delle avventure di Don Chisciotte sono variazioni attentamente elaborate del tema principale, cioè di come noi abbiamo esperienza della realtà»¹³.

Nel romanzo di Cervantes i problemi sorgono a causa dell'anomalo rapporto che Don Chisciotte stabilisce con la realtà: egli la determina, la costruisce e la valuta in base alle sue suggestioni e infatuazioni letterarie, e tutto ciò darà luogo ad una

⁹ Ivi, p.25.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 26.

¹³ *Ibidem*. Su tale punto cfr. anche ENDRESS M., *Alfred Schutz's Interpretation of Cervantes's Don Quixote and His Microsociological View on Literature*, in *Alfred Schutz's "Sociological Aspect of Literature"*. *Construction and Complementary Essays*, edited by Lester Embree, Florida Atlantic University, published by Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 113: *Don Chisciotte e il problema della realtà* «non è una riflessione sulla letteratura ma piuttosto l'uso di una novella per illustrare la fenomenologia della costruzione sociale della realtà».

serie di *misunderstandings* tragicomici. «Così la follia si configura come un espediente impiegato dall'autore per introdurre nell'opera lo scontro tra un punto di vista, legittimando, anzi rendendo addirittura indispensabile, una lettura non univoca della *realtà*»¹⁴.

Il conflitto tra la realtà e l'illusione si fa sempre più stridente, in quanto l'ambito della realtà diventa sempre meno oggettivo e autonomo, finendo per diventare ambiguo e sfuggente, e i suoi confini con il mondo dell'immaginazione e della fantasia divengono sempre più vaghi; ma soprattutto sembra profilarsi all'orizzonte l'aspetto inquietante che qualcosa possa essere al medesimo tempo non più se stessa, ma altra da sé (scardinando in tal modo lo ieratico principio di non contraddizione che per millenni ha regnato incontrastato nei domini della logica e del pensiero occidentale).

Innanzitutto abbiamo un peculiare sotto-universo (il mondo della follia di Don Chisciotte), incastrato dentro un altro sotto-universo (il mondo della cavalleria) che cozzano in maniera netta e violenta contro un altro sotto-universo (mondo dato per scontato del senso comune, rappresentato dal personaggio di Sancho Panza), ma vi sono anche altri sotto universi come quello costituito dai maghi ingannatori e dai loro trucchi e quello del "far finta" rappresentato dal Duca e dalla Duchessa che organizzano una burla ai danni di Don Chisciotte. L'esistenza di molteplici universi e sotto-universi fa sorgere una domanda: com'è possibile mantenere un terreno comune su cui far dialogare Don Chisciotte con gli altri personaggi, rappresentanti di due universi lontani e incomunicabili?

E inoltre come può esser possibile che nonostante Don Chisciotte viva nel suo universo popolato da personaggi e eventi fantastici del mondo della cavalleria, egli si trovi a vivere anche nel mondo del sogno ad occhi aperti, e sia in grado tuttavia di intervenire su questo mondo e di modificarlo?

A tal proposito è necessario chiarire un aspetto fondamentale.

Schütz, nel saggio *Sulle realtà multiple*, analizzando la struttura di altre province finite di significato, dopo aver dato ampio spazio alla trattazione della *realtà preminente*, sottolinea come i vari mondi fantastici, il mondo dei sogni ad

¹⁴ DAMARI, C., *La percezione della realtà in Alfred Schütz e Erving Goffman*, cit., p. 28.

occhi aperti¹⁵, del gioco, i racconti di fate, di miti scherzosi, della fantasia e dell'immaginazione, siano accomunati dal fatto che in essi il Sé che immagina non opera nessuna trasformazione del mondo esterno». E questo in quanto il passaggio, il salto da una provincia all'altra comporta una graduale diminuzione della tensione di coscienza dal mondo del *working* e di conseguenza dei suoi compiti. In tal modo il soggetto sarà libero dai comuni vincoli dello spazio e del tempo intersoggettivi, condivisi, libero dal «movente pragmatico che regola il suo atteggiamento naturale. In una parola, non dovrà più 'piegare' il mondo esterno per la realizzazione dei suoi fini»¹⁶.

Emblematico è, a tal proposito, il famoso episodio in cui Don Chisciotte scambia i mulini a vento per dei giganti, intraprendendo con essi un indimenticabile duello¹⁷, in quanto esso illustra la situazione paradossale in cui il protagonista lottando contro i mulini a vento riesce ad inserirsi nel mondo esterno e riuscendo ad interagire con esso e a modificarlo. Ma, sebbene Don Chisciotte interagisca con altri individui e manipoli oggetti reali esistenti nel mondo della vita quotidiana, egli, in verità, egli non oltrepassa mai i limiti di questa provincia finita di significato.

«Don Chisciotte è, e sempre rimane, un sognatore, il quale si trova di fronte una realtà in cui non vi sono castelli immaginari, dame ideali, giganti enormi, bensì castelli, dame e giganti *reali*. Come ci fa acutamente osservare Schütz, la situazione in cui si trova il mitico cavaliere è paragonabile a quell'esperienza che probabilmente è capitata a tutti noi entro l'ambito dell'atteggiamento naturale, quando scopriamo che qualcosa di distante che credevamo essere un albero, risulta invece un uomo»¹⁸. Ma mentre noi reagiremmo riconoscendo di essere stati vittime di un'illusione, Don Chisciotte, che ha spostato il suo accento di realtà verso un'altra provincia finita di significato (il mondo delle sue fantasticherie), è nonostante tutto costretto a prendere atto della resistenza su cui si è scontrato (la presenza dei mulini a vento), ma interpreta tale fatto come se fosse estraneo, non appartenesse al suo mondo: pertanto egli non è in grado di rendersi conto di come i giganti si siano potuti

¹⁵ A tal proposito Schütz, nel saggio sulle *Realtà multiple*, cit., p. 216, rileva che «il sognare è essenzialmente solitario [...] così la monade è davvero senza finestre, mentre sogna, e che quindi questa specifica provincia di significato, questo specifico regno non è condivisibile da altri».

¹⁶ DAMARI, C., *La percezione della realtà in Alfred Schütz e Erving Goffman*, cit., pp. 29-30.

¹⁷ DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, cit., vol. I, cap. VIII, pp. 54-61.

¹⁸ DAMARI, C., *La percezione della realtà in Alfred Schütz e Erving Goffman*, cit., p. 30.

trasformare in mulini a vento, e non ammette la possibilità di essere vittima di un'illusione.

Schütz ritiene che l'abilità di Cervantes risieda nel far intervenire nelle vicende del cavaliere della Mancia una sorta di «intervento dall'alto» riparatore, ovvero la presenza di maghi, per garantire compatibilità e coesistenza reciproca tra i sotto-universi di significato differenti, e di assicurare il mantenimento dell'accento di realtà posto su ciascuno di questi sotto-universi. È così che i giganti, agli occhi di Don Chisciotte, sono davvero dei giganti, ed è per colpa del mago Frestone che essi sono trasformati in mulini a vento e questo rende lo scontro inevitabile. In tal modo, d'ora in poi, l'incantesimo si configura come l'elemento fondamentale per permettere di fissare l'accento di realtà sul mondo privato della cavalleria, difendendolo dalla accuse di tutti quelli che non condividono la stessa visione della realtà.

Berger, a tal proposito, sostiene che il problema dell'altra condizione (quello che egli definisce come una realtà altra che invade la realtà della vita quotidiana), se considerato dalla prospettiva della realtà preminente si risolve nello spiegare e nel rendere innocua la presenza aliena; se invece è analizzato dalla prospettiva stessa dell'altra condizione (dal punto di vista di Don Chisciotte) si tratta di dover legittimare questa situazione alternativa, preservare la sua effimera realtà dall'invadente pericolo della realtà quotidiana¹⁹.

Ma come fanno a comunicare personaggi lontani, rappresentanti di mondi ancora più lontani, quali Don Chisciotte, Sancho Panza, e gli altri personaggi del romanzo di Cervantes?

Prima di rispondere a questa domanda, è necessario seguire l'analisi fatta da Schütz dei vari sotto-universi. A cominciare da quello riguardante la cavalleria.

Questo mondo è, per usare le parole di Schütz, un «sotto universo chiuso», e Don Chisciotte non ha nessun dubbio sul fatto che gli eroi di cui parlano i libri di cavalieri siano esistiti e che le loro imprese siano vere. E adduce buoni argomenti per spiegare tutto ciò: «l'istituzione dei cavalieri erranti [...], è autentica e universalmente riconosciuta. La storia di Fierobraccio ebbe luogo ai tempi di Carlo Magno, le gesta di re Artù sono registrate nelle storie e negli annali d'Inghilterra,

¹⁹ BERGER P., *The Problem of Multiple Realities: Alfred Schutz and Robert Musil*, in *Phenomenology and Sociology*, ed. By T. Luckmann, Harmondsworth, Penguin, 1978, pp. 343-367.

nell'armeria reale a Madrid si può vedere ancor oggi il corno di Rolando»²⁰. Tutte queste sono, per il cavaliere della Mancia, prove infallibili della loro esistenza. Non solo. Non si può dubitare che i libri stampati con bolla e decreto imperiale dicano il falso. Essi devono essere necessariamente veri. Allo stesso modo si deve credere nell'esistenza dei giganti, in quanto in Sicilia sono state trovate ossa della loro dimensione e essi sono menzionati nelle Sacre Scritture.

Pertanto «la cavalleria errante è prima di tutto un modo di vita. Obbedisce a una missione divina. I cavalieri erranti sono “ministri di Dio sulla terra, il braccio armato con cui si amministra quaggiù la sua giustizia”». Ma, prosegue Schütz, la cavalleria è anche un modello di vita, «una scienza. Di più: la regina di tutte le scienze, che comprende tutte o quasi tutte le scienze del mondo». E quindi, il cavaliere deve essere un giurista, un teologo, «un medico, e specialmente un erborista, per poter preparare un flacone del balsamo di Fierobraccio, poche gocce del quale curano un cavaliere tagliato a metà, sempre che le due parti siano poste a contatto prima che il sangue congeli»²¹, un astronomo per orientarsi con la posizione delle stelle, deve sapere nuotare, ferrare un cavallo, e soprattutto deve essere devoto alla verità.

Inoltre il mondo della cavalleria ha il suo vero e proprio «sistema legale ed economico»: i cavalieri sono al di fuori di ogni giurisdizione, «la loro legge è la spada, il diritto il coraggio, i loro editti sono la loro volontà». Essi non sono tenuti a pagare le tasse, né i vestiti ai sarti, né per l'ospitalità ricevuta. E non pagano neanche i loro scudieri. Li ricompensano facendoli governatori delle isole che conquistano.

L'universo della cavalleria «è caratterizzato da peculiari modificazioni delle categorie basilari del pensiero, cioè quelle che riguardano lo spazio, il tempo e la causalità». Alcuni luoghi favoleggiati da Don Chisciotte, come «il regno di Micomicona in Etiopia, l'impero di Trebisonda sono concetti geografici ben determinati», così come lo sono i luoghi stabiliti dalla fisica celeste, dove si origina il gelo e la neve, i lampi e i tuoni. E soprattutto, questi posti possono essere «raggiunti con facilità»²², grazie all'aiuto dei maghi, che possono spostare un cavaliere da un posto all'altro, facendogli percorrere migliaia di miglia in pochissimo tempo, o fare

²⁰ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 28.

²¹ Ivi, p. 29.

²² Ivi, p. 30.

in modo che il tempo vissuto da un cavaliere sia diverso dal tempo degli altri uomini²³.

Accanto al mondo della cavalleria, v'è il mondo dei maghi. Essi hanno un ruolo particolare nel mondo di Don Chisciotte, in quanto la «loro attività è la categoria di base con cui Don Chisciotte interpreta il mondo. La loro funzione è quella di tradurre l'ordine del regno della fantasia in quello dell'esperienza di senso comune». Essi sono in grado di mutare e trasformare ogni cosa. «Ma in senso stretto, quello che trasformano è lo schema di interpretazione che prevale in un sotto-universo nello schema di interpretazione che è valido in un altro. [...] Così la funzione dei maghi è quella di garantire la coesistenza e la compatibilità reciproca di sotto-universi di significato differenti ma riguardanti gli stessi dati di fatto, e di assicurare il mantenimento dell'accento di realtà posto su ciascuno di questi sotto-universi»²⁴. E, soprattutto, una volta che l'azione dei maghi si è compiuta e dispiegata non rimane nulla di inspiegato e inspiegabile, niente di misterioso e di assurdo. Inoltre Schütz afferma che per il cavaliere della Mancia, l'esistenza dei maghi è molto di più che una semplice ipotesi: «si tratta di fatti storici provati da tutti i sacri testi che trattano della cavalleria. Ovviamente questi fatti non sono verificabili con i mezzi ordinari della percezione sensoriale. Infatti i maghi non si fanno vedere, ed è chiaro che l'assioma dell'incantesimo – ciò che rende possibile la riconciliazione tra il sotto-universo delle fantasie e la realtà ordinaria – che non può essere assoggettato a sistemi di verifica che hanno origine in uno di questi sotto-universi»²⁵. Per di più, accanto ai maghi malvagi, Don Chisciotte ammette l'esistenza di maghi buoni, che con le loro azioni e incantesimi contrastano i malefici dei primi.

Schütz conclude affermando che l'universo dei maghi e dei loro incantesimi, è, in qualche modo, una riproposizione

degli elementi della teologia dei Greci al tempo di Omero: l'invidia degli dei, i loro interventi in favore dei protetti, la loro lotta per il potere, la loro sottomissione all'inevitabile fato. Certamente, se introduciamo i maghi nella catena delle cause e degli effetti non siamo in grado di risolvere il dubbio cartesiano riguardo al fatto se il mondo sia governato da un genio malefico o da Dio. Ma siamo sicuri che tutto quello che accade ha la sua ragione – una ragione che si rifà alle motivazioni dei

²³ Su quest'ultimo punto Schütz rimanda a Bergson e alla sua analisi della teoria della relatività di Einstein. Cfr. *ivi*, p. 31

²⁴ *Ivi*, p. 31.

²⁵ *Ivi*, p. 32.

maghi. Verrebbe voglia di parlare di una dialettica non-hegeliana, così come si parla di una geometria non-euclidea²⁶.

Queste, rileva Schütz, sono le principali caratteristiche del mondo chiuso di Don Chisciotte, «la sua casa madre, da cui si muove per interpretare tutte le altre province della realtà». Ma questo mondo privato di Don Chisciotte entra in conflitto con il mondo dei suoi compagni, ed ambedue i sotto-universi sono costretti a confrontarsi «con i conflitti che sorgono dalla differenza degli schemi di interpretazione che prevalgono nei due mondi»²⁷.

3.3 Il conflitto tra le diverse sfere di realtà e l'emergere della questione dell'intersoggettività

A questo punto Schütz, soffermandosi sulle spedizioni affrontate da Don Chisciotte, inizia a riflettere sull'incontro/scontro tra le diverse sfere di realtà e ad introdurre il tema dell'intersoggettività.

Innanzitutto Schütz precisa che in ognuna delle spedizioni di Don Chisciotte il suo «ambiente sociale» assume «atteggiamenti radicalmente diversi nei confronti del suo privato mondo fantastico – quel mondo che per lui è altamente significativo, ma che per gli altri è il mondo di un pazzo».

Nella prima spedizione Don Chisciotte è da solo. È alla prese con un dialogo interiore con il dotto sconosciuto che dovrà tramandare la cronaca delle sue gesta alle future generazioni. Ed egli «è signore indisturbato del suo sotto-universo»²⁸, non è ostacolato o turbato dalle persone che incontra. Tutto quello che Don Chisciotte immagina, vede e crede, dalla fortezza con torri d'argento, alla tromba del nano che preannuncia la venuta del cavaliere, alle belle dame, e al castellano esistono veramente per lui. Per un osservatore esterno, invece, si tratta di altre cose: di un'osteria, un porcaro che suona il suo corno, donne di costumi non morigerati, e di un oste. E tuttavia nessuno lo ostacola o contraddice la sua esperienza, o tantomeno

²⁶ Ivi, p. 33.

²⁷ Ivi, pp. 33-34.

²⁸ Ivi, p. 34.

si comporta in modo incompatibile con gli schemi di interpretazione relativi al mondo della cavalleria.

In tal modo «le azioni di don Chisciotte restano possibili dentro la realtà della vita quotidiana nonostante i loro motivi fantastici, e non è necessario nessun mago per riconciliare schemi di interpretazione disparati».

Come interludio tra la prima e la seconda spedizione compare l'intervento dei maghi, quando il prete e il barbiere cercano di curare il cavaliere affrontando alla radice il problema e la causa della sua pazzia: bruciando i suoi libri sulla cavalleria e murando la sua libreria. Don Chisciotte spiega questo avvenimento ricorrendo all'incantesimo del mago Frestone suo acerrimo nemico. E da questo punto in poi egli farà ricorso all'intervento dei maghi «per mantenere l'accento di realtà sul suo mondo privato della cavalleria ogni volta che questo si scontra con la realtà delle persone con cui entra in conflitto».

Nella seconda spedizione Don Chisciotte non è più da solo, e deve affrontare il tema delle «relazioni faccia-a-faccia nel mondo del senso comune», mondo che è rappresentato da Sancho Panza che ha sempre e per qualsiasi evenienza a disposizione un ampio elenco di proverbi, e con essi riesce a trovare una spiegazione per ogni cosa.

Qui inizia ad emergere in tutta la sua rilevanza il tema dell'intersoggettività. Esso si palesa sotto forma di dubbio: se gli oggetti e gli eventi di cui i protagonisti del romanzo fanno esperienza sono interpretati secondo schemi differenti, c'è la possibilità di fare la stessa esperienza dei medesimi oggetti?

La risposta di Schütz è la seguente:

La nostra relazione con il mondo sociale si basa sul presupposto che nonostante tutte le variazioni individuali gli stessi oggetti siano esperiti dai nostri simili sostanzialmente nello stesso modo in cui li sperimentiamo noi, e viceversa, e anche sul presupposto che i nostri e i loro schemi di interpretazione mostrino la stessa struttura tipica di rilevanze. Se questa fiducia nella *sostanziale identità dell'esperienza intersoggettiva del mondo* si infrange, è distrutta la nostra stessa possibilità di stabilire una comunicazione con i nostri simili.

È in situazioni critiche di questo tipo che arriviamo a pensare che ciascuno di noi viva nel *guscio impenetrabile di una prigione solipsistica*: gli Altri diventano un miraggio, noi lo diventiamo per gli Altri, e noi stessi lo diventiamo per noi²⁹.

²⁹ Ivi, p. 36. Corsivo nostro.

Questo implica due possibilità: o le esperienze del mondo oggettivo sono mere apparenze, oppure il soggetto stesso ha modificato la sua identità. E in ambedue i casi v'è stato un incantesimo in grado di trasformare gli oggetti o il soggetto.

Ma Sancho Panza non è d'accordo con tutto ciò. «Per lui, empirista neopositivista, il dolore alle spalle dovuto alla bastonatura presa all'osteria è la prova della realtà dei suoi aguzzini, gli osti e il mulattiere»³⁰. E tuttavia, gradualmente, Sancho accetta lo schema di interpretazione di Don Chisciotte, e viceversa. Tra i due sembra instaurarsi un «sotto-universo di discorso», in quanto «entrambi hanno buone ragioni per venire a patti con le loro divergenze»³¹.

Infatti Don Chisciotte comprende che Sancho non è un cavaliere e quindi non è soggetto alle leggi di questo mondo, ma ad altre³²; forse è il suo essere codardo e pauroso ad impedirgli di vedere e sentire bene, nell'episodio dei due greggi di pecore che per Don Chisciotte si tramutano in due armate³³.

Questo per quanto riguarda Don Chisciotte.

Invece per quanto riguarda Sancho Panza, egli è propenso a credere che le disavventure del cavaliere siano dovute al fatto che ha rotto un solenne giuramento; o forse che ha davvero un potere sui giganti, ma non ne ha sui fantasmi³⁴. Non solo. Una volta che Sancho ha capito che deve accettare l'incantesimo come un valido schema di interpretazione se vuole comunicare con il suo padrone, «impara ad esprimersi come un seguace degli antichi filosofi scettici»³⁵. Egli modifica diverse volte la sua affermazione di partenza per cui quello che per Don Chisciotte era l'elmo di Mambrino era solo una bacinella da barbiere³⁶. E più tardi arriva addirittura a parlare di «bacilelmo»³⁷.

Questo episodio sottolinea uno degli aspetti fondamentali del problema della realtà affrontato da Schütz: l'inevitabile esigenza che noi abbiamo dell'Altro per

³⁰ Ivi, pp. 36-37.

³¹ Ivi, p. 37.

³² Cfr. DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, cit., vol. I, cap. XVII.

³³ Ivi, cap. XVIII, p. 125: «"La paura che hai, Sancho", disse Don Chisciotte, "non ti fa vedere né udire bene: perché uno degli effetti della paura è di turbare i sensi e far sì che le cose non appaiono come sono; ma se hai tanta paura, ritirati da una parte e lasciami solo; ché io da solo basto a dar la vittoria alla parte a cui presterò il mio aiuto».

³⁴ Cfr. ivi, rispettivamente: cap. XVIII, p. 129, e cap. XXIX, pp. 240-241.

³⁵ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 37.

³⁶ Cfr. DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, cit., vol. I, cap. XXI, p. 150.

³⁷ Ivi, vol. I, cap. XLIV, p. 395.

poter definire *reali* certe situazioni. Per poter meglio chiarire questo punto, occorre soffermarsi sul racconto di Cervantes

La scena, illustrata nei capitoli XLIV e XLV della prima parte del romanzo è la seguente: il barbiere è appena arrivato all'osteria, che agli occhi di Don Chisciotte è un castello incantato, rivendicando la sua proprietà sulla catinella, cioè «l'elmo di Mambrino» confiscato da Don Chisciotte in «regolare battaglia»³⁸, e sul basto da mulo, ossia un'elegante sella da cavallo rubato da Sancho. Ma la brigata presente all'osteria, per divertirsi, anziché dare ragione al barbiere, preferisce mandare avanti lo scherzo, confermando la versione di Don Chisciotte che quello è veramente un elmo e non una bacinella. Infatti la versione di Don Chisciotte è confermata da un altro barbiere, che avvalendosi della sua esperienza dichiara che «l'arnese che ci sta davanti e che questo buon signore ha tra le mani, non solo non è un bacile da barbiere, ma è così lontano dall'esserlo com'è lontano il bianco dal nero e la verità dalla menzogna; dico anche che questo, sebbene sia un elmo, non è un elmo intero»; dal curato; da Cardenio e da Don Fernando, e da tutti gli altri personaggi presenti nell'osteria. Tranne che dall'Uditore, che assorto nei suoi pensieri, non badava allo scherzo in atto. Il barbiere non riesce a capacitarsi del fatto che tanta gente «dabbene»³⁹ abbia il coraggio di affermare che questa non sia una catinella e quello non sia un basto. Addirittura si arriva a negare l'evidenza della realtà.

Alla fine, dopo l'esito della votazione dei presenti sulla questione, il barbiere sempre più rassegnato e sconsolato accetta di vedere trasformati i suoi oggetti in ciò che Don Chisciotte è convinto che siano.

È da sottolineare come dallo sfondo si sollevi la voce di un servo che assume il ruolo dell'osservatore disinteressato, il quale rimasto fino a quel momento in silenzio, si rifiuta di approvare la decisione della maggioranza, affermando che nulla al mondo lo potrà mai persuadere del contrario di ciò che dimostrano l'esperienza e la verità: questa è una bacinella e questo un basto⁴⁰. L'intervento del servo è interessante in quanto richiama alla mente la tematica jamesiana per cui siamo in grado di pensare a una stessa cosa in maniere diversa, e, in un secondo momento, una

³⁸ DE CERVANTES M., *Don Chisciotte de la Mancía*, Garzanti, 1974, vol. I, p. 395.

³⁹ Ivi, p. 396.

⁴⁰ Ivi, p. 399: «È un basto quant'è vero mio padre, e chi ha detto o dicesse diversamente dev'essere ubriaco fradicio».

volta fatto questo possiamo scegliere a quale modo di pensiero attenerci, respingendo tutti gli altri: «le cose son tanto più vere quanto più son credute, e non è l'intelligenza che le può imporre, ma la volontà»⁴¹

Anche la posizione di Sancho Panza è degna di essere considerata: dal suo punto di vista la presunta azione dei maghi non gli piace molto, ma tutto sommato l'incantesimo è una possibilità che deve essere tenuta presente. A tal proposito Berger introduce l'espressione di *struttura di plausibilità*⁴² per indicare come la spiegazione di Don Chisciotte dà di alcuni fatti o eventi, sebbene lontana da quella di Sancho, sia quanto meno plausibile dalla sua prospettiva. Tale disponibilità da parte di Sancho ad accettare lo schema interpretativo del cavaliere consente ai due individui di mantenere il loro accento di realtà su diverse province finite di significato, e di stabilire inoltre un sotto universo di discorso⁴³. Ma tuttavia anche questa struttura sarà destinata a crollare, per il semplice fatto che le sue fondamenta poggiano sul fragile accordo di due soli individui, Don Chisciotte e Sancho Panza, impegnati nella definizione della situazione. E alla fine l'«abisso fra i due sotto-universi non può essere valicato né dalla logica formale, né dal consenso della maggioranza, né dalla vittoria militare»⁴⁴.

A questo punto il barbiere beffato si chiede come fa ad essere sicuro che alcune cose siano effettivamente reali e altre no. Se effettivamente tutte le persone presenti contraddicessero quella che è la nostra versione dei fatti, sarebbe molto probabile che in noi sorgesse il dubbio di essere caduti in errore, e quindi non riusciremmo a distinguere tra realtà e irrealtà. Come nel caso di un sogno talmente realistico da sembrarci vero.

Quante volte ci è capitato di fare un sogno così realistico da sembrarci vero? Come ci comporteremmo in questo caso?

Un suggerimento di Schütz, nel caso del sogno, potrebbe esser il seguente: «la *resistenza* che troviamo al nostro risveglio con il cuscino, o la voce di nostra

⁴¹ Questa affermazione che sembra richiamare il tema di James sulla credenza e sul reale è di Miguel De Unamuno nella *Vita di don Chisciotte e Sancio Panza*, Mondadori, Milano, 2005, cap. XLV, p. 154. Per quanto riguarda l'episodio dell'elmo di Mambrino si veda il suo commento, pp. 154-161.

⁴² BERGER P., *The Problem of Multiple Realities: Alfred Schutz and Robert Musil*, in «Phenomenology and Sociology», edited by T. Luckmann, New York, Penguin Books, 1978, p. 359.

⁴³ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 37.

⁴⁴ IVI, p. 39.

moglie che ci chiama per colazione, sono chiari segnali di trovarci nel *mondo reale*, e pertanto tutto ciò che crediamo di aver vissuto appartiene in verità al mondo dei sogni»⁴⁵.

Per Schütz una risposta a questa domanda potrebbe essere fornita dagli oggetti nel mondo esterno, i quali delimitando la nostra libertà di azione, producono una resistenza appunto, che può essere superata solo con uno sforzo, anche se non è detto che questo sforzo sia sempre sufficiente.

La situazione diventa sempre più difficile se manca questa prova, perché, in tal caso, avremmo bisogno di una chiara ed esplicita conferma da parte degli altri, ovvero di un accordo intersoggettivo, che ci permetta di definire e qualificare la situazione come reale o non reale, o meglio, detto in termini goffmanniani, che ci permetta di comprendere «che cosa sta succedendo qui»⁴⁶.

Questa è la situazione in cui si viene a trovare il barbiere, il quale, arresosi di fronte alla conferma della maggioranza, è costretto ad arrendersi e ad accettare che la bacinella e il basto siano rispettivamente un elmo e una sella.

Occorre però valutare l'esigenza di qualche cautela interpretativa: la concezione che noi abbiamo della realtà sembra ridursi ad una questione puramente mentale: per prima cosa siamo noi ad attribuire realtà ad ogni oggetto a cui pensiamo, ma in un secondo momento è fondamentale un riscontro ed una conferma da parte della collettività.

Inoltre si impone un altro problema: se per la definizione di ciò che è reale abbiamo bisogno dell'assenso altrui, come si può essere certi che la convinzione della maggioranza, ovvero il pensiero del senso comune, sia giusta?

Schütz sostiene che solo una parte estremamente piccola delle nostre conoscenze ha origine nella nostra esperienza personale, mentre la maggior parte di esse consiste in esperienze che non noi ma i nostri simili, ci hanno comunicato o tramandato per eredità⁴⁷. Questo tipo di conoscenza prende il nome di *conoscenza socialmente derivata o distribuita* e, aspetto da prendere in seria considerazione: «noi

⁴⁵ DAMARI C., *La percezione della realtà in Alfred Schütz ed Erving Goffman. Un problema di frame*, cit., p. 35.

⁴⁶ GOFFMAN E., *Frame Analysis*, cit., p. 65.

⁴⁷ Cfr. SCHÜTZ A., *Il cittadino bene informato: saggio sulla distribuzione sociale della conoscenza*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., pp. 404-418.

non abbiamo alcuna garanzia circa l'attendibilità di questi presupposti da cui siamo regolati»⁴⁸.

La conoscenza quotidiana non è pertanto certa, ma probabile: è simile ad un manuale di ricette da cucina, già collaudate, utili per affrontare la vita quotidiana nella sua routine.

Schütz lo afferma chiaramente:

desidero chiamare questo genere di conoscenza e la sua organizzazione "conoscenza da libro di cucina". Il libro di cucina contiene ricette, liste di ingredienti, formule per mescolarli, e istruzioni per l'attuale finale dei piatti. Ciò è tutto quanto ci serve per fare una torta di mele, e anche tutto quanto ci serve per affrontare le questioni di *routine* della vita quotidiana. Se ci piace la torta di mele fatta in questo modo, non ci chiediamo se il modo di prepararla indicato dalla ricetta è il più appropriato dal punto di vista igienico o dell'alimentazione, o se è il modo più rapido, più economico e più pratico. Ci limitiamo a mangiarla, e ci piace. La maggioranza delle nostre attività da quando ci alziamo a quando andiamo a letto è di questo genere. Esse sono compiute seguendo ricette ridotte ad abitudini automatiche o a luoghi comuni indiscussi. Questo genere di conoscenza ha interesse solo per le regolarità degli eventi del mondo esterno come tale, prescindendo dalle sue origini. In seguito a questa regolarità ci si può ragionevolmente attendere che il sole domani sorgerà. Accade con regolarità e può pertanto essere anche anticipato con buone ragioni che l'autobus mi porterà in ufficio se prenderò quello giusto e pagherò il biglietto⁴⁹.

È in questo senso che nel regno del dato per scontato, si sospende addirittura la possibilità che le cose possano essere diverse da come ci appaiono. L'aspetto paradossale consiste nel fatto che vi è una «routine anche per affrontare il nuovo»⁵⁰.

Solo e soltanto quando il nostro «pensare come il solito» non riuscirà più a catalogare nella routine l'irrompere di un nuovo evento, saremo allora portati a problematizzare questi dati assunti in maniera acritica. Tuttavia, fino a quel momento, queste emozioni di natura eminentemente pratiche costituiranno per tutti noi un soffice cuscino su cui dormire sonni tranquilli. Non è lo stesso per lo straniero, il quale nel disperato tentativo di ottenere un nuovo senso di orientamento e di farsi accettare da un gruppo sociale, mette in dubbio tutto ciò che ai membri del gruppo sembra essere fuori questione, ovvio e dato per scontato⁵¹. Lo straniero cerca di apprendere quella «conoscenza da libro di cucina» che gli permette di risolvere i problemi di routine della vita quotidiana, anche se questa conoscenza non è esente da

⁴⁸ SCHÜTZ A., *Il problema della razionalità nel mondo sociale*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., pp. 355-356.

⁴⁹ Ivi, p. 356.

⁵⁰ SCHÜTZ A., *Il reduce*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 393.

⁵¹ SCHÜTZ A., *Lo straniero: saggio di psicologia sociale*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., pp. 375-389.

contraddizioni. Anzi è proprio su quegli aspetti meno chiari ma ritenuti certezze indiscutibili che il «pensare come il solito» dello straniero si trova inevitabilmente a scontrarsi. Questo per un semplice motivo: egli non condivide i presupposti di base del nativo. Ne deriva che lo straniero assume, per il mondo sociale, un ruolo scomodo; talvolta viene accusato persino di ingratitudine a causa del suo rifiuto a riconoscere il modello culturale offertogli come il mondo di vita più naturale, ma soprattutto come il migliore tra tutti i possibili.

Come mette in luce la figura dello straniero, la nostra cieca fiducia nell'ovvietà di questo mondo, o meglio, la possibilità che i singoli attori hanno di poter condividere i medesimi significati di esperienze corrispondenti, si fonda su due taciti assunti che rinviano alla sfera pre-predicativa e che insieme formano la cosiddetta tesi della «reciprocità delle prospettive».

Su quest'ultimo è opportuno soffermarsi ulteriormente. La «*tesi generale delle reciproche prospettive*» si basa su due «idealizzazioni»: quella dell'«interscambiabilità dei punti di vista e quella della congruenza dell'attribuzione di significato». Essi sono costrutti che

rendono tipici oggetti di pensiero i quali scavalcano per importanza gli oggetti di pensiero della mia esperienza privata o di quella del mio compagno. Per opera di questi costrutti del pensiero del senso comune si presume che il settore del mondo dato per scontato da me sia dato per scontato anche da te, il mio compagno individuale, e, anche in maggior misura, che sia dato per scontato da "Noi". Questo "Noi", tuttavia, non include necessariamente te e me, ma "ognuno che sia uno di noi" cioè ognuno il cui sistema di attribuzione di importanza sia sostanzialmente (sufficiente) in conformità con il tuo e il mio. La tesi generale delle reciproche prospettive conduce pertanto alla comprensione di oggetti e di loro aspetti attualmente conosciuti da me e potenzialmente conosciuti da te come conoscenza di ognuno. Tale conoscenza è concepita come oggettiva e anonima, cioè staccata e indipendente dalla mia definizione della situazione e da quella del mio compagno, dalle nostre circostanze biografiche individuali uniche e dai fini attuali o potenziali a disposizione che esse comportano⁵².

Pertanto la «tesi generale delle reciproche prospettive» dovrebbe favorire le condizioni che permettono l'accordo intersoggettivo su ciò che definiamo come reale.

Ma non sarà così nel romanzo di Cervantes, in quanto, come vedremo, Don Chisciotte, rappresentante del mondo della cavalleria e il suo scudiero,

⁵² SCHÜTZ A., *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., pp. 12-13.

«rappresentante del pensiero quotidiano»⁵³, saranno sovente in disaccordo sulla realtà delle esperienze che si troveranno ad affrontare.

3.4 La «dialettica dell'esperienza intersoggettiva della realtà»

Tutti combattiamo e tutti non riusciamo a metterci d'accordo.

M. De Cervantes,
Don Chisciotte della Mancia

Fin qui la prima parte del romanzo di Cervantes e l'analisi che ne fa Schütz.

Egli sottolinea l'emergere in questa prima parte dell'esistenza di molteplici realtà e del loro incontro/scontro, e l'emergere della questione dell'intersoggettività.

Ora la nostra attenzione si concentrerà sulla seconda parte del romanzo di Cervantes, poiché, secondo Schütz, in tale parte la dialettica dell'intersoggettività è collocata in una dimensione del tutto nuova.

Ma è necessario, innanzi tutto, tornare sulla prima parte del romanzo, ed esattamente sulle varie spedizioni di Don Chisciotte⁵⁴.

Durante le prime due spedizioni il cavaliere aveva incontrato dei compagni. Prima che egli parta per la terza spedizione, la storia delle sue avventure precedenti è stata raccontata in un libro che la maggior parte delle persone che incontra ha avuto già modo di leggere. «Questo gruppo di lettori si è formato un idealtipo della personalità di Don Chisciotte e dei modi in cui agisce e reagisce; si aspettano da lui un certo tipo di comportamento, che include le sue aspettative a proposito delle loro reazioni, e sono preparati a orientare il proprio comportamento verso il cavaliere in modo che egli possa interpretarlo come una risposta adeguata alle sue azioni». I lettori, per canzonarlo ma anche per entrare in contatto con lui, costruiscono un mondo di scherzo e «di “far finta” che – così sperano – sarà preso per realtà da Don Chisciotte all'interno del suo sotto-universo privato». Ma non riescono ad entrare in

⁵³ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 35.

⁵⁴ Sulle tre spedizioni di Don Chisciotte cfr. MARTIN ENDRESS, *Alfred Schutz's Interpretation of Cervante's Don Quixote and his Microsociological View on Literature*, cit., pp. 113-128.

relazione con Don Chisciotte, poiché non appoggiano il proprio accento di realtà sul loro mondo di finzioni. E questo porterà, per Schütz, all'inizio della rovina di Don Chisciotte.

«La sua tragedia personale è dovuta innanzi tutto all'indebolirsi della fede nella realtà di Dulcinea. Quando Sancho capisce che donna Dulcinea del Toboso non è altro che Aldonza Lorenzo, la figlia del fattore, viene a dubitare di tutto ciò che l'innamorato cavaliere ha detto di lei»⁵⁵. Neanche l'amore rende reali gli oggetti e le presone verso cui rivolge la propria attenzione:

“Credi tu che le Amarilli, le Filli, le Silvie, le Diane, le Galatee, le Fillidi, ed altre di cui sono pieni i libri, i *romances*, le botteghe dei barbieri, i teatri, siano state realmente creature in carne e ossa e di coloro che le celebrano e le celebrarono? No, di certo; la maggior parte, invece, se le inventano per dar materia ai loro versi e per essere creduti innamorati o uomini capaci di esserlo. E così, a me basta pensare e credere che la buona Aldonza Lorenzo sia bella e virtuosa; il fatto della stirpe poco importa, perché non c'è necessità per informarsene per insignirla di qualche onorificenza e io, per me, la considero la più eccelsa principessa del mondo”⁵⁶.

Qui Don Chisciotte, come rileva Schütz, «fa un'affermazione che sta al cuore del nostro problema» ed espone un'«assioma di base che identifica il vero con ciò che esiste all'interno del particolare sottouniverso su cui è stato posto l'accento di realtà»⁵⁷: «In conclusione, io immagino che tutto quello che dico è proprio come dico, nulla di più, nulla di meno»⁵⁸.

Quest'affermazione di Don Chisciotte relativa alla vera identità e alla realtà di Dulcinea del Toboso ci introduce a un aspetto che Schütz ritiene centrale nel romanzo di Cervantes e che lui definisce come «la dialettica dell'esperienza intersoggettiva della realtà»⁵⁹.

Ma per analizzare questo tema, occorre soffermarci sull'episodio in cui la Duchessa, costruisce esclusivamente per Don Chisciotte un mondo «del “far finta”⁶⁰». La Duchessa si basa sul fatto che Don Chisciotte, almeno da quanto lei ha potuto leggere nella parte sinora pubblicata delle sue avventure, non ha mai

⁵⁵ Ivi, p. 40.

⁵⁶ DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, cit., vol. I, cap. XXV, p. 198.

⁵⁷ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 41.

⁵⁸ DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, cit., vol. I, cap. XXV, p. 198.

⁵⁹ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 44.

⁶⁰ Ivi, p. 41.

conosciuto realmente Dulcinea, e che essa «non esiste nel mondo ma è una dama immaginaria».

La risposta di Don Chisciotte è lapidaria:

“Su questo non c’è molto da dire”, rispose Don Chisciotte. “Dio sa se c’è o no Dulcinea al mondo, e se è immaginaria o non è immaginaria; queste non sono cose la cui indagine può spingersi fino in fondo. Non l’ho generata né partorita io la mia dama, anche se la contemplo come conviene che lo sia una dama la quale abbia in sé quelle doti che possono renderla famosa in tutte le parti del mondo, cioè, a dire: bella senza macchia, seri senza superbia, affettuosa con verecondia, grata perché cortese, cortese perché ben educata, e, finalmente, eccelsa per lignaggio, in quanto in chi ha buon sangue splende e campeggia la bellezza con più alto grado di perfezione che nelle belle d’umile origine⁶¹.”

A dubitare dell’identità, e quindi della realtà dei Dulcinea sono in pochi: i mercanti di Toledo, e Sancho Panza. I primi chiedono al cavaliere un ritratto della sua signora prima di ammettere che sia la donna più bella del creato. Di fronte alla richiesta dei mercanti la risposta del cavaliere è disarmante: «”Se ve la mostrassi”, replicò Don Chisciotte, “quale merito avreste nel riconoscere una verità così evidente? L’importante è che senza vederla dovete crederci, riconoscerlo, affermarlo, giurarlo e sostenerlo»⁶². E Sancho Panza, quando sta cercando insieme al suo padrone il palazzo di Dulcinea del Toboso, si permette di confessare che non ha mai visto la nobile dama e che le sua visita a lei e la risposta che ne aveva riportato erano una sua invenzione. Ma tutto questo per Don Chisciotte non basta.

Tre ragazze di campagna sui loro asini si avvicinano lungo la strada e Sancho le descrive a Don Chisciotte come la principessa Dulcinea in persona con il suo seguito di damigelle in groppa a dei magnifici e splendidi cavalli bianchi⁶³. Ma Don Chisciotte, dove Sancho vede la principessa del Toboso e le sue nobili damigelle, vede solo delle contadine sugli asini e con sua somma disperazione, inizia a dubitare della sua *percezione* della realtà. La colpa è dei maghi, che hanno messo nubi e cataratte nei suoi occhi, e che hanno trasformato Dulcinea in una povera contadina, e la conferma di questa ipotesi don Chisciotte l’ha quando, avvicinatosi alla sua amata, è colpito da un crudo odore di aglio che gli avvelena l’anima⁶⁴. Intanto Sancho,

⁶¹ DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Manica*, cit., vol. II, cap. XXXII, p. 669.

⁶² Ivi, vol. I, cap. IV, p. 37.

⁶³ Ivi, vol. II, cap. X, p. 520.

⁶⁴ Ivi, p. 523.

maledice anche lui i maghi che avevano ingannato il suo padrone, ma di nascosto ride, udendo i vaneggiamenti del suo padrone, gabbato in maniera così poco cortese.

Al di là degli scherzi e dell'astuzia di Sancho Panza, l'episodio è significativo in quanto Don Chisciotte inizia a dubitare della sua realtà, e quindi anche della sua identità.

La situazione peggiora quando, più tardi, Don Chisciotte, mentre si trova nella grotta di Montesinos, vede Dulcinea trasformata in una contadina e «arriva alla conclusione che deve essere stata soggetta a un incantesimo, tramutata, non solo per lui ma anche per Sancho e per chiunque altro. Tuttavia è in dubbio, e continua a chiedersi se quello che ha visto nella grotta fosse realtà, sogno, o una pura fantasia»⁶⁵, fa una promessa al suo scudiero: «poiché non hai esperienza delle cose del mondo, tutte quelle che presentano qualche difficoltà ti sembrano impossibili; ma verrà il tempo, come ho detto altra volta, che io ti racconterò alcuna di quelle cose che ho visto laggiù, le quali ti faranno credere quelle che ho raccontato ora, la cui verità non ammette replica né discussione»⁶⁶. E tuttavia, in seguito, egli stesso torna ad interrogarsi sul suo ricordo dell'esperienza nella grotta, chiedendo sia alla scimmia indovina di Mastro Pedro, che risponde che le cose accadute nella grotta sono in parte false e in parte verosimili⁶⁷, sia alla testa incantata⁶⁸, che gli fornisce una risposta simile a quella della scimmia. Quindi nel sotto-universo privato di Don Chisciotte sono «possibili» «il sogno e l'immaginazione, un mondo fantastico dentro a un mondo fantastico; anche in questo universo le frontiere della realtà sono sfumate»⁶⁹.

Per Sancho Panza, invece, è tutto chiaro e non vi sono dubbi: è lui l'artefice del primo e del secondo incontro con Dulcinea, e il racconto della visione di Don Chisciotte nella grotta di Montesinos, lo convince definitivamente della follia del suo padrone⁷⁰. Solo in seguito Sancho inizia a dubitare della sua convinzione e confessa alla Duchessa di «essere stato lui a far credere a Don Chisciotte di aver incontrato

⁶⁵ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 43.

⁶⁶ DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, cit., vol. II, cap. XXIII, p. 613.

⁶⁷ Ivi, cit., vol. II, cap. XXV, p. 626.

⁶⁸ Ivi, vol. II, cap., LXII, p. 859: «"Sulla faccenda della grotta", gli fu risposto, "ci sarebbe molto da dire: c'è di tutto; le frustate di Sancho andranno a rilento; il disincanto di Dulcinea giungerà al dovuto compimento».

⁶⁹ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 43.

⁷⁰ Cfr. DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, cit., vol. II, cap. XXIII, p. 611.

Dulcinea, e che l'incantesimo non è più vero del fatto che la luna sia una fetta di formaggio. La risposta della Duchessa finisce per confondere il povero Sancho:

“Voi avete ragione, Sancho,” disse la duchessa; “perché nessuno nasce istruito, e dagli uomini si fanno i vescovi, non dalle pietre. Ma tornando al discorso che facevamo poco fa nell'incantesimo della signora Dulcinea, tengo per certo e più che provato che quell'idea avuta da Sancho di prendere in giro il suo signore, dandogli a intendere che la contadina era Dulcinea, e che se non la riconosceva doveva dipendere dal fatto che era incantata, fu tutto un trucco degli incantatori che perseguitavano Don Chisciotte; perché realmente e veramente io so da fonte sicura che la villana la quale spiccò il salto sull'asina era ed è Dulcinea del Toboso, e che il buon Sancho, pensando di essere l'ingannatore, è l'ingannato; è non c'è da avere maggior dubbio su questa verità che sulle cose della fede, che non si sono mai viste; e sappia il signor Sancho che anche qui abbiamo incantatori che ci vogliono bene e ci dicono ciò che avviene nel mondo, puramente e semplicemente, senza raggiri o artifici; e Sancho mi creda che la villana che spiccò il salto era Dulcinea del Toboso, la quale è incantata come la madre che la partorì; ma quando meno ce l'aspetteremo, la vedremo nella sua vera figura, e allora Sancho uscirà dell'inganno in cui vive”⁷¹.

Schütz afferma, a tal proposito, che la Duchessa sembra ricorrere alla figura hegeliana dell'«astuzia della Ragione», che fa sì che gli uomini siano involontari e inconsapevoli strumenti dei suoi più alti scopi. Sancho deve ammettere questa possibilità, e anche che se la Duchessa ha ragione allora lui deve credere a ciò che Don Chisciotte dice di aver visto nella caverna»⁷². Lo scudiero non si rassegna. A questo punto non crede che lui, con i suoi rudimentali e semplici mezzi abbia potuto allestire un così complicato inganno. La verità per lui è molto più semplice: ha visto una contadina e l'ha giudicata come tale. Ma se questa contadina era Dulcinea, lui non ha colpe: casomai, la colpa sarà di uno dei maghi nemici del suo padrone: «e se la mia signora Dulcinea del Toboso è incantata, se l'aggiusti lei; ché io non posso azzuffarmi con i nemici del mio padrone che devono esser molti e malvagi. La verità è che quella che vidi io era una contadina, e per contadina la presi e contadina la giudicai, e se quella era Dulcinea, non deve darsi a me la colpa né la responsabilità, e se no, ce la vedremo»⁷³.

Qui il problema dell'«intersoggettività come elemento costitutivo della realtà»⁷⁴ compare in tutta la sua rilevanza e si salda, da un parte con il tema di James

⁷¹ Ivi, vol. II, cap. XXXIII, pp. 677-678.

⁷² SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 44.

⁷³ DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancina*, cit., vol. II, cap. XXXIII, p. 679.

⁷⁴ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 50.

sulla percezione della realtà e della credenza, e dall'altra parte con il tema «della fiducia nella sincerità dell'Altro»⁷⁵ che condivide la nostra stessa realtà.

Questi ultimi due punti emergono, in particolar modo, nell'episodio del viaggio di Don Chisciotte e Sancho Panza su Clavilegno, il cavallo di legno. Richiamiamo brevemente l'episodio.

Il Duca e la Duchessa che ospitano Don Chisciotte e che costruiscono per lui un mondo del far "finta", lo avvertono che un mago ha portato per il cavaliere e per il suo scudiero un cavallo di legno che si chiama «*Clavilegno l'Aligero*»⁷⁶, che li condurrà attraverso le regioni celesti sino ad un regno lontano in cui dimora una nobile dama i cui diritti dovranno essere difesi da Don Chisciotte. Il cavaliere e Sancho Panza, riluttante, sono issati sul cavallo e bendati e iniziano il loro viaggio. Grazie ad una serie di congegni creati appositamente dalla corte del Duca, i due protagonisti sentono il vento sferzare il loro viso; ma è il soffio di mantici azionati da servi; sentono caldo, e credono di stare attraversando le regioni celesti del fuoco, ma il calore proviene da stoppie e stracci accesi dai servi; sentono le voci della gente che gli grida che stanno andando più veloci di una freccia⁷⁷. Sancho, che ragiona nei termini del senso comune nutre dei seri dubbi, ma Don Chisciotte lo rassicura dicendogli: «"non badarci, Sancho; ché, siccome queste cose e queste volate sono fuori dal corso ordinario, potrai udire e vedere quello che vuoi da mille leghe lontano"»⁷⁸.

Don Chisciotte sottolinea che lo schema interpretativo riguardante la realtà del mondo comune non è utilizzabile quando lo si vuole applicare a situazioni che, superando ed eccedendo tale realtà, «vanificano i presupposti di ogni possibile spiegazione valida nel sotto-universo che è stato lasciato». E che pertanto, nel momento in cui ci immergiamo nel «regno del trascendente»⁷⁹, non possiamo verificare la veridicità del racconto e delle testimonianze dei nostri simili.

Infatti, alla fine del viaggio, che termina con una grande esplosione, e che fa tornare i due protagonisti al punto di partenza, il Duca e la Duchessa gli chiedono di raccontare la loro esperienza.

⁷⁵ Ivi, p. 54.

⁷⁶ DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, cit., vol. II, cap. XL, p. 711.

⁷⁷ Cfr. ivi, p. 718.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 51.

Il primo a parlare è Sancho Panza, e la sua storia, afferma Schütz, «assomiglia a un racconto di fantascienza scatenata»⁸⁰. Egli racconta che hanno raggiunto la costellazione del Capricorno e che lui ha giocato con le sette caprette di cui è composta questa costellazione per tre quarti d'ora, mentre Clavilegno si era fermato⁸¹. Ma con lui c'era Don Chisciotte, che interrogato su come avesse passato il suo tempo esclama:

“Poiché tutte queste cose e siffatti avvenimenti son fuori dell'ordine naturale, non fa meraviglia che Sancho dica quel che dice. Da parte mia posso dire che non mi sono scoperto gli occhi né verso l'alto né verso il basso, né ho visto il cielo né la terra né il mare né le arene. Ho sentito, è ben vero che passavo per la regione dell'aria, e anche che toccavo quella del fuoco; ma che l'abbiamo attraversata non posso crederlo, perché trovandosi la regione del fuoco fra il cielo della luna e l'ultima regione dell'aria, non potevamo arrivare la cielo dove stanno le sette caprette che dice Sancho, senza bruciarci; e siccome non ci siamo bruciati, o Sancho mente, o Sancho sogna”⁸².

Don Chisciotte, fa notare Schütz, è pienamente consapevole che la loro avventura si è svolta fuori dal regno naturale, tuttavia fa riferimento per affermare la sua congruenza e a la sua dimensione logica proprio al mondo della natura. Non è forse possibile che i maghi che hanno creato Clavilegno hanno permesso a coloro che hanno viaggiato su di lui di attraversare indenni senza scottature o bruciature la regione del fuoco? Questo è un punto fondamentale, poiché qui emerge il bisogno dell'Altro come conferma alla validità delle nostre esperienze e delle nostre sensazioni: «per spiegare le incongruenze fra due sotto-universi dobbiamo ricorrere alle regole interpretative di un terzo, anche se sappiamo che ogni sfera di realtà è separata dall'altra e irriducibile a una terza»⁸³.

Comunque Don Chisciotte mantiene aperta sempre la possibilità del sogno da parte di Sancho: «”Sancho, poiché voi volete che vi si creda per ciò che avete visto in cielo, io voglio che voi crediate a me per quel che ho visto nella grotta di Montesinos. E non vi dico altro”»⁸⁴.

Miguel De Unamuno nel suo *Vita di don Chisciotte e Sancio Panza*⁸⁵, commentando questa affermazione del cavaliere, la interpreta come l'espressione

⁸⁰ Ivi, p. 52.

⁸¹ DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, cit., vol. II, cap. XLI, p. 720.

⁸² Ivi, p. 721.

⁸³ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 53.

⁸⁴ DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, cit., vol. II, cap. XLI, p. 722.

⁸⁵ DE UNAMUNO M., *Vita di don Chisciotte e Sancio Panza*, cit., pp. 246-249.

della sua purezza d'animo, in quando Don Chisciotte è convinto di quello che ha quello che ha visto nella grotta di Montesinos sia vero, mentre Sancho non lo è affatto, poiché ha mentito circa il suo viaggio su Clavilegno, raccontando un cumulo di frottole. Il commento di Unamuno costituisce una sorta di *proto-teoria dell'intersoggettività*, che si basa essenzialmente sulla fiducia: «Ecco che avete sott'occhio la formula più comprensiva e al tempo stessa più vasta della tolleranza: se vuoi che io ti segua, credimi! Sul mutuo credito si fonda la società degli uomini. La visione del tuo prossimo è per lui altrettanto vera della tua stessa visione per te. Sempre, s'intende, che si tratti di autentica visione, e non d'una frottola o d'una menzogna»⁸⁶.

Schütz riprende e sviluppa tale interpretazione. Per lui Don Chisciotte «è convinto che solo l'io che fa esperienza può giudicare su che sotto-universo abbia poggiato il proprio accento di realtà». Pertanto l'esperienza intersoggettiva che prevede la condivisione e la comunicazione di qualcosa in comune, si basa sulla fiducia «nella sincerità dell'Altro, una "fiducia animale"», e presuppone «che io dia per scontata la possibilità dell'Altro di porre su uno degli innumerevoli sotto-universi l'accento di realtà, e, d'altro canto, che l'Altro dia per scontato a sua volta che io ho la possibilità di definire cosa sono i miei sogni, la mia fantasia e la mia vita reale»⁸⁷.

Per Schütz qui si colloca il punto di svolta e di non ritorno nella tragedia personale di Don Chisciotte: nell'impossibilità di stabilire «un'intercomunicazione nel sotto-universo della fantasia», nel suo aver confuso «realtà e fantasia». Egli sente di aver infranto «i confini della realtà della provincia privata che lui stesso ha stabilito, e di essere stato debole nel por limite ai sogni, confondendo così le due sfere della realtà»⁸⁸.

Dunque ancora il tema del sogno. Come era già capitato nel saggio *Sulle realtà multiple*, Schütz continua a sottolineare l'impossibilità di stabilire una comunicazione circa il mondo privato dei sogni, in quanto il Sé che sogna è una monade senza porte e finestre. E solo l'esperienza traumatica, lo shock del risveglio sembra dischiudere la possibilità del passaggio, o di una via d'uscita il cui prezzo resta però l'impossibilità di comunicare e quindi condividere le proprie esperienze.

⁸⁶ Ivi, p. 246.

⁸⁷ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 54.

⁸⁸ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 54.

Ma rispetto al saggio *Sulle realtà multiple* Schütz in questo caso è più radicale: «l'esperienza trascendentale che la vita possa essere un sogno non mette in questione soltanto la realtà di senso comune della vita quotidiana, bensì quella di qualsiasi sotto-universo fin qui dato per scontato». In tal modo crolla il mondo di Don Chisciotte: egli scopre tragicamente che il suo sotto-universo privato, il mondo della cavalleria può essere solo un sogno e i suoi piaceri solo ombre. Per Schütz ciò produce non solo un «conflitto di conoscenza», ma anche e soprattutto un «conflitto di coscienza» in quanto l'avventura su Clavilegno ha mostrato al cavaliere della Mancia che anche i Sancho «sono capaci di mischiare elementi dei sogni con la loro realtà della vita quotidiana».

La tragedia di Don Chisciotte, che è la «tragedia di questa conoscenza e di questa coscienza infelice» culmina con la sua scoperta che «l'intercomunicazione è garantita solo dalla fiducia reciproca nei termini della realtà dell'Altro» e il suo appello a «che Sancho creda alle sue visioni se vuole che le sue siano credute, sono una dichiarazione di bancarotta»⁸⁹.

Il cavaliere diventa consapevole della realtà della vita quotidiana e non riesce più ad interpretare la realtà di tale mondo nei termini del suo mondo privato. Egli è costretto, come aveva sottolineato James, a ritirare l'accento di realtà dal suo mondo privato della cavalleria, in quanto questo mondo cozza con la realtà della vita quotidiana, e la mente deve decidere quale mondo sia reale. In precedenza egli era riuscito a sviluppare un suo personale «sistema scientifico – o forse persino un tipo di teologia», che, attraverso l'azione ingannevole dei maghi, gli aveva permesso di conciliare e armonizzare schemi di interpretazione differenti. Ma ora perde la fiducia «in questo principio fondamentale della sua metafisica e della sua cosmogonia»⁹⁰. Si ritrova solo abbandonato, come uno che torna a casa e che si sente straniero in un mondo che non è più il suo.

Anzi egli è «chiuso nella realtà quotidiana come in una prigione, e torturato dal più crudele dei guardiani: la ragione del senso comune, conscia dei suoi limiti»⁹¹.

⁸⁹ Ivi, p. 55.

⁹⁰ Ivi, p. 56.

⁹¹ Ivi, p. 56.

3.5 *L'architettura sequenziale dell'intersoggettività: fiducia, credibilità, comprensione*

De Unamuno, come abbiamo già sottolineato, nel suo commento all'opera di Cervantes, insiste diverse volte sulla tesi della sincerità di Don Chisciotte in contrapposizione alla falsità di Sancho Panza:

E non c'è rimedio: bisogna credere a Don Chisciotte che, essendo uomo assolutamente incapace di mentire, affermò che le cose da lui narrate le aveva viste con i propri occhi e le aveva toccate con le proprie mani. Questo deve bastare; anzi ce n'è d'avanzo. Sancio ebbe la pretesa di smentire quelle visioni, tanto più quando sentì dire dal suo padrone che aveva visto Dulcinea trasformata per incantamento in quella stessa villana che gli era stata mostrata da lui; ma Don Chisciotte rispose saggiamente: *Siccome ti conosco Sancio, così non faccio caso alle tue parole*. E così, neanche noi dobbiam far caso di parole sanciopanzesche, quando si tratterà di prestar fede a una visione⁹².

Per De Unamuno non possiamo negare quello che Don Chisciotte ha visto nella grotta, perché in precedenza egli è stato capace di compiere mirabili imprese. Egli

poté benissimo vedere nella grotta di Montesinos tutto ciò che avesse voluto voglia di vedere. E se lo vide - e su ciò non può esserci alcun dubbio per noi -, che potremo dire intorno alla realtà delle sue visioni? Se la vita è sogno, perché dovremmo ostinarci a negare che i sogni son vita? E tutto ciò che è vita è anche verità. Ciò che noi chiamiamo realtà, è forse qualche cosa di più che un'illusione che ci spinge a operare e produce per mezzo nostro azioni? L'effetto pratico è l'unico criterio valido intorno alla verità di una qualsiasi visione⁹³.

Quindi le parole di Don Chisciotte sono veritiere in quanto rispecchiano la purezza del suo animo, mentre quelle di Sancho sono mendaci e ingannevoli, anche perché egli, è il responsabile, in precedenza, di un finto incantamento di Dulcinea, e pertanto lo scudiero arriva a dubitare delle parole di Don Chisciotte e della sua sanità mentale.

Prima di soffermarci sulle implicazioni sociologiche del rapporto dialettico tra Don Chisciotte e Sancho Panza⁹⁴, e di tornare ad affrontare la questione

⁹² DE UNAMUNO M., *Vita di don Chisciotte e Sancio Panza*, cit., p. 214.

⁹³ Ivi, pp. 216-217.

⁹⁴ È necessario sottolineare che il commento di De Unamuno all'opera di Cervantes non ha nessun taglio sociologico. Anzi, l'autore dichiara chiaramente la sua avversione nei confronti di questa disciplina. A proposito di Don Chisciotte egli afferma (DE UNAMUNO M., *Vita di don*

dell'intersoggettività e dei suoi elementi costitutivi, è opportuno richiamare l'episodio della grotta di Montesinos e il racconto di ciò che Don Chisciotte dichiara d'aver visto nella grotta⁹⁵.

La scena, descritta nella seconda parte del romanzo è la seguente: Don Chisciotte e Sancho Panza sono ospiti per tre giorni di una coppia di sposi, e nel momento del congedo don Chisciotte chiede una guida per che lo conduca sino alla grotta di Montesinos, in quanto egli desidera entrarvi e toccare con mano tutte le meraviglie che di essa si raccontavano. Gli viene dato come guida uno studente amante di libri di cavalleria, con cui il cavaliere può discorrere di letteratura sino all'arrivo nei pressi della grotta. Qui Don Chisciotte si fa legare con una corda, e dopo un'invocazione alla sua dama Dulcinea del Toboso, affinché gli conceda la sua protezione e i suoi favori, si inoltra nella grotta dall'ampia imboccatura, ma coperta di rovi e erbacce. Don Chisciotte è costretto a farsi largo a colpi di spada tra i cespugli che ricoprono la grotta. Ma il rumore provocano dal cavaliere fa uscire dalla grotta corvi, cornacchie e pipistrelli, che spaventano il povero Sancho, che si affretta a dare la benedizione al suo padrone. Dopo il volo degli uccelli Don Chisciotte riesce a scendere. In superficie Sancho e lo studente aspettano per circa mezz'ora, poi iniziano a ritirare la corda. All'inizio la avvertono leggera e credono che Don Chisciotte non vi sia attaccato, ma poi sono costretti a ricredersi, in quanto il cavaliere affiora insieme alla corda. Solo che Don Chisciotte torna in superficie non in un completo stato di veglia, come direbbe Schütz, ma quasi risvegliandosi da un sonno profondo. E dopo esservi rifocillato egli si accinge a raccontare quello che ha visto nella grotta.

Don Chisciotte racconta di essere arrivato, nella sua discesa, «a circa dodici o quattordici volte la statura di un uomo» e di essersi fermato nei pressi di una «spaziosa caverna, capace di contenere un gran carro con le mule»⁹⁶ e qui è colto da un sonno profondissimo.

Chisciotte e Sancho Panza, cit., p. 33): «Non andava per il mondo ad applicare ordinamenti tracciati in anticipo, ma a vivere conforme al modo in cui erano vissuti i cavalieri erranti: il suo modello erano vite create e narrate dall'arte, non già sistemi montati e spiegati da una qualsiasi scienza. E a questo conviene anche aggiungere, per di più, che a quei tempi non esisteva ancora quella faccenda che si suol chiamare "sociologia", tanto per chiamarla con un qualche nome».

⁹⁵ Rispettivamente cfr. DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Manica*, cit., vol. II, cap. XXII, pp. 598-604, e cap. XXIII, pp. 604-613.

⁹⁶ Ivi, cap. XXIII, pp. 605.

Al suo risveglio gli si offre alla vista un immenso e luminoso palazzo di cristallo e gli si fa incontro un vecchio venerando con in mano un rosario, che lo abbraccia e dopo averlo lodato per il suo coraggio e il suo cuore nobile, gli rivela che da tempo coloro che sono incantati in quel luogo attendono la sua visita. E lo conduce a visitare le meraviglie del castello. Qui Don Chisciotte ha occasione di vedere il cavaliere Durandarte, incantato come tutti quelli che dimorano nel castello dal perfido mago Merlino, e il cui cuore è stato tolto dal suo petto dal nobile vecchio, che altri non è se non Montesinos in persona.

Don Chisciotte inoltre ha modo di vedere il passaggio di un corteo di bellissime fanciulle, tutte ancelle di Durandarte e della signora Belerma, la cui bellezza, come afferma il vecchio Montesinos, non può nemmeno essere paragonata a quella di Dulcinea del Toboso.

A questo punto Sancho panza interrompe il racconto del suo padrone e gli chiede come ha potuto il suo signore vedere tutte queste mirabili cose in così poco tempo, ovvero in poco più di mezz'ora.

Qui emergono le prime avvisaglie del conflitto intersoggettivo: Don Chisciotte replica dicendo che egli si è soffermato nella grotta per tre giorni e tre notti, e che gli incantatori hanno fatto sembrare quel tempo una mezz'ora. Sancho lo incalza: anche i cavalieri di ventura hanno bisogno di mangiare, e quindi anche il suo padrone avrà mangiato. Don Chisciotte risponde dicendo che non ha toccato cibo perché coloro che sono vittime di un incantamento non mangiano, e non dormono neanche, e non «vanno di corpo»⁹⁷.

Sancho sembra allora convinto del fatto che il suo padrone non abbia inventato nulla e non menta. Ma quando, a conferma della veridicità del suo racconto, Don Chisciotte aggiunge che ha visto anche tre contadine, una delle quali era Dulcinea del Toboso in persona, tale e quale a quando l'avevano incontrata «all'uscita del Toboso». Di fronte a quest'ultima affermazione di Don Chisciotte, Sancho, che era stato in precedenza l'artefice di un finto incantamento di Dulcinea ai danni di Don Chisciotte, scoppia a ridere e capisce che «il suo signore era fuori di senno e completamente matto»⁹⁸, e dichiara di non credere alle parole del suo signore neanche se picchiato, anzi ribadisce il suo giudizio sulla follia di Don Chisciotte: «È

⁹⁷ Ivi, p. 610.

⁹⁸ Ivi, p. 611.

mai possibile che accada questo nel mondo, e che incantatori e incantesimi vi abbiano tanto potere da aver cambiato l'assennato giudizio del mio padrone in una così enorme pazzia? Oh, signore, signore, in nome di Dio, la signoria vostra pensi a sé, torni ad aver cura del suo onore e non creda a quelle buaggini che le hanno indebolito e sconvolto il cervello».

La replica di Don Chisciotte infrange ogni sogno di una possibile dialettica intersoggettiva basata sulla condivisione delle esperienze e di una loro comunicazione: «"Siccome mi vuoi bene, Sancho, parli così", disse Don Chisciotte; "e poiché non hai esperienza delle cose del mondo, tutte quelle che presentano qualche difficoltà ti sembreranno impossibili; ma verrà il tempo, come ho detto l'altra volta, che io ti racconterò alcune di quelle che ho visto laggiù, le quali ti faranno credere che quelle che ho raccontato ora, la cui verità non ammette replica né discussione»⁹⁹.

Nel capitolo del romanzo di Cervantes, che qui abbiamo brevemente riportato, emergono i seguenti aspetti: a) la questione della *fiducia* tra Don Chisciotte e Sancho Panza, ovvero una «fiducia nella sincerità dell'Altro, una "fiducia animale», come la definisce Schütz¹⁰⁰; b) la domanda circa la possibilità di condividere qualcosa quando si incontrano/scontrano schemi di interpretazione, mondi e culture diverse, come nel caso di Don Chisciotte e Sancho Panza. E quindi l'interrogativo su chi, tra i due chi abbia ragione, o meglio su chi sia *credibile*?; c) e infine, la questione relativa alla comprensione tra due esponenti di sotto-universi diversi – come li definisce Schütz – al fine di evitare le insidie del solipsismo e quindi di arenarsi sugli scogli dell'incomprensione linguistica.

Proviamo ad analizzare tali punti.

a) *Fiducia*. Lo spunto per una riflessione sociologica sulla fiducia è offerto dal testo di Riccardo Prandini, *Le radici fiduciarie del legame sociale*¹⁰¹, in cui l'autore propone di «revisionare alla luce della fiducia le nozioni-base della moderna scienza della società»¹⁰².

⁹⁹ Ivi, p. 613.

¹⁰⁰ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 54.

¹⁰¹ PRANDINI R., *Le radici fiduciarie del legame sociale*, FrancoAngeli, Milano, 1998.

¹⁰² SCILLITANI L., *Fiducia, diritto, politica. Prospettive antropologiche-filosofiche*, Giappichelli, Torino, 2007, p. 37.

La definizione che l'autore dà del concetto di fiducia è la seguente: «un'aspettativa con valenza positiva che, in condizioni di incertezza rassicura Ego rispetto alle azioni e alle comunicazioni di Alter»¹⁰³.

Il concetto di fiducia implica tre aspetti: 1) la fiducia di base, ovvero la familiarità del mondo quotidiano); 2) la fiducia personale e interpersonale; 3) la fiducia istituzionale, ovvero quella nelle procedure, nelle norme e nei ruoli impersonali. Pertanto la fiducia si basa sui seguenti «elementi strutturali»: il riferimento esclusivamente alle azioni umane e non ad eventi naturali; il rivolgersi «ad eventi contingenti, caratterizzati da incertezze»; il coinvolgimento della libertà d'azione dell'altro, «con relativa possibilità di delusione delle aspettative di Ego»; la possibilità di essere delusa, e infine la tridimensionalità dell'agire fiduciario-temporale, materiale, sociale»¹⁰⁴.

E infine, la fiducia può avere differenti peculiarità, «tre diverse modalità – cognitiva, normativa e affettiva»¹⁰⁵ in relazione ad un altro concetto – che affronteremo in seguito – quello della credibilità. Esse sono: una «radice cognitiva (credibilità basata sulla conoscenza e la competenza)» a cui corrisponde «la credenza razionale, la fiducia razionale»; una «radice normativa (credibilità di chi incarna certi valori condivisi, ma anche detiene prestigio e status)» a cui corrisponde la fiducia fondata sulla stima e il rispetto; e infine una «radice affettiva (credibilità basata sull'amore/affetto)»¹⁰⁶ a cui corrisponde la fiducia fondata sui sentimenti immediati.

Negli studi sociologici è consuetudine distinguere tra due tipi di fiducia: la fiducia interpersonale e la fiducia sistemica.

La fiducia interpersonale è un'aspettativa elaborata in condizioni di incertezza, di solito tra due persone che hanno costruito un legame duraturo e significativo. Questo tipo di fiducia si fonda essenzialmente sulla trasparenza, sulla lealtà e sulla correttezza, ma può essere fondata anche su altri attributi quali l'autorevolezza, la competenza tecnica e la coerenza.

¹⁰³ PRANDINIR., *Le radici fiduciarie del legame sociale*, cit., pp. 18-19.

¹⁰⁴ SCILLITANI L., *Fiducia, diritto, politica. Prospettive antropologiche-filosofiche*, cit., pp. 37-38.

¹⁰⁵ GILI G., *La credibilità. Quando e perché la comunicazione ha successo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, p. 52.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

La fiducia sistemica è invece un'aspettativa positiva, che l'attore elabora in condizioni di incertezza sul funzionamento dei sistemi sociali. I suoi destinatari sono attori collettivi, di solito organizzazioni sociali e per questo motivo è indicata come fiducia anonima o generalizzata.

L'aspettativa fiduciaria può essere a corto o a lungo raggio. Nel primo caso ha un'estensione limitata e delinea percorsi di focalizzazione delle fiducia, nel secondo si basa su criteri più generali e impersonali. La fiducia generalizzata si alimenta con la ripetizione e l'iterazione di comportamenti e relazioni. Gli individui nel corso della loro esistenza si impegnano in pratiche abituali utilizzando le conoscenze del senso comune. La fiducia interpersonale a corto raggio, è l'espressione di un percorso significativo di condivisione, tipico nelle relazioni di familiarità, vicinanza, conoscenza e consonanza emotiva, e coinvolge le interazioni focalizzate tra membri di piccoli gruppi caratterizzati da un'immediata comprensione.

Nella storia del pensiero sociologico da Durkheim a Spencer a Weber, passando per Luhmann¹⁰⁷, vi sono, dunque, diversi elementi e spunti di riflessione sul tema della fiducia, ma non «ancora sufficienti a delineare una vera e propria teoria della fiducia». È solo «con una sociologia filosoficamente più consapevole, come quella di Alfred Schütz, ispirata alla fenomenologia di Husserl, che i contorni teorici della fiducia cominciano a profilarsi con maggiore nettezza»¹⁰⁸.

Infatti per Schütz la «familiarità, intesa come modo di conoscenza tipico della *Lebenswelt*, si basa su aspettative fiduciarie irriflesse, latenti, tipizzate, intersoggettive»¹⁰⁹, e questo in base anche ad un'assonanza «semantica tra *Vertrauen* e *Vertrautheit/Vertraulichkeit* (che sta anche per 'confidenza', oltre che per 'familiarità') che riflette il sostenersi del legame interpersonale su basi di *Glaubwürdigkeit* (credibilità, affidabilità)»¹¹⁰.

Gli spunti offerti da Schütz sono ripresi e sviluppati da Harold Garfinkel¹¹¹, che fa notare come le aspettative costitutive della vita quotidiana e l'affidabilità degli

¹⁰⁷ LUHMANN N., *La fiducia*, Il Mulino, Bologna, 2002.

¹⁰⁸ Ivi, pp. 39-40.

¹⁰⁹ PRANDIN R., *Le radici fiduciarie del legame sociale*, cit., p. 69.

¹¹⁰ SCILLITANI L., *Fiducia, diritto, politica. Prospettive antropologiche-filosofiche*, cit., p. 40.

¹¹¹ GARFINKEL H., *La fiducia. Una risorsa per coordinare l'interazione*, Armando, Roma, 2004.

attori sociali non siano solamente quelle dell'interazione dentro un ambiente sociale familiare, ma anche e soprattutto quelle di vivere in un ambiente che venga considerato e percepito come giusto.

Garfinkel aggiunge che l'incapacità da parte di un soggetto di adattarsi alla realtà sociale condivisa da tutti costituisce un atto di sfiducia che, se non giustificato implica una sanzione. E quindi egli sottolinea l'aspetto *morale* implicito nella questione della fiducia, specificando, però, che si intende con tale aggettivo «la dimensione etico-giuridica di una normatività radicata in un ordine costitutivo-cognitivo di aspettative intersoggettivamente orientate»¹¹². Pertanto la socializzazione del legame fiduciario si configura in maniera giuridica nell'atteggiamento di *bona fide* con cui gli attori si orientano gli uni verso gli altri.

E nel caso di don Chisciotte e Sancho Panza quali possono essere gli elementi su cui si basa la loro fiducia? La risposta potrebbe essere la seguente: Don Chisciotte e Sancho Panza hanno delle reciproche aspettative, e ognuno ha riposto nell'altro le proprie speranze. Il cavaliere desidera avere ai suoi ordini uno scudiero, secondo il costume e le regole della cavalleria errante, e lo scudiero spera di essere ricompensato per i suoi servizi dapprima economicamente e poi di essere nominato governatore di un'isola. E entrambi desiderano essere assicurati circa le proprie azioni.

Fin qui la risposta sembrerebbe abbastanza semplice. Ma vi sono diversi punti critici.

La fiducia implica, come abbiamo visto, non solo una assicurazione circa le proprie azioni, ma anche e soprattutto sulla comunicazione, ovvero sul fatto che Ego possa comprendere e capire il senso di quanto sta facendo Alter e viceversa. Ma come già sottolineato, la fiducia implica anche, nella sua struttura di base, la condivisione e la familiarità del mondo quotidiano.

E questo non avviene nel romanzo di Cervantes: Don Chisciotte e Sancho Panza non condividono nessun mondo quotidiano, perché, da una parte hanno origini sociali diverse in quanto appartenenti a mondi diversi, della nobiltà degli *hidalgos* il primo, di origini popolari e umili il secondo, e come Schütz ha dimostrato la conoscenza è socialmente derivata, ovvero dipende e consiste in esperienze che, per

¹¹² SCILLITANI L., *Fiducia, diritto, politica. Prospettive antropologiche-filosofiche*, cit., p. 41.

la maggior parte i nostri simili ci hanno tramandato e comunicato. E quindi ognuno porta con sé un retaggio di questa sua eredità. Pertanto don Chisciotte parlerà e si comporterà come un nobile, e Sancho come un uomo del popolo. Non solo. Nelle loro avventure Don Chisciotte e Sancho anche quando sembrano condividere un apparente mondo della quotidianità, (ad esempio, il ristorarsi dopo un'avventura, o il fermarsi a passare la notte in qualche posto), tuttavia sono quasi sempre in disaccordo tra di loro sul senso delle loro esperienze.

E infine, non è da dimenticare che la fiducia si basa su di una sostanziale “buona fede” dei membri di una comunità che condividono, o devono condividere in maniera intersoggettiva le stesse aspettative. Ma come abbiamo mostrato le aspettative dei due protagonisti sono di diversa natura e non hanno nulla in comune.

Queste riflessioni dovrebbero spingerci ad ulteriori analisi e approfondimenti, in quanto ci sarebbe da chiedere quali sono le ragioni che spingono all'azione sia Don Chisciotte che Sancho Panza. Questi interrogativi, che presuppongono un confronto con le posizioni dell'individualismo metodologico, saranno affrontati nella parte conclusiva del nostro lavoro.

Ora invece ci soffermeremo sugli altri concetti e problemi che, accanto a quello di fiducia, contribuiscono a costituire la struttura dell'intersoggettività che emerge nel romanzo di Cervantes.

b) *La credibilità*. Nel racconto dell'avventura di Don Chisciotte nella grotta di Montesinos emerge la sostanziale incredulità di Sancho Panza nei confronti del suo padrone: per lui il cavaliere non è credibile. Non lo sono né il suo racconto, né le sue parole, e tantomeno le sue esperienze.

Ma perché Don Chisciotte non è credibile agli occhi di Sancho? Proviamo ad analizzare le ragioni della credibilità del cavaliere della Mancia.

Le credibilità può essere definita come «la probabilità di essere creduti». Da Aristotele in poi la credibilità è sempre stata ritenuta come «una dimensione intrinseca del comunicatore, un effetto intrinseco della fonte»¹¹³. La moderna

¹¹³ GILI G., *La credibilità. Quando e perché la comunicazione ha successo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, p. 3. E questa è sostanzialmente anche la prospettiva di De Unamuno nel suo commento all'opera di Cervantes, quando afferma, come abbiamo già sottolineato che tra Don Chisciotte e Sancho Panza si deve credere al primo, in virtù della sua probità e rettitudine d'animo.

riflessione psicologica e sociologica invece ha modificato questa impostazione in quanto ha sottolineato come la credibilità non è solo «una caratteristica personale, ma è qualcosa che viene attribuito, che viene riconosciuto dagli altri. Anche se evidentemente non può prescindere dalle qualità personali – che ne costituiscono il fondamento – la credibilità non è una caratteristica della fonte, ma è una *relazione*»¹¹⁴. Pertanto in quanto relazione essa ha sempre una dimensione «intenzionale, comunicativa e simbolica di *riferimento a* un altro soggetto (le conoscenze, le motivazioni, i simboli condivisi, i valori, le rappresentazioni sociali dell'altro), e al tempo stesso, una dimensione di *legame con* l'altro, che comprende gli aspetti strutturali, materiali, condizionali (i gruppi di appartenenza, gli interessi, le posizioni sociali, le differenze di status che i soggetti portano nella relazione)»¹¹⁵.

Inoltre la credibilità si fonda su tre diverse radici: «un ancoraggio *cognitivo, valutativo-normativo e affettivo-espressivo*».

Per quanto riguarda il primo punto la credibilità si fonda sulla «conoscenza e la competenza, cioè sulla qualità (riconosciuta) di *esperto*»¹¹⁶. Da questo punto di vista Don Chisciotte è perfettamente credibile in quanto è un esperto della letteratura riguardante il mondo e le regole della cavalleria errante. Egli è bene informato sugli usi e costumi di questo mondo, e anche se riferisce fatti ed eventi ai quali non ha partecipato o non ha assistito, ne ha una sicura e consolidata conoscenza, rivelandosi competente in questa materia¹¹⁷, e riuscendo anche a confrontarsi con altri esperti, come esperti, anche se falsi, come per esempio nel caso dell'incontro con il cavaliere degli Specchi¹¹⁸.

Per quanto riguarda il secondo punto, la credibilità «è legata ai valori». Essa è attribuita a «chi incarna quei modi di essere e di agire a cui aderiamo, a cui guardiamo positivamente, che reputiamo giusti, desiderabili. Tendiamo infatti a ritenere più credibile chi condivide i nostri stessi valori o chi, per status sociale o per condotta di vita personale, incarna i valori che godono di maggior prestigio e considerazione nella nostra società»¹¹⁹.

¹¹⁴ Ivi, p. 4.

¹¹⁵ Ivi, p. 5.

¹¹⁶ Ivi, p. 7.

¹¹⁷ Cfr. ivi, p. 8.

¹¹⁸ Cfr. DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, cit., vol. II, cap. XII, pp. 530-535.

¹¹⁹ GILI G., *La credibilità. Quando e perché la comunicazione ha successo*, cit., pp. 8-9.

Inoltre essa dipende dai seguenti valori: 1) quelli relativi alla gerarchia, allo status e al prestigio, per cui appare credibile chi occupa un posto elevato in una determinata società; 2) i valori «dell'appartenenza e della solidarietà», per cui si attribuisce maggior credibilità a colui che appartiene ad un gruppo sociale, che non ad un estraneo; 3) «i valori del passato e della tradizione», per cui risulta credibile colui che fa riferimento al passato, della tradizione e dell'esperienza; 4) «i valori del futuro e dell'innovazione»¹²⁰, per cui è credibile colui che rappresenta il nuovo, in quanto il futuro acquista una valenza e un significato positivo.

Da questo punto di vista Don Chisciotte è credibile solo in parte agli occhi di Sancho, poiché rispecchia solo alcune delle caratteristiche sopra menzionate.

Egli risulta essere in uno status sociale di prestigio (non proprio elevato, vista la sua condizione di piccolo nobile e gentiluomo di borgata)¹²¹, rispetto a quello del suo scudiero. Egli appartiene, quindi, ad un altro ordine sociale e il suo scudiero, desideroso di migliorare la sua sorte e quella della sua famiglia, *crede* al suo padrone, sedotto dalle lusinghe sul miglioramento delle sue condizioni sociali. Don Chisciotte invece non è credibile in quanto, agli occhi di Sancho rappresenta il passato, ma un passato molto remoto che sfugge all'orizzonte di senso dello scudiero e che pertanto gli risulta arcaico e inaccettabile. E paradossalmente Don Chisciotte non risulta credibile nemmeno su di un altro punto: egli, che rappresenta il passato, non può essere per il suo scudiero certamente il futuro o una manifestazione di esso.

Infine per quanto riguarda il terzo punto, la credibilità si basa sull'attaccamento e sull'affettività. E da questo punto di vista non solo Don Chisciotte è credibile agli occhi di Sancho Panza, ma anche lo scudiero è credibile agli occhi del suo padrone. Infatti numerosi sono i casi nel romanzo, in cui lo scudiero ribadisce il suo affetto nei confronti del suo padrone, e viceversa il cavaliere dichiara di essersi affezionato a Sancho. Anche e soprattutto nell'episodio della grotta di Montesinos, quando alla fine del suo racconto Don Chisciotte dichiara: ««”Siccome mi vuoi bene, Sancho, parli così”, disse Don Chisciotte; “e poiché non hai esperienza delle cose del mondo, tutte quelle che presentano qualche difficoltà ti sembreranno impossibili; ma verrà il tempo, come ho detto l'altra volta, che io ti

¹²⁰ Ivi, pp. 9-10.

¹²¹ Cfr. DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, cit., vol. I, cap. I, pp. 17-21.

racconterò alcune di quelle che ho visto laggiù, le quali ti faranno creder quelle che ho raccontato ora, la cui verità non ammette replica né discussione»¹²².

E tuttavia, in questo caso, la dimensione affettiva non garantisce in maniera automatica la credibilità. Essa conduce al radicalizzarsi del solipsismo e della mancanza di comunicazione tra i due protagonisti, poiché ognuno rimane fermamente convinto della veridicità delle proprie opinioni.

E questo ultimo punto ci introduce al rapporto credibilità/comunicazione e quindi al problema della comprensione/incomprensione linguistica.

c) *comprensione*. Per analizzare questo punto dobbiamo richiamarci a Schütz, ma anche e soprattutto ad una scuola sociologica, che riprende i suoi insegnamenti, quella dell'etnometodologia.

Schütz afferma che perché si crei e si mantenga l'ordine sociale i partecipanti all'interazione sociale devono condividere la stessa interpretazione del contesto e delle rispettive azioni: devono interpretare l'interazione, e perciò valutare le possibilità che hanno di contribuire a essa, in base allo stesso *schema interpretativo*. L'etnometodologia, eredita da Schütz la convinzione che la spiegazione dell'ordine sociale debba incentrarsi sul radicamento di quest'ultimo nella comprensione condivisa.

Come arrivano gli attori sociali a sapere, e a sapere insieme, cosa stanno facendo e quali sono le circostanze in cui lo stanno facendo? Garfinkel insiste sul fatto che è questa domanda [...] che sta al centro di ogni tentativo di dar conto della natura dell'organizzazione sociale e dell'ordine sociale¹²³.

L'etnometodologia si fonda sull'assunto che il comportamento volontario dei singoli agenti dipende dall'interpretazione che essi danno del contesto d'interazione al quale il loro comportamento contribuisce come elemento dotato di significato. In particolare gli agenti devono interpretare il comportamento degli altri, e vedere interpretato il loro stesso comportamento, come composto da tipi riconoscibili di atti compiuti in base a regole e norme ben note. «Inoltre perché il comportamento di agenti dotati di volontà possa dare luogo a conformità e ordine sociale, le loro

¹²² Ivi, Vol. II, cap. XXIII, p. 613.

¹²³ HERITAGE J., *Garfinkel and Ethnomethodology*, Polity, Cambridge, 1984, p. 76.

interpretazioni devono essere condivise e comuni. Di conseguenza *la comprensione reciproca è un prerequisito per il conseguimento dell'ordine sociale*»¹²⁴.

Può sembrare che Schütz adotti una concezione realistica di comprensione reciproca.

In realtà non è così, in quanto va notata l'insistenza di Schütz sul fatto che è impossibile che due agenti condividano esattamente gli stessi schemi interpretativi, e che perciò è impossibile che comprendano in modo identico il loro interlocutore e il contesto in cui si trovano ad interagire.

In un senso stretto una completa identità di entrambi gli schemi interpretativi, quello che comunica e quello dell'interprete, è, almeno nel mondo del senso comune della vita quotidiana, impossibile. Lo schema interpretativo è fortemente determinato dalla situazione biografica e dal sistema di attribuzione di importanza che ha origine in essa. Anche se non vi fossero altre differenze tra la situazione biografica di chi comunica e quella dell'interprete, per lo meno il "Qui" dell'uno sarebbe sempre il "Là" dell'Altro. Questo solo fatto oppone già di per sé limiti insormontabili a una comunicazione pienamente riuscita in senso ideale¹²⁵.

Schütz, pertanto, utilizza un argomento scettico forte per rifiutare, ritenendola impossibile, la concezione realista della comprensione comunicativa. Tuttavia egli sostiene che la conclusione che la comprensione comunicativa di solito non si verifica è in contrasto con l'esperienza di interazioni verbali che i parlanti ordinari hanno.

Schütz afferma che le persone che interagiscono danno per scontato il fatto di capirsi. E anzi la loro decisione riguardo a come comportarsi e come rispondere al comportamento degli altri si basa sul dare per scontata la credenza che di solito loro e i loro interlocutori capiscono le rispettive azioni verbali e non verbali. Essi trattano l'interazione verbale «come se fosse allo stesso tempo l'esito e l'origine della comprensione reciproca. E questo assunto "da senso comune", sottolinea Schütz, non impedisce in alcun modo il conseguimento dei fini pratici per cui gli agenti comunicativi fanno affidamento sul linguaggio. Al contrario, se gli agenti *non* dessero per scontato che di solito essi si capiscono con i loro interlocutori, il linguaggio sarebbe per loro del tutto inutile»¹²⁶.

Schütz sostiene quindi che quando interagiamo con gli altri diamo per scontata una «reciprocità di prospettive». Ciascun agente ha fede nel fatto che

¹²⁴ TAYLOR T.J., *L'incomprensione linguistica*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 233.

¹²⁵ SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà, società*, in *Saggi sociologici*, cit., p. 294.

¹²⁶ TAYLOR T.J., *L'incomprensione linguistica*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 233-234.

l'esperienza che i suoi partners hanno dell'interazione e degli eventi che la costituiscono sia identica alla sua stessa esperienza, e nel fatto di poter afferrare la loro esperienza attraverso il suo manifestarsi nelle azioni verbali e non verbali che essi compiono. Dunque, ogni agente ha fede nel fatto che «gli Altri, i quali si esprimono in questo idioma, intendendo con l'espressione linguistica di cui si servono sostanzialmente la stessa cosa che io capisco che essi intendono dire, e viceversa»¹²⁷.

Schütz precisa anche che «l'espressione "dati per scontati", usata qui sopra, richiede forse di essere definita. Essa significa fino a prova contraria la nostra conoscenza di certi stati di cose come indiscutibilmente plausibile. Naturalmente in ogni momento ciò che fino allora sembrava essere indiscutibile può essere messo in questione»¹²⁸. Questo significa che gli assunti «da senso comune» sui quali gli agenti sociali fondano le loro interpretazioni della vita sociale sono abrogabili.

In quanto agenti sociali possiamo dare per scontati certi stati di cose, ma questa assunzione è valida solo fino a prova contraria. Abbiamo *fede* nel fatto che gli altri vedano le cose come le vediamo noi solo fino a quando qualcosa non ci porta a concludere che non è così.

Questa *fede*, «ha la natura di una *ipotesi di lavoro* che adottiamo solo nella misura in cui continuiamo a ritenerla utile per il conseguimento dei nostri scopi interazionali pratici; non la adottiamo, per così dire, "succeda quel che succeda"»¹²⁹.

L'etnometodologia, eredita, come già detto, le posizioni di Schütz, e le sviluppa ulteriormente. Per gli etnometodologi ciascuna agente non solo crede che lui e i suoi interlocutori condividano una certa interpretazione dell'interazione, ma in più ritengono gli altri responsabili di interpretare l'interazione allo stesso modo in cui la interpreta lui. Questo significa che la capacità di capire quale sia il contesto d'interazione – il «cosa sta succedendo» qui di Goffman – che la capacità di contribuire al suo sviluppo dipendono dalla fede dell'agente in una comune comprensione delle azioni che lo costituiscono.

Se tale fede si infrange, e con essa svanisce anche la credibilità, l'agente non sa più come agire, perché non può predire come verranno comprese le sue azioni e

¹²⁷ SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà, società*, in *Saggi sociologici*, cit., p. 299.

¹²⁸ Ivi, p. 298.

¹²⁹ TAYLOR T.J., *L'incomprensione linguistica*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 236.

come verranno recepite le sue parole, e il mondo sociale in cui pensava di stare partecipando scompare. E ognuno torna nella sua dimensione privata, come una monade senza porte e finestre che non può comunicare con nessuno. Come accade a Don Chisciotte e Sancho Panza quando il cavaliere ha finito di raccontare quella che ha visto nella grotta di Montesinos, e poi di fronte all'impossibilità di un accordo/condivisione con il suo scudiero sulle sue visioni e sulle sue esperienze, e quindi consapevole dell'impossibilità di ogni comunicazione e di una comprensione reciproca, dichiara tragicamente a Sancho: «E non vi dico altro»¹³⁰.

3.6 *Senso della realtà e senso dell'identità*

Nel romanzo di Cervantes la questione dell'intersoggettività sembra muoversi e ruotare intorno a due nuclei generatori: da una parte il concetto della realtà, dall'altra quello di identità.

In Schütz entrambi i punti si intrecciano con la questione della loro possibilità, o meglio del loro senso, il *senso della realtà* e il *senso dell'identità*.

Entrambi i punti sono due aspetti strettamente interrelati, in quanto, da un lato, gli elementi e gli aspetti che concorrono a definire la nostra credenza nella realtà della vita quotidiana sono gli stessi che determinano la formazione della nostra identità, dall'altro lato, però, la costituzione e il mantenimento di un'identità solida, pur nella molteplicità degli avvenimenti diventa un elemento indispensabile per la nostra convinzione in tale credenza.

Affrontiamo ora il percorso che dal *senso della realtà* conduce al *senso dell'identità*.

È solo nella realtà preminente della vita quotidiana che l'attore in pieno stato di veglia riesce a realizzare l'unificazione di tutte le molteplici declinazioni dei sé

¹³⁰ DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, cit., vol. II, cap. XLI, p. 722. È opportuno inoltre sottolineare, come fa l'etnometodologismo, le implicazioni *morali* della questione relativa alla comprensione comunicativa: «Se un mondo socialmente organizzato e intersoggettivo sta in piedi o crolla con il mantenimento di questa fede interpretativa, non sorprende constatare che ci se ne occupi come di una profonda questione morale» (HERITAGE J., *Garfinkel and Ethnomethodology*, cit., p. 97).

parziali e fare esperienza di se stesso come di un sé totale e indiviso. Ed è sempre e soltanto in questo preciso ambito di realtà, sociale, fin dall'inizio, che possiamo percepire quel mutuo armonizzarsi in sintonia¹³¹ dei nostri vissuti personali. La «*We-Relation*, pertanto si delinea come il terreno privilegiato in cui è possibile verificare direttamente l'idealizzazione dell'interscambiabilità dei punti di vista e l'idealizzazione della congruenza dei sistemi di attribuzione di importanza»¹³². Solo così si può ammettere che il «tavolo che vedo io è identico a quello che vedi tu [...] con un grado di certezza superiore a quella che può aversi nel caso di un tu del mondo dei contemporanei o dei predecessori [...]. *Il mondo del noi non è il mondo privato mio o tuo ma è il nostro mondo, un unico mondo intersoggettivo che ci è comune e che è perciò dato a noi*»¹³³.

Non solo la condivisione di uno spazio, ma anche la condivisione di una peculiare prospettiva temporale (il tempo comune, risultato dell'incontro tra il vivido presente di Ego e Alter) sono dunque la condizione indispensabile per la *We-Relation*. Infine, ma non in ultima posizione si importanza, l'*epochè dell'atteggiamento naturale*: la fiducia che le cose nella realtà esterna non siano diversa da come ci appaiono fa sì che questo mondo venga percepito come il *nostro* mondo, come un mondo intersoggettivo. Costituzione soggettiva della pre-datità del sociale e sua ri-costituzione comune sono così assicurati poiché continuamente comprovate nel corso dell'interazione. È in questo mondo condiviso del lavorare che l'attore sociale, facendo esperienza della sintesi dei diversi sé inerenti al presente, passato e futuro, può maturare il senso della propria identità.

Proviamo ora a considerare il percorso inverso: dal senso dell'identità al senso della realtà.

Schütz non affronta mai direttamente questo tema. Solo in un passo del suo saggio sul *Don Chisciotte* sembra accennare all'argomento. L'episodio preso in esame è quello in cui lo scudiero Sancho Panza – iniziando a nutrire seri dubbi su tutto quello che Don Chisciotte ha raccontato sulla principessa Dulcinea – descrive al suo cavaliere l'arrivo di tre contadine su tre asinelli come la comparsa della bella

¹³¹ SCHÜTZ A., *Making Music Together: A Study in Social Relationship*, in *Collected Papers*, vol. II, cit., pp. 159-178.

¹³² DAMARI C., *La percezione della realtà in Alfred Schütz ed Erving Goffman*, cit., p. 32.

¹³³ SCHÜTZ A., *La fenomenologia del mondo sociale*, cit., pp. 241-242.

principessa con due damigelle in sella a tre cavalli bianchi. Tuttavia Don Chisciotte, con grande scoramento, è costretto ad ammettere come egli veda solo delle semplici contadine in groppa a tre asini e quindi «tende a dubitare della sua esperienza immediata»¹³⁴. Per spiegare questa discordanza tra diverse letture del reale egli ricorre, all'intervento dei maghi: è per colpa loro e dei loro incantesimi che Dulcinea e le damigelle sono state trasformate, solo per i suoi occhi, in povere ragazze di campagna. Sino a questo punto non sussiste nessuna variazione nel, per usare un'espressione di Schütz, «pensare come il solito»¹³⁵ di Don Chisciotte. Ad un tratto, però, il pensiero del protagonista compie un'astrazione di livello più elevato: e se l'incantatore avesse trasformato anche lui in un qualcosa di mostruoso agli occhi della sua donna amata? Il porsi questa domanda costituirà per Don Chisciotte un punto di non ritorno: egli «comincia a dubitare della sua stessa identità»¹³⁶. Questa inquietante possibilità, ci ricorda Schütz, è stata descritta magistralmente da Kafka nel suo racconto *La metamorfosi*. Il dubbio sulla realtà esterna non sorge solo dal mancato accordo tra la visione di Sancho Panza e quella di Don Chisciotte, ma anche e soprattutto dalla sua crisi di identità.

Don Chisciotte, infatti si era trovato già diverse volte a dover ridefinire la situazione, ma adesso, un nuovo elemento fa la sua comparsa sulla scena: il dubbio sulla propria identità. E mettere in discussione la propria identità, ovvero dubitare della propria realtà, si traduce in un dubbio sulla realtà in quanto tale poiché, la prospettiva tratteggiata dalla linea di pensiero James – Schütz, alla quale abbiamo

¹³⁴ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 42.

¹³⁵ SCHÜTZ A., *Lo straniero: saggio di psicologia sociale*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., pp. 379-380: «Questo “pensare come il solito” – così lo possiamo definire – corrisponde all'idea di Max Scheler della “concezione del mondo relativamente naturale”; esso include i presupposti “ovvi” rilevanti per un particolare gruppo sociale che Robert S. Lynd descrive in modo tanto magistrale – insieme con le loro intrinseche contraddizioni e la loro ambivalenza – in termini di “spirito di Middletown”. Si può continuare a “pensare come il solito” finché alcuni presupposti di base rimangono veri, e cioè 1) che la vita, e in particolare la vita sociale continuerà a essere quella che è stata finora; in altri termini che si ripresenteranno gli stessi problemi che richiedono le stesse soluzioni, e che, pertanto, le nostre esperienze già avute saranno sufficienti a dominare le situazioni future; 2) che possiamo affidarci alle conoscenze trasmesseci per eredità dai nostri genitori, dai nostri insegnanti, dai governi, dalle tradizioni, dalle abitudini, ecc., anche se non comprendiamo la loro origine e il loro reale significato; 3) che nel corso ordinario degli eventi è sufficiente sapere qualcosa sul tipo generale o lo stile degli eventi in cui possiamo imbatterci nella nostra vita quotidiana al fine di manipolarli o di controllarli; e 4) che né il sistema di ricette come schemi di interpretazione e di espressione né i sottostanti presupposti di base già ricordati sono un affare privato, ma che essi sono accettati e applicati anche dai nostri compagni di gruppo».

¹³⁶ Ivi, p. 42.

accennato nella prima parte di questo lavoro, è *relazionale*: il soggetto è il sostegno, l'impalcatura a cui è appeso tutto il resto¹³⁷.

Il dubbio sulla propria identità è il dubbio sulla realtà del proprio mondo, e viceversa dubitare del proprio mondo significa mettere in discussione se stessi. E questo, come già detto, significa l'inizio della fine per il cavaliere della Mancia.

3. 7 Verso una frame analysis del Don Chisciotte

Per Schütz il problema fondamentale di Don Chisciotte costituisce un peculiare aspetto della questione delle realtà multiple. Il cavaliere della Mancia rappresenta la figura di colui che ha adottato un'alternativa provincia finita di significato dal mondo della vita quotidiana, spostando pertanto in maniera definitiva l'accento su questa diversa realtà.

In questo quadro l'interesse dell'autore sarà rivolto ai tentativi messi in atto da Cervantes per cercare di proteggere la realtà altra del protagonista dalle insidie provenienti dalla realtà preminente; e tutto questo darà luogo ad una serie di ambiguità e situazioni tragi-comiche. Dunque, non una contesa tra fatti concreti, reali e fantasia, ma un conflitto tra diverse interpretazioni della realtà.

Una vicenda in modo particolare mette in luce la questione dei diversi universi di significato. Nella seconda parte dell'opera Don Chisciotte assiste ad uno spettacolo di burattini, alla rappresentazione di *La liberazione di Melisendra*¹³⁸, e si immedesima talmente nella scena da intervenire nelle vicende rappresentate, sì da venire in soccorso di un re nella liberazione della sua signora. Pertanto, obbedendo ai suoi ideali del mondo della cavalleria, egli impugna la spada contro i pupazzi, incurante delle suppliche del povero Mastro Pietro che lo supplica di fermarsi e di riflettere, poiché quelli che vede non sono veri mori ma fantocci di cartapesta. Alla fine, dopo aver distrutto tutto il teatrino e dopo la pretesa di risarcimento del burattinaio per il danno subito, Don Chisciotte si calma dicendogli che:

¹³⁷ JAMES W., *La percezione della realtà*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit., p. 68.

¹³⁸ DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, cit., vol. II, cap. XXVI, pp. 627-635.

“Ora finisco di credere”, disse a questo punto don Chisciotte, “ciò che molte altre volte ho creduto: che questi incantatori che mi perseguitano non fanno che mettermi davanti agli occhi figure come esse sono, e poi me le mutano e trasformano in quelle ch’essi vogliono. Proprio davvero vi dico, signori che mi udite, che tutto quanto è qui avvenuto a me è sembrato che avvenisse alla lettera così: che Melisendra fosse davvero Melisendra, don Gaiferos don Gaiferos, Marsilio Marsilio, e Carlo Magno Carlo Magno”¹³⁹.

L’aspetto su cui dobbiamo interrogarci è la confusione operata da Don Chisciotte nello scambiare i pupazzi di cartapesta per i Mori reali. Infatti il coinvolgimento di Don Chisciotte durante la rappresentazione dello spettacolo si fa sempre più intenso, sino al punto in cui egli non è più in grado di distinguere il confine tra finzione e realtà.

Don Chisciotte è in totale disaccordo con gli spettatori riguardo alla percezione di quello che sta accadendo. Egli si fa completamente assorbire dallo spettacolo, sino al punto da rimanervi impigliato nelle sue *cornici*. Questo avviene, come fa notare Schütz, perché «Don Chisciotte non ha il sotto-universo della sovrana realtà quotidiana come casa-madre, non è in grado di “realizzare” che il mondo del teatro è separato dal suo fantastico sotto-universo privato. Melisendra e la sua liberazione sono cose che esistono anche nel suo mondo della cavalleria»¹⁴⁰.

Don Chisciotte non riesce a percepire la *cornice* che, in qualche modo, permette di definire il mondo delle marionette come un altro *contesto*, come una diversa provincia finita di significato separata dal mondo della vita quotidiana.

I termini cornice e contesto ci richiamano al termine inglese *frame*. E questo ci richiama a Goffman e alla sua opera *Frame Analysis*. La questione in essa affrontata è quella relativa al problema della realtà, ma questo non basta a qualificare l’intento dell’autore. Infatti, nell’introduzione dell’opera, Goffman afferma che «riconoscendo la cattiva reputazione che contraddistingue l’analisi della realtà sociale, questo libro presenta una diversa analisi della realtà sociale»¹⁴¹.

Delimitando il campo d’indagine della sua ricerca, Goffman si inserisce nella tradizione di pensiero che ha avuto inizio con il celebre quesito di William James nel suo saggio del 1869 sulla percezione della realtà, «in quali circostanze noi consideriamo le cose reali?», l’autore si sofferma in modo particolare sulla rilettura che ne fa Schütz.

¹³⁹ Ivi, pp. 632-633.

¹⁴⁰ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 46.

¹⁴¹ GOFFMAN E., *Frame Analysis*, cit., p. 48.

Per Goffman James tendeva ad enfatizzare tre elementi; l'attenzione selettiva, il coinvolgimento emotivo e il principio di non contraddizione; ma ciò che meritava di essere sottoposto ad uno sguardo critico era il tentativo di James di distinguere i molteplici sotto-universi che la nostra attenzione e il nostro interesse rendeva reali per gli attori sociali. Ognuno di questi sotto-universi, secondo James, ha un suo peculiare stile di esistenza, e ogni mondo è reale per il tempo in cui gli si presta attenzione. Quando decade la nostra attenzione anche la realtà di questo mondo viene meno. Tuttavia, egli obietta, dopo aver assunto una posizione così radicale il pensiero di James subisce una battuta d'arresto in quanto egli si limita a riconoscere che il mondo dei sensi e delle cose fisiche ha uno statuto di esistenza privilegiato rispetto agli altri ordini di esistenza.

In tutto ciò James era d'accordo con il maestro di Husserl, Brentano, e implicava, come poi ha fatto la fenomenologia, la necessità di distinguere tra il contenuto di una percezione attuale e lo stato di realtà che noi attribuiamo a ciò che è racchiuso o raggruppato all'interno della percezione¹⁴².

Pertanto, prosegue Goffman, il «cruciale stratagemma di James, di certo, fu un gioco piuttosto scandaloso sulla parola “mondo” (o “realtà”). Ciò che egli voleva intendere non era *il* mondo in generale ma il mondo attuale di una particolare persona – e, in realtà, come si sosterrà, nemmeno quello»¹⁴³.

Era il 1945 quando Alfred Schütz riprese nuovamente la problematica di James nel suo saggio *Sulle realtà multiple*. Egli, come James, era convinto che il mondo dello *working* godesse di uno statuto privilegiato e fu questa la ragione per cui decise di dedicarsi allo studio di quelle condizioni indispensabili, che devono essere soddisfatte, per generare una provincia finita di significato. Schütz, secondo Goffman, introdusse una nozione «interessante ma non interamente convincente»¹⁴⁴ di shock o trauma, che si prova nel momento in cui in maniera improvvisa si passa da una provincia all'altra.

In sintesi, conclude Goffman, «sebbene James e Schütz siano convincenti nel sostenere che qualcosa come il ‘mondo’ dei sogni è diversamente organizzato dal mondo dell'esperienza quotidiana, essi sono poco convincenti nel fornire spiegazioni

¹⁴² *Ibidem.*

¹⁴³ *Ibidem.*

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 49.

riguardo a quanti diversi ‘mondi’ ci sono, e se la vita quotidiana, perfettamente conscia, può veramente essere vista come un livello dell’essere prodotto dalle regole, oppure no. Non si è ottenuto neanche grande successo nel descrivere le regole costitutive dell’attività di ogni giorno»¹⁴⁵. Anzi gli elementi individuati da Schütz che compongono lo *stile cognitivo*, non sono in grado di delucidare come siano organizzati i vari mondi. Gli studiosi hanno finito, questa sembra essere la critica di Goffman, per farsi sedurre e ipnotizzare da queste affermazioni e le hanno ritenute esaustive e definitive, quanto in realtà avrebbero dovuto, invece, coglierne il valore metaforico.

Pertanto, per Goffman, con tali studio abbiamo a disposizione solo una mera analogia strutturale tra la vita quotidiana e i diversi mondi delle finzione, senza però nessuna possibilità di sapere se e come questa relazione tra diversi livelli di realtà modifichi gli attori sociali sul palcoscenico quotidiano.

Questa è la ragione per cui l’autore è interessato più alle modalità con cui noi siamo soliti sospendere la credenza di realtà in una specifica provincia invece che allo stile cognitivo che la differenzia da un’altra. Il nucleo delle sue ricerche diventa, pertanto, lo studio delle modalità concrete di questa messa tra parentesi, ossia dei diversi modi in cui si passa da una realtà all’altra e in cui queste realtà si sovrappongono. Questa operazione, a differenza delle analisi di Schütz, permette non solo di esaminare quello che è contenuto entro una determinata *cornice* (ovvero dentro una provincia finita di significato), ma di riflettere anche sulla soglia, sul confine che separa e mette in contatto i diversi ordini di realtà.

Molto utili a tal proposito sono le analisi di Gregory Bateson.

Egli elabora una nozione di *frame*, che costituisce un’originale versione della nozione di “messa tra parentesi” (*bracketing*), avanzando l’ipotesi che gli individui possano attuare in maniera volontaria una confusione di *framing* (incorniciatura)¹⁴⁶. E la risposta alla domanda «cosa sta succedendo qui?» è «desunta dal modo in cui gli individui procedono con le azioni di quel momento», e quindi «la risposta è desunta dal modo in cui gli individui procedono con le azioni di quel momento». Premesso questo, «il mio fine – dichiara Goffman – è provare a isolare alcune delle strutture basilari della comprensione disponibile nella nostra società per dare un senso agli

¹⁴⁵ Ivi, p. 50.

¹⁴⁶ Ivi, p. 51.

eventi e analizzare le particolari vulnerabilità a cui questi *frames* di riferimento sono soggetti. Comincio con il fatto che mentre dal particolare punto di vista di un individuo potrebbe momentaneamente sembrare che stia realmente capitando qualcosa, di fatto ciò che sta effettivamente accadendo è semplicemente un gioco o un sogno, un incidente o un errore, un fraintendimento o un inganno o una rappresentazione teatrale e così via»¹⁴⁷.

Ora proviamo a chiarire il significato del concetto di *frame*.

Il termine inglese *frame*¹⁴⁸ traduce il concetto di cornice, di contesto; esso fu utilizzato da Bateson per la prima volta in un testo del 1942 dal titolo *La pianificazione sociale e il concetto di deutero-apprendimento*¹⁴⁹, nell'espressione di «cornice contestuale del comportamento», nell'ambito di una ricerca sul mutamento nel mondo degli esseri umani. Bateson in questo saggio criticava l'impostazione meccanicistica delle teorie comportamentistiche che riducevano il mutamento e l'apprendimento a un processo estremamente riduttivo incentrato in maniera unidirezionale sul rapporto stimolo-risposta.

Bateson invece concentrava la sua attenzione sulle cosiddette abitudini mentali in base alle quali gli uomini sono in grado di operare una selezione tra le proprie esperienze. Così il *frame* si configura come una sorta di premessa del pensiero e della comunicazione perché è una specie di linea immaginaria essenziale per sorreggere il quadro della realtà che noi costruiamo, istruendoci sulle modalità con cui dobbiamo comprendere e interpretare la limitata porzione di mondo contenuta nei suoi confini. È pertanto una cornice cognitiva che ci consente di operare una selezione circa la pluralità delle informazioni che ci arrivano dall'esterno attraverso premesse organizzative che le qualificano, rendendo così intellegibile una serie di fatti o eventi e introducendoli in un contesto significativo. In tal modo il *frame* costituisce un elemento indispensabile per la decodifica degli innumerevoli messaggi che ci arrivano in ogni momento del giorno, poiché ci forniscono le indicazioni necessarie alla comprensione di quello che sta accadendo, preordinandoci le ricette socialmente condivise, utili per orientarsi nell'ambito della routine del

¹⁴⁷ Ivi, 53.

¹⁴⁸ Per una ricostruzione storico-critica del concetto di *frame* cfr. ZOLETTO D., *Il doppio legame Bateson Derrida*, Bompiani, Milano, 2003.

¹⁴⁹ BATESON G., *La pianificazione sociale e il concetto di deutero-apprendimento*, in *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1976, pp. 199-217.

mondo quotidiano e per muoversi all'interno di ciò che, una volta incorniciato ha acquistato un senso intersoggettivamente riconosciuto.

Dunque, il nostro approssimarsi all'ambiente esterno avviene tramite il *frame* che noi conferiamo di volta in volta agli eventi. Infatti il significato attribuito a un insieme di circostanze all'interno di una determinata cornice di assunzioni, va a costruire una realtà in sé stessa e la rivela poi come una verità cui non resta che conformarci.

Senza cornice non siamo in grado di conferire un senso a determinati fatti ed eventi. Infatti, per Bateson il significato è una informazione di differenza e le differenze per poter esprimere un senso implicano un differimento, ovvero un rimando ad altro da sé, cioè hanno bisogno di un contesto¹⁵⁰.

L'esempio più comune di *frame* è quello rappresentato da una situazione di gioco, entro cui vigono regole ben precise e gli attori impegnati nella definizione della situazione occupano ruoli specifici e si prefiggono determinati scopi. Bateson dichiara che le idee sul *frame* derivavano dalle osservazioni condotte sulle scimmie dello zoo di San Francisco, dove si era recato per appurare se gli animali fossero in grado di riconoscere la natura simbolica dei suoni che emettevano e ricevevano¹⁵¹. Goffman trasse da questa osservazione la conclusione che il messaggio "questo è un gioco" è in realtà una cornice, un *frame*, che consente il costituirsi di un universo di significato, in questo caso, il gioco. Le due scimmie possono far finta di combattere, scambiandosi dei colpi, ma nel far questo devono entrambi rispettare quelle tacite regole intrinseche al loro sotto-universo di comunicazione da loro stabilito e accettato. Se una delle due supera i confini stabiliti, magari colpendo l'altra scimmia e infliggendole dolore, questo comporterebbe la rottura del *frame* in maniera irreparabile, e causerebbe il passaggio dal gioco al combattimento vero e proprio.

¹⁵⁰ BATESON G., *Una sacra unità. Altri passi verso un'ecologia della mente*, Armando, Roma, 2001, p. 266: «Per esistere, le *differenze* non solo hanno bisogno di circuiti ma anche di *contesti*, perché nel mondo della comunicazione niente può avere significato *se non in presenza di altro*».

¹⁵¹ BATESON G., *Una teoria del gioco e della fantasia*, in ID., *Verso un'ecologia della mente*, cit., pp. 220-221: «Quello in cui mi imbattei allo zoo è un fenomeno ben noto a tutti: vidi due giovani scimmie che *giocavano*, cioè erano impegnate in una sequenza interattiva, le cui azioni unitarie, o segnali, erano simili, ma non identiche, a quelle del combattimento. Era evidente, anche all'osservatore umano, che la sequenza nel suo complesso non era un combattimento, ed era evidente all'osservatore esterno che, per le scimmie che vi partecipavano, questo era 'non combattimento'. Ora questo fenomeno, il gioco, può presentarsi solo se gli organismi partecipanti sono capaci in qualche misura di metacomunicare, cioè di scambiarsi segnali che portino il messaggio: "questo è un gioco"».

Alla formulazione di questo concetto contribuirono anche la teoria dei tipi logici di Russell e Whitehead e le teorie dei giochi di Von Neumann e Morgenstern. Dalla prima Bateson riprese la nozione di livello di astrazione, mentre dalla seconda fu attratta dal concetto di regola. E il concetto di regola è legato a quello di *frame*: la cornice indica una sorta di confine tra l'ambito in cui valgono determinate regole e l'ambito in cui ne valgono delle altre. Inoltre, per Bateson, la stabilità culturale dipende da cornici e regole condivise, e se le cornici e le regole sono condivise non vi è cambiamento. Allo stesso modo, se le cornici e le regole non sono condivise, non può esservi alcuna comunicazione. Solo quando gli individui si trovano ad interagire con sistemi di regole o cornici divergenti, allora essi iniziano a scambiarsi segnali su questa regole e cornici, e quindi a dubitare di esse. A questo punto è lecito credere che gli attori si trovino ancora all'interno della cornice iniziale? E quali regole sono alla base di questo nuovo scambio?

Questa domanda ci riporta alla trattazione goffmaniana del *frame* (e in parte anche ad Alfred Schütz).

Infatti quando incorniciamo una porzione di realtà stabiliamo in maniera automatica alcune premesse con le quali interpretiamo e diamo un senso agli eventi contenuti entro i suoi confini, in tal modo, come si afferma nel «teorema di Thomas»: «Se gli uomini definiscono le situazioni come reali, esse sono reali nelle loro conseguenze»¹⁵². Per cercare di comprendere le implicazioni derivanti da questo famoso teorema è opportuno rivolgere l'attenzione al caso della «profezia che si autoadempie» studiato da Merton¹⁵³: «Una profezia che si autoadempie è, all'inizio, una definizione *falsa* della situazione che determina un nuovo comportamento che rende *vera* quella che originariamente era una concezione falsa. La speciosa validità della profezia che si autoadempie produce ripetutamente e continuamente situazione erronee»¹⁵⁴. ovvero: la comprensione di «che cosa sta succedendo induce gli attori ad adattare la loro azione alla comprensione della situazione in atto, contribuendo così

¹⁵² SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà e società*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 320.

¹⁵³ MERTON R.K., *La profezia che si autoadempie*, in *Teoria e struttura sociale*, vol. II: *Analisi della struttura sociale*, Il Mulino, Bologna, 1959, cap. XIII, pp. 764-789.

¹⁵⁴ Ivi, p. 768. Lo stesso fenomeno è analizzato anche da Paul Watzlawick in *Le profezie che si autodeterminano*, in ID., *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, cit., p. 87 e sgg: «Una profezia che si autodetermina è una supposizione o profezia che, per il solo fatto di essere stata pronunciata, fa realizzare l'avvenimento presunto, aspettato o predetto, confermando in tal modo la propria veridicità».

non solo a confermare la realtà da loro sostenuta, ma anche a riscontrare in essa le prove di tale stato di cose. In questo senso, afferma Goffman, il *frame* «non organizza soltanto il senso, ma anche il coinvolgimento»¹⁵⁵. In un qualsiasi segmento di attività, i partecipanti non conseguono solo il senso di quello che sta accadendo davanti ai loro occhi, ma sono spontaneamente coinvolti in ciò che osservano. per tale motivo la *frame analysis* deve essere intesa come uno slogan per riferirsi a un esame dell'organizzazione dell'esperienza, ovvero uno studio dei diversi e molteplici modi con cui gli attori si rapportano al mondo.

Il problema della percezione del *frame* (e quindi dei diversi livelli di consapevolezza di questo) rimanda in maniera inevitabile alla questione dei diversi gradi di coinvolgimento.

Nel caso di Don Chisciotte, egli incornicia male gli eventi. Anzi, il suo errore consiste nel non attribuire un “*key*”¹⁵⁶ ad un evento che invece ne ha già uno (Goffman lo definisce come “*downkeying*”, delaminazione). Egli non riesce a cogliere che lo spettacolo dei burattini di Mastro Pedro costituisce un ulteriore strato di realtà (una lamina appunto) che avvolge, finché dura la rappresentazione messa in scena, la realtà preminente della vita quotidiana. In questo modo, il coinvolgimento basato su un struttura sbagliata colloca il cavaliere della Mancia in una «relazione largamente inadatta agli eventi»¹⁵⁷.

Don Chisciotte entra nel vivo del dramma per mezzo della cornice, ma l'aspetto particolare dell'intera vicenda è che egli si dimentica poi di esservi entrato, finendo per essere totalmente assorbito dalla vicenda, sino al punto da scambiare le azioni rappresentate in scena per azioni e vicende vere, e quindi non essendo capace di distinguere i segmenti di attività trasformata da quelli di attività non trasformata. Il suo grado di coinvolgimento è totale, «siamo nelle prima fase del processo di straniamento [...], quella in cui – direbbe Bateson – la *mappa* coincide con il

¹⁵⁵ GOFFMAN E., *Frame Analysis*, cit., p. 373.

¹⁵⁶ Ivi, p. 85. il *key* (letteralmente chiave) sta ad indicare per l'autore quell' «insieme di convenzioni sulla base delle quali una data attività, già significativa in termini di struttura primaria, viene trasformata in qualcosa modellato su questa attività, ma visto dai partecipanti come qualcos'altro. Il processo di trascrizione può essere chiamato *keying* (messa in chiave)». E quindi il *keying* «gioca un ruolo cruciale nel determinare che cos'è che noi pensiamo stia realmente accadendo» (ivi, p. 86). Il *keying* è dunque un processo di re-incorniciatura, di trasformazione del *frame* socialmente riconosciuto e approvato. Tra i vari esempi di *keying* si possono citare i matrimoni, i funerali, i giochi sportivi, quelli dei bambini, e il teatro, ecc.

¹⁵⁷ Ivi, p. 337.

territorio, identificandosi completamente con questo. Ma affinché un gioco lo si possa definire tale, e quindi, affinché una rappresentazione teatrale sia in effetti una rappresentazione, è necessario che l'individuo sia in grado di "ritrovarsi" in essa, che sappia distinguere la *mappa* dal *territorio*, ossia che riesca a mantenere presente in lui la percezione *laterale della cornice*». ¹⁵⁸

Per questo motivo la situazione sfugge di mano a Don Chisciotte ed egli non potrà far altro che «straripare verso l'esterno»¹⁵⁹, rompendo così quel fatidico *frame* divenuto ormai insostenibile¹⁶⁰. La mancanza di Don Chisciotte consiste nella sua incapacità a sostenere la relazione figura-sfondo, e quindi a manipolare i diversi *frames*. Egli non riesce a pensare e a vivere in due condizioni tra di loro contrastanti.

Circa il rapporto figura-sfondo è però opportuno richiamare le parole di Bateson:

Abbiamo parlato molto, in questi convegni delle relazioni figura-sfondo. Se chiamiamo qualcosa con un nome, ad esempio una persona, un volto, un tavolo, o qualunque altra cosa, per il fatto di darle un nome, definiamo l'esistenza di un universo di 'non-questo', di uno sfondo. Abbiamo anche analizzato, secondo me non quanto avremmo dovuto, i paradossi di Russell, specialmente la classe delle classi che non sono membri di se stesse. Questi paradossi sorgono quando nel messaggio è contenuto un messaggio sul messaggio [...]. Lo sfondo è una parte dell'informazione implicita. Lo è semplicemente. Non potete mai uscirne realmente. L'ipotesi che sto presentando è che i paradossi siano il prototipo-paradigma per l'umorismo, e che il riso si manifesti quando viene completato un circuito di questo tipo¹⁶¹.

Un fenomeno analogo a questa oscillazione reale-irreale, dentro-fuori, potrebbe essere quello delle figure reversibili. Si tratta, essenzialmente, del fatto, come sottolineato dagli studi sulla percezione umana, che le stimolazioni provenienti dall'esterno si strutturano nell'articolazione figura e sfondo, in modo tale che l'oggetto o la figura non appare se non in risalto rispetto allo sfondo in cui è collocato. Le figure reversibili sono quelle in cui si realizza un'inversione tra figura e sfondo. Circa la nostra analisi sul Don Chisciotte quello che è importante sottolineare è che quando la figura diviene sfondo essa continua, ciononostante ad essere figura, e

¹⁵⁸ DAMARI C., *La percezione della realtà in Alfred Schütz ed Erving Goffman*. cit., p. 54. Sul rapporto mappa-territorio cfr. BATESON G., *Una teoria del gioco e della fantasia*, cit., pp. 225-226.

¹⁵⁹ GOFFMAN E., *Frame Analysis*, cit., p. 379.

¹⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 282-295. Per Goffman l'attività incorniciata, e nello specifico l'attività sociale organizzata, necessita di un insieme speciale di marcatori di confine o di parentesi spazio-temporali per distinguerla dal flusso in corso degli eventi che si verificano fuori del *frame*.

¹⁶¹ BATESON G., *L'umorismo nella comunicazione umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006, pp. 6-7.

viceversa; una possibilità, insomma, non esclude automaticamente l'altra, o più esattamente, l'una è la condizione dell'altra. Una situazione simile accade quando ci si trova a teatro: si prova piacere nel partecipare alla realtà rappresentata dentro la scena, e ci si rende più disponibili ad accettare la trasformazione di *frame* (*keying*), e per tale motivo può capitare di emozionarsi, nonostante ciò questo coinvolgimento non impedisce di mantenere la consapevolezza che si tratta solo di una rappresentazione. E questo avviene, è possibile, perché si è in grado, a differenza di Don Chisciotte, di abitare il paradosso implicito nella nozione di *frame*.

Le analisi di Goffman, mediante la figura di Don Chisciotte, riescono a toccare un punto cruciale del rapporto tra *frame* e problema della realtà: «se più individui applicano *frames* diversi per interpretare le stesse vicende è evidente che non possiamo sostenere che essi facciano esperienza dei medesimi fatti»¹⁶².

Questo concetto ci porta ad analizzare in maniera diversa un episodio del romanzo di Cervantes, su cui ci siamo già soffermati in precedenza, ovvero quello dell'elmo di Mambrino.

Proviamo a ritornare su questo episodio del capitolo XLV della prima parte dell'opera.

La scena è la seguente: il barbiere (proprietario della bacinella) arriva all'osteria e sollecita i presenti affinché formulino un giudizio sul fatto che Don Chisciotte e il suo scudiero sostengano che si tratti di un elmo e non di una bacinella da barbiere: «Il nostro barbiere che era presente a tutto questo, conoscendo bene gli umori di Don Chisciotte, volle dar spago alla sua mania e portare avanti la burla per far ridere tutti», quindi, si rivolse all'altro barbiere convalidando la versione del cavaliere, e anche il curato che aveva intuito l'intenzione del suo amico barbiere diede il suo assenso, e lo stesso fecero «Cardenio, don Fernando e i suoi compagni; anche l'Uditore se non fosse stato tanto pensieroso per la faccenda di Luis, avrebbe dato mano, in quel che poteva, alla burla, ma le cose serie a cui pensava lo tenevano così assorto che poco o nulla badava a quegli scherzi»¹⁶³.

L'intera vicenda è attraversata dall'umorismo, ovvero da un episodio isolato dal mondo circostante per mezzo di una cornice, e, affinché se ne possa ridere

¹⁶² DAMARI C., *La percezione della realtà in Alfred Schütz ed Erving Goffman*. cit., p. 56.

¹⁶³ DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, cit., vol. I, cap. XLV, p. 396.

dev'essere incorniciato dal messaggio¹⁶⁴. Non solo: l'umorismo istruisce gli attori impegnati nell'azione che quello che seguirà non è reale, e quindi lo spostamento del *frame* permette agli individui di stipulare un tacito accordo che li rende in armonia sulla definizione della medesima situazione, e quindi la possibilità di un sotto-universo di discorso. Infatti il barbiere riesce a far trapelare la sua intenzione di farsi beffe del collega e di prendersi gioco di Don Chisciotte, comunicando ai suoi complici il metamessaggio, non verbale, che quello che sta per dire o per fare è solo uno scherzo.

Invece il barbiere beffato commette lo stesso e identico errore di Don Chisciotte, poiché non afferra il sottile velo di umorismo che accompagna il discorso dell'altro barbiere e dei suoi sostenitori, e si trova, come il cavaliere, a incorniciare gli eventi sulla base di premesse inadeguate.

Egli è, si trova, insieme a Don Chisciotte, fuori dal *frame*. Questa mancata percezione della cornice lo porta a non rendersi conto della trasfigurazione (in termini goffmaniani della «messa in chiave», del *keying*) operata dall'umorismo, e a non disporre di un'adeguata chiave interpretativa per comprendere l'attività incorniciata. E quindi egli non è in grado di esperire quello che esperiscono i suoi simili, di afferrare il senso delle loro esperienze, e di stabilire con loro un valido e chiaro rapporto comunicativo.

Aspetto quest'ultimo che ci riporta ad un tema centrale del pensiero di Schütz, che è già emerso, e che è stato affrontato nell'analisi del Don Chisciotte, e che sarà al centro di un serrato confronto del sociologo tedesco con la tradizione del pensiero fenomenologico, ovvero la questione dell'intersoggettività.

¹⁶⁴ Sul rapporto tra *frame* e umorismo cfr. DE BIASI R., *I frames dell'umorismo*, e ZOLETTO D., *Livelli di realtà dell'umorismo. Bergson, Bateson, Fry*, entrambi in BATESON G., *L'umorismo nella comunicazione umana*, cit., pp. 83-107, e pp. 109-134. Sull'umorismo e sulla costruzione sociale dell'umorismo cfr. BERGER P.L., *Redeeming laughter: the comic dimension of human experience*, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1997.

4. Il reale e il sociale

*All'origine del problema dell'esistenza d'altri, c'è un presupposto fondamentale:
altri, infatti, è l'altro, cioè l'io che non è me.*

J.P. Sartre,
L'essere e il nulla

4.1 Premessa: intersoggettività, razionalità e scienze sociali

L'analisi schütziana del romanzo di Cervantes ha messo in luce, sulla scia di William James, che ciò che intendiamo per *realtà* è ciò che crediamo *reale*. La realtà è tale solo se si colloca su uno sfondo primordiale basato sulla *credenza*. Ma quest'ultima è possibile solo se convalidata intersoggettivamente. Quando l'accordo intersoggettivo non è possibile, ognuno rischia di essere una monade senza porte e finestre e si profila all'orizzonte, come un ospite inquietante, l'ombra del solipsismo.

L'intersoggettività, che, come è stato mostrato nel precedente capitolo, nella sua compagine fondamentale risulta essere articolata e strutturata in un rapporto consequenziale incentrato su fiducia, credibilità e comprensione, e che ora può essere definita come il *complesso delle forme e delle strutture che regolano il rapporto tra i soggetti umani*, è un tema che nella riflessione moderna fa la sua comparsa in modo esplicito nella fenomenologia di Husserl.

La preoccupazione di Husserl era quella di evitare una caduta dell'Ego trascendentale nel solipsismo, e la sua soluzione consisteva nell'ipotizzare un rapporto di empatia fra i diversi Ego, grazie al quale l'esperienza vissuta del singolo potesse configurarsi come un'esperienza comune e fungere da apripista verso la conoscenza delle essenze, che in quanto tali, trascendono la sfera della semplice soggettività. In tal modo, la soggettività trascendentale si trasforma in maniera graduale in intersoggettività trascendentale, nozione che secondo Husserl denota la soggettività trascendentale in maniera più adeguata e precisa. «Solo

l'intersoggettività trascendentale rappresenta la soggettività trascendentale per come realmente è»¹.

In questa sede cercheremo di ripercorrere brevemente, almeno nei suoi concetti fondamentali, il percorso husserliano verso l'intersoggettività, al fine di illustrare e chiarire il confronto che Schütz intraprende con il padre della fenomenologia su tale questione, e che lo porterà verso una *fenomenologia del mondo sociale*.

Rileggendo in chiave fenomenologica il percorso che abbiamo affrontato con riferimento a James e a Schütz sul concetto di realtà, possiamo affermare che ogni realtà esiste per noi nel modo in cui essa si palesa all'interno di alcuni nostri atti di coscienza, ma «se noi fossimo un *solus ipse*, cioè una coscienza isolata e priva di relazioni con un'infinità di altre coscienze, non potremmo mai giungere a costituire un mondo oggettivo, in quanto *non potremmo distinguere tra apparenza e realtà*»². Pertanto, la nozione di «"verità in sé" può emergere solo all'interno di una serie di correzioni intersoggettive, cosicché, a differenza dell'impostazione cartesiana, *nell'orientamento fenomenologico l'intersoggettività è costitutiva dell'idea di ragione*. La nozione di vero e di falso, di essere e di apparenza emergono, infatti, solo all'interno di una vita intersoggettiva»³.

La questione dell'intersoggettività diventa, ai fini del nostro discorso, sociologicamente rilevante in quanto in base ad essa può essere concepita una teoria del mondo oggettivo, che, come vedremo, sarà per Schütz, che riprenderà il concetto husserliano di *Lebenswelt*, il mondo della vita quotidiana. Infatti, la nozione di mondo oggettivo può essere elaborata solo «a partire dalla maniera in cui i diversi soggetti correggono reciprocamente le loro esperienze, cooperando così a un'impresa razionale che consiste nel liberarsi delle parvenze soggettive e nel far emergere la struttura del vero essere»⁴, che per apparire richiede l'idea di intersoggettività,

¹ HUSSERL E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973, vol. XV, p. 74: «Erst die transzendente Intersubjektivität stellt die transzendente Subjektivität schlechthin dar» (traduzione nostra). Cfr. anche HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1961, p. 199: «la soggettività è ciò che è, cioè un io costitutivamente fungente soltanto nell'intersoggettività».

² COSTA V., *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma, 2010, p. 17.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

ovvero di un soggetto non isolato, ma in comunicazione e correlazione con altri soggetti.

L'importanza del tema dell'intersoggettività investe il concetto stesso di ragione e si dimostra fondamentale ai fini del rapporto tra fenomenologia e scienze umane, e in particolar modo per la fondazione di una sociologia di stampo fenomenologico quale quella di Alfred Schütz, a cui va il merito di aver ripreso entrambe le tradizioni di pensiero, e soprattutto di aver collegato questi due differenti settori di ricerca. Difatti proprio Schütz ha osservato «che tutte le scienze sociali si occupano del problema di come interpretare le azioni altrui, cioè di che cosa mi permette di comprendere il significato che l'attore, cioè l'altro, conferisce loro»⁵. Uno dei problemi fondamentali delle scienze sociali, a partire da Max Weber, è quello riguardante la comprensione dell'azione umana. Questa questione rimanda inevitabilmente al problema dell'intersoggettività, in quanto l'agire sociale «deve innanzi tutto riferirsi a un altro, a un *alter ego*»⁶, come aveva fatto notare già Weber quando aveva affermato che «per agire “sociale” si deve intendere un agire che sia riferito – secondo il suo senso, intenzionato dall'agente o dagli agenti – all'atteggiamento di altri individui, e orientato nel suo corso in base a questo»⁷.

Quindi, affinché vi sia «azione, interazione e sistema sociale è dunque necessario che i partecipanti sappiano assumere il punto di vista dell'altro, che ne sappiano tener conto. Infatti, nella relazione le stesse possibilità del soggetto vengono a dipendere dall'agire imponderabile dell'altro. Qui, ogni specchio deforma l'altro e non può tener conto della deformazione attraverso cui egli stesso viene esperito dall'altro specchio»⁸. E, pertanto, invece di esserci un processo di comprensione reciproca, si manifesta lo spettro dell'incomprensione e dell'incomunicabilità. E con esso, il rischio del solipsismo e di essere confinati, senza nessuna possibilità di scambio e di cooperazione, nel proprio sotto-universo. Come era capitato a Don Chisciotte e a Sancho Panza.

⁵ Ivi, p. 32.

⁶ SCHÜTZ A., *La fenomenologia del mondo sociale*, cit., p. 23.

⁷ WEBER M., *Economia e società*, Edizioni di comunità, Milano, 1995, vol. I, p. 4.

⁸ COSTA V., *Fenomenologia dell'intersoggettività*, cit., p. 32.

4.2 La fenomenologia di Husserl: intenzionalità, riduzione fenomenologica e alterità

Il punto di contatto tra la fenomenologia di Edmund Husserl e la sociologia va rintracciato nel contesto relativo all'attenzione e all'interesse che, sul finire dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, la filosofia kantiana e la critica dell'idealismo hegeliano palesano nei confronti delle scienze umane e sociali. Il sapere filosofico ingaggia un difficile confronto con le nozioni e i concetti delle scienze naturali e con i problemi relativi alle scienze storico sociali. In quest'ottica la questione kantiana delle condizioni a priori della conoscenza viene declinata storicisticamente come questione relativa alle basi e ai fondamenti extraconoscitivi del sapere, e si attua una critica nei confronti dello spirito assoluto dei Hegel, privilegiando, in contrapposizione a quest'ultimo, il concetto di spirito oggettivo. In questo ambito si colloca, agli inizi del XX secolo, la fenomenologia di Edmund Husserl, che si distingue nettamente dalla fenomenologia dello spirito di Hegel.

In Husserl il problema dei fondamenti della logica e del carattere universale del pensiero, nel confronto critico con Gottlob Frege e gli sviluppi della logistica, «prende le mosse da un'impostazione psicologista, perché cercava di spiegare il concetto di numero riconducendolo ai processi psicologici attraverso cui è sorto. Tuttavia con il passare degli anni, l'impostazione psicologista parve a Husserl viziata da gravi difficoltà, e nel primo volume delle *Ricerche logiche (Prolegomeni a una logica pura, 1900)*, è proprio in direzione di una sua critica che si avvierà⁹, cercando di superare il dato meramente psicologico, per attingere in maniera diretta alle fonti intuitive originarie dell'esperienza¹⁰.

Per Husserl non si tratta più di sviluppare «una metafisica dei fondamenti della ragione, ma di tentare di cogliere “empiricamente”, all'interno della stessa esperienze fenomenica, quelle *essenze* o *idee* che costituiscono le strutture originarie

⁹ COSTA V., *Husserl*, Carocci, Roma, 2009, p. 16.

¹⁰ Sul terreno della nascita e dell'incontro (e nel quadro della grande polemica contro lo psicologismo che sboccia in Germania alla fine del XIX secolo) tra la riflessione di Friedrich Ludwig Gottlob Frege e quella di Edmund Husserl, cfr. D'AGOSTINI F., *Breve storia della filosofia nel Novecento*, Einaudi, Torino, 1999, pp. 37-57. Sulle accuse di psicologismo che Frege rivolse a Husserl cfr. RAGGIUNTI R., *Introduzione a Husserl*, Laterza, Roma-Bari, 1970, pp. 14-15.

costanti del rapporto tra la coscienza e gli oggetti da essa intenzionati»¹¹. In tal modo Husserl intende evidenziare e cogliere quello che si anticipa al mondo psicologico naturale, l'apriori dell'esperienza trascendentale come tale, la struttura generale del mondo della vita, cercando così di superare lo scetticismo a cui approdava sia lo psicologismo che lo storicismo¹².

Tra i concetti fondamentali del pensiero di Husserl, e che hanno maggiormente influenzato gli sviluppi della sociologia fenomenologica, occorre ricordare, innanzi tutto, quello di *intenzionalità* della coscienza,

Questo concetto «che è a fondamento della fenomenologia husserliana, deriva dalla psicologia di Brentano, il quale si è ispirato alla logica medievale, e più precisamente, alla tradizione scolastica»¹³. Tale concetto indicava che ogni atto di coscienza è riferito, a uno specifico oggetto, che la coscienza è coscienza di qualcosa. Per Brentano « il carattere specifico dei fenomeni psichici e nella loro *intenzionalità*, cioè nella loro *direzione verso l'oggetto*. Per oggetto deve intendersi un oggetto reale, avente una assoluta autonomia rispetto alle rappresentazioni. In antitesi all'indirizzo della psicologia berkeleyana, gli oggetti hanno, per Brentano, un loro essere che è indipendente dalla rappresentazione della coscienza. L'oggettività autentica dell'atto intenzionale deriva proprio da questa assoluta autonomia degli oggetti nei confronti delle rappresentazioni»¹⁴. Brentano aveva distinto, tra i possibili oggetti intenzionati, tra fenomeni fisici (cose esistenti esteriormente al soggetto) e fenomeni psichici (cose esistenti interiormente al soggetto), e aveva individuato, in riferimento a questi ultimi oggetti, tre classi: «*rappresentazioni*, o semplice presenza dell'oggetto; *giudizi*, o affermazioni e negazioni dell'oggetto; *sentimenti*, o espressioni di amore-odio verso l'oggetto»¹⁵.

Per Husserl per esaminare l'esperienza umana è doveroso partire dalla coscienza intenzionale individuale, ma questa analisi, che in una prima fase della riflessione del filosofo, era stata condotta, come detto sopra, nei termini di una

¹¹ CRESPI F., *Le vie della sociologia*, Il Mulino, Bologna, 1985, p. 244.

¹² Cfr. COSTA V., *Husserl*, cit., p. 21. Per «"psicologismo"» si intende «una tendenza che riconduceva ogni prodotto della ragione e ogni pretesa di validità alla struttura della psiche umana, o addirittura, del suo cervello. Il che comportava una dissoluzione dei problemi filosofici, poiché chiarire il senso di ogni validità significava, semplicemente, interrogarsi sulla base biologica o psichica o sostenere l'universalità di certe regole del pensiero» (ivi, p. 15).

¹³ RAGGIUNTI R., *Introduzione a Husserl*, cit., pp. 7-8.

¹⁴ Ivi, p. 8.

¹⁵ CRESPI F., *Le vie della sociologia*, cit., p. 245.

psicologia o fenomenologia descrittiva, sfocia, poi, dopo la critica allo psicologismo, in una fenomenologia trascendentale, ossia nel tentativo di evidenziare il carattere costitutivo e la dimensione trascendentale della coscienza pura, come a priori di ogni coscienza psicologica individuale. E questo perché ciò che interessava Husserl era il tentativo di cogliere l'origine (*ursprung*) del senso, da lui individuata nella stessa coscienza pura i cui atti intenzionali avrebbero una funzione costitutiva del senso del mondo e delle sue oggettualità. L'aspetto universale dell'intenzionalità della coscienza pura, in Husserl è sottolineata attraverso il metodo della *riduzione fenomenologica*, che si fonda sull'*epochè*, o sospensione del giudizio, ovvero su di un procedimento che si basa sulla messa tra parentesi delle nozioni di senso comune della vita quotidiana, ma anche degli elementi delle conoscenze empiriche, e che altera radicalmente la struttura e la disposizione comune dell'esperienza e consente di «tornare alle cose stesse», secondo il motto dello stesso Husserl. La riduzione fenomenologica è un procedimento che consiste nel compiere una percezione o un processo coscienziale, rivolgendo l'interesse non sull'oggetto della percezione, ma sul processo medesimo della percezione stessa. La riduzione fenomenologica consente una messa in parentesi della domanda relativa alla realtà dell'oggetto preso in considerazione, e si indirizza alle diverse modalità con cui esso si dà alla coscienza, alle differenti condizioni in cui la coscienza considera l'oggetto.

Con il metodo e il procedimento della riduzione fenomenologica si attua una messa fra parentesi della percezione naturale e si estromette la realtà esteriore, si perde un mondo intero, ma solo per poi riconquistarlo, come dice Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*, «con l'autoriflessione universale»¹⁶.

Con l'ausilio di questo metodo, l'esperienza umana si struttura e si palesa come una totalità organizzatrice, anteriore ad ogni punto di vista particolare: in relazione a tale totalità si possono chiarire e delucidare i vissuti soggettivi concreti. I differenti gradi della realtà mondana, livello delle cose materiali, della natura anime, della realtà psichica, possono essere, pertanto, esaminati come l'esito del processo di costituzione della coscienza trascendentale. In maniera simile, la società, il mondo sociale e culturale, sono realizzati grazie alla coscienza e non sono qualcosa di meramente posto come semplici dati davanti ad essa. Così, nel pensiero di Husserl, la

¹⁶ HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane, Discorsi parigini*, Bompiani, Milano, 1960, § 64, p. 172.

«società si forma e costituisce a partire dalla coscienza del soggetto trascendentale individuale, in quanto capace di intenzionalità e di intuizioni categoriali universali al di là degli oggetti specifici intenzionati: essa è il risultato dell'incontro delle diverse coscienze trascendentali individuali»¹⁷. Per Husserl la possibilità del costituirsi di aspetti di senso e di agire comuni, quali la storia, il linguaggio, la società, si fonda sulla intersoggettività trascendentale originaria che è alla base delle realtà psichiche, come afferma chiaramente nella *Crisi delle scienze europee*: ««Perciò si presentano anche a diversi gradi dapprima per gli uomini e poi universalmente, i problemi della generatività, i problemi della storicità trascendentale, dell'indagine trascendentale delle forme essenziali dell'esistenza umana nella società, delle personalità di ordine superiore, del loro significato trascendentale e quindi assoluto»¹⁸. In tal modo un ruolo cruciale, nel pensiero di Husserl, è svolto dal tema dell'intersoggettività, che, come vedremo più avanti, permette l'uscita dalla prigione solitaria dell'Ego, e apre la strada all'esperienza dell'estraneità del mondo e dell'altro.

Il processo di riconoscimento dell'altro è indagato da Husserl attraverso la descrizione fenomenologica dell'intenzionalità esplicita e implicita, nella quale viene a formarsi nel soggetto l'esperienza dell'altro, in quanto essere autonomo. Prima del riconoscimento dell'altro, è fondamentale il percorso relativo alla costruzione dell'esperienza della natura materiale, della psiche, del corpo. L'altro è avvertito non solo come oggetto che appartiene al mondo, ma anche come un soggetto che ha la possibilità e la capacità di fare esperienza del mondo, dello stesso ed identico mondo che io esperisco. Così l'altro ha esperienza di me, come soggetto che esperisce il mondo e ha esperienza degli altri che stanno nel mondo. Per Husserl vi è una discrepanza circa la modalità con cui si costituisce un oggetto a partire dall'intenzionalità del soggetto e la modalità con cui avviene il riconoscimento dell'altro. L'altro non vale solo a partire da me, ma si rivela come fondante in quanto tende a mettermi in discussione, poiché mi esperisce come un altro per lui, così come il lo esperisco come un altro per me.¹⁹ Attraverso un'associazione analogica basata su di un'identificazione di natura emotiva (*Einfühlung*), e non di carattere meramente teoretico, l'altro si palesa non solo come corpo, ma si manifesta come un'interiorità

¹⁷ CRESPI F., *Le vie della sociologia*, cit., p. 246.

¹⁸ HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 214.

¹⁹ Cfr. HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 2002, § 62, pp. 164-166.

psichica simile alla mia. L'altro tuttavia si rivela anche come qualcosa che, al di là dell'originaria e iniziale identificazione emotiva, ha una sua esistenza indipendente che non può essere equiparata alla mia e quindi si profila come altro, diverso da me. Così la scoperta dell'alterità d'altri permette l'ampliamento del proprio orizzonte esperienziale, e contribuisce ad introdurre in questo campo l'intreccio delle relazioni con altri soggetti e, quindi la sequenza delle relazioni intenzionali reciproche che permette e realizza l'intersoggettività. Essa può essere compresa nella sua dimensione trascendentale, ovvero come universalizzazione a priori del rapporto che fonda «la comunità di Io che stanno l'uno insieme all'altro, e l'uno per l'altro» come comunità di monadi, che nella sua propria intenzionalità di sostituzione di comunità, è fatta in modo da costituire un unico e stesso mondo. L'intersoggettività trascendentale originaria costituisce quindi intersoggettivamente «il mondo oggettivo identico»²⁰, e permette e consente l'apertura di una dimensione sociale dell'essere umano.

4.3 La questione dell'intersoggettività nel pensiero di Husserl

La questione dell'intersoggettività nel pensiero di Husserl, è stata per il padre della fenomenologia una vera e propria «ossessione che lo ha accompagnato per gran parte della vita, come documenta la pubblicazione dei tre grandi tomi dell'*Husserliana* dedicati all'intersoggettività»²¹. Inoltre, ciò è testimoniato anche da diversi passi delle sue opere in cui egli sembra escludere dall'orizzonte del suo pensiero qualsiasi possibilità di un mondo sociale in cui si esercitino rapporti intersoggettivi²².

²⁰ Ivi, p. 148.

²¹ BACCARINI M., *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, Studium, Roma, 1981, p. 73. I tomi husserliani sono rispettivamente: Vol. XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil (1905-1920)*; Vol. XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil (1921-1928)*; Vol. XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil (1929-1935)*, tutti e tre a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag, 1973.

²² Ad esempio, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, a cura di P. Janssen, Nijhoff, Den Haag, 1984, in *Husserliana*, Vol. XVII, tr. it. di G. Del Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Laterza, Bari, 1966, p. 355: «Dunque, innanzi tutto, come ego io sono assolutamente esistente in me e per me. Io sono

In questa sede proveremo a ripercorrere il cammino che conduce Husserl dalla soggettività trascendentale all'intersoggettività come comunità monadica trascendentale.

Prima di iniziare è opportuno e doveroso fare una precisazione sulla questione dell'intersoggettività nel pensiero di Husserl, al fine di chiarire alcuni luoghi oscuri che ancora permangono ed aleggiano intorno a questa questione. Essa diventa un elemento centrale della fenomenologia solo dopo *Idee*. «Dopo il 1913, infatti, non esiste scritto di Husserl in cui, pur a vari livelli, tale questione non sia evocata o, comunque, implicitamente presente»²³. La questione dell'intersoggettività nasce nel momento in cui Husserl approfondisce il nesso tra «soggettività trascendentale e dinamiche costitutive: il soggetto isolato appare, a quel punto, come un'utile astrazione metodologica che, tuttavia, nel momento in cui “gira attorno alle cose”, afferrandone variazioni e circostanze apprensionali, deve presentarsi in quanto corpo. E il corpo non è una realtà astratta bensì esteticità in movimento, corpo tra altri corpi, comunicazione ed espressione intersoggettiva. La questione dell'intersoggettività appare dunque in Husserl nel momento in cui si sottolineano le funzioni estetiche del corpo nei processi esperenziali»²⁴.

Inoltre bisogna sottolineare che la riflessione di Husserl sul tema dell'intersoggettività, dalla quinta delle *Meditazioni cartesiane* ai vari scritti tra il 1929 e il 1932, non si configura come un «luogo oscuro», ma come la logica continuazione di un lavoro di «chiarificazione concettuale sulla costituzione del tutto implicito in *Idee I*, e fors'anche in scritti precedenti, nella precisa consapevolezza che la costituzione stessa non può compiersi nel solispismo, cioè nell'ambito di un

esistente per un altro solo nella misura in cui egli, l'altro, l'alter ego, è egli stesso soggettività trascendentale che tuttavia viene ad essere posta necessariamente in me in quanto io sono l'ego che già esiste anticipatamente per sé. In modo analogo anche l'intersoggettività trascendentale (la soggettività trascendentale in senso allargato) che è costituita in me, e dunque è a me relativa, come pluralità di “ego” [...] è, quanto al suo senso, benché nella modificazione corrispondente, “in sé e per sé”, nel genere d' “essere dell'assoluto”. *L'essente assoluto* sussiste nella forma di una vita intenzionale la quale, di qualunque cosa possa aver coscienza di volta in volta, è insieme coscienza di sé stessa». Inoltre nella stessa opera Husserl afferma che: «L'intera *fenomenologia* non è niente più che la presa di coscienza scientifica della soggettività trascendentale». E «ogni critica della conoscenza logica, di quella che crea la logica, ma anche di quella che è resa possibile da essa, la critica della conoscenza in tutti i tipi di scienze, in quanto operazione *fenomenologica* è autoesplicazione della *soggettività che diviene cosciente delle sue funzioni trascendentali*» (ivi, p. 336).

²³ COSTA V., FRANZINI E., SPINNICCI P., *La fenomenologia*, Einaudi, Torino, 2002, p. 184.

²⁴ Ivi, p. 185.

progetto isolato e astratto». Il tema dell'intersoggettività, dunque, nasce «non da vaghe esigenze “esistenziali” [...] bensì dalle ricerche sulla costituzione della natura nei suoi vari strati d'esperienza, reale e possibile»²⁵, e pertanto esso non costituisce, all'interno della riflessione di Husserl, non un elemento isolato, ma caso mai il completamento delle analisi già avviate sulla coscienza trascendentale e sulla teoria della costituzione, che ora si vanno a saldare con i temi relativi ai significati estetici, corporei ed esperenziali²⁶. Con temi e problemi, quindi, che partono dall'orizzonte della corporeità propria e che conducono all'intersoggettività empatica, «per poi fondare il senso generale conoscitivo della comunità intersoggettiva in generale e nelle sue specifiche “forme di vita”»²⁷, e che consentono nel pensiero di Husserl l'uscita dal solipsismo e l'emergere di quello che Costa definisce come «una teoria del significato sociale e della cultura in generale»²⁸. Vediamo, dopo questa precisazione, di iniziare.

Nel precedente paragrafo abbiamo richiamato alcuni concetti fondamentali del pensiero di Husserl, *in primis* quello di *intenzionalità* quale elemento costituente

²⁵ Ivi, p. 186.

²⁶ La questione dell'intersoggettività è stata sempre al centro dell'interesse degli studiosi di Husserl, almeno da quando il vasto continente degli inediti è divenuto universalmente accessibile e ha fornito una prospettiva di lettura più ampia e articolata, e questo grazie alla pubblicazione nell'*Husserliana* dei tre tomi sull'intersoggettività: Vol. XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil (1905-1920)*, Vol. XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil (1921-28)*, Vol. XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil (1929-35)*, tutti e tre a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag, 1973. Ma solo negli ultimi anni, è emersa chiaramente la tendenza a considerare la fenomenologia husserliana dell'intersoggettività come un progetto filosofico fecondo, tuttora percorribile nelle sue linee guida, sebbene «criticabile» su singoli assunti o per l'esito di determinate analisi. Soprattutto, si è messo in luce come l'«intersoggettività trascendentale» non possa in alcun modo essere ridotta ad un'unica dimensione teoretica, problematica o analitica (ad esempio: il superamento del problema del «solipsismo», la fondazione dell'esperienza dell'*alter ego*, l'analisi fenomenologica dell'empatia, ecc.), ma, per come si presenta realmente nelle pagine di Husserl, costituisca il nodo centrale dell'intera fenomenologia trascendentale, nel quale si intrecciano tutti i fili delle indagini fenomenologiche: in altre parole, una sorta di cartina di tornasole di tutta la filosofia husserliana, che ce la fa apparire nella sua complessità e concretezza. Tra gli autori che maggiormente hanno insistito su questa linea argomentativa, sottolineandone l'interesse filosofico-sistematico e corredandola di continui riferimenti testuali (sia editi che inediti), cfr. COSTA V., FRANZINI E., SPINNICCI P., *La fenomenologia*, cit., COSTA V., *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Il Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007, e sempre dello stesso autore, *I modi del sentire. un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata, 2009, Husserl, Carocci, Roma, 2009, e *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma, 2010. Per un'introduzione al problema fenomenologico dell'intersoggettività in Husserl e un primo contatto con i testi, cfr. E. BACCARINI, *La fenomenologia*, Edizioni Studium, Roma, 1981, pp. 72-86; BERNET R., KERN I., MARBACH E., *Edmund Husserl*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 200-211, e SMARGIASSI M., *La soggettività trascendentale concreta. Linee per una rilettura della fenomenologia di Edmund Husserl*, Aracne, Roma 2003.

²⁷ Ivi, p. 187.

²⁸ COSTA V., *Husserl*, Carocci, Roma, 2009, p. 137.

fondamentale nel suo rapportarsi al mondo. Quest'intenzionalità si traduce poi concretamente in intenzioni riempite da una percezione. Secondo Husserl «l'evidenza della verificazione in cui mi è dato un oggetto e si rivela come realtà esistente può essere un'evidenza immediata o mediata. L'evidenza della percezione è immediata»²⁹. Ora è opportuno soffermarci su questo aspetto che appare in tutta la sua importanza se si tiene conto di quanto abbiamo detto in precedenza circa il concetto dell'intenzionalità. La conoscenza di un oggetto, reale o possibile, è un incontro con una presenza. Gli *Erlebnisse* della coscienza pertanto non sono altro che la continuità del flusso percettivo e trovano il loro polo noematico nell'identità della cosa. È importante però notare che percepire un oggetto non è mai esaurire la totalità dell'oggetto. La conoscenza del dato è sempre prospettica, la percezione sarà perciò inadeguata. Ciò significa ancora che la determinazione di un oggetto presente nel mio *Erlebnis* di coscienza non è mai completa e immediata, ma sarà sempre il risultato di adombramenti molteplici, anzi che il contenuto primario delle mie percezioni sono sempre degli adombramenti. La posizione di una conoscenza prospettica rimanda allora alla possibilità di mutamento di prospettiva, mutamento che avviene solo se si dà un corpo mobile.

A tal proposito è opportuno citare per intero la pagina conclusiva di *Filosofia prima*, in cui Husserl tira le conclusioni a cui è approdato trattando il «senso filosofico della riduzione fenomenologico- trascendentale»³⁰, e in cui, soprattutto, è anticipato il problema dell'alterità, tematizzato attraverso la posizione dell'autodati dell'io, autopresente a se stesso e mediatore per la comprensione e costituzione di un'intersoggettività trascendentale e di una comunità monadica.

Husserl afferma che:

La riduzione fenomenologica conduce a due strutture fondamentali della vita fondate l'una nell'altra: 1) la mia vita, e ogni vita trascendentale di un *ego*, si costituisce originariamente per se stessa nell'esperienza. Si tratta di un flusso universale di vita nella forma di un'originaria coscienza di sé, vale a dire del percepire "più intimo" di tutti e, il che di nuovo è lo stesso del realizzare se stessi per se stessi, cioè coscienzialmente. Questo percepire è solo eccezionalmente e in singoli casi un percepire attenzionale, un cogliere attivamente se stessi, e tuttavia è un percepire costante, nel senso del manifestarsi in originale per se stesso. In questo, ogni presenza percettiva a sé è provvista di

²⁹ HUSSERL E., *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in *Husserliana*, Vol. VIII, a cura di R Boehm, Nijhoff, Den Haag, 1959, p. 186.

³⁰ HUSSERL E., *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. it. di A. Staiti, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007, p. 211.

orizzonti costantemente nuovi che si possono liberamente dischiudere mediante ricordi e attese di sé. In questo flusso della vita, in quanto “manifestar-si-a-sé”, si costituiscono, secondo il percorso fattuale della vita stessa e al contempo sulla base di leggi essenziali universali, sistemi di formazioni di vita particolari e, specialmente, connessioni sistematiche di percezioni reali e possibili alternative relative ad obiettività spatio-temporali. Correlativamente si costituiscono unità percettive, queste obiettività stesse, un universale ondo di cose, in parte realizzato, in parte realizzabile nel procedere del percepire “esterno”. In tutto questo, occorre sottolineare ancora una peculiarità: la costituzione originaria-percettiva della mia propria esistenza corporea, in quanto unità duplice, originariamente percepibile, del “proprio corpo vivo”, che porta in sé i miei campi sensibili ed è il sistema dei miei organi di percezione e di volontà, e così via. 2) Mediante l’esperienza dei corpi vivi estranei, radicata nell’esperienza del mio proprio corpo vivo, ma provvista di un carattere soltanto secondario per quanto riguarda il lato psichico, io dispongo, nel quadro della mia soggettività, della soggettività estranea co-esperita. Qui, la riduzione fenomenologica universale, in una comunanza descrittiva con la mia vita propria, che fluisce costantemente e si realizza da sé originariamente e percettivamente, mi procura una seconda vita trascendentale. Questa seconda vita si moltiplica in tante vite – in un’infinità aperta – corrispondentemente a quante sono le cose costituite in me in quanto corpi vivi, di cui posso fare esperienza. Proprio perché la soggettività estranea non appartiene alla sfera delle mie possibilità percettive originarie, essa non si risolve in un correlato intenzionale della mia vita propria e delle sue regole strutturali. Del resto, essa si dà, con una legittimazione empirica e secondo il proprio senso, come un essente che esiste in sé e per sé ed è provvisto del modo di datità “altro” solamente per me. Solo la soggettività può essere per sé in senso autentico e assoluto. Essere-per –sé vuol dire manifestarsi-a-se-stesso, vuol dire essere un processo di vita trascendentale di obiettivazione, cioè, essere sotto il titolo classico di *ego cogito*³¹.

Husserl introduce, e affronta qui il tema del corpo e dell’esperienza corporea. Ma su questo punto è necessario un approfondimento. La lingua tedesca, a differenza di quella italiana, ha due sostantivi per indicare il corpo; il *Körper* è il corpo materiale, cosa tra le cose nel mondo degli oggetti. Il *Leib* invece è il corpo organico vivente su cui si localizzano le percezioni. Ogni io si trova come possessore di un corpo organico. Da parte sua il corpo organico, non è un io, ma una cosa spatio-temporale. Husserl dopo essere giunto con la riduzione fenomenologica all’io puro come campo e centro di esperienza trascendentale, individua nella corporeità l’elemento centrale per la costituzione dell’alterità. E questo perché il corpo, il «corpo vivo è il mezzo di qualsiasi percezione, è l’organo della percezione, partecipa necessariamente a qualsiasi percezione», e perciò «qualsiasi cosa, qualsiasi realtà del mondo circostante dell’io ha una propria relazione con il corpo vivo»³². Sembrerebbe che Husserl, dopo aver chiuso l’io dentro la purezza del suo vivere coscienziale,

³¹ Ivi, pp. 239-241.

³² HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, tr. it. di E. Filippini, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002, p. 60. Sul tema della corporeità in Husserl cfr. COSTA V., FRANZINI E., SPINNICCI P., *La fenomenologia*, cit., pp. 188-196. Sulla questione della corporeità all’interno della tradizione fenomenologica cfr. COSTA V., *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, cit., pp. 73-96, e, sempre dello stesso autore, *Fenomenologia dell’intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, cit., pp. 123-133.

tenda ad inglobarlo dentro un corpo chiuso, anche se fulcro di percezioni. Però per Husserl quello che viene in primo piano non è più il *Leib*, ma l'*Umgebung*, il mondo ambiente circostante a cui appartiene ogni cosa, anche lo stesso corpo. «Ogni cosa della mia esperienza - afferma Husserl - fa parte del mio “ambiente circostante”; ciò significa che tra queste cose rientra anche il mio *corpo vivo* in quanto tale. Non che questo sia una necessità essenziale in senso proprio. Proprio questo ci viene insegnato dall'esperimento di pensiero solipsistico»³³. Qui, nello stesso paragrafo, Husserl infligge un duro colpo al solipsismo e riconosce il ruolo centrale del corpo ai fini della costituzione dell'intersoggettività.

Vale la pena di riportare per intero il passaggio husserliano:

A ben guardare, il *solus ipse* non conosce un *corpo vivo obiettivo* in un senso pieno e autentico, anche se avesse il *fenomeno* del suo corpo vivo e i sistemi delle inerenti molteplicità dell'esperienza, e se li avesse compiutamente come l'uomo sociale. In altre parole, il *solus ipse*, non merita in realtà questo nome. L'astrazione che noi abbiamo attuato consapevolmente e legittimamente, non propone *uomini isolati*, la personalità umana isolata. questa astrazione non consisteva neanche in un eccidio in massa degli uomini e degli animali del nostro mondo circostante, un eccidio che risparmiasse soltanto il proprio soggetto. Il soggetto che così sussisterebbe sarebbe ancora sempre un soggetto umano, sarebbe ancora sempre cioè un oggetto intersoggettivo, e continuerebbe ad apprendere e a porre se stesso come tale. Ma il soggetto che noi abbiamo costruito non sa nulla di un ambiente umano, non sa nulla di una realtà o anche soltanto della possibilità reale di “altri” nel senso dell'apprensione dell'umanità da parte di corpi vivi comprensibili, quindi non sa nulla di un corpo vivo comprensibile per gli altri, non sa nulla del fatto che altri soggetti potrebbero considerare lo stesso mondo, quello stesso mondo che ai diversi soggetti si manifesta in modo diverso, e non sa nulla che queste manifestazioni sarebbero sempre in riferimento con i “loro” corpi, ecc. È evidente come *l'apprensione del corpo vivo svolga un ruolo particolare per l'intersoggettività*, in cui tutti gli oggetti vengono appresi “in modo obiettivo», come cose in un unico *tempo obiettivo*, in uno *spazio obiettivo*, in un unico mondo obiettivo³⁴.

L'io nel proprio ambiente si scopre corpo tra i corpi, ma poi si rivolge agli altri corpi come portatori di soggetti, «a cui egli si rapporta con altri io, non nel senso di vedere se stesso in loro, ma come *fremde Ich*, io diverso, estraneo, nel modo dell'*Einfühlung*»³⁵, ovvero dell'*empatia*.

³³ Ivi, p. 83.

³⁴ Ivi, pp. 83-84.

³⁵ HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, tr. it. di E. Filippini, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002, p. *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*. Edizioni Studium, Roma, 1981, p. 77. Il termine tedesco *Einfühlung*, tradotto in italiano con «partecipazione emotiva» o «empatia» è stato introdotto da R. Vischer nell'opera del 1874 *L'atto estetico e la forma pura* al fine di indicare la trasposizione nell'oggetto estetico di sensazioni organiche, nel tentativo di integrare alla teoria estetica un metodo empirico psicologico. La dottrina estetica dell' *Einfühlung*, trova la sua sistemazione nel pensiero di Theodor Lipps, che arriva a definire il rapporto empatico come percezione della propria attività emotiva in un oggetto sensibile. Il termine empatia per Husserl finisce per diventare un “sentire” «che rende possibile l'originario costituirsi della comunicazione intersoggettiva» (COSTA V., FRANZINI E., SPINNICCI P., *La fenomenologia*, cit., p. 196), e quindi si

La teoria dell'*Einfühlung* è centrale e fondante per il pensiero di Husserl in quanto gli permette di «rispondere all'accusa mossagli di idealismo solipsistico, ma è insieme la risultante dinamica di un equilibrio teoretico-pratico che gli permette di formulare in positivo un'antropologia»³⁶. In precedenza Husserl si era chiesto se la riduzione fenomenologica potesse giungere all'idea di molteplici e differenti io fenomenologici. La sua risposta negativa, ora deve tener conto del concetto di *Einfühlung*, che è una particolare forma di esperienza empirica in cui l'io che fa l'esperienza empatica, esperisce la vita interiore, più precisamente la coscienza dell'altro io.

A questo punto è necessario sottolineare la «corrispondenza di *Einfühlung* e *Erfahrung*, soprattutto se si tiene conto del carattere intenzionale della coscienza esperiente, dell'*Erfüllung* dell'intenzione e in particolare della riduzione fenomenologica»³⁷. Infatti l'esperienza è sempre di un soggetto, e come tale, l'alterità si costituisce in riferimento a un soggetto ineliminabile. Nel secondo libro delle *Ideen* Husserl, parlando del soggetto singolo, scrive:

Quest'ultimo ha un ambiente che è originariamente *soltanto* suo e che quindi non *può essere dato originariamente a nessun altro*. Nella comunità comunicativa ognuno vede quello che vedo io, ognuno sente quello che sento io, oppure: ognuno può vedere e sentire lo stesso. Noi esperiamo le stesse cose e gli stessi processi, esperiamo gli animali e gli uomini che ci stanno di fronte, vediamo in essi la stessa vita interiore, ecc. E tuttavia, per ciascuno le sue manifestazioni sono esclusivamente sue, ciascuno ha i propri esclusivi vissuti. Soltanto il singolo soggetto esperisce questi vissuti nella loro corporea ipseità, del tutto originariamente. In certo modo io esperisco (e in ciò sta l'auto-datità) anche i vissuti dell'altro: in quanto l'entropatia, che si realizza insieme con l'esperienza originaria del corpo vivo (*comprehensio*), è sì una specie di presentificazione, ma insieme fonda anche il carattere della coesistenza corporea. In questa misura abbiamo quindi esperienza, percezione. Ma questa co-

affranca dall'ambito psicologico. L'empatia «non è più quello strumento psicologico descritto dagli psicologi che Husserl, ai tempi delle *Ricerche logiche*, criticava; anzi, proprio nell'ambito di quel progetto degli ultimi suoi anni, in virtù del quale, contro ogni psicologismo, si tratta di riannodare i fili tra psicologia e filosofia trascendentale, l'empatia diviene una forma intenzionale di "percezione per analogia", una relazione corporea, spazio-temporale, attraverso la quale si afferrano intuitivamente i sistemi psicofisici degli altri come analoghi al nostro in virtù di una "coesistenza estetica"». Le riflessioni di Husserl sull'empatia sono state riprese ampiamente dai contemporanei, da Max Scheler che si occupa del problema dell'empatia in un libro del 1926, *Essenza e forma della simpatia* (FrancoAngeli, Milano, 2010) all'allieva di Husserl Edith Stein, la cui tesi di dottorato viene pubblicata nel 1917, con il titolo *Sul problema dell'empatia* (Edizioni Studium, Roma, 1998). Sulla questione dell'empatia cfr. BOELLA L., *Sentire l'altro. conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano, 2006. Sul tema dell'empatia nel pensiero di Husserl e nell'ambito fenomenologico cfr. COSTA V., FRANZINI E., SPINNICCI P., *La fenomenologia*, cit., pp. 196-202, COSTA V., *Husserl*, cit., pp. 122-124, e, sempre dello stesso autore, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, cit., pp. 97-134.

³⁶ BACCARINI E., *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*. Edizioni Studium, Roma, 1981, p. 77.

³⁷ *Ibidem*.

esistenza («*appresenza*» nel senso precedentemente proposto) non può per principio essere trasformata in esistenza immediata originaria (presenza originaria). La peculiarità dell'entropatia sta appunto in questo, che essa rimanda a un'originaria coscienza del corpo vivo – spirito, ma una coscienza tale che io non posso attingerla originariamente, io che non sono l'altro e che fungo soltanto da analogo, un analogo tendente alla comprensione³⁸.

Il paragrafo 94 di *Logica formale e trascendentale* è significativamente intitolato: «Ogni essente è costituito nella soggettività di coscienza»³⁹, da cui discende che «di me stesso io ho esperienza in una originalità primaria; degli altri, della loro vita psichica, ho esperienza in un'originalità che è solo secondaria, in quanto l'estraneo non mi è di principio accessibile in una percezione diretta»⁴⁰. Pertanto riteniamo che lo spostamento tematico prodotto da Husserl sia configurabile come segue: «in un primo tempo abbiamo *io e gli altri*, in una fase teoreticamente più matura, *io e gli altri io nel mondo*»⁴¹. Il recupero del mondo per la posizione dell'intersoggettività diviene fondamentale. Un testo di *Ideen II* ci introduce nel contesto che poi sarà delle *Meditazioni cartesiane*:

Nell'*esperienza attraverso cui comprendiamo l'esistenza dell'altro*, noi concepiamo senz'altro l'altro come un soggetto personale, e quindi come un soggetto in relazione con oggettività, con le quali anche noi siamo in relazione: con la terra e il cielo, coi campi e le foreste, con la camera in cui «noi» insieme indugiamo, col quadro che vediamo, ecc. Siamo in relazione con un mondo circostante comune – siamo entro una collettività personale: le due cose vanno insieme, Non potremmo essere persone per gli altri se non ci stesse di fronte alla nostra comunanza, ai legami intenzionali della nostra vita, un mondo circostante comune; in termini correlativi: una cosa si costituisce per essenza insieme con l'altra. Ogni io può diventare, per sé e per altri, persona, nel senso normale, persona nella collettività personale, soltanto quando la comprensione stabilisce la sua relazione con un mondo circostante comune⁴².

Volgiamo ora la nostra attenzione alla V meditazione cartesiana, in quanto in essa si può assistere ad una verifica puntuale di quell'itinerario di recupero dell'io nel mondo attraverso la perdita del mondo. Bisogna perdere il mondo per ritrovare se

³⁸ HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, trad. it. di E. Filippini, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002, p. 202.

³⁹ HUSSERL E., *Logica formale e trascendentale. Saggio di una critica della ragione logica*, trad. it. di G. Del Neri, Laterza, Bari, 1966, p. 287.

⁴⁰ Ivi, p. 289.

⁴¹ BACCARINI E., *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, cit., p. 79. L'autore fa notare che, nella sua analisi del pensiero del pensiero husserliano, l'aver insistito «sull'aspetto egologico o "egonomico" ha un preciso senso di chiarificazione», in quanto «serve a rilevare con più esattezza e nella sua purezza costitutiva il passaggio dall'egologia trascendentale, o monadologia trascendentale, alla comunità monadica trascendentale o comunità intermonadica» (*ibidem*).

⁴² HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, cit., pp. 195-196.

stessi nel mondo e per ritrovare il mondo in forma trascendentale. Il mondo è l'ineliminabile *grund* non solo per me, ma per ognuno:

L'esperienza del mondo – in quanto esperienza costituente - non designa semplicemente la mia esperienza del tutto privata, bensì un'esperienza comunitaria; e il mondo stesso, in conformità al suo senso proprio, è uno e medesimo, e adesso noi tutti abbiamo di principio un accesso sperimentale, sul quale noi tutti possiamo accordarci nello «scambio» delle nostre esperienze dunque nella loro messa in comune, così come anche la prova «obiettiva» riposa sull'assenso reciproco e sulla sua critica⁴³.

Il testo delle *Meditazioni cartesiane* su questo tema è ancora più chiaro e diretto. Il primo senso ontico del mondo oggettivo è il suo riferimento-relazione al mio io, è il «mio mondo primordiale»:

Il senso d'essere *mondo oggettivo* si costituisce sulla base del mio *mondo* primordiale in parecchi gradi. come primo è da rilevare il grado di costituzione *dell'altro o degli altri in generale* che è il piano dell'ego escluso dal mio concreto essere proprio (ossia da me come *ego primordiale*). Unitamente a ciò, e anzi appunto a motivo di ciò, si compie un'elevazione di senso al di sopra del mio *mondo primordiale*, per cui esso diviene fenomeno di un determinato mondo *oggettivo*, il mondo uno e medesimo per ognuno, compreso me stesso. Pertanto *ciò che prima era in sé estraneo* (il primo *non-io*) è ora l'altro io. E ciò rende possibile la costituzione di un nuovo piano infinito di estraneità, della natura oggettiva e del mondo oggettivo in generale, cui appartengono gli altri e io stesso. Sta nell'essenza di questa costituzione che sorge dagli altri, come “puri altri” (che però non hanno ancora senso mondano) il fatto che i per me *altri* non restano separati l'uno dall'altro, ma costituiscono piuttosto (naturalmente nella sfera della mia proprietà) una comunità-di-io comprendente me stesso, ove gli altri io stanno l'uno insieme all'altro e l'uno per l'altro, *infine una comunità di monadi*, la quale è fatta in modo da costituire (nella sua propria intenzionalità di costituzione in comunità) un *unico identico mondo*. In questo mondo rientrano ora tutti gli io, ma secondo l'appercezione obiettivante con il senso di *uomini*, o meglio uomini psicofisici come oggetti mondani⁴⁴.

L'*Einfühlung* è la modalità di un soggetto di rapportarsi ad un altro soggetto; la soggettività di quest'altro è però ancora problema, il problema dell'esserci per me degli altri. Non sorprende pertanto che la «prima fase costituiva avvenga nell'operazione intenzionale del come-se, cioè l'ego dell'alter ego sono io stesso. Naturalmente questa prima dimensione dell'alterità non soddisfa, poiché all'esperienza dell'alterità manca l'originalità propria dell'essere estraneo. E' qui che le analisi husserliane evidenziano il nuovo senso del mondo riferito non più

⁴³ HUSSERL E., *Logica formale e trascendentale. Saggio di una critica della ragione logica*, cit., pp. 292-293.

⁴⁴ HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1960, pp. 127-128.

esclusivamente alla mia soggettività monadica trascendentale, bensì al Noi trascendentale»⁴⁵.

Infatti, Husserl afferma che:

Pertanto *alla costituzione del mondo oggettivo appartiene per essenza un'armonia di monadi*, anzi quella costituzione armonica particolare che hanno le monadi e quindi una genesi che si attua armonicamente nelle singole monadi. Questa non è però intesa come una struttura *metafisica* dell'armonia tra le monadi; tanto meno le monadi stesse sono invenzioni o ipotesi metafisiche. Si tratta invece di un fatto che inerisce alla descrizione dei contenuti intenzionali che si trovano nei fatti del mondo di esperienza esistente per noi⁴⁶.

Le monadi sono così in relazione al mondo e formano la intersoggettività trascendentale «in cui si costituisce intersoggettivamente il mondo oggettivo, di modo che come *noi* trascendentale essa è già soggettività per il mondo ed anche per il mondo umano, forma nella quale l'intersoggettività ha realizzato se stessa oggettivamente»⁴⁷. La posizione tematica del noi non è comunque il risultato della nullificazione dei soggetti individuali personali, dei singoli concreti io, ma piuttosto l'affacciarsi della storia dentro il trascendentale. La comunità trascendentale, la relazione intermonadica poggia su un mondo storico comune a cui le singole monadi partecipano, di cui vivono»⁴⁸.

Proviamo ora a ripercorrere brevemente il cammino husserliano per arrivare alla comprensione dell'altro. Abbiamo detto che nel mio mondo primordiale l'altro è un *Mit-da*, una co-presenza, cioè non è una presenza stessa, ma quello che Husserl definisce come appresentazione». L'appresentazione per Husserl si pone come una «*Gegenwärtigung*, un darsi al presente che il filosofo definisce anche *Paarung* (appaimento). I due momenti si scoprono correlati: c'è appresentazione quando c'è appaimento»⁴⁹. Infatti Husserl sostiene che

ciò che in virtù della relazione analogica viene appresentato, non può mai darsi realmente al presente diretto, alla percezione autentica. Alla prima proprietà si connette quest'altra: l'ego e l'alter ego sono dati pur sempre e necessariamente in *accoppiamento originario* [...]. Nel caso che particolarmente ci interessa dell'associazione e dell'appercezione dell'alter ego mediante l'ego, l'accoppiamento si ha solo quando l'altro viene nel mio campo di percezione⁵⁰.

⁴⁵ BACCARINI E., *La fenomenologia*, cit., pp. 81-82.

⁴⁶ HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 128.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ BACCARINI E., *La fenomenologia*, cit., p. 82.

⁴⁹ BACCARINI E., *La fenomenologia*, cit., p. 84.

⁵⁰ HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 132-133.

Torna con la percezione la polarità egologica: «L'altro ha fenomenologicamente luogo come *modificazione di me stesso* (ossia di quell'io che possiede da parte sua questo carattere di essere *mio* in virtù dell'appaiamento che ha ora necessariamente luogo determinando l'opposizione)», cioè attraverso «l'appresentazione si costituisce nella mia monade un'altra monade»⁵¹.

L'alterità modifica il mio io, la mia monade, e la dinamica della comprensione sia attuata attraverso la considerazione della corporeità. Da ciò segue che il mondo e i sistemi di riferimento ad esso debbono essere gli stessi per me e per gli altri. Perciò, se da una parte posso comprendere l'altro solo per l'appresentazione, «gli altri sono *realiter* separati dalla mia monade, in quanto nessun legame reale porta dai loro momenti di coscienza ai miei e così in generale dalla sfera di ciò che è loro proprio essenziale a quella di ciò che è mio proprio essenziale»⁵². Husserl subito dopo aggiunge che:

questa comunità originaria non è un puro nulla. Se ogni monade è realmente un'unità assoluta e chiusa, la penetrazione irreal e intenzionale degli altri nella mia sfera primordiale non è irreal nel senso di qualcosa che sia sognato, rappresentato secondo il modo della fantasia. V'è tra un essere e l'altro, una comunità intenzionale, un legame che per principio ha carattere tutto proprio, una comunità effettiva, quella appunto che rende trascendentalmente possibile l'essere di un mondo di uomini e cose⁵³.

Pertanto «la riduzione trascendentale dà dunque come risultato diretto il mio *ego* e, mediatamente, tanti altri *alter ego*, e così in generale una pluralità aperta di soggetti estranei indicati o che possono essere indicati mediante corpi vivi esperibili»⁵⁴, quindi facendo l'esperienza di me come monade originaria, io scopro le

⁵¹ HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 138.

⁵² Ivi, p. 147.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ HUSSERL E., *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, cit., p. 231. Sul tentativo husserliano di confutare il solipsismo e sul rapporto riduzione fenomenologia-alterità così si esprime J.P. Sartre: «Infatti, quando Husserl si preoccupa nelle "Meditazioni cartesiane" e nella "Logica formale e trascendentale", di confutare il solipsismo, crede di giungervi dimostrando che il ricorso ad altri è condizione indispensabile per la costituzione del mondo. [...] il mondo, quale si rivela alla coscienza è intermonadico. Altri non vi è presente solo come una determinata apparizione concreta ed empirica, ma come condizione permanente della sua unità. Che io consideri da solo o in compagnia questo albero, o questo tavolo, o questa parete, altri è sempre là, come un sostrato di significazioni costitutive che appartengono all'oggetto che io considero; insomma, come il vero garante della sua oggettività. E poiché il nostro io psico-fisico è contemporaneo al mondo, fa parte del mondo e cade con il mondo sotto l'azione della riduzione fenomenologica, altri appare come necessario alla costituzione stessa di questo io» (SARTRE J.P., *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano,

monadi per me altre, cioè esperisco che «io e ognuno siamo, ciascuno, un uomo tra altri uomini», «nel senso di una comunità umana, dell'uomo stesso il quale già come individuo ha il senso di un membro della comunità»⁵⁵.

Questa esperienza, che nel pensiero di Husserl apre la strada ad una dimensione sociale⁵⁶, produce un rivolgimento all'interno della fenomenologia che da egologica ed egocentrica diventa centrifuga e comunitaria: «Il mio ego datomi apoditticamente, l'unico ego che io debba porre come esistente in maniera assolutamente apodittica, non può a priori essere un ego che ha esperienza del mondo se non in quanto si trova in comunità con altri a lui simili, in quanto è membro di una *società* di monadi che è orientata a partire da lui»⁵⁷.

Riassumendo il senso del percorso husserliano, possiamo affermare, con le parole di Costa, che:

vi è intersoggettività, e dunque io esperisco le cose tenendo conto di come le esperiscono gli altri, solo in quanto gli altri si rendono manifesti nella *mia* propria esperienza soggettiva, in quanto percepisco i loro corpi vivi e, attraverso l'empatia, li esperisco come portatori di una vita psichica analoga alla mia. Se la mia esperienza soggettiva si disgregasse al punto da non permettere di percepire gli altri corpi vivi, per me non ci sarebbero più gli altri, e dunque non ci sarebbero le loro correzioni alla mia esperienza, non ci sarebbe una tradizione che vive *in* me e che mi costituisce in quanto monade all'interno di un processo senza fine non ci sarebbero la storia, la socialità, gli atti sociali e comunicativi, le istituzioni etc.⁵⁸

1997, p. 278). E tuttavia, Sartre, nonostante il riconoscimento del carattere rivoluzionario della teoria dell'intenzionalità e del contributo che l'*alter ego* offre alla costituzione del mondo *empirico*, ritiene che in ultima analisi Husserl non sia realmente riuscito a sfuggire al solipsismo, perché di fatto la sua fenomenologia dell'intersoggettività non comprende la relazione con l'altro che in termini *cognitivi* (lasciando fuori la dimensione ontologico-esistenziale, extramondana): «Husserl si è privato di qualsiasi possibilità di comprendere ciò che può significare l'*essere* extramondano d'altri, perché definisce l'*essere* come la semplice indicazione di una serie infinita di operazioni da compiere. [...] Comunque, avendo ridotto l'essere ad una serie di significazioni, il solo legame che Husserl ha potuto stabilire tra il mio essere e quello degli altri, è il legame della *conoscenza*; non ha saputo, quindi, sfuggire al solipsismo più di quanto non abbia fatto Kant» (ivi, p. 280). Sartre critica il tentativo husserliano di confutare il solipsismo, affermando che «l'ipotesi di un soggetto trascendentale sia inutile e nociva» e che il tentativo husserliano dia luogo ad una «sconfitta» (ivi, rispettivamente p. 280 e p. 289).

⁵⁵ Ivi, p. 148.

⁵⁶ Cfr. COSTA V., *Husserl*, cit., pp. 135-138.

⁵⁷ HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 156. Corsivo nostro.

⁵⁸ COSTA V., *Introduzione*, in HUSSERL E., *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, cit., p. XLII.

4.4 L'incontro di Schütz con la fenomenologia: la riduzione trascendentale e il problema dell'intersoggettività

It is my conviction that Husserl's phenomenology cannot solve the problem of intersubjectivity, and this is its undoing

Alfred Schütz, lettera a Gurwitsch del 23/08/1954,

L'incontro con la fenomenologia segna per Schütz l'inizio di un'indagine critica su alcuni dei concetti centrali e dei presupposti della filosofia di Husserl, e in particolar modo nei confronti della questione dell'intersoggettività trascendentale⁵⁹. L'analisi di questo tema occupa la riflessione di Schütz per un periodo che dura all'incirca venticinque anni, e in cui emerge un confronto problematico con le posizioni husserliane che, a tratti, sfocia in toni polemici nei confronti del padre della fenomenologia⁶⁰.

Fin dall'opera del 1932, *La fenomenologia del mondo sociale*, Schütz prende in considerazione i temi fenomenologici che, in *Logica formale e trascendentale*, Husserl aveva sollevato in merito al problema della costituzione dell'*alter-ego* nella coscienza del soggetto trascendentale: «Quali che siano i compiti di tali problematiche, quale sia l'importanza fondamentale che le compete e quali siano le difficoltà che deve affrontare è stato da Husserl mostrato nella *Formale und transzendente Logik* [...]»⁶¹. In questa opera Husserl aveva posto il fondamento costitutivo del concetto di *alter-ego* nella sfera primordiale e ridotta dell'*ego* trascendentale. Inoltre Husserl aveva considerato tale concetto il primo principio

⁵⁹ Cfr. SANNA G., *Realizzazione etica de l sé in Alfred Schütz. Tra pragmatismo e fenomenologia*, Armando, Roma, 2007, p. 51.

⁶⁰ I toni polemici nei confronti di Husserl emergono soprattutto nello scambio epistolare di Schütz con Aron Gurwitsch. Cfr. SCHÜTZ A., GURWITSCH A., *Philosophers in Exile. The correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Indiana University Press, Bloomington, 1989, pp. 181-18, lettera di Schütz a Gurwitsch del 12 ottobre 1952 in cui Schütz afferma che «Io penso che la teoria dell'intersoggettività di Husserl è un disperato tentativo di salvare la fenomenologia trascendentale», la lettera di Schütz a Gurwitsch del 23 agosto 1954, pp. 203-231, e quella, sempre di Schütz a Gurwitsch, del 3 febbraio 1959 in cui Schütz afferma che «Ogni tentativo di chiarire i concetti base della filosofia di Husserl dimostrano l'indifendibilità della costruzione», pp. 309-310.

⁶¹ SCHÜTZ A., *La fenomenologia del mondo sociale*, cit., p. 139.

trascendentale che indirizza l'ego verso la costituzione del senso oggettivo del mondo:

è chiaro come in *questa sfera di proprietà primordiale* del mio ego trascendentale debba giacere il *fondamento di motivazione* per la costituzione di quelle *trascendenze* autentiche che oltrepassano tale sfera, le quali sorgono dapprima come "altri", come altri esseri psicofisici, e in seguito come altro ego-trascententali; e attraverso questa mediazione, rendono possibile la costituzione di un mondo oggettivo del senso quotidiano: un *mondo del "non-io"*, dell'estraneo all'io. Ogni soggettività intesa in questo senso è riportata costitutivamente al *primo essere estraneo all'io*, nella forma dell' "altro", cioè del non-io nella forma dell' "altro io"⁶².

Schütz non rifiuta l'importanza della concezione husserliana per la teoria della conoscenza e per lo sviluppo delle scienze sociali, ma non ritiene che esso sia della massima importanza per quanto riguarda il tema dell'intersoggettività. Un problema, quest'ultimo, che deve essere affrontato al livello della "sfera mondana", ovvero quella sfera in cui l'atto costitutivo del significato di intersoggettività scaturisce dalle forme psicologiche della credenza e del dato per scontato assunte dall'individuo che vive nell'atteggiamento naturale:

Non ci chiederemo come in generale in un io si costituisca un tu, se almeno come possibilità l'auto-osservazione preceda l'osservazione dell'*alter ego*, se "l'uomo" come soggettività psicologica rinvii a un *ego trascendentale* in cui l'*alter ego* trascendentale sia già costituito, se e in forza della costituzione dell'*alter ego* trascendentale nell'*ego* trascendentale sia possibile una conoscenza intersoggettiva di valore generale, ecc. Per quanto simili analisi siano importanti per la generale dottrina della conoscenza e conseguentemente per le scienze sociali, possiamo lasciarle fuori dal nostro campo senza danno per la nostra problematica. Prendiamo quindi come oggetto della nostra analisi l'uomo *nel suo atteggiamento naturale ingenuo*; in questo atteggiamento l'uomo si trova inserito in un mondo sociale e trova accanto a sé altri uomini la cui esistenza per lui è un dato fuori questione come quella di tutti gli altri oggetti del mondo naturale. Per i nostri scopi è sufficiente che l'esperienza evidente *che anche il tu abbia in generale una coscienza, che duri e che il corso originale dei suoi vissuti abbia le stesse forme originarie del mio*⁶³.

La proposta di analizzare la questione dell'intersoggettività nell'ambito dell'atteggiamento naturale implica delle conseguenze sul tipo di indagine fenomenologica da intraprendere.

Schütz rileva che l'analisi che riguarda la sfera mondana non può avvalersi degli strumenti metodologici dell'analisi trascendentale, poiché questi si occupano non della sfera mondana, ma di quella fenomenologicamente ridotta: «Nella socialità mondana [...] non abbiamo più a che fare con fenomeni di costituzione come entro la

⁶² HUSSERL E., *Logica formale e trascendentale*, cit. pp. 298-299.

⁶³ SCHÜTZ A., *La fenomenologia del mondo sociale*, cit., p. 140.

sfera fenomenologicamente ridotta, trattandosi dei loro correlati omologhi nell'atteggiamento naturale»⁶⁴. Schütz suggerisce allora di affrontare il problema dell'intersoggettività dal punto di vista della psicologia fenomenologica, ovvero di quel tipo di indagine che ha come suo oggetto d'analisi lo studio dei processi costituiti dall'intersoggettività nell'ambito delle forme della spontaneità proprie dell'atteggiamento naturale: «Procederemo allora [...] mediante quella “psicologia fenomenologica” che [...] è, in ultima analisi, una psicologia dell'intersoggettività pura e cioè nient'altro che una “fenomenologia costitutiva dell'atteggiamento naturale”»⁶⁵.

Tuttavia, in questa fase del suo pensiero Schütz non assume posizioni critiche, né ha giudizi negativi nei confronti della concezione husserliana dell'intersoggettività trascendentale, e si limita a «lasciare in sospeso i problemi estremamente difficili relativi alla costituzione trascendentale dell'altro nella soggettività individuale»⁶⁶.

A partire dal cosiddetto “periodo americano”(1940-1959)⁶⁷, Schütz inizia ad affrontare criticamente questi problemi, anche se occorre specificare che in occasione di una lettera scritta a Felix Kaufmann, nel 1932, in seguito all'incontro con Husserl a Friburgo nel mese di giugno dello stesso anno, Schütz aveva confidato di iniziato a nutrire dei dubbi nei confronti della concezione husserliana dell'intersoggettività trascendentale; dubbi che si radicavano ed emergevano da una rilettura della *Logica formale e trascendentale* e delle *Meditazioni cartesiane*: «Ora io nutro seri dubbi su cose che mi sembravano, prima, completamente assodate»⁶⁸.

In *Fenomenologia e scienze sociali*⁶⁹ Schütz rivolge la sua attenzione verso alcuni aspetti problematici della concezione husserliana dell'intersoggettività emersi dalla *V Meditazione Cartesiana*. In tale meditazione Husserl aveva posto l'origine

⁶⁴ Ivi, p. 61.

⁶⁵ Ivi, p. 62.

⁶⁶ Ivi, p. 140.

⁶⁷ Nel 1939 Alfred Schütz abbandona definitivamente l'Austria per sfuggire alle persecuzioni naziste. Dopo un breve soggiorno a Parigi, egli emigra negli Stati Uniti, dove resterà sino alla morte, avvenuta nel 1959.

⁶⁸ Lettera a F. Kaufmann del 2 settembre 1932, in WAGNER H.R., *Alfred Schütz: An Intellectual Biography*, University of Chicago Press, 1986, Chicago, p. 47.

⁶⁹ *Phenomenology and the Social Sciences*, apparso per la prima volta in *Philosophical essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Harvard University Press, 1940, pp. 164-186, poi in *Collected Papers*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1967, trad. it. *Fenomenologia e scienze sociali*, in ID., *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979, pp. 118-139.

dell'intersoggettività nel processo fenomenologico dell'«accoppiamento», quella fase della riduzione trascendentale in cui l'ego costituisce il concetto di *alter-ego* attraverso un atto di sintesi associativa (*Paarung*) fra il proprio corpo e quello dell'altro, ovvero in un processo che «è una forma originaria di quella sintesi passiva che noi, in opposizione alla sintesi passiva della *identificazione*, designiamo come *associazione*»⁷⁰.

Inoltre, prosegue Husserl:

Nel caso che particolarmente ci interessa dell'associazione e dell'appercezione dell'alter ego mediante l'ego, l'accoppiamento si ha solo quando l'altro viene nel mio campo di percezione. Io, come io psicofisico primordiale, mi tengo costantemente distinto entro il mio campo primordiale di percezione, sia che faccia attenzione a me stesso, che mi applichi in qualche attività oppure no. In particolare c'è sempre il mio corpo sensibilmente distinto che, per di più, è affetto, in modo primordiale e originale, dal senso specifico della corporeità organica. Se ora un copro appare distinto dalla mia sfera primordiale e mi si presenta come *simile* al mio essere corporeo, tale cioè da formare una accoppiamento fenomenale col mio corpo, è senz'altro chiaro che quel corpo deve assumere il senso di corpo organico estraneo al mio corpo stesso mediante un trasferimento di senso⁷¹.

Schütz deduce che dalla concezione husserliana dell'accoppiamento rappresentativo affiora un processo costitutivo dell'intersoggettività che si manifesta in forma identica nella coscienza di ogni soggetto che si trovi nella sfera fenomenologicamente ridotta: «Così come il corpo dell'Altro è rappresentato da me come un Altro così del mio corpo l'Altro fa esperienza come il suo Altro [...]. Lo stesso vale per tutti i soggetti, cioè per questa comunità di monadi che Husserl ha definito come intersoggettività trascendentale»⁷².

Wagner ha acutamente osservato che da queste osservazioni emerge un problema che nel corso degli anni successivi costituirà il principale oggetto della riflessione critica di Schütz: «Come può la fenomenologia trascendentale solipsistica riuscire a spiegare che l'intersoggettività è *identica* in tutti gli esseri umani?»⁷³. Schütz afferma: «Va sottolineato che questa intersoggettività trascendentale esiste puramente in me, l'io che medita. Essa si forma puramente dalle fonti della mia intenzionalità, ma in modo tale da essere la *stessa* intersoggettività trascendentale in ogni singolo essere umano»⁷⁴. Occorre precisare che Schütz nel saggio del '40, non

⁷⁰ HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini*, cit., p. 132.

⁷¹ Ivi, pp. 132-133.

⁷² SCHÜTZ A., *Fenomenologia e scienze sociali*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 126.

⁷³ WAGNER H.R., *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, cit., p. 314.

⁷⁴ SCHÜTZ A., *Fenomenologia e scienze sociali*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 120.

analizza in modo sistematico le problematiche avanzate dalla concezione husserliana dell'intersoggettività, espresse nella *V Meditazione*, indicando in una nota che «una critica del sistema husserliano della intersoggettività trascendentale, contro il quale, secondo la mia opinione, si possono sollevare alcune importanti obiezioni, deve attendere una successiva pubblicazione»⁷⁵.

Un altro problema che emerge nel saggio del '40 è quello relativo ai compiti della filosofia fenomenologica. Schütz a tal proposito afferma che: «il fine essenziale della filosofia fenomenologica deve essere quello di pretendere di essere una filosofia dell'uomo nel suo mondo della vita»⁷⁶. Come ha sottolineato Wagner, Schütz in tal modo, distingue il proprio ambito di indagine da quello della filosofia trascendentale di Husserl: ovvero quello diretto a privilegiare il mondo della vita quotidiana rispetto alla “sfera ridotta”: «Sebbene non ponga questa questione in termini espliciti Schütz comincia a rivendicare il proprio specifico campo di indagine. Egli afferma con termini non troppo chiari che la fenomenologia “pretende di essere una filosofia dell'uomo nel suo mondo della vita”. E' poco probabile che Husserl avrebbe sottoscritto queste affermazioni: non sembra che Schütz riconosca il carattere radicale delle sue affermazioni al tempo in cui le scrisse»⁷⁷.

Tuttavia, al di là di queste differenze di carattere metodologico con la filosofia di Husserl, Schütz, nel saggio del 1940, non mette in discussione l'importanza che assume l'indagine trascendentale relativamente al problema della conoscenza pura del mondo. A tal proposito egli prende in considerazione la concezione husserliana della “riduzione trascendentale”, ritenendola una tecnica attraverso la quale «io semplicemente sospendo la credenza nel mondo come realtà già data (*epochè*), già costituita e anche di me come parte di esso e dirigo la mia attenzione alla conoscenza pura del mondo»⁷⁸. Husserl aveva esposto la concezione della «riduzione trascendentale» nel primo volume delle *Idee*:

attraverso l'attuazione della fenomenologica messa fuori gioco del mondo obbiettivo, questa sfera «immanente» dell'essere perde bensì il senso di uno strato reale di quella realtà uomo (oppure animale) che inerisce al mondo e che presuppone già il mondo. Perde il senso di vita coscienziale umana, di quella vita che chiunque può progressivamente afferrare mediante le pura «esperienza

⁷⁵ Ivi, p. 124, nota.

⁷⁶ SCHÜTZ A., *Fenomenologia e scienze sociali*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 120.

⁷⁷ WAGNER H.R., *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, cit., p. 314.

⁷⁸ SCHÜTZ A., *Fenomenologia e scienze sociali*, cit., p. 123.

interna». Ma non va semplicemente perduta: attraverso il mutato atteggiamento dell'*epochè*, ottiene il senso di una sfera assoluta dell'essere, di una sfera assolutamente autonoma che è, in sé, quella che è, senza che si ponga alcuna domanda intorno all'essere o al non-essere del mondo e degli uomini che vivono in esso, essendo sospesa ogni presa di posizione in questo senso, una sfera, dunque, che già preliminarmente è in sé e per sé, comunque si possa rispondere alla domanda ontologica intorno al mondo e a prescindere dalla possibilità di rispondere, per buone o cattive ragioni a questa domanda – che soltanto nell'ambito dell'*epochè* va posta. Così, la sfera pura della coscienza, rimane, con tutto ciò che da essa non può venir separato (e, tra l'altro, l'«io puro»), quale «residuo fenomenologico», come una regione per principio peculiare dell'essere, che, come tale, può diventare campo di una scienza della coscienza in un senso corrispondentemente per principio nuovo, il campo della fenomenologia [...]. Rimane, appunto, o meglio si dischiude per la prima volta attraverso l'*epochè*, la sfera assoluta dell'essere, la sfera della soggettività assoluta o «trascendentale»; [...] Sotto l'aspetto metodico, questa operazione, di contro al suo parallelo psicologico, puramente psicologico, si scompone nei diversi momenti della neutralizzazione, della messa in parentesi, e così il metodo assumerà il carattere di una riduzione graduale. Pertanto noi parleremo di riduzioni trascendentali o fenomenologiche⁷⁹.

Per Schütz quello che rimane dopo l'attuazione della riduzione trascendentale è «niente di meno che l'universo della nostra vita cosciente, il corpo del pensiero nella sua integrità, con tutte le sue cogitazioni ed esperienze. [...] Esse sono essenzialmente e necessariamente cogitazioni di qualche cosa. Si riferiscono a oggetti intenzionati. Questo carattere intenzionale delle nostre cogitazioni non solo non è stato mantenuto nell'ambito della sfera ridotta; è anche esso stato purificato e reso visibile. [...] Così l'intero mondo è preservato nell'ambito della sfera ridotta nei limiti in cui, ma solo nei limiti in cui esso è il correlato intenzionale della mia vita cosciente»⁸⁰. Per Schütz il metodo riduzionista avanzato dalla filosofia di Husserl acquista importanza non solo relativamente al problema della conoscenza, ma anche e soprattutto relativamente alla rifondazione epistemologica delle scienze sociali. A tal proposito egli rivolge la sua attenzione alle critiche che Husserl nella *Crisi delle scienze europee* aveva avanzato nei confronti delle scienze positive, che avevano assunto il metodo *more geometrico* come l'unica vera realtà:

Nella matematizzazione geometrica e scientifico naturale noi commisuriamo così al mondo della vita – al mondo che ci è costantemente e realmente dato nella nostra vita concreta che si svolge in esso –, nell'aperta infinità di un'esperienza possibile, un ben confezionato *abito ideale*, quello delle

⁷⁹ HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, trad. it. di Enrico Filippini, Einaudi, Torino, 1965, pp- 70-71. Il brano che abbiamo citato è stato più volte riscritto da Husserl, ed è pubblicato come Appendice 37 da Schurmann nell'autunno del 1929. Nella nuova edizione italiana delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, trad. it. di E. Filippini, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002, il brano è citato in parte in nota a pagina 76, e si rimanda alle *Appendici VIII e IX*, contenute nello stesso volume e che presentano altri due tentativi di riscrivere il testo (ivi, pp. 392-397)

⁸⁰ SCHÜTZ A., *Alcuni concetti guida della fenomenologia*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., pp. 105-106.

cosiddette verità obiettivamente scientifiche; (o almeno speriamo di costruire), attraverso un metodo realmente praticabile in tutti i particolari e costantemente verificato, determinate induzioni numeriche per i piena sensibili reali e possibili delle forme concrete-intuitive del mondo-della-vita [...]. L'abito ideale che si chiama "matematica e scienza naturale matematica" [...] abbraccia tutto ciò che per gli scienziati e per le persone colte, in quanto "natura obiettivamente reale vera", rappresenta il mondo della vita. L'abito ideale fa sì che noi prendiamo per il *vero essere* quello che invece è soltanto un metodo, un metodo che deve servire a migliorare mediante "previsioni scientifiche" [...] le *previsioni grezze*, le uniche possibili nell'ambito di ciò che è realmente esperito ed esperibile nel mondo della vita⁸¹.

Pertanto, partendo dalle critiche che Husserl, nella *Crisi* rivolge alle scienze naturali, Schütz ritiene di aver individuato l'errore fondamentale delle scienze sociali, quello di avere come modello di indagine il metodo *more geometrico*; un errore che lo conduce a ritenere le forme del processo costitutivo dell'intersoggettività nella forma di un oggettivismo idealizzante, lontano dall'effettiva realtà del mondo sociale:

Occorre ricordare che la base del senso di ogni scienza è il pre-scientifico mondo della vita: così la natura di cui l'uomo ha esperienza diretta non è la natura idealizzata della scienza, ma un elemento del mondo della vita quotidiana [...] Queste idealizzazioni. Questo è il nodo cruciale, sono state assunte non come metodo ma come "il vero essere".[...] Appena le scienze sociali riconoscono alle scienze naturali l'oggettività come loro attributo indipendente, cadono esse stesse nell'oggettivismo⁸².

Nel tentativo di superare l'oggettivismo idealistico delle scienze Schütz propone di utilizzare il metodo husserliano della riduzione trascendentale: «un metodo che si trova all'inizio di ogni problema metodologico e teorico di tutte le scienze culturali»⁸³. Lo scopo di tale metodo consiste nel cercare di stabilire un rapporto di corrispondenza fra i processi fenomenologici relativi alla sfera trascendentale e quelli relativi alla sfera naturale della vita quotidiana. E in base a questa corrispondenza Schütz ritiene che le scienze sociali possano e debbano verificare i risultati delle loro ricerche e analisi empiriche sul mondo sociale «nei correlati di quei fenomeni costitutivi trascendentali che sono in rapporto con l'atteggiamento naturale»⁸⁴. Tale verifica comporta per le scienze sociali la possibilità di comprendere i processi di relazione sociale attraverso l'interpretazione

⁸¹ HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 80.

⁸² SCHÜTZ A., *Fenomenologia e scienze sociali*, cit., pp. 130-131.

⁸³ *Ivi*, p. 132.

⁸⁴ *Ibidem*.

del significato soggettivo che a questi stessi processi viene attribuito dalla coscienza che si trova nella sfera egologicamente ridotta⁸⁵.

«Nonostante Schütz proponga di fondare i metodi empirici delle scienze sociali sul modello husserliano della riduzione trascendentale, egli non reputa necessario, tuttavia, che esse si occupino dei problemi di ordine fenomenologico costitutivo connessi alla sfera ridotta»⁸⁶: è sufficiente che esse abbiano a che fare solo con i correlati corrispondenti nell'atteggiamento naturale.

La proposta di Schütz di fondare i metodi delle scienze sociali sul modello husserliano della riduzione trascendentale ha sollevato, in sede critica, non poche difficoltà. R. Bierstedt ha osservato che: «La reputazione di Schütz non comporterebbe alcuna utilità se noi insinuassimo che il suo approccio fenomenologico alla sociologia è privo di difficoltà, o che egli è sempre stato vincente con i membri dell'opposizione, e particolarmente con gli studiosi positivisti, o anche che egli ha riscontrato un totale successo nelle sue imprese. In realtà la riduzione fenomenologica, rendendo difficile una soluzione ai problemi del solipsismo, ha conseguenze simili e importanti anche per la sociologia»⁸⁷.

Un tono critico nei confronti del lavoro di Schütz risulta anche delle osservazioni di V.J McGill: «Le difficoltà di interpretazione della complessa filosofia husserliana, della quale Schütz pare essere un seguace, sembrano rendere poco probabile che gli scienziati sociali possano esser capaci di essere d'accordo riguardo alla risoluzione di qualche questione da parte della fenomenologia, anche se essi volessero concedere che sia Husserl che il suo seguace Schütz abbiano aperto nuovi orizzonti e sollevato profonde e importanti questioni»⁸⁸.

Qui riteniamo sia opportuno sottolineare come, al di là dei rilievi critici mossi al pensiero di Schütz, la sua proposta non sia volta a sottrarre autonomia e spazio ai metodi delle scienze sociali, ma, bensì, come un tentativo volto a rinvenire un fondamento che possa dare legittimità e validità a questa autonomia; fondamento che Schütz intende trovare nel metodo riduzionista della filosofia husserliana. Pertanto

⁸⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁸⁶ SANNA G. *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz. Tra pragmatismo e fenomenologia*, cit., p. 58.

⁸⁷ BIERSTEDT R., *The Common Sense World of Alfred Schütz*, «Social Research», 30, 1963, p. 119.

⁸⁸ MCGILL V.J., *Review of Collected Papers*, vol. I, «Philosophy and Phenomenological Research», 24, 1963, p. 283.

occorre precisare, come suggerisce L. Muzzetto, che: «Per Schütz le scienze sociali rimangono scienze mondane autonome, non sono interessate all'ego trascendentale e all'alter ego trascendentale»⁸⁹.

4.5 Metodo riduzionista e metodo empirico: Husserl e James

In un saggio del 1941, *William James's Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted*, Schütz insiste sulla proposta metodologica della corrispondenza tra metodo riduzionista e metodo empirico. In questo saggio, tuttavia, la sua proposta non si riferisce alle questioni e difficoltà epistemologiche delle scienze sociali, ma a quelle della psicologia fenomenologica: «La riduzione trascendentale è importante per la psicologia fenomenologica descrittiva [...], perché rivela il flusso di coscienza e i suoi caratteri nella loro purezza, come un campo di una natura assolutamente unica. Inoltre alcune importanti strutture della coscienza possono essere rese visibili solo all'interno della sfera ridotta»⁹⁰. Schütz crede che il metodo della riduzione possa essere uno strumento operativo utile alla psicologia fenomenologica per comprendere la realtà sociale attraverso l'interpretazione dei significati con cui essa viene riflessivamente costituita nella coscienza del soggetto psicologico.

Secondo Aron Gurwitsch vi sono delle corrispondenze tra la concezione schütziana della riduzione e la costituzione psicologica della mente di William James. Quest'ultimo aveva posto l'origine del pensiero all'interno di un processo di atti riflessivi volti a trasformare la realtà oggettiva del mondo esterno in significati di tipo soggettivo: «Il nostro compito di psicologi è di avvicinarci il più possibile alla costituzione effettiva del pensiero che stiamo studiando. [...] L'oggetto di ogni pensiero non è né più né meno quello che il pensiero pensa, esattamente come lo

⁸⁹ MUZZETTO L., *Fenomenologia, etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, cit., p. 49.

⁹⁰ SCHÜTZ A., *William James's Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted*, apparso per la prima volta in «Philosophy and Phenomenological Research», 1, 1941, pp. 442-452, poi in *Collected Papers*, vol. III, cit., p. 6.

pensa, per quanto la cosa possa essere complicata e il modo di pensarla possa essere simbolico»⁹¹. Per Gurwitsch:

Ci si potrebbe chiedere, poiché l'oggetto di James non è altro che il significato, James deve aver praticato qualcosa di simile alla riduzione senza formularla e conoscerla? [...] Una psicologia essenzialmente descrittiva deve almeno parzialmente venire a patti con la riduzione? Questa connessione tra coscienza ridotta e psicologia descrittiva mi è stata suggerita prima della *Gestalt* e ora dal pensiero di James, non sarebbe possibile gettare una nuova luce sulla riduzione da questo punto di vista e così liberarsi dalla grande quantità di mistero che essa ha in molte presentazioni [...] ?⁹².

Schütz condivide le osservazioni di Gurwitsch, affermando che «è corretto sostenere che James, inconsciamente, o piuttosto tacitamente, compie molto delle sue descrizioni all'interno della sfera ridotta»⁹³. Inoltre Schütz osserva come la teoria psicologico-costitutiva di James riveli delle affinità e delle convergenze con la concezione della riduzione trascendentale di Husserl: «Husserl aveva considerato la riduzione quella vita soggettiva di coscienza all'interno del quale il mondo e i suoi contenuti sono fatti per me. [Questa affermazione] sembra essere la traduzione della massima di James: "il pensiero giudicante è il pensatore stesso»⁹⁴. E tuttavia, nonostante queste corrispondenze, Schütz avverte il bisogno di fare delle precisazioni circa la concezione husserliana della riduzione trascendentale che, secondo lui, si basa su di una modalità di analisi della soggettività che si differenzia dal metodo avanzato da James: «La soggettività trascendentale significa molto di più per Husserl: il puro "*Ego cogito*" non è più la *mens sive animus intellectus*, [...] ma esclusivamente l'io identico soggetto di tutte le cogitazioni, il loro identico *focus*. Il che significa: tutti gli oggetti intenzionali delle sue cogitazioni sono oggetti solo per l'*ego* e tramite l'*ego*»⁹⁵.

Schütz ritiene che Husserl, in seguito alla "svolta idealistica" della *Meditazione Cartesiana*, abbia sviluppato la concezione della riduzione trascendentale nel senso di un soggettivismo assoluto: Husserl avrebbe considerato la riduzione trascendentale non più un metodo finalizzato a comprendere i processi

⁹¹ JAMES W., *Principi di psicologia*, Principato, Milano-Messina, 1965, pp. 63-64.

⁹² GURWITSCH A., lettera a Schütz del 07/11/1940, in SCHÜTZ A., GURWITSCH A., *Philosophers in Exile. The correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Indiana University Press, Bloomington, 1989, p. 22.

⁹³ SCHÜTZ A., lettera a Gurwitsch del 16/11/1940, in SCHÜTZ A., GURWITSCH A., *Philosophers in Exile*, cit., p. 27.

⁹⁴ SCHÜTZ A., *William James's Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted*, cit., p. 7.

⁹⁵ Ivi, pp. 7-8.

costitutivi della coscienza psicologica, ma come una dimensione idealistico-trascendentale in cui il soggetto finisce per disancorarsi da ogni legame con l'originario mondo della vita quotidiana, per creare da sé, in solitudine, una struttura della realtà «dove tutti gli oggetti intenzionali delle sue cogitazioni sono oggetti *solo per l'ego e tramite l'ego*»⁹⁶.

4.6 «Lo spettro del solipsismo»

Nel saggio *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, Schütz osserva come la concezione dell'*ego* trascendentale, esposta da Husserl nella *V Meditazione Cartesiana*, implica ragguardevoli problemi, e, soprattutto, conseguenze di ordine solipsistico: «onestamente bisogna chiedersi se l'*ego* trascendentale nel senso di Husserl sia o non sia essenzialmente quello che gli studiosi di grammatica latina chiamano un “singular tantum”, cioè un termine incapace di essere messo al plurale»⁹⁷. Lo stesso Husserl riconosce le difficoltà che il problema del solipsismo pone in merito al problema della costituzione dell'intersoggettività; difficoltà che, secondo l'interpretazione di Schütz, Husserl non riesce a risolvere: «Husserl cerca coraggiosamente di “illuminare questo angolo buio, temuto solo dai bambini della filosofia in quanto lo spettro del solipsismo lo ossessiona”, e offre una soluzione del problema dell'*alter ego* nella quinta delle sue *Cartesianische Meditationen*, sfortunatamente senza riuscire a eliminare le difficoltà esistenti»⁹⁸.

Il senso del percorso husserliano è così riassunto da Schütz:

Eseguita la riduzione trascendentale e analizzati i problemi costituzionali della coscienza costruita dalle attività della soggettività trascendentale, egli isola nell'ambito della sfera trascendentale quella che chiama “la mia sfera particolare” eliminando tutte le attività costitutive immediatamente o mediamente relate alla soggettività degli Altri e conseguentemente sottraendo alla circostante Natura il suo carattere di intersoggettività. La Natura non è dunque più comune a tutti noi. Quello che rimane è nient'altro che il mio mondo privato nel senso più radicale. Entro questa mia stessa sfera particolare,

⁹⁶ Ivi, p. 8.

⁹⁷ SCHÜTZ A., *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 167.

⁹⁸ Ivi, p. 164.

tuttavia, emergono certi oggetti che attraverso la “sintesi passiva” chiamata “accoppiamento” o “appaimento” sono interpretati come analoghi al io stesso corpo e pertanto concepiti come corpi di altre persone. Inoltre, io interpreto nello stesso modo i movimenti corporei dell’Altro come gesti e il loro comportamento coerente come un’espressione della sua vita psichica. In tal modo, l’Altro è costituito all’interno della mia monade come un Ego che non è il mio Ego, ma un secondo, un *alter ego*⁹⁹.

Schütz, a questo punto, muove i primi rilievi critici alla teoria di Husserl. Essi sono i seguenti:

1) «E’ arduo comprendere come l’astrazione da tutti i significati che si riferiscono agli altri possa essere eseguita nel modo radicale che si richiede al fine di isolare la mia sfera particolare, dal momento che è proprio il mio riferimento ad Altri che costituisce la linea di demarcazione della sfera particolare al mio stesso concreto Ego trascendentale. Un *qualche* significato in relazione agli Altri, quindi, deve necessariamente sussistere nello stesso criterio di non-riferimento agli Altri»¹⁰⁰.

2) Il processo di sintesi passiva denominato da Husserl «Accoppiamento» e l’empatia sono stati già criticati da Scheler.

3) La riduzione trascendentale:

non ha lasciato nulla al di fuori dell’unificato corso della mia coscienza. Questo corso, è, per così dire, chiuso; aperto solo alla mia esperienza interiore e alla mia visione riflessiva: una monade senza finestre. D’altro lato, questo corso di coscienza si riferisce intenzionalmente al mio mondo della vita, che come “apparenza”, è stato mantenuto intatto con tutto il suo contenuto nell’ambito della riduzione trascendentale, sebbene io abbia sospeso ogni fede nella sua esistenza reale. Nell’atteggiamento naturale io so che questo mio mondo della vita non è il mio mondo privato, ma è fin dall’inizio un mondo intersoggettivo comune a tutti noi¹⁰¹.

Per Schütz, così si ha la conoscenza degli altri e del loro mondo interiore, e «tale conoscenza non può essere data per persa compiendo la riduzione fenomenologica. Il fatto che Husserl si senta indotto ad applicare nell’ambito della sfera ridotta l’espedito di astrarre dal significato degli Altri dimostra piuttosto che confutare questa affermazione»¹⁰². Il procedimento husserliano rivela, quindi, per Schütz che anche gli «Altri sono monadi senza finestre. Ogni monade è capace di compiere la riduzione trascendentale e di mantenere intatta, così come faccio io, tutta la vita intenzionale del suo corso di coscienza diretto allo stesso comune mondo della vita (sebbene messo tra parentesi). Quindi anche gli Altri avrebbero la loro

⁹⁹ Ivi, p. 165.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Ivi, pp. 165-166.

¹⁰² Ivi, p. 116.

soggettività trascendentale». Pertanto la conclusione a cui approda Husserl nella *V Meditazione cartesiana* è quella di un «cosmo di monadi»¹⁰³.

Per Schütz le proposte di soluzione al problema dell'intersoggettività prospettate da Husserl nella *V Meditazione* si rivelano, dunque, del tutto insoddisfacenti.

Le obiezioni che Schütz muove riguardano, come già detto, essenzialmente il processo della riduzione trascendentale. Secondo Husserl in questa fase il soggetto opera verso una esclusione dalla sua coscienza di ogni riferimento al significato di *alter ego*; e questa esclusione ha lo scopo preciso di distinguere la propria sfera privata da quella degli altri:

In quanto trascendentalmente atteggiato, io cerco innanzitutto di delimitare la sfera del *mio-proprio* al di dentro del mio orizzonte trascendentale di esperienza. È la sfera, dico dapprima, del *non-estraneo*. Comincio poi a liberare astrattamente quest'orizzonte d'esperienza da ogni estraneità. E' proprio del fenomeno trascendentale "mondo", che questo sia dato direttamente in esperienza concordante; si deve pertanto, in uno sguardo generale sul mondo, fare attenzione al modo in cui l'estraneità interviene nel determinare un senso e intanto escluderla astrattamente. In tal modo noi astraiano dapprima da ciò che dà all'uomo e agli animali il loro senso specifico come essere vivente, per così dire, del genere dell'io; successivamente astraiano da tutte le determinazioni del mondo fenomenale che per il loro senso rimandano ad *altri* soggetti-io e quindi li presuppongono»¹⁰⁴.

Schütz dichiara di non condividere la concezione trascendentale della distinzione dell'*ego* dall' *alter-ego*¹⁰⁵, e reputa che il principale problema posto dalla concezione husserliana della riduzione trascendentale risieda nello stabilire in che modo l'*ego* possa ri-costituire il mondo intersoggettivo della vita quotidiana al livello della sfera ridotta: «Una sfera che non ha lasciato nulla al di fuori dell'unificato corso della mia coscienza. Questo corso, è, per così dire, chiuso; aperto solo alla mia esperienza interiore e alla mia visione riflessiva: una monade senza finestre»¹⁰⁶.

Per Schütz, Husserl avrebbe proposto di affrontare e risolvere questa difficoltà collocando l'origine della «ri-affermazione del concetto di altri nella sfera ridotta»¹⁰⁷ nella totalità delle relazioni inter-monadiche costituite reciprocamente dagli *ego*, ciascuno nella rispettiva sfera privata:

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ HUSSERL E., *Meditazioni Cartesiane e Discorsi parigini*, cit., p. 118.

¹⁰⁵ Cfr. SCHÜTZ A., *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 166.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 167.

Sta nell'essenza di questa costituzione che sorge dagli altri, come "puri altri" (che però non hanno ancora senso mondano) il fatto che i per me *altri* non restano separati l'uno dall'altro, ma costituiscono piuttosto (naturalmente nella sfera della mia proprietà) una comunità-di-io comprendente me stesso, ove gli io stanno l'uno insieme all'altro e l'uno per l'altro, *infine una comunità di monadi*, la quale è fatta in modo da costituire (nella sua propria intenzionalità di costituzione in comunità) *un unico identico mondo*. In questo mondo rientrano ora tutti gli io, ma secondo l'appercezione obiettivante con il senso di *uomini*, o meglio uomini psicofisici come soggetti mondani. L'intersoggettività trascendentale ha con questa formazione di comunità una sfera d'intersoggettività, in cui si costituisce intersoggettivamente il mondo oggettivo, di modo che come *noi* trascendentale essa è già soggettività per il mondo e anche per il mondo umano, forma nella quale l'intersoggettività ha realizzato se stessa oggettivamente. [...] Pertanto *alla costituzione del mondo oggettivo appartiene per essenza un'armonia di monadi*, anzi quella costituzione armonica particolare che hanno le monadi e quindi una genesi che sia attua armonicamente nelle singole monadi¹⁰⁸.

Schütz ritiene che la soluzione husserliana presenti ulteriori aspetti contraddittori.

Il primo riguarda l'oggetto stesso della costituzione verso cui sono diretti gli atti intenzionali di ogni *ego* trascendentale. In base a quanto afferma Husserl emerge che questo oggetto è, per ogni *ego*, l'originario mondo intersoggettivo della vita quotidiana: «il che è contraddittorio – afferma Schütz – in quanto questo corso di coscienza si riferisce intenzionalmente al mio mondo della vita, che, come "apparenza", è stato mantenuto intatto con tutto il suo contenuto nell'ambito della riduzione trascendentale, sebbene con la riduzione io abbia sospeso ogni fede nella sua esistenza reale»¹⁰⁹.

Il secondo aspetto problematico riguarda l'origine comune del concetto di intersoggettività. Un'origine che si fonderebbe in modo contraddittorio su una reciproca costituzione *inter-monadica* fra *ego* che non possono comunicare in nessun modo l'uno con l'altro, poiché essi si trovano ad essere collocati nella dimensione di un inaccessibile solipsismo. E questa, come già illustrato sopra, è per Schütz la conclusione della *V Meditazione cartesiana*.

L'ultimo e più importante problema, riguarda per Schütz la questione se l'intersoggettività esista «tra *ego* trascendentali (Husserl) o tra Persone (Scheler); o se l'intersoggettività e pertanto la socialità non appartengono piuttosto esclusivamente alla sfera mondana del nostro mondo della vita»¹¹⁰.

¹⁰⁸ HUSSERL E., *Meditazioni Cartesiane e Discorsi parigini*, cit., p. 128.

¹⁰⁹ SCHÜTZ A., *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., pp. 166-167.

¹¹⁰ Ivi. p. 166.

4.7 *La Teoria della percezione dell'alter-ego di Scheler («Wahrnehmungstheorie des fremden Ich») e l'intersoggettività come «problema mondano»*

Nel tentativo di superare le difficoltà di ordine solipsistico che Husserl, nella *V Meditazione Cartesiana*, pone a proposito della costituzione trascendentale dell'intersoggettività, Schütz propone di «mettere da parte i problemi trascendentali» e di volgersi alla «sfera mondana del nostro mondo della vita», e questo gli consente di prendere in considerazione la teoria della percezione dell'*alter-ego* di Scheler.

Schütz sintetizza così il senso del percorso di Scheler:

Questa, in termini schematici, è la teoria scheleriana della comprensione dell'Altro. Scheler la chiama "*Wahrnehmungstheorie des fremden Ich*" (teoria della percezione dell'*alter ego*). La sua interrelazione con l'antropologia dell'autore e il suo concetto di Persona è ovvia: fintanto che l'uomo rimane impigliato nei suoi sentimenti corporali non può trovare un modo per avvicinarsi alla vita dell'Altro. Nessuno può afferrare i sentimenti corporali dell'Altro. Solo come Persona si può trovare accesso ai corsi di pensiero delle altre persone. Ma la Persona non è l'Io. La Persona e i suoi atti non possono essere oggettivati. L'Io invece è sempre oggettivabile. E siccome non è possibile alcuna riflessione intenzionale sulla Persona e i suoi atti, gli atti dell'altra Persona possono essere afferrati solo co-eseguendoli, pre-eseguendoli e ri-eseguendoli¹¹¹.

Schütz ritiene che il fine principale di questa teoria sia rivolto a privilegiare la dimensione interazionista dell'intersoggettività rispetto a quella teoreticistica dell'"io" solitario, in cui l'altro viene costituito nella forma di un'astratta idea trascendentale che lo priva degli aspetti di singolarità e concretezza.: «Secondo Scheler la convinzione dell'esistenza di altri *ego* non è fondata su atti di cognizione teoretica.[...] I "sentimenti essenzialmente sociali" sono da soli sufficienti per costituire lo schema di riferimento della società come elemento sempre presente della sua coscienza»¹¹².

Scheler aveva sviluppato la teoria della percezione dell'*alter-ego* su due diversi piani di indagine. Il primo è quello che considera la percezione dell'*alter-ego* l'oggettivazione di un atto teoretico del pensiero, che egli definisce col termine "io": «È infatti una grossa illusione di ogni gnoseologia [...] pensare che il problema della quiddità e della dati dell'altro sia in qualche modo separato dalla realtà medesima,

¹¹¹ Ivi, p. 163.

¹¹² Ivi, p. 158.

quando ci si limita ad enunciare dei criteri circa le *condizioni* per attribuire la *realtà* ad un oggetto già determinato nel suo essere così»¹¹³. L'altro aspetto della teoria scheleriana colloca l'origine della percezione dell'*alter-ego* nella sfera del rapporto attuale, non di natura teoretica, tra persone; nel momento in cui l'altro appare alla mia coscienza nella forma immediata di una concreta unità personale con cui io condivido e co-eseguo ogni atto di ordine sociale: «la persona è un essere non-oggettivabile; soltanto in virtù del suo essere atto [...] possiamo partecipare alla sua esistenza mediante *co-esecuzione*, con-pensare, con-volere, con-sentire»¹¹⁴.

Schütz afferma:

Scheler distingue acutamente tra l'Io e la Persona. L'Io di cui si fa esperienza è sotto tutti gli aspetti un oggetto del nostro pensiero. [...] La Persona si manifesta esclusivamente attraverso il compimento di atti in cui essa vive e attraverso cui ha esperienza di se stessa. Oppure, per quanto riguarda le altre Persone, se ne può fare esperienza attraverso la con-attività, il precompimento o il ricompimento degli atti dell'Altra Persona, ma senza oggettivare al Persona stessa. [...] Una persona non esiste se non nel compimento dei suoi atti. Ogni tentativo di oggettivare la persona o i suoi atti – sia questa oggettivazione un percepire, un pensare, un ricordare, un attendere – trasforma la sua esistenza in un'idea trascendentale¹¹⁵.

In base a tali riflessioni Schütz osserva che, a differenza della concezione dell'intersoggettività proposta da Husserl, la teoria scheleriana della percezione dell'*alter-ego* non pone l'origine dell'esistenza dell'altro al livello teoretico della sfera trascendentale dell'io, ma al livello di quella inter-personale del noi. Schütz, in merito alla distinzione scheleriana tra sfera del noi e quella dell'io, afferma che: «La sfera del “noi” è precedente alla sfera dell' “Io”»: la sfera del Sé emerge relativamente tardi dallo sfondo di una coscienza onnicomprensiva»¹¹⁶. Egli rileva inoltre che questa conclusione viene proposta da Scheler in occasione delle ricerche svolte sui processi di sviluppo della psicologia infantile; una conclusione che mostra alcune correlazioni con la teoria del sé sociale da parte di James e di Mead:

Fondando le sue conclusioni sui risultati della moderna psicologia infantile, la quale rivela che la scoperta da parte del bambino della propria individualità avviene relativamente tardi, Scheler

¹¹³ SCHELER M., *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma, 1980, p. 310.

¹¹⁴ Ivi, p. 319.

¹¹⁵ SCHÜTZ A., *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., pp. 153-155.

¹¹⁶ Ivi, p. 165.

sostiene che l'uomo all'inizio vive "nelle" esperienze degli altri piuttosto che nella sua sfera individuale¹¹⁷.

Dopo il 1942 Schütz decide di rendere noti i propri dubbi circa la concezione husserliana dell'intersoggettività trascendentale solo attraverso le corrispondenze epistolari con amici e colleghi. Schütz aveva sempre mostrato un certa riluttanza a esprimere pubblicamente il proprio dissenso sull'opera e sul lavoro di Husserl. Tra i due i rapporti personali erano improntati su un tono di reciproco rispetto ed ammirazione; basti pensare che Schütz ricevette da parte di Husserl la proposta, che egli rifiutò, di diventare suo assistente al circolo fenomenologico di Friburgo, e al fatto che Husserl in una lettera a H.L. van Breda così si espresse a proposito di Schütz: «Sono ansioso di incontrarmi con un fenomenologo così rigoroso e radicale, uno dei pochi che sono riusciti a penetrare l'intimo senso della mia opera, l'accesso alla quale è purtroppo così difficile, e che posso considerare come un promettente continuatore di essa, un rappresentante della autentica *philosophia perennis* che sola può costituire il futuro della filosofia»¹¹⁸.

Il problema principale che emerge dalle corrispondenze epistolari è quello relativo al problema del solipsismo posto dalla concezione trascendentale dell'intersoggettività. A tal proposito, in una lettera a E. Voegelin, Schütz afferma: «La fenomenologia trascendentale di Husserl non riesce a uscire dal solipsismo trascendentale. [...] Husserl, partito, dall'intento di descrivere la costituzione del mondo dell'esperienza, finisce per proporre la creazione del Mondo da parte di un *Ego* trasformato in Dio»¹¹⁹.

Dunque, Schütz insiste sempre di più sulla convinzione di indagare sul problema fenomenologico dell'origine dell'intersoggettività in un ambito differente da quello trascendentale: l'ambito del mondo della vita. In merito a ciò, in una lettera del 1948 egli afferma: «Limiterò il mio interesse alla fenomenologia della sfera

¹¹⁷ Ivi, p. 160, e cfr. nota n. 28: «Nella sua *Etik*, p. 543 e sgg., egli distingue anche, nella "Persona finita" due elementi, e cioè una "Persona individuale" e una "Persona totale", la prima costituita dai suoi atti individuali, la seconda dai suoi atti sociali. Entrambi sono aspetti di un'unica totalità concreta di Persona e Mondo. Tale teoria ci riporta all'interpretazione del Sé sociale da parte di W. James e ai suoi sviluppi in G.H. Mead».

¹¹⁸ VAN BREDA H.L., *Prefazione* a SCHÜTZ A., *Collected Papers*, cit., vol. I, p. x, nota.

¹¹⁹ SCHÜTZ A., lettera a E. Voegelin dell'11/11/1943, in Wagner H.R., *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, University of Chicago Press, Chicago, 1986, pp. 311-316.

naturale e mondana. Primo, perché credo che questo campo sia ancora quasi interamente da esplorare da parte dei fenomenologi; secondo, perché mi sto sempre più convincendo che *il Sociale ha origine solamente nella sfera naturale, non in quella trascendentale*¹²⁰.

In un saggio del 1948 su Sartre, Schütz ribadisce le difficoltà sollevate da Husserl nella *V Meditazione Cartesiana*, con particolare riferimento al tentativo di rinvenire l'origine dell'intersoggettività nella totalità delle relazioni inter-monadiche tra *ego* trascendentali.

Per Schütz questa difficoltà è sollevata anche da Sartre in occasione delle critiche che quest'ultimo rivolge alla concezione husserliana dell'intersoggettività trascendentale: «Sartre è nel giusto quando afferma che nei termini della filosofia di Husserl il problema dell'Altro può essere spiegato solo come una relazione tra soggetti trascendentali»¹²¹. Sartre aveva rimproverato a Husserl di aver collocato l'origine dell'intersoggettività nella relazione trascendentale fra *ego* privi di una reale attualità: «Così il vero problema è quello del legame dei soggetti trascendentali al di là dell'esperienza. E non vale dire che, fin dall'origine, il soggetto trascendentale rimanda a degli altri soggetti *per la costituzione* dell'insieme noematico; è facile rispondere che vi rimanda come a delle *significazioni*. Altri sarebbe qui come una categoria supplementare che permetterebbe di costituire un mondo, non come essere reale esistente al di là di questo mondo»¹²².

Schütz dice di condividere le affermazioni di Sartre, precisando che «sebbene l'affermazione di Sartre non possa essere trovata nelle opere pubblicate da Husserl, tuttavia, senza dubbio, Husserl parla frequentemente di un universo intermonadico e quindi assume una pluralità di *ego* trascendentali»¹²³.

Alla luce delle riflessioni avanzate finora emerge, per Schütz, un problema fondamentale, ovvero quello relativo al modo in cui Husserl possa conciliare le due opposte concezioni della costituzione trascendentale dell'intersoggettività, quella intermonadica e quella solipsistica: «è uno dei problemi più complessi della

¹²⁰ SCHÜTZ A., lettera a H. Spiegelberg del 24/08/1945, in WAGNER H.L., cit., p. 304, corsivo nostro.

¹²¹ SCHÜTZ A., *Sartre's Theory of the Alter Ego*, apparso per la prima volta in «Philosophy and Phenomenological Research», 9, 1948, poi in *Collected Papers*, vol. I, cit., p. 183, nota.

¹²² SARTRE J.P., *L'essere e il nulla*, cit., p. 279.

¹²³ SCHÜTZ A., *Sartre's Theory of the Alter Ego*, cit., pp. 194-195.

fenomenologia – scrive Schütz -, forse un problema insolubile - conciliare la nozione dell'*unico ego* trascendentale come la fonte della costituzione del mondo con l'idea di una pluralità di soggetti trascendentali coesistenti»¹²⁴.

Nel saggio del 1953, *Edmund Husserl's Ideas, Volume II*, Schütz reputa insoddisfacente e insufficiente la proposta di Husserl. È noto che, nel *II Volume* delle *Ideen*, Husserl cerca di risolvere le difficoltà relative al problema del solipsismo individuando nella comunicazione il fondamento originario della costituzione trascendentale dell'intersoggettività: «La socialità si costituisce attraverso gli *atti specificatamente sociali*, gli *atti comunicativi*, atti attraverso i quali l'io si rivolge agli altri e ha coscienza degli altri come di quelli a cui si rivolge e che comprendono questo suo rivolgersi, che eventualmente, nel loro comportamento, si orientano su quella base, si rivolgono verso di lui in atti dello stesso segno o contrari, ecc.»¹²⁵.

Per Schütz risulta essere contraddittorio ritenere la comunicazione un dato originario rispetto all'intersoggettività, dato che, all'opposto, gli atti comunicativi si radicano, trovano il loro fondamento nella primordiale dimensione intersoggettiva del loro mutuo armonizzarsi in relazione:

L'ambiente comunicativo, elemento base per la costituzione di un mondo intersoggettivo è originato, secondo Husserl, nella mutua comprensione e nel mutuo consenso, che, a loro volta, si fondano sulla comunicazione. Ma la comunicazione presuppone già una relazione sociale sulla quale fondarsi, cioè la relazione del "mutuo armonizzarsi", del rivolgersi reciprocamente l'attenzione. E i veicoli della comunicazione – gesti significativi, segni, simboli, linguaggio – debbono essere necessariamente intersoggettivi per permettere una comunicazione, e dunque, non possono costituirla»¹²⁶.

¹²⁴ Ivi, p. 195. Su tale punto cfr. WAGNER H.R., *The scope of Phenomenological Sociology: Considerations and Suggestions*, in PSATHAS G., *Phenomenological Sociology. Issues and Applications*, John Wiley & Sons, Inc, New York, 1973, p. 63: «Prima del 1930, la fenomenologia di Husserl sembrava essere radicalmente individualistica e estremamente lontana da ogni considerazione psicologica e sociale. Comunque, egli non ha mai avuto l'intenzione di creare una filosofia solipsistica; egli semplicemente ha posteso il passaggio dalla soggettività dell'ego solitario alla ricognizione dell'Altro sociale. [...] Comunque, oggi gli esperti sono d'accordo nel ritenere che Husserl abbia fallito nel tentativo di produrre una vitale teoria dell'intersoggettività».

¹²⁵ HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, trad. it. di E. Filippini, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002, p. 198.

¹²⁶ SCHÜTZ A., *Edmund Husserl's Ideas, Volume II*, apparso per la prima volta in «Philosophy and Phenomenological Research», 13, 1953, poi in *Collected Papers*, vol. III, p. 38.

4.8 Alcune analogie con il pensiero di Mead

In Schütz la costituzione dell'intersoggettività nella coscienza individuale non assume un significato fenomenologico di stampo solipsistico e soggettivistico, come era emerso nella concezione di Husserl, ma interazionista. «Il tentativo schütziano è diretto a comprendere la costituzione sociale del sé a partire dal significato che a essa viene attribuito dalla coscienza stessa dell'individuo»¹²⁷; un individuo, cioè, che sperimenta da se medesimo l'origine intersoggettiva della sua coscienza: «Finché gli esseri umani non sono preparati artificialmente come nelle storte ma nascono e sono allevati da madri, la sfera del “Noi” sarà [...] data prima della sfera dell'Io. Ma [...] ovviamente solo in riferimento a “me”, l'individuo che agisce e pensa, gli Altri raggiungono il suo significato specifico che io indico con il pronome “noi”»¹²⁸. Questo significato è rilevato da Schütz nella teoria della percezione dell'alter-ego di Max Scheler; teoria che presenta aspetti e corrispondenze vicini alla teoria del *social Self* di Mead. In particolare, Schütz riprende dalla teoria scheleriana il concetto di persona. Per Scheler la percezione dell'*alter-ego* ha la sua origine nell'interazione immediata fra le persone. Sino al momento in cui tale relazione rimane attuale, non suscettibile di un atto teoretico di riflessione, l'individuo non distingue la sua soggettività da quella dell'altro, privilegiando la sfera del noi a quella del proprio sé.

A tal proposito, Schütz afferma che:

alla base della concezione di un mondo in generale c'è già un primo senso del “ciascuno e dell'altro”. Questa idea è stata formulata da Max Scheler [...] nel modo seguente : “[...] la realtà del “tu” e del “noi” precede quella dell'io e la relativa autoesperienza individuale e singola”. [...] In ogni singolo individuo che vive nel mondo della vita quotidiana la socialità è sempre presente, non sopraggiunge solo in un secondo momento: la società è anche parte integrante dell'individuo¹²⁹.

Come ha osservato Wagner: «le posizioni che Schütz assume nel saggio del'42 dedicato a Max Scheler concordano con la teoria dell'emergenza del *self* di Mead, ma contraddicono Husserl»¹³⁰. Se Mead aveva posto l'origine della coscienza del sé su un piano sociologico, analizzando le fasi storiche del processo di

¹²⁷ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 46.

¹²⁸ SCHÜTZ A., *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, cit., p. 168.

¹²⁹ Ivi, p. 158.

¹³⁰ WAGNER H.R., *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, cit., p. 315.

interazione sociale che stanno alla base della sua costituzione, Schütz propone di sviluppare l'indagine su un piano fenomenologico, nel tentativo di comprendere come la coscienza, una volta prodotta dal processo storico di interazione sociale, possa ricostruire e interpretare da se medesima il significato che questo processo rivesta nella sua costituzione. A differenza di Mead, Schütz non si preoccupa di analizzare le fasi storico-genetiche della costituzione del sé: «lo “scandalo della fenomenologia” – afferma ancora Wagner - consiste nel fallimento dello sviluppo di una congruente teoria della genesi e della coscienza soggettiva nello scenario sociale del processo della crescita dell'individuo»¹³¹. Schütz sofferma l'attenzione su una coscienza adulta, ovvero già prodotta dal processo di interazione sociale; capace, pertanto, di comprendere da se stessa il significato sociale della sua origine: «Cerchiamo di individuare il modo in cui l'uomo adulto e del tutto cosciente guarda al mondo intersoggettivo della vita quotidiana nel cui ambito e nei cui confronti agisce come un uomo tra i suoi compagni»¹³².

Wagner, commentando tale passo, ha scritto:

Finora la teoria mediana conduce bene l'analisi dello sviluppo della coscienza ma [...] è più debole nell'affrontare la complessità della coscienza matura. La fenomenologia ha condotto a risultati molto soddisfacenti nelle aree di significato soggettivo, delle motivazioni e delle rilevanze, ma non ha prodotto una corrispondente forte analisi della nascita della coscienza dell'individuo. Questo indica che, [...] su alcuni aspetti importanti, gli approcci sono complementari¹³³.

Osservazioni analoghe emergono anche dall'analisi di J. Turner: «Sebbene molti di coloro [...] che hanno analizzato il pensiero di Schütz considerino le sue posizioni “antitetiche” a quelle di Mead, io penso che le tradizioni moderne che emergono dal pragmatismo-*behaviorismo* di Mead e l'adattamento della fenomenologia operato da Schütz siano in sommo grado complementari»¹³⁴.

Natanson precisa che la distinzione tra “piano sociologico meadiano” e “piano fenomenologico schütziano” implica un diverso approccio metodologico al

¹³¹ WAGNER H. R., *The Scope of Phenomenological Sociology: Considerations and Suggestions*, in *Phenomenological Sociology*, edited by G. Psathas, John Wiley & sons, New York, 1973, p. 72.

¹³² SCHÜTZ A., *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in *Saggi sociologici*, cit., p. 7.

¹³³ WAGNER H.R., *Signs, Symbols, and Interaction Theory*, in «Sociological Focus», vol. 7, 1974, p. 105.

¹³⁴ TURNER J., *A Theory of Social Interaction*, Stanford University Press, 1988, p. 182.

problema della comprensione del mondo sociale. Infatti, secondo Natanson, i due aspetti non possono essere collocati sullo stesso livello:

La risposta di Schütz, e io credo sia anche la risposta della fenomenologia è che noi siamo interessati a due differenti strutture: una orizzontale e l'altra verticale. Quella orizzontale implica la cronologia, il che significa che il mondo è già lì con tutte le sue continuità [...], le sue relazioni [...], 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. I due aspetti non possono essere posti sullo stesso piano [...] attraverso la domanda di quale venga per primo. Non viene prima né l'uno né l'altro. Uno viene prima dell'altro a seconda del punto di vista o della prospettiva. [...] Dal punto di vista sociologico viene prima il mondo storicamente realizzato, dal punto di vista fenomenologico viene prima la ricostruzione del mondo su base egologica, prima nel senso che tale analisi deve essere pretesa se vogliamo comprendere il mondo sociale¹³⁵.

Alla luce di queste interpretazioni critiche, è possibile affermare che la «psicologia fenomenologica schütziana non abbia “vanificato” il ruolo primario che il processo di interazione sociale riveste nella costituzione del sé»¹³⁶, anzi, esso ha il merito di aver introdotto nel panorama culturale statunitense tra gli anni quaranta e cinquanta un contributo innovativo nella sfera dello studio relativo alle dinamiche della relazione tra individuo e società¹³⁷.

4.9 «La tesi generale dell'alter ego e la sua struttura temporale»

Ritornando sulla concezione scheleriana dell'intersoggettività e sul concetto di Persona, Schütz afferma che Scheler «nell'espone la sua teoria della percezione dell'alter ego, non distingue tra l'atteggiamento ingenuo del vivere negli atti e nei

¹³⁵ NATANSON M., *The Problem of Anonymity in the Thought of Alfred Schutz*, in *Phenomenology and the Social Sciences: a Dialogue*, edited by J. Bien, The Hague, Martinus Nijhoff, 1978, p. 71.

¹³⁶ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 49.

¹³⁷ Come ha affermato VAITKUS S., *How is Society Possible? Intersubjectivity and the Fiduciary Attitude as Problems of the Social Group in Mead, Gurwitsch, and Schütz*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 3: «Schütz si rivolse al pragmatismo Americano, la cui tradizione di Mead è una figura centrale, credendo che esso fosse il più vicino ai suoi lavori e credendo che l'accostamento ad esso avesse un grande significato per l'introduzione della fenomenologia nel Nord America».

pensieri di cui sono oggetti gli altri e l'atteggiamento della riflessione su tali atti e tali pensieri»¹³⁸, e espone le seguenti obiezioni:

1) «L'affermazione secondo cui noi viviamo più negli Altri che nella nostra vita individuale diventa vera solo dal punto di vista dell'atteggiamento ingenuo in cui dirigiamo i nostri atti e i nostri pensieri verso gli altri come loro oggetto».

2) «Non vi è una tal cosa come un'esperienza "data" a me che non indichi a quale corso di coscienza individuale essa appartenga» Appena ci si rivolge al corso delle esperienze, esse sono e si rivelano come le «mie esperienze»¹³⁹.

3) «Il fatto che alcune tra le mie esperienze si riferiscano al pensiero di altre persone non intacca il loro carattere di esperienze che appartengono alla mia e solo alla mia sfera individuale». Quando penso i pensieri di un altro io «li penso come "pensieri di altre persone pensati da me"».

4) I risultati degli studi nell'ambito della psicologia infantile e di quella dei primitivi dimostrano che i bambini e l'uomo primitivo «diventano solo lentamente coscienti del fatto che sono individui», ma questi risultati dimostrano solo che «la tecnica delle riflessioni è acquisita molto tardi dal bambino e dall'uomo primitivo e che essi vivono *nei* loro atti, diretti verso il loro oggetto; essi possono dunque diventare anche oggetti dei loro stessi atti»¹⁴⁰.

In conclusione Schütz rileva che la concezione di Scheler è «molto incoerente», e che le ragioni della sua incoerenza sono dovute ai seguenti motivi:

1) Un'«inconsistenza della nozione di Persona»; 2) Una distinzione «artificiale tra mere "funzioni" che appartengono al Sé e "atti" che appartengono alla Persona»; 3) La necessità di «mantenere il concetto di una coscienza super-individuale al fine di costruirvi sopra alcune teorie nel campo della sociologia e di una filosofia della storia»¹⁴¹.

Dopo aver esposto le sue obiezioni alla teoria di Scheler, Schütz enuclea la sua *tesi generale dell'esistenza dell'alter ego*. Proviamo ora a seguire la sua esposizione.

¹³⁸ SCHÜTZ A., *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, cit., p. 169.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 170.

¹⁴¹ *Ivi*, pp. 170-171.

Schütz individua e distingue due diversi atteggiamenti: uno che consiste nel vivere «nei nostri atti, diretti verso gli oggetti dei nostri atti»; e l'altro che consiste in un «atteggiamento riflessivo, attraverso il quale ci rivolgiamo ai nostri atti comprendendoli attraverso altri atti». Entrambi hanno una struttura temporale. Per quanto riguarda il primo atteggiamento «viviamo nel nostro presente e siamo diretti verso l'immediato futuro che anticipiamo con le nostre aspettative». Queste aspettative, chiamate da Husserl «protensioni», appartengono al nostro agire presente e si riferiscono tuttavia al nostro «immediato futuro»¹⁴². Il presente con cui queste protensioni hanno a che fare è definito da Schütz, riprendendo James, e poi Mead, «un presente specioso», o anche un «vivido presente», specificando che vivere in questa dimensione significa vivere nei nostri atti. In tal modo noi non siamo in grado di avvicinarsi alla sfera del nostro Sé, del nostro corso di pensiero senza un «atto di ritorno riflessivo». Ma, prosegue Schütz, attraverso l'atto riflessivo noi non afferriamo mai il presente specioso, ma solo ed esclusivamente il passato. «Tutto il presente, pertanto, e anche il vivido presente del nostro Sé, è inaccessibile all'atteggiamento riflessivo». Riusciamo ad afferrare del corso del nostro pensiero solo e soltanto l'ultima esperienza fatta. «In altri termini, dell'auto-coscienza si può fare esperienza solo *modo praeterito*, nel tempo passato».

Proviamo, invece, ora a considerare la dimensione relativa all'atteggiamento ingenuo della nostra vita quotidiana in cui viviamo nei nostri atti rivolti verso i loro oggetti. Tra gli oggetti che esperiamo nel presente vivido vi sono gli atti e i pensieri degli altri.

Schütz prende in considerazione il caso della nostra partecipazione ad una conferenza: se ascoltiamo un conferenziere, ci sembra di partecipare direttamente e senza mediazioni al suo discorso. Mentre ascoltiamo il nostro atteggiamento è «del tutto diverso da quello che adottiamo nel volgerci al nostro corso di pensiero attraverso la riflessione. Noi afferriamo il pensiero dell'Altro nella sua vivida presenza e non *modo praeterito*; cioè lo afferriamo come "Ora" e non come "Proprio Ora". Del discorso dell'Altro e del nostro ascoltare si fa esperienza come una vivida simultaneità»¹⁴³. L'esperienza dell'Altro, aggiunge Schütz in nota, non riguarda solamente il caso del discorso: «Chiunque abbia giocato una partita a tennis, suonato

¹⁴² Ivi, p. 171.

¹⁴³ *Ibidem*.

musica da camera o fatto all'amore ha colto l'Altro nel suo immediato vivido presente»¹⁴⁴.

Il fatto che io sia in grado di capire e di afferrare il corso di pensiero dell'Altro (ovvero la soggettività dell'*alter ego* nel suo vivido presente), mentre posso afferrare il mio stesso Sé solo nella modalità della riflessione sul suo passato, ci permette di definire il concetto di *alter ego*.

Esso è, nelle parole di Schütz: «quel corso soggettivo di pensiero di cui si può fare esperienza nel suo vivido presente». Per evidenziarlo non dobbiamo arrestare in maniera artificiale il corso di pensiero dell'Altro. Esso «è simultaneo al nostro corso di coscienza, con esso condividiamo lo stesso vivido presente: in una parola, cresciamo insieme. L'*alter ego*, dunque, è quel corso di coscienza delle cui attività io posso impossessarmi nel loro vivido presente attraverso le mie stesse attività simultanee». Questa esperienza del corso di coscienza dell'Altro nella vivida simultaneità è chiamata da Schütz «la *tesi generale dell'esistenza dell'alter ego*», ed essa implica «che questo corso di pensiero non mio mostra la medesima struttura fondamentale della mia stessa coscienza».

Questa tesi significa che io comprendo che l'Altro è, come me, capace di pensare e di agire, che il suo corso di pensiero è collegato con il mio, che come la sua vita di coscienza ha la stessa struttura temporale della mia, le stesse esperienze di riflessioni e di protenzioni, e che ad esse sono connesse tutti i fenomeni di memoria e di attenzione con le loro relative modificazioni. Inoltre questa tesi significa che «l'Altro può vivere come vivo io, sia nei suoi atti, sia nei suoi pensieri, diretti verso i loro oggetti o rivolti al suo stesso agire e pensare, che egli può fare esperienza del suo Sé solo *modo praeterito*, ma che può guardare al mio corso di coscienza in un vivido presente; che, conseguentemente, egli ha genuina esperienza del crescere con me così come io so che egli cresce con me»¹⁴⁵.

Schütz aggiunge anche che ognuno di noi sa di «più di se stesso che dell'Altro» poiché per quanto riguarda noi stessi possiamo risalire, tramite la memoria, alle nostre esperienze passate, mentre invece per quanto riguarda l'Altro la nostra conoscenza rimane limitata a quello che abbiamo potuto osservare. Però, è vero anche il contrario: «Nei limiti in cui ognuno di noi può avere esperienza dei

¹⁴⁴ Ivi, p. 173.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

pensieri e degli atti dell'Altro nel vivido presente mentre può afferrare i propri solo come passato attraverso la riflessione, io so di più a proposito dell'Altro e questi sa di più a proposito di me stesso di quanto ognuno di noi sa del proprio corso di coscienza»¹⁴⁶.

Questo presente comune sia a me che all'Altro costituisce la sfera del «Noi», ed essa è data prima della sfera del Sé. Schütz è consapevole che la sua teoria si avvicina a quella di Scheler, e più esattamente con il punto per cui «gli atti non sono oggettivabili e secondo cui degli atti degli Altro si può fare esperienza solo attraverso la co-esecuzione. Non possiamo infatti afferrare il nostro agire nella sua effettiva attualità; possiamo afferrare il nostro agire nella sua effettiva attualità: possiamo afferrare solo quei nostri atti che appartengono al passato; ma abbiamo esperienza degli atti dell'Altro nella loro vivida esecuzione»¹⁴⁷.

Schütz conclude l'esposizione della sua tesi dell'*alter ego* con l'affermazione che la sua tesi è una descrizione «delle nostre esperienze nella sfera mondana: è un brano di “psicologia fenomenologica”, come la chiama Husserl in antitesi alla “fenomenologia trascendentale». Inoltre, egli si dimostra consapevole che la nostra esperienza dell'Altro nell'ambito della sfera mondana non può essere contraddetta, e che, soprattutto, la tesi generale dell'*alter ego* rappresenta un punto basilare per la «fondazione della psicologia empirica e delle scienze sociali», in quanto ogni nostra possibile «conoscenza del mondo sociale, anche nei suoi fenomeni più anonimi e remoti e nei più diversi tipi di comunità sociali, è infatti basata sulla possibilità di fare esperienza dell'*alter ego* nel vivido presente»¹⁴⁸.

4.10 Verso una fenomenologia del mondo sociale

A partire dalle riflessioni esposte nel saggio del 1952, Schütz arriva in modo definitivo a considerare l'intersoggettività una dimensione primordiale dell'esistenza umana che non può essere costituita attraverso gli atti intenzionali della coscienza

¹⁴⁶ Ivi, p. 174

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

ridotta. In merito a ciò, così egli scrive in una lettera a Natanson: «È ormai confermata l'impossibilità di arrivare a una teoria dell'intersoggettività all'interno della riduzione trascendentale»¹⁴⁹.

In un saggio del 1957 su Husserl, Schütz ribadisce le posizioni critiche assunte nella lettera scritta a Natanson, precisando che occorre considerare l'intersoggettività una categoria ontologica appartenente esclusivamente al mondo naturale della vita; essa è da ritenere un dato originario che non può essere costituito dalla coscienza in modo teoretico e intenzionale, ma solo attraverso le forme della spontaneità proprie dell'atteggiamento naturale: «Va sottolineato che l'intersoggettività non è un problema di costituzione che può essere risolto all'interno della sfera trascendentale, ma è piuttosto un dato del mondo della vita. È la fondamentale categoria ontologica dell'esistenza umana. [...] Finché l'uomo nasce da una donna, la *We-relation* costituirà la fondazione di tutte le categorie dell'esistenza umana»¹⁵⁰. Queste ultime considerazioni esposte nel saggio del 1957 segnano in modo definitivo la conclusione del percorso di riflessione critica che per venticinque anni Schütz intraprende nei confronti di Husserl e della sua concezione dell'intersoggettività trascendentale. A tal proposito, in una lettera a Gurwitsch, così egli scrive: «Nel saggio del '57 mostro l'impossibilità di ogni singolo passo della *quinta meditazione*: è il mio distacco dall'analisi della costituzione trascendentale. [...] Il mio saggio su Husserl [...] è il risultato di venticinque anni di riflessione. [...] Per me personalmente questo saggio significa la fine di un'epoca. Ora il sentiero è libero di riparare nel fruttuoso *Bathos* del mondo della vita»¹⁵¹.

È opportuno precisare che le posizioni critiche di Schütz nei confronti della concezione husserliana dell'intersoggettività non implicano una totale disapprovazione verso le concezioni proposte dalla fenomenologia trascendentale: «Non ho nulla [...] di ragionevole da dire sulla fenomenologia speculativa

¹⁴⁹ SCHÜTZ A., lettera a M. Natanson del 25/07/1954, in Wagner H.R., *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, cit., p. 318.

¹⁵⁰ SCHÜTZ A., *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*, apparso per la prima volta in «Philosophische Rundschau: Eine Vierteljahresschrift für philosophische Kritik», 5, 1957, poi in *Collected Papers*, vol. III, cit., p. 59.

¹⁵¹ SCHÜTZ A., lettera a Gurwitsch del 22/03/1957, in SCHÜTZ A., GURWITSCH A., *Philosophers in Exile*, cit., p. 263. Nelle note della lettera si specifica che il termine *Bathos*, sinonimo di *profondità*, è tratto dai *Prolegomena* di Kant (*ibidem*).

(costitutiva). Solamente penso e ho sempre pensato che la psicologia fenomenologica dell'atteggiamento naturale sia molto più feconda»¹⁵².

Tra le questioni metodologiche problematiche che attraversano il pensiero e l'opera di Schütz un posto di rilievo tocca, dunque, al rapporto tra la fenomenologia dell'atteggiamento naturale e la fenomenologia trascendentale. Sebbene quest'ultima resti sullo sfondo dei percorsi schütziani, costituisce una presenza ingombrante che rende difficile comprendere la singolarità della "sociologia del mondo della vita quotidiana" proposta da Schütz. A tal proposito diversi autori sottolineano nella presenza della dimensione trascendentale il germe degli errori della sociologia fenomenologica, la sua distanza da un percorso che possa essere definito scientifico, o l'elemento cui far risalire le difficoltà riguardanti la coerenza del modello schütziano¹⁵³.

È opportuno pertanto richiamare su tale questione le osservazioni di Giddens, che fa notare come Schütz, pur avendo messo da parte «lo specifico programma epistemologico husserliano, conserva il cordone ombelicale con la soggettività dell'Io che contraddistingue la versione data da quest'ultimo filosofo alla fenomenologia trascendentale [...]. Sicché i problemi cui andava incontro – continua Giddens – la fenomenologia di "Husserl nel ricostruire il mondo esterno, soprattutto in rapporto all'intersoggettività, si ripropongono per la fenomenologia schütziana del mondo sociale: avendo adottato come punto di partenza la riduzione fenomenologica, Schütz non è più in grado di ricostruire la realtà sociale in quanto mondo oggettivo [...]. Il regno della società non può essere costruito nel senso trascendentale del termine, partendo dalla coscienza intenzionale»¹⁵⁴. Sempre secondo Giddens, lo stesso Schütz riconosce tutto ciò e afferma che, se si vuole avanzare nell'analisi del mondo sociale, si deve «abbandonare il metodo strettamente fenomenologico» e assumere «l'esistenza del mondo sociale» stesso. Giddens così conclude:

Le opere di Schütz restano rigidamente legate al programma fenomenologico originariamente elaborato da Husserl e, sebbene finiscano per distaccarsi dalla fenomenologia trascendentale, ciò avviene in maniera arbitraria piuttosto che attraverso argomentazioni ragionate. Di qui deriva il fatto

¹⁵² SCHÜTZ A., lettera a Gurwitsch del 01/05/1956, in SCHÜTZ A., GURWITSCH A., *Philosophers in Exile*, cit., p. 255.

¹⁵³ A tal proposito cfr. le lettere di T. Parsons, in SCHÜTZ A., PARSONS T., *The Theory of Social Action. The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*, edited by R. Grathoff, Indiana University Press, Bloomington, 1978.

¹⁵⁴ GIDDENS A., *Nuove regole del metodo sociologico*, il Mulino, Bologna, 1979, p. 38.

che la sua opera mette in evidenza una tensione non risolta tra una fenomenologia radicata nell'esperienza del'Io e un punto di vista completamente diverso che prende le mosse da un mondo intersoggettivo inteso come pre-condizione per la comprensione di sé da parte del soggetto particolare¹⁵⁵.

Le osservazioni di Giddens sono interessanti in quanto pongono due questioni e due problemi tra loro interconnessi:

a) La fenomenologia ponendo come punto di partenza la soggettività, non riesce ad analizzare il mondo sociale come mondo oggettivo. «Così le difficoltà di Husserl sono quelle di Schütz, sebbene quest'ultimo assuma l'intersoggettività come problema sociologico e non filosofico»¹⁵⁶;

b) Schütz è consapevole di tale difficoltà e, per analizzare il mondo sociale, deve abbandonare il metodo fenomenologico. Tale abbandono avviene in maniera non argomentata e coerente. Vi è inoltre una incongruenza tra analisi della coscienza e analisi del sociale.

Diversi critici del pensiero di Schütz prolungano in maniera indebita alcune questioni problematiche della fenomenologia trascendentale alla fenomenologia dell'atteggiamento naturale, e in quest'errore, in questa contaminazione tra le due sfere della fenomenologia, incorre anche lo stesso Giddens¹⁵⁷. Questi errori derivano essenzialmente dalla difficoltà di determinare una precisa distinzione tra i due piani nel pensiero e nell'opera del fondatore della fenomenologia; nella «riconosciuta legittimità del passaggio di conoscenze acquisite nella sfera trascendentale alla sfera mondana»¹⁵⁸, e nell'incompletezza del lavoro e dell'opera di Schütz. Inoltre ad una carenza di comprensibilità e di chiarezza ha contribuito la serie di cambiamenti e di modifiche che la posizione di Schütz ha maturato nel corso della sua evoluzione in riferimento alla fenomenologia trascendentale. A tal proposito, per capire il suo atteggiamento è opportuno sottolineare due ordini di motivi concomitanti:

¹⁵⁵ Ivi, p. 66.

¹⁵⁶ MUZZETTO L., *Fenomenologia, Etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, FrancoAngeli, Milano, 1997, p. 25

¹⁵⁷ L'errore di Giddens, di estendere alcuni problemi della fenomenologia trascendentale alla fenomenologia del mondo naturale, è ancora più evidente se si tiene presente che lo stesso autore in precedenza aveva dichiarato in *Nuove regole del metodo sociologico*, cit., p. 140, che «Non credo sarebbe corretto affermare che negli scritti di Schütz ricompaiono alcune delle difficoltà principali emergenti nella fenomenologia trascendentale di Husserl, sia pure in forma modificata o attenuata».

¹⁵⁸ MUZZETTO L., *Fenomenologia, Etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, cit., p.

a) Schütz colloca al centro del suo lavoro i problemi dei fondamenti delle scienze sociali e ritiene che siano correlati i problemi metodologici, epistemologici e teoretici; e Husserl aveva lo scopo di edificare una scienza eidetico-trascendentale della soggettività che avrebbe dovuto porsi come fondamento inconcusso e definitivo della scienza, travalicando tutte le antitesi e antinomie filosofiche;

b) Il pensiero di Husserl, per sua intima natura, era in costante evoluzione e mutamento, e Schütz, ritenendo ogni nuova rielaborazione e revisione da parte di Husserl del suo pensiero come una sistematizzazione parziale e momentanea, si è sempre limitato a critiche settoriali, confidando nel fatto che le difficoltà che emergevano nell'opera di Husserl potessero trovare comunque soluzione. A tal proposito è emblematica l'osservazione dello stesso Schütz:

Nel riassumere possiamo dire che le scienze sociali empiriche troveranno il loro vero fondamento non nella fenomenologia trascendentale, ma nella fenomenologia costitutiva dell'atteggiamento naturale. Il notevole contributo di Husserl alle scienze sociali non consiste né nel tentativo fallito di risolvere il problema della costituzione dell'intersoggettività trascendentale nell'ambito della sfera egologicamente ridotta, né nella posizione di empatia come fondamento della comprensione, né, infine, nella sua interpretazione delle comunità e delle società come soggettività di ordine più alto [...], ma piuttosto della ricchezza delle sue analisi relative ai problemi della *Lebenswelt* e destinate a essere sviluppate in una antropologia filosofica. Il fatto che molte di queste analisi sono state eseguite nella sfera egologicamente ridotta e, anche maggiormente, che i problemi considerati siano divenuti visibili, solo dopo che tale riduzione era stata attuata, non diminuisce la validità dei loro risultati nell'ambito dell'atteggiamento naturale. Husserl stesso aveva infatti stabilito una volta per tutte il principio secondo cui le analisi svolte nella sfera ridotta sono valide anche nell'ambito dell'atteggiamento naturale¹⁵⁹.

Riteniamo, pertanto, alla luce delle considerazioni qui svolte, opportuno sottolineare che Schütz, mentre considera e ritiene aperta la possibilità del percorso trascendentale, sviluppa la sua fenomenologia dell'atteggiamento naturale, ritenuta sin dalla prima opera sufficiente per fondare le scienze sociali.

Quello che qui si deve mettere in risalto è che l'opera di Schütz si risolve nelle sue strutture essenziali non sul terreno della filosofia trascendentale, ma su quello della psicologia fenomenologica¹⁶⁰. Infatti Schütz nel saggio *Alcuni importanti concetti della fenomenologia* afferma che l'importanza della fenomenologia per le scienze sociali non va cercata nella possibilità di un suo uso per

¹⁵⁹ SCHÜTZ A., *L'importanza di Husserl per le scienze sociali*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 149.

¹⁶⁰ Cfr. MUZZETTO L., *Fenomenologia, Etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, cit., p. 26.

l'analisi di problemi concreti, ma nella sua capacità di dare risposta a rilevanti problemi metodologici di queste scienze e di definirne in maniera chiara le nozioni essenziali, in quanto le scienze sociali danno per scontati i loro problemi fondamentali, esattamente come il senso comune: «Che gli altri uomini esistano, che gli altri uomini agiscano sugli altri uomini, che la comunicazione attraverso segni e simboli sia possibile, che i gruppi sociali e le istituzioni, i sistemi sociali e giuridici e cose del genere siano elementi integranti del mondo della vita» sono semplicemente dati per scontati»¹⁶¹.

Tutto ciò per Schütz deve essere reso tematico. Ma «tali problemi non possono trovare risposta nei metodi delle scienze sociali. Essi richiedono un'analisi filosofica. E la fenomenologia – non solo quella che Husserl chiamava filosofia fenomenologica, ma anche la psicologia fenomenologica – non solo ha aperto la strada a una tale analisi, ma ha anche cominciato quest'analisi»¹⁶².

A tal proposito, più che il giudizio di Giddens, ci sembra di poter condividere il parere di Gadamer, in quanto è quello che meglio riesce a sintetizzare il senso del percorso schütziano: «Aron Gurwitsch e Alfred Schütz videro nel concetto di “mondo della vita” un allontanamento dal principio della soggettività trascendentale e il promettente avvio di nuovi sviluppi. Essi cercarono di rendere fruttuoso il concetto di mondo della vita per una fondazione delle scienze sociali, che ha avuto tanto successo nella filosofia americana della società»¹⁶³.

Dunque, Schütz mentre indaga aspetti rilevanti della fenomenologia dell'atteggiamento naturale e circoscrive il terreno più specifico della filosofia fenomenologica, continua, nonostante i limiti e le difficoltà che contraddistinguono il pensiero di Husserl, a richiamare l'unitarietà del progetto originario del fondatore della fenomenologia, progetto che non poteva non interessare le scienze sociali.

Aspetti, questi ultimi, che analizzeremo nel prossimo capitolo. In particolare cercheremo di mostrare come il dissenso e il distacco di Schütz verso le posizioni della concezione dell'intersoggettività trascendentale di Husserl comporti l'emergere di posizioni e prospettive radicalmente nuove nell'ambito dell'analisi

¹⁶¹ SCHÜTZ A., *Alcuni importanti concetti della sociologia*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 116.

¹⁶² Ivi, p. 117.

¹⁶³ GADAMER H.G., *Soggettività e intersoggettività. Soggetto e persona*, in *Verità e metodo*, vol. II, Bompiani, Milano, 1996, p. 185.

fenomenologiche: prospettive che tendono a considerare il rapporto individuo-società nell'ambito delle relazioni naturali e immediate del mondo della vita quotidiana. Solo in tale contesto l'individuo che vive e opera nell'atteggiamento naturale riesce a prendere coscienza del proprio sé. Un Sé che non è più il risultato di una costituzione trascendentale e solipsistica, ma il prodotto di un'interazione sociale caratterizzato dall'originaria e *data per scontata* esistenza dell'altro.

5. La deiscenza del sociale

*Che noi siamo perfettamente sicuri di questa cosa,
non vuol dire soltanto che ciascun individuo è sicuro di quella
cosa, ma che apparteniamo a una comunità che è tenuta insieme
dalla scienza e dall'educazione.*

L. Wittgenstein,
Della certezza

5.1 Premessa: mondo sociale e Lebenswelt. Ancora a partire da Husserl

Alla luce delle considerazioni svolte nel precedente capitolo possiamo ribadire il distacco di Schütz da Husserl sul tema dell'intersoggettività. Per il padre della fenomenologia ogni *ego* era tale per rapporto a un *alter-ego*, però la radice dell'alterità e quindi dell'intersoggettività andava trovata nella struttura del singolo soggetto. «Schütz inverte il fondamento, e intende il trascendentale – cioè il momento fondante – dell'intersoggettività come qualcosa di autonomo, di non-egocentrico, di aliorelativo: è la *sociologia* [...] a fondare la comprensione pura, non naturalistica, cioè fenomenologica dell'intersoggettività»¹. La conseguenza di tale punto di vista è la seguente: se l'intersoggettività ha una fondazione autonoma, allora anche l'*ego* è almeno in parte, per non dire in massima parte, un riflesso dell'*alter-ego*. Quindi la coscienza pura nell'atto della riflessione è per principio sia un costrutto della psicologia sociale sia della sociologia individuale.

Per Schütz non è possibile restringere la purezza della riflessione all'atto individuale dell'*ego cogito*, poiché l'*ego* implica l'*alter-ego* ed è quindi intrinsecamente già sociale. E questo è un punto centrale per il pensiero di Schütz in quanto permette all'*ego* di non essere una monade solitaria, senza possibilità di contatto con altri *ego*, ma, anzi, contribuisce all'apertura della dimensione tipica del

¹ MELANDRI E., *Significato e verità nelle scienze sociali*, in SCHÜTZ A., *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna, 1974, p. IX. Corsivo nostro.

mondo sociale, ovvero riconosce che ogni ego ha rapporti con altri ego, e che quindi può, sempre insieme ad altri ego, costituire un mondo specificatamente umano, una «comunità sociale»².

Questo percorso schütziano è reso possibile, come evidenziato nel precedente capitolo, solo grazie all'incontro, lo studio critico e poi il commiato, tuttavia mai definitivo, dalla fenomenologia di Husserl. A partire da essa Schütz arriva a maturare la convinzione che il *sociale* abbia origine e riguardi solo la sfera del mondo naturale e non quella del trascendentale³.

Ma anche in questo Schütz è debitore a Husserl. E più esattamente all'ultimo Husserl, che nella sua ultima opera postuma, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, sviluppa una interpretazione storica della società contemporanea partendo da una critica radicale al carattere riduttivo dell'idea positivista della scienza moderna. Infatti, per Husserl, lo sviluppo delle scienze positive con il loro predominio dell'aspetto tecnico e pratico strumentale apre lo spazio al pericolo della riduzione dell'uomo a mera cosalità e induce ad accantonare i problemi fondamentali e urgenti della specie umana:

Nella miseria della nostra vita – si sente dire – questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del suo destino; i problemi del senso o del no-senso dell'esistenza umana nel suo complesso. Questi problemi nella loro generalità e nella loro necessità, non esigono forse, per tutti gli uomini, anche considerazioni generali e una soluzione razionalmente fondata? In definitiva essi concernono l'uomo nel suo comportamento di fronte al mondo circostante umano ed extra-umano, l'uomo che deve liberamente scegliere, l'uomo che è libero di plasmare razionalmente se stesso e il mondo che lo circonda⁴.

La scienza positiva, nel suo esagerato rigorismo, astrae da qualsiasi soggetto, e soprattutto non fornisce risposte all'«*enigma della soggettività*»⁵, contribuendo, inoltre, ad una frantumazione del sapere e ad una visione della natura meramente matematica. Per Husserl per uscire da tale situazione v'è bisogno di recuperare l'intenzionalità universale che era alle origini della filosofia, recuperare il senso intersoggettivo in grado di orientare la società, la storia, e gli ideali del genere

² HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 150.

³ Cfr. SCHÜTZ A., lettera a H. Spiegelberg del 24/08/1945, in WAGNER H.L., *Alfred Schütz : An Intellectual Biography*, cit., p. 304.

⁴ HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., pp. 35-36.

⁵ Ivi, p. 35.

umano, attraverso un «eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo»⁶. Per ottenere questo si deve tornare al mondo-della-vita (*Lebenswelt*), come «“terreno” della vita umana nel mondo», come «mondo in cui noi viviamo intuitivamente, con le sue realtà così come si danno»⁷, riattinando alla semplice esperienza vivente, pre-categoriale e pre-scientifica, dei soggetti, senza occultare, come fa la scienza positiva, l'originario elemento soggettivo e relativo che è l'«ultimo elemento fondante della validità d'essere di qualsiasi verifica obiettiva, e quindi quale sorgente di evidenza, quale sorgente di verifica»⁸. Il mondo-della-vita è per Husserl un «regno di evidenze originarie» e qualsiasi teoria obiettiva delle scienze matematico-naturali ha «le sue occulte fonti di fondazione nella sua vita ultima operante in cui la datità evidente del mondo-della-vita ha attinto e sempre di nuovo attinge il suo senso d'essere pre-scientifico»⁹.

Così per Husserl il problema del mondo-della-vita finisce per diventare da «problema parziale entro il problema generale della scienza obiettiva» un «problema filosofico universale»¹⁰.

In tal modo, collocare al centro della riflessione il mondo-della-vita, implicava da una parte contribuire ad illuminare il limite del sapere meramente scientifico, dall'altra parte aprire lo scenario filosofico alla riflessione sull'agire sociale dell'uomo, sui suoi legami e rapporti sociali, sulle forme comuni del senso del mondo. Questo è esattamente il percorso schütziano, che pertanto si configura come una *prosecuzione* e una *continuazione* del lavoro di Husserl.

In questo capitolo cercheremo di tratteggiare le linee guida di questo percorso di Schütz, a cominciare dalla questione della costituzione dell'intersoggettività nel mondo della vita quotidiana.

Prima però è opportuno soffermarsi su alcune caratteristiche del mondo della vita quotidiana, che per Schütz si configura come la «realtà preminente»¹¹, al fine di analizzare poi la questione dell'intersoggettività in tale mondo.

⁶ Ivi, p. 358.

⁷ Ivi, pp. 182-183.

⁸ Ivi, p. 155.

⁹ Ivi, pp. 156-157.

¹⁰ Ivi, p. 150, e p. 160.

¹¹ SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà e società*, cit., p. 313.

Il mondo della vita quotidiana è per Schütz non un mondo privato, ma «fin dall'inizio» un mondo «intersoggettivo», che l'individuo condivide con i propri simili, un «mondo comune a tutti noi». La situazione biografica in cui l'individuo si trova nel mondo è «solo entro limiti molto ristretti» fatta da lui. L'individuo si trova sempre in un mondo «storicamente dato che, sia come mondo della natura, sia come mondo socio-culturale¹²» è esistito prima della sua nascita e continuerà ad esistere dopo la sua morte. E quindi questo mondo non costituisce solo l'ambiente dell'individuo, ma anche quello dei suoi simili, che fanno esperienza di tale mondo in maniera simile alla sua:

Anch'essi si trovano in un'unica situazione biografica in un mondo che, come il mio, è strutturato in termini di portata attuale e potenziale, raggruppato intorno al loro attuale Qui e Ora che sta al centro nelle stesse dimensioni e direzioni di spazio e tempo, un mondo storicamente dato di natura, società e cultura¹³.

Schütz precisa che «nei limiti in cui abbiamo a che fare solo con un'analisi dell'esperienza del mondo della vita quotidiana in termini di senso comune, sarebbe sufficiente affermare che l'uomo dà per scontata l'esistenza corporea degli altri uomini, la loro vita cosciente, la possibilità di intercomunicazione, e la datità storica dell'organizzazione sociale e della cultura, così come dà per scontato il mondo della natura in cui è nato»¹⁴.

E tuttavia è opportuno, prosegue Schütz, chiarire la «nozione di un mondo sociale dato per scontato»¹⁵, e anche la nozione di «dati per scontati».

Cominciamo dalla seconda. L'espressione «dati per scontati» significa

accettare fino a prova contraria la nostra conoscenza di certi stati di cose come indiscutibilmente plausibile. Naturalmente in ogni momento ciò che fino allora sembrava essere indiscutibile può essere messo in questione. Il pensiero del senso comune dà semplicemente per scontati, fino a prova contraria, non solo il mondo degli oggetti fisici, ma anche il mondo socioculturale in cui siamo nati e in cui cresciamo. Tale mondo della vita quotidiana è in realtà la *matrice indiscussa*, ma sempre discutibile, entro cui iniziano e finiscono tutte le nostre ricerche¹⁶.

¹² Ivi, pp. 284-285.

¹³ Ivi, p. 285.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ivi, p. 299.

Una volta chiarito il significato dell'espressione «dati per scontati», Schütz passa ad illustrare il significato dell'espressione «mondo sociale dato per scontato», specificando che essa rimanda anche a «mondo della vita quotidiana» o «realità della vita quotidiana», e che entrambe non indicano

solamente il mondo della natura, così come io ne faccio esperienza, ma anche il mondo socio-culturale in cui io vivo, allora diventa chiaro che tale mondo non coincide con il mondo degli oggetti, dei fatti ed eventi esterni che sono a mia attuale portata e quelli che si trovano nelle diverse zone a mia portata potenziale (comprese quelle a portata attuale e potenziale dei miei simili). Esso include, tuttavia, anche tutte le funzioni appresentative di tali oggetti, fatti o eventi che trasformano le cose in oggetti culturali, i corpi umani in miei simili, i loro movimenti corporei in azioni o gesti significativi, le onde sonore, ecc. Il mondo della vita quotidiana è dunque permeato da riferimenti appresentativi che sono dati semplicemente per scontati e nel cui ambito io eseguo le mie attività pratiche [...] nei termini del pensiero del senso comune¹⁷.

Una volta delineato il senso dell'espressione, Schütz afferma che la «realità della nostra vita quotidiana», in quanto «provincia finita di significato» è da considerarsi come la «realità preminente»¹⁸. Essa è tale in quanto presenta le seguenti caratteristiche:

a. perché vi partecipiamo sempre, anche durante i nostri sogni, attraverso i nostri corpi, che sono essi stessi cose del mondo esterno;

b. perché gli oggetti esterni limitano le nostre libere possibilità di azione opponendo una resistenza che può essere superata solo con fatica se pure lo può essere;

c. perché è questo il regno in cui possiamo inserirci con le nostre attività corporee e, quindi che possiamo mutare e trasformare;

d. perché – e questo è solo un corollario dei punti precedenti – entro questo regno, e solo entro questo regno, possiamo comunicare con altri uomini e stabilire così un “comune ambiente comprensivo” nel senso di Husserl¹⁹.

Schütz aggiunge che le caratteristiche da lui precisate non implicano assolutamente che le altre province finite di significato – di cui ci siamo occupati nei primi capitoli del nostro lavoro -, «siano incapaci di socializzazione. Certamente vi sono province finite di significato che *non possono essere intersoggettivamente condivise*, quali i sogni o anche le mie fantasticherie» (come abbiamo visto nel capitolo sul Don Chisciotte). Ma, prosegue Schütz, «ve ne sono altre, tuttavia, quali il mondo dei giochi dei bambini, che permettono la partecipazione intersoggettiva e

¹⁷ Ivi, p. 300.

¹⁸ Ivi, p. 313.

¹⁹ Ivi, pp. 313-314.

anche l'interazione in termini di fantasie condivise. Nel mondo delle esperienze religiose vi è, da un lato, la visione solitaria del mistico profeta, e, d'altro lato, il servizio della comunità: vi sono preghiere solitarie e preghiere offerte dalla congregazione».

Schütz aggiunge e precisa che non rientra nei suoi scopi l'elaborazione di «una tipologia delle forme di socializzazione nelle varie province finite di significato», ma che «in tutti i casi in cui ha luogo in una di queste province una tale partecipazione intersoggettiva, si richiede l'esistenza di “un'occasione materiale o una dotazione materiale”. In altri termini la comunicazione avviene attraverso oggetti, fatti o eventi che appartengono alla realtà preminente dei sensi del mondo esterno, e che sono, tuttavia, appercepiti appresentativamente»²⁰.

E quest'ultimo punto ci riporta all'inizio del nostro discorso: all'analisi della questione dell'intersoggettività nel mondo della vita quotidiana.

5.2 La costituzione dell'intersoggettività nel mondo della vita quotidiana: simbolizzazione e anonimia

Lo studio di Schütz sul problema fenomenologico della costituzione dell'intersoggettività nell'ambito della vita quotidiana è strutturato in diversi livelli di indagine, e l'analisi intrapresa da Schütz avverte subito la difficoltà di un problema che non ammette facili soluzioni.

I diversi livelli di analisi sono evidenziati nei saggi *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, del 1953 e, in particolare, in *Simbolo, realtà e società*, del 1955²¹. In entrambi questi lavori emergono alcuni problemi che erano già stati affrontati nell'opera viennese del 1932, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*²², e che ora vengono affrontati e sviluppati in maniera differente, in quanto lo scopo di Schütz è quello di mostrare che il sé

²⁰ Ivi, p. 314.

²¹ Ambedue i saggi sono contenuti in SCHÜTZ A., *Saggi sociologici*, cit., pp. 3-47, e pp. 260-328.

²² SCHÜTZ A., *La fenomenologia del mondo sociale*, cit.

dell'individuo «è originariamente un prodotto della società e non, invece, di un io “già dato” e autostituito»²³.

Un primo livello di indagine riguarda la questione secondo cui l'intersoggettività viene costituito nella «coscienza individuale in quella che può essere definita una “forma indiretta”; una forma in cui l'esistenza dell'altro non è percepita attraverso l'esperienza concreta di un individuo particolare, ma emerge indirettamente nel rapporto con gli oggetti del mondo della vita quotidiana»²⁴. L'esperienza di questi oggetti fa comprendere all'individuo che prima di lui altre persone hanno vissuto la loro vita e hanno organizzato e articolato la struttura della realtà in cui lui stesso vive. Un mondo pertanto «già percepito e interpretato dagli Altri»²⁵, di cui egli fa parte ma che non ha contribuito a costruire in quanto l'ha trovato già socialmente organizzato. L'individuo, quindi, si trova «sempre nell'ambito di un mondo storicamente dato, sia come mondo della natura, sia come mondo socioculturale, è esistito prima della mia nascita e continuerà ad esistere dopo la mia morte. Ciò significa che questo mondo non costituisce solo il mio ambiente ma anche quello dei miei simili; inoltre questi miei simili sono elementi della mia stessa situazione, così come io lo sono per loro»²⁶. L'individuo esperisce di far parte di un mondo che continuerà ad esserci anche dopo la sua morte e che è e sarà esperito anche dopo che lui non ci sarà più. Fare esperienza di una realtà già costituita e strutturata implica per l'individuo di vivere e appartenere ad un mondo non privato, ma intersoggettivo: «Il mondo della mia vita quotidiana, tuttavia, non è in alcun modo il mio mondo privato, ma è fin dall'inizio intersoggettivo, condiviso con i miei simili, percepito e interpretato dagli Altri; in breve è un mondo comune a tutti noi». Un mondo in cui l'Altro si palesa negli oggetti che ha prodotto, quegli oggetti che in futuro altre persone potranno manipolare²⁷.

A questo punto è necessario capire come l'individuo diventi consapevole del significato di intersoggettività nell'esperienza degli oggetti della vita quotidiana. Per Schütz ogni oggetto prodotto dall'uomo non appare alla coscienza del singolo individuo nel suo aspetto esteriore e materiale, ma nel suo aspetto e significato

²³ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 73.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà e società*, cit., p. 285.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, pp. 284-285.

spirituale, un significato che scaturisce dalla coscienza di un altro individuo, che in precedenza ha prodotto e usato quell'oggetto. «Questa coscienza è celata in un simbolo trascendente che non può essere conosciuto razionalmente nella forma della certezza assoluta, ma solo indirettamente attraverso l'interpretazione di altri simboli che materialmente lo "appresentano"»²⁸. E tale interpretazione avviene nell'ambito dell'esperienza spontanea che l'individuo ha degli oggetti nella vita quotidiana.

Prima di analizzare tale aspetto, è però opportuno fare un passo indietro.

Per Schütz l'espressione «mondo della vita quotidiana» o «realtà della vita quotidiana» non indica esclusivamente il mondo della natura, «così come io ne faccio esperienza, ma anche il mondo socio-culturale in cui io vivo, allora diventa chiaro che tale mondo non coincide con il mondo degli oggetti, dei fatti e degli eventi esterni. Certamente esso include quegli oggetti, fatti ed eventi esterni che sono a mia portata potenziale », e anche alla portata dei miei simili.. Tale mondo, inoltre, include «anche tutte le funzioni appresentative di tali oggetti, fatti o eventi che trasformano le cose in oggetti culturali, i corpi umani in miei simili, i loro movimenti corporei in azioni o gesti significativi, le onde sonore in discorso, ecc.» quindi il mondo della vita quotidiana è «permeato da riferimenti appresentativi che sono dati semplicemente per scontati». Tuttavia tali riferimenti appresentativi appartengono alla provincia finita di significato chiamata realtà della vita quotidiana».

Vi sono, prosegue Schütz, esperienze che travalicano, che «trascendono la provincia finita di significato del mondo della vita quotidiana riferendosi ad altre province finite di significato». E vi è «un gruppo di riferimenti appresentativi chiamati simboli, con il cui aiuto l'uomo cerca di apprendere questi fenomeni trascendenti in modo analogo al mondo percettibile»²⁹.

Schütz, inoltre, afferma che l'individuo fa esperienza di una duplice trascendenza: da una parte un'«infinità trascendente del mondo sociale», dall'altra parte «un'infinità trascendente del mondo naturale»³⁰. L'individuo fa esperienza di queste due tipologie di trascendenza «come di realtà imposte» su di lui in un duplice senso:

²⁸ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 74.

²⁹ SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà e società*, cit., pp. 299-300.

³⁰ Ivi, p. 301.

da un lato in ogni momento della mia esistenza mi trovo entro la natura ed entro la società; entrambe sono elementi permanentemente costitutivi della mia situazione biografica e di essi, pertanto faccio esperienza come di realtà ineluttabilmente appartenenti a essa. D'altro lato essi costituiscono lo schema entro cui solo ho la libertà delle mie potenzialità, e ciò significa che essi prescrivono l'ambito di tutte le possibilità di definire la mia situazione. In tal senso non sono elementi della mia situazione, ma sue determinazioni. Nel primo senso posso – e, anche maggiormente, devo – darli per scontati. Nel secondo senso devo venire a patti con essi. Ma in entrambi i sensi devo comprendere il mondo naturale e quello sociale nonostante la loro trascendenza in termini di un ordine di cose e di eventi³¹.

Ogni essere umano fa esperienza della trascendenza imposta della natura e della società, in maniera diversa, anche se «l'ordine della natura e quello della società è comune a tutto il genere umano». E soprattutto, rileva Schütz, «nel pensiero del senso comune della vita quotidiana sappiamo semplicemente che la natura e la società rappresentano un qualche genere di ordine e tuttavia l'essenza di questo ordine come tale a noi è inconoscibile. Esso si rivela solamente in immagini per apprensione analogica». E così «troviamo nel nostro stesso ambiente socio-culturale sistemi socialmente approvati che offrono risposte alle nostre domande relative alle trascendenze inconoscibili. Si creano espedienti per apprendere inquietanti fenomeni che trascendono il mondo della vita quotidiana in modo analogo ai fenomeni in esso consueti. Ciò è realizzato attraverso la creazione di riferimenti rappresentativi di un ordine più alto che saranno chiamati simboli»³².

Il simbolo è per Schütz «un riferimento rappresentativo di ordine più alto in cui il membro rappresentante della coppia è un oggetto, un fatto o un evento entro la realtà della vita quotidiana, mentre l'altro membro rappresentato della coppia si riferisce a un'idea che trascende la nostra esperienza della vita quotidiana»³³.

Il processo relativo alla percezione del significato trascendente della coscienza dell'altro tramite la figura del simbolo presenta, come ammette lo stesso Schütz, una serie di analogie con il pensiero elaborato da Karl Jaspers, ed esattamente con il terzo volume della sua *Philosophie*, di cui Schütz, riporta per intero il passo:

³¹ Ivi, p. 302. Schütz, è opportuno precisarlo, non considera la trascendenza dell'altro un concetto filosofico. Natanson ha fatto notare che «l'esperienza di questa trascendenza è la condizione della nostra stessa natura umana. Essa avviene spontaneamente all'interno del senso comune». NATANSON M., *Anonymity: a Study in the Philosophy of Alfred Schutz*, Bloomington Indiana University Press, 1986, p. 12. Per un'analisi del tema filosofico della trascendenza e della sua apertura verso l'alterità cfr. COMERCI N. (a cura di), *L'enigma della trascendenza. Riflessi etico-politici dell'alterità*, Editori Riuniti, Roma, 2006.

³² Ivi, pp. 302-303.

³³ Ivi, p. 303.

Parliamo di significato nel senso di segno e immagine, di similitudine, di allegoria e di metafora. La differenza principale tra il significato mondano e il significato metafisico consiste nel criterio in base al quale il rapporto tra l'immagine e quanto essa rappresenta può essere appreso come oggettività, o come un'immagine di qualcosa di non accessibile in altro modo; vale a dire nel criterio in base al quale ciò che è espresso nell'immagine può anche essere affermato o dimostrato in modo diretto, oppure esiste per noi, solamente nei limiti in cui esiste, nell'immagine. Solo in quest'ultimo caso parliamo di simbolo. Il simbolo non può essere interpretato che attraverso altri simboli. La comprensione di un simbolo, pertanto, non consiste nell'afferrare il suo significato in modo razionale, ma nel fare esperienza di esso sostanzialmente nell'intenzione simbolica come di questo unico riferimento a qualcosa di trascendente che svanisce al punto limite³⁴.

La ripresa del concetto di simbolo di Jaspers induce Schütz a ritenere l'altro un essere trascendente che può essere compreso e conosciuto dall'individuo non per mezzo di un atto razionale di interpretazione, ma «solo attraverso un atto razionale di *fede*»³⁵. Per Jaspers la consapevolezza dell'inafferrabilità dell'essere trascendente si manifesta proprio nell'interpretazione dei simboli che lo rappresentano. Questa interpretazione non permette all'individuo di afferrare *in toto* l'universalità di quello che viene simboleggiato, ma solo e soltanto di operare delle congetture su alcuni suoi aspetti e caratteristiche. «Queste congetture rivelano alla sua coscienza limiti non superabili nella conoscenza dell'essere *nascosto* e trascendente; tuttavia sono proprio questi limiti a indurre l'individuo a *rinunciare* alla conoscenza razionale dell'essere per trovare invece *rassegnazione* nella fede in esso»³⁶. Una fede che è continuamente reiterata nel naufragio dell'esistenza, in ogni presa d'atto che il lavoro di interpretazione simbolica dell'essere trascendente comporta. Jaspers afferma:

Ogni pensiero che tenta un'interpretazione, quando è preso per vero ed è realizzato, lascia scorgere nel naufragio dell'esistenza la cifra dell'essere. Esso è un'espressione dello slancio della coscienza assoluta. Ma nelle interpretazioni entra solo ciò che nel pensiero umano può essere inteso come attuazione determinata di un contenuto. [...] non c'è interpretazione per il venir meno di possibilità, quando ancora prima di realizzarsi, naufraga qualcosa di cui si era già annunciata la possibilità. [...] Mentre questo naufragio dovuto alla mancata realizzazione conduce ad una nuova sostanzialità, di fronte al naufragio che manda in rovina la possibilità resta solo il nulla che sfugge ad ogni interpretazione. [...] Se poi, nella sincerità della coscienza dell'essere non si trova alcuna soluzione, nel silenzio alcuna risposta, alcuna giustificazione di ciò che è, e di come è, [...] e nella

³⁴ Ivi, p. 303. Schütz fa riferimento a JASPERS K., *Philosophie*, vol. 3, «*Metaphysik*», Berlino, Springer, 1932, cap. I, p. 16.

³⁵ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 75. L'autore, per illustrare tale punto rimanda ad un'osservazione di PARSONS T., *Constitutive Phenomenology: Schütz's Theory of We-Relation*, «*Journal of Phenomenological Psychology*», vol. 4, n. 1, 1973, pp. 335-336: «La pre-predicativa esperienza dell'altro è una "fede" con cui l'uomo esperisce il suo compagno come qualcos'altro da un mero oggetto. Fede, perché, come nota Schütz, non potremmo avere accesso alla coscienza soggettiva dell'altro senza presumere "involontariamente" quella coscienza in un atto di coinvolgimento esistenziale. Questa assunzione [...] trascende la possibilità di una costituzione razionale o di una giustificazione categoriale».

³⁶ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 76.

cifra alcuna rivelazione, allora sarà la rassegnazione la via da percorrere per giungere alla pace. [...] Attraverso la rassegnazione si mantiene il mondo dell'uomo che è aperto alla realtà e che sa avvertire l'effetto della trascendenza. Nella rassegnazione c'è il non sapere della fede che è efficace nel mondo. E' vero che per questa rassegnazione la cifra del naufragio può sbiadire quando, nell'abisso dell'assurdo, essa non trova più una forma capace di far prendere quota al proprio pensiero, ma nonostante il naufragio, la rassegnazione si tiene ancora attaccata all'essere, proprio là dove, per effetto del naufragio, la cifra le viene a mancare³⁷.

Schütz fa notare che «il processo di simbolizzazione del significato di intersoggettività»³⁸ è un aspetto originario che accompagna l'uomo sin dall'inizio della sua storia. Un aspetto che già Eric Voegelin aveva definito come un aspetto fondamentale della società umana:

L'autoilluminazione della società attraverso i simboli è una parte integrante della realtà sociale, e si potrebbe anche dire una sua parte essenziale poiché attraverso questa simbolizzazione i membri di una società fanno esperienza di essa come di qualcosa di non meramente contingente o convenzionale; ne fanno esperienza come della loro essenza umana³⁹.

Schütz sottolinea che il processo relativo alla simbolizzazione assume diverse caratteristiche nel periodo mitico e religioso della storia della cultura. Periodo in cui il significato dell'esistenza dell'altro non si palesa nei simboli culturali, ma dal processo interpretativo di natura magico rituale degli eventi naturali. a tal proposito Schütz rimanda alle osservazioni filosofiche di Ernst Cassirer e a quelle del sinologo francese Marcel Granet. Il primo aveva sostenuto che nel mondo mitico religioso i simboli naturali indicavano l'esistenza dell'altro nella forma dell'uguaglianza. Per Cassirer, lo stesso livello di importanza con cui si manifestano uomini, animali e vegetali indica un ordine sociale simpatico che ha come tratto distintivo la pari dignità di tutte le forme di vita che vivono dentro i suoi confini:

Nel sentire mitico e religioso la natura diventa una grande società, *la società della vita*. L'uomo non ha un rango preminente in questa società [...]. La vita possiede la stessa dignità religiosa nelle sue forme più umili e in quelle più alte. Uomini e animali, animali e piante sono tutti allo stesso livello [...]. E troviamo lo stesso principio – quello della solidarietà e dell'interrotta unità della vita – se passiamo dallo spazio al tempo. Esso vale non solo nell'ordine della simultaneità ma anche in quello della successione. Le generazioni degli uomini formano un'unica catena non mai spezzata. Gli stadi anteriori della vita sono preservati attraverso la reincarnazione [...]. Anche il totemismo esprime questa profonda convinzione di una comunità di tutti gli esseri viventi: una comunità che deve essere

³⁷ JASPERS K., *Filosofia*, libro III, Utet, Torino, 1978, pp. 1177-1179, 1183.

³⁸ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 76.

³⁹ VOEGELIN E., *The New Sciences of Politics. An Introduction*, Charles R. Walgreen Foundation Lectures, Chicago, 1952, p. 27. Citato da SCHÜTZ A., in *Simbolo, realtà e società*, p. 308, nota.

mantenuta e rinforzata dal costante obbligo dell'uomo, dalla rigida esecuzione di riti magici e simbolici⁴⁰.

Osservazioni simili a quelle di Cassirer affiorano dalle ricerche sinologiche di Granet. Egli osserva che nella fase mitico religiosa della cultura cinese il significato di intersoggettività è rappresentato dai simboli naturali del *cielo* e della *terra*. entrambi i simboli, nel loro riferimento ad un "sopra" e un "sotto" rappresentano un'idea di gerarchia che investe parecchi aspetti della vita sociale:

Un esempio di completa integrazione dell'interrelazione simbolica chiamata da Cassirer la società della vita si può trovare nel pensiero classico cinese. Secondo il sinologo francese Marcel Granet vi è nella letteratura cinese classica un'unità di struttura tra il microcosmo - l'uomo -, il macrocosmo - l'universo - e la struttura dell'universo è spiegata dalla struttura della società. Tutte queste strutture sono dominate da due principi fondamentali: primo, la posizione del Maschio e della Femmina, del positivo e del negativo, dello *Yang* e dello *Yin*; e secondo, l'opposizione tra il capo e il vassallo nella struttura gerarchica della società. L'etichetta basata su questi principi, prescrive e regola meticolosamente tutti i particolari del mondo della vita quotidiana. [...] l'uomo si considera come centro *O* di un sistema di coordinate in cui egli raggruppa gli oggetti del suo ambiente in termini di "sopra e sotto", "davanti e dietro", "destra e sinistra". Ora, per ogni uomo un elemento del sotto è costituito dalla terra e un elemento del sopra è costituito dal cielo. [...] E questo simbolismo dell'alto e del basso ha il suo correlato nella medicina, nella musica, nella danza, nella gerarchia sociale, nell'etichetta "cinesi", le quali sono tutte interrelazione e possono essere messe in riferimento simbolico rappresentativo l'una con l'altra⁴¹.

Nel periodo successivo a quello magico rituale non sono i simboli del mondo naturale ad esprimere l'esistenza dell'altro, ma «tutti gli oggetti culturali – strumenti, simboli, sistemi linguistici, opere d'arte, istituzioni sociali, ecc.» che «riportano per la loro stessa origine e per il loro significato alle attività dei soggetti umani»⁴².

Schütz non indica con precisione l'inizio di questo periodo. Si limita solo a indicare che esso raggiunge la sua massima espansione ed espressione nella società occidentale del Novecento, in particolare in quella americana degli anni quaranta e cinquanta. In tale società il simbolo trascendente di intersoggettività manifesta delle caratteristiche ben precise, assumendo i toni dell' "anonimìa" e "tipicità". Natanson ha osservato che l'interpretazione di questo simbolo implica l'esistenza di processi mentali astratti che tendono naturalmente all'*anonimizzazione*, ovvero a rendere tutti

⁴⁰ Schütz fa riferimento a CASSIRER E., *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven, 1944, pp. 83-86. Citato da SCHÜTZ A. in *Simbolo, realtà e società*, p. 305, nota.

⁴¹ Schütz fa riferimento a: GRANET M., *Etudes Sociologiques sur la Chine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, p. 268; *La Pensée chinoise*, La Renaissance du Livre, Paris, 1934, *passim*. Citato da SCHÜTZ A., in *Simbolo, realtà e società*, p. 305, nota.

⁴² SCHÜTZ A., *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 11.

gli eventi del mondo sociale privi di riferimenti a specifici individui: «il mondo sociale è la casa dell'anonimia e della anonimizzazione. [...] Se l'anonimia è un aspetto dell'oggettivazione del significato nel mondo sociale, l'"anonimizzazione" è una parte della coscienza intesa come attività astrattiva»⁴³. Ogni esperienza della vita quotidiana manifesta il simbolo di un "altro generalizzato" di cui l'individuo può solo astrarre il comportamento tipico senza però essere in grado di conoscere le sue azioni e le intenzioni della sua coscienza. Schütz, a tal proposito, fa un esempio. Se imbuco una lettera, mi aspetto che un altro individuo, *anonimo e sconosciuto*, in questo caso il postino, assumerà i comportamenti tipici che hanno a che fare con il suo ruolo, ovvero consegnare la lettera al destinatario. Egli, pertanto, non si paleserà alla mia coscienza nella forma di un singolo e specifico individuo, ma solo nella forma di un ruolo o di un comportamento tipizzato:

Nell'infilare una lettera nella cassetta postale, io mi aspetto che persone sconosciute, chiamate postini, agiscano in modo tipico, non del tutto comprensibile a me, con il risultato che la lettera raggiungerà la persona cui è stata indirizzata entro un tempo considerato ragionevole. [...] E, infine, ogni artefatto o utensile riporta all'anonimo compagno che lo ha prodotto perché fosse usato da altri anonimi compagni per raggiungere scopi tipici attraverso tipici mezzi. Questi sono solo alcuni esempi, ma sono organizzati secondo il grado di crescente anonimità del rapporto tra contemporanei che essi comportano e del costrutto richiesto per comprendere l'Altro e il suo comportamento. Diventa ora chiaro che un aumento nell'anonimità comporta una diminuzione della completezza del contenuto. Quanto è più anonimo il costrutto che tipifica, tanto più esso è distaccato dall'unicità del compagno individuale coinvolto e tanto meno aspetti della sua personalità e del suo comportamento entrano nella tipificazione come rilevanti per il fine da raggiungere, in vista del quale il tipo è stato costruito⁴⁴.

Da queste osservazioni emergono difficoltà simili a quelle già emerse nell'opera del 1932, la *Fenomenologia del mondo sociale*, e soprattutto difficoltà relative al problema della comprensione dell'"alter-ego predecessore". Difficoltà e problemi che concernevano la riduzione dell'esistenza dell'altro a costrutti idealtipici che lo rendevano un individuo anonimo e privi di specifiche caratteristiche: «Poiché poi l'esperienza del mondo dei predecessori è sempre mediata, l'*alter ego* predecessore può essere colto solo in modo tipico ideale come l'*alter ego* contemporaneo. Ciò avviene tuttavia con una modificazione importante. L'*alter ego* predecessore è cioè posto in una *ambientazione* radicalmente diversa dalla mia e da quella che attribuisco al mio mondo contemporaneo. Nell'osservazione ambientale e

⁴³ NATANSON M., *Anonymity: a Study in the Philosophy of Alfred Schütz*, cit., pp. 21-22.

⁴⁴ SCHÜTZ A., *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 18.

contemporanea si può sempre delimitare in maniera approssimativa un nucleo del nesso di esperienza, a partire dal quale viene operata la interpretazione tipizzante, nucleo che è comune all'*ego* ed all'*alter ego* nella forma del noi oppure nella personificazione tipizzante del loro»⁴⁵. Ma questo comporta per Schütz un problema notevole: «Posso così collegare al tipo ideale contemporaneo “il mio contemporaneo in generale” un determinato nesso d’esperienza dato». Solo che questo nesso d’esperienza «sulla base del quale l’*alter ego* predecessore ha compiuto le sue posizioni ed interpretazioni è per principio diverso dal nostro nesso d’esperienza concernente il nostro mondo contemporaneo e la sua cultura contemporanea in generale»⁴⁶. La conseguenza è che «non solo l’*alter ego* predecessore è per essenza ininterrogabile, ma neppure c’è una possibilità di verifica dell’interpretazione data»⁴⁷.

La teoria «dell’“interpretazione simbolica del significato di intersoggettività” – che Schütz espone nel saggio americano del 1955 – non riesce a superare le difficoltà sollevate nella *Fenomenologia del mondo sociale*, sebbene presenti elementi degni di nota»⁴⁸. Il più importante è sicuramente il modo con cui Schütz affronta il problema dell’interpretazione dell’altro. Nell’opera del 1932 essa viene riferita all’atteggiamento riflessivo di un *ego* cosciente e già costituito; invece nel saggio del 1955, viene considerata un processo spontaneo tramite il quale l’individuo percepisce che il suo sé scaturisce da un mondo intersoggettivo. questo processo, tuttavia non implica per l’individuo la possibilità di sperimentare questa origine nel rapporto diretto con un altro concreto:

L’Altro è appreso come individualità unica (sebbene diventi palese semplicemente un aspetto della sua personalità) nella sua situazione biografica unica (sebbene rilevata in modo frammentario). In tutte le altre forma di rapporti sociali (e persino nel rapporto tra consociati nella misura in cui sono coinvolti aspetti non rivelati del Sé dell’Altro) il Sé del compagno può essere compreso solo attraverso un “contributo di immaginazione o di presentazione di un significato ipotetico” [...], cioè formando un costrutto di un modo tipico di comportamento, un modelli tipico di motivi sottostanti, di atteggiamenti tipici di un tipo di personalità, di cui l’Altro e il suo comportamento, sotto esame, entrambi al di fuori delle mie possibilità di osservazione, sono solo casi o esempi⁴⁹.

⁴⁵ SCHÜTZ A., *La fenomenologia del mondo sociale*, cit., pp. 302-303.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Ivi, p. 304.

⁴⁸ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 79.

⁴⁹ SCHÜTZ A., *L’interpretazione dell’azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 17.

Limitare la costituzione dell'esistenza dell'altro a forme tipiche e generalizzanti non permette all'individuo di appurare che il suo sé è una parte integrante della società, e comportando così anche il pericolo di una crisi della sua identità sociale.

Pertanto è opportuno secondo Schütz considerare un altro livello dell'indagine sul problema dell'intersoggettività, un livello in cui emerga in maniera più concreta la dipendenza dell'individuo dal mondo sociale.

5.3 La percezione dell'altro nel rapporto diretto del "faccia a faccia": il problema della comprensione dell'altro

Il significato di intersoggettività può essere appreso non solo come riferimento alle azioni passate di altri predecessori o a quelle future di altri successori, ma anche a quelle di contemporanei con i quali condivido, sino a quando dura il rapporto, una comunità di tempo e di spazio.

Nella dimensione temporale vi sono in riferimento a me nel mio momento biografico in atto "contemporanei" con cui può essere stabilito uno scambio di azione e di reazione; "predecessori" sui quali non posso agire, ma le cui azioni passate e le loro conseguenze sono aperte alla mia interpretazione e possono influenzare le mie stesse azioni; e "successori" di cui non è possibile alcuna esperienza se non attraverso coloro nei confronti dei quali posso orientare le mie azioni in un'anticipazione più o meno vuota. Tutti questi rapporti mostrano le forme molteplici al massimo, dell'intimità e dell'anonimità, della familiarità, dell'intensità e dell'estensione⁵⁰.

All'interno della condivisione spazio-temporale della situazione sociale l'esistenza dell'altro non è più inafferrabile e sconosciuta, ma direttamente conoscibile. Tramite essa ogni individuo «ha la possibilità di comprendere i significati del "tempo interno" della coscienza dell'altro, nel susseguirsi dei momenti in cui essi si costituiscono nell'istantaneità del *vivido presente*»⁵¹. Ognuno è coinvolto nel particolare evento della storia di vita dell'altro.

Il condividere una comunità di spazio implica che un certo settore del mondo esterno si trova ugualmente a portata di ogni suo membro, e contiene oggetti di comune interesse e rilievo. Per ogni

⁵⁰ Ivi, p. 16.

⁵¹ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 80.

membro, il corpo dell'altro, i suoi gesti, il suo portamento e le sue espressioni facciali, sono immediatamente osservabili, non semplicemente come cose o eventi del mondo esterno ma nel loro significato fisiognomico, cioè come sintomi dei pensieri dell'altro. Il condividere una comunità di tempo – e ciò significa non solo del tempo esterno (cronologico), ma del tempo interno – implica che ogni membro partecipa allo scorrere della vita dell'altro, può afferrare in un vivido presente i pensieri della vita dell'altro così come essi si costituiscono di momento in momento. Essi possono condividere le anticipazioni del futuro come progetti, o speranze o ansie, da parte dell'altro. In breve, i consociati sono reciprocamente coinvolti l'uno nella biografia dell'altro; essi diventano vecchi insieme, essi vivono, si potrebbe dire, in una pura relazione di Noi⁵².

Il rapporto con «gli altri contemporanei» si verifica in una specifica forma di intersoggettività diretta, quella che Charles Cooley, agli inizi del Novecento, aveva definito nei termini di un rapporto «faccia a faccia» (*face to face*) che investiva le sfere riguardanti la famiglia, il gruppo di gioco dei bambini e il vicinato⁵³.

Nella riflessione di Schütz questa nozione acquista un significato diverso, in quanto essa viene riferita ad un rapporto di qualsiasi natura tra i contemporanei, sia che tra di essi vi siano rapporti di intimità, o da semplici rapporti incentrati sulla formalità.

Il rapporto faccia a faccia permette all'individuo di afferrare e comprendere l'altro nella sua singolarità, nella «sua situazione biografica unica (sebbene rilevata in modo solo frammentario)»⁵⁴, come precisa Schütz:

In questo contesto ci limitiamo all'interrelazione tra contemporanei. [...] Tra i miei contemporanei ve ne sono alcuni con i quali condivido, finché il rapporto dura, non solo una comunità di tempo, ma anche di spazio. dobbiamo per convenienza terminologica, chiamare questi contemporanei “consociati”, e il rapporto prevalente tra di essi rapporto “faccia a faccia”, intendendo tale termine in un senso diverso da quello di Cooley e dei suoi successori; noi intendiamo con esso semplicemente un aspetto puramente formale del rapporto sociale applicabile nello stesso modo a un colloquio intimo tra amici e alla compresenza di estranei in uno scompartimento di un vagone ferroviario⁵⁵.

Nel tipo di rapporto faccia a faccia l'altro si rivela alla portata della mia coscienza attraverso la presenza fisica del suo corpo, e questo permette all'individuo di esperire l'unicità individuale della coscienza dell'altro, poiché tramite la mera percezione visiva del corpo dell'altro e dei suoi movimenti si crea un complesso di

⁵² SCHÜTZ A., *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 17.

⁵³ Cfr. COOLEY C. H., *L'organizzazione sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963, cap. III, p. 23.

⁵⁴ SCHÜTZ A., *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 17.

⁵⁵ *Ibidem*.

appresentazioni, di indicazioni ordinate e strutturate della sua vita psicologica e delle sue esperienze. «Il corpo dell'altro è il *veicolo* materiale che *appresenta* la specificità della sua vita interiore, la quale, altrimenti, non sarebbe in alcun modo comprensibile. Non è il corpo in sé stesso, tuttavia, nella sua mera materialità, a rivelare l'esistenza della vita psicologica dell'altro, ma gli oggetti e gli eventi della vita quotidiana che da esso vengono manifestati»⁵⁶. Gli oggetti, tramite i segni del corpo mostrano lo specifico significato che a essi è stato attribuito dalla coscienza individuale che in quel momento li sta esperendo. In tal modo sono gli oggetti della vita quotidiana a rivelare il significato dell'esistenza dell'altro nella relazione sociale diretta. Essi, tuttavia, rispetto alla relazione sociale indiretta, sono considerati non come semplici oggetti materiali privi della presenza reale dell'altro, ma manifestazioni immediate della sua coscienza, unica e irripetibile.

Il tentativo di teorizzare la costituzione dell'intersoggettività tramite la comprensione diretta della coscienza dell'altro presenta due ordini di difficoltà.

Il primo problema riguarda gli oggetti e gli eventi che l'altro rivela con il suo corpo, che non necessariamente devono esprimere un lato cosciente della sua vita interiore. Infatti l'individuo può manifestare segni involontari che non rimandano necessariamente ad un aspetto intenzionale della sua vita cosciente, e questo può generare un errore per quanto riguarda l'interpretazione dei segni del corpo dell'altro, e quindi una mancata comprensione dell'altro.

Ogni individuo può «erroneamente interpretare i segni involontari del corpo dell'altro come atteggiamenti intenzionali e, in senso opposto, i segni pienamente coscienti come manifestazioni spontanee, non direttamente imputabili a un atteggiamento cosciente»⁵⁷. Questo problema rimanda alla difficoltà di afferrare e comprendere il vero significato della vita dell'altro: un significato che non sempre rivela l'unicità della vita e degli atti di coscienza intenzionali dell'altro.

Infatti Schütz specifica, in maniera dettagliata, che:

un oggetto, un fatto o un evento sia interpretato come segno di una cogitazione di un altro uomo non presuppone necessariamente

⁵⁶ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 82.

⁵⁷ *Ibidem*.

1. che l'altro abbia inteso manifestare la sua cogitazione attraverso questo segno, e ancor meno che egli lo abbia fatto con intento comunicativo. Un'espressione facciale involontaria, uno sguardo furtivo, l'arrossire, il tremare, l'andatura dell'Altro, in breve ogni evento fisiognomico può essere interpretato come segno di una sua cogitazione. Una certa esitazione nella voce dell'Altro può convincermi che egli sta mentendo, sebbene egli cerchi di nascondere. chi scrive una lettera vuol far pervenire il contenuto del messaggio, ma il grafologo trascura tale contenuto e considera la scrittura in quanto tale, cioè il risultato statico dei gesti non intenzionali eseguiti da chi scrive, come segni;

2. se il segno intendeva avere una funzione in un contesto comunicativo, non necessariamente si intendeva indirizzarsi all'interprete.

3. inoltre non si presuppone necessariamente che i due interlocutori di un rapporto comunicativo in termini di segni si conoscano l'uno con l'altro (per esempio, chiunque sia colui che ha messo un'indicazione stradale. ha voluto mostrare la direzione a ogni passante)⁵⁸.

La difficoltà relativa all'incertezza interpretativa riguardante il processo di comprensione della coscienza diretta dell'altro implica una seconda difficoltà.

Nel rapporto diretto faccia a faccia il significato soggettivo che emerge dalla sfera interiore dell'altro non coincide con il proprio: «esso non può essere coerente con il mio: non può giungere a mia portata, sebbene possa da me essere compreso»⁵⁹. L'azione sul mondo è dettata da differenti e molteplici sensi e significati, che non essendo totalmente conoscibili, acquistano per l'individuo che si rapporta con un altro individuo la forma della trascendenza: «Di fronte a un altro io vedo cose da lui non viste ed egli vede cose non viste da me. [...] In questo senso il mondo di un altro mi trascende»⁶⁰. Questa trascendenza dipende dal particolare punto di vista che un individuo occupa rispetto ad un altro individuo. Infatti ogni individuo realizza i suoi «sistemi di attribuzione di importanza»⁶¹ per interpretare gli oggetti sui quali agire; sistemi che appartengono ad una storia di vita unica, in nessun modo paragonabile con quella di un altro:

Ognuno di noi [...] si trova in una situazione biograficamente determinata che è unica, e proprio per questa ragione il mio fine da raggiungere e quello del mio interlocutore così come i nostri sistemi di attribuzione di importanza che hanno origine in tale fine devono essere necessariamente diversi⁶².

La trascendenza inafferrabile dei significati rivelati dalla coscienza dell'altro fa emergere il fatto che il riferimento all'atteggiamento della comprensione diretta

⁵⁸ SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà e società*, cit., p. 292.

⁵⁹ Ivi, p. 290.

⁶⁰ Ivi, p. 289.

⁶¹ Ivi, p. 288.

⁶² *Ibidem*.

risulta poco efficace per una teoria che ha assunto come scopo principale quello di dimostrare che il Sé dell'individuo ha una origine sociale. Pertanto la differenza tra i diversi schemi di riferimento soggettivi implica per l'individuo «la difficoltà di *rispecchiare* il proprio sé nei significati delle azioni dell'altro; una difficoltà che lo pone in una situazione di *estraneità* e incertezza rispetto al gruppo sociale di appartenenza»⁶³.

A tal proposito, lo scopo di Schütz è rivolto ad un ulteriore livello di analisi: una fase in cui possa configurarsi nel rapporto del faccia a faccia la possibilità della riduzione della distanza fra i propri schemi di riferimento e quelli dell'altro.

5.4 L'emergere del sé nell'identità con l'altro: l'uguaglianza degli schemi di riferimento

Nella *Fenomenologia del mondo sociale* Schütz aveva cercato di risolvere il problema della differenza tra gli schemi di riferimento individuali con la teoria dell'auto-interpretazione: teoria secondo la quale «*Progettiamo quindi il fine dell'azione estranea come fine del nostro proprio agire e fantastichiamo il procedere del nostro agire orientato su questo progetto*»⁶⁴. In tal modo egli aveva mostrato che solo l'identificazione intenzionale dell'*ego* con l'*alter ego* permetteva di bypassare le differenze soggettive rivelate dalla coscienza dell'altro. Attraverso di esse l'*ego* era in grado da solo di realizzare la dimensione sociale del “noi comune”: «l'*ego*, avanzando lungo le singole fasi dell'agire, si identifica col corso dei vissuti dell'*alter ego*, colto nel suo contenuto pieno in un noi comune»⁶⁵.

Dalle riflessioni esposte nella *Fenomenologia del mondo sociale* erano emerse diverse considerazioni critiche che vertevano sull'assunzione di un *ego* già cosciente e pre-costituito. Un *ego* che, dopo aver assunto dentro di sé la consapevolezza di non riuscire ad afferrare nel suo genuino significato soggettivo la

⁶³ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 84.

⁶⁴ SCHÜTZ A., *La fenomenologia del mondo sociale*, cit., p. 162.

⁶⁵ Ivi, p. 164.

coscienza dell'altro, cerca di affrontare questo problema tramite l'identificazione inter-soggettiva dei propri significati:

E' per noi di una certezza pienamente evidente che l'esperienza vissuta che l'*alter ego* ha del proprio agire è per essenza diversa dai nostri vissuti del nostro agire (fantasticato o riprodotto) che abbiano un ugual fine, proprio perché [...] il senso inteso di un agire è per principio soggettivo, ed accessibile a ciascuno nel suo proprio decorso di coscienza. [...] Se raccogliamo i risultati delle nostre precedenti analisi risulta che noi assumiamo gli scopi dell'azione estranea, o come possiamo anche dire, i motivi finali estranei, come motivi finali nostri di un agire fittizio; e, che, in posizioni neutralizzanti, ci serviamo del quasi-compimento di un agire proprio, orientato da questo motivo finale, come di uno schema interpretativo per i vissuti che l'agente estraneo ha del suo agire effettivo⁶⁶.

Nei saggi del periodo americano la teoria dell'identificazione dell'*ego* con l'*alter ego* rivela caratteristiche non poco differenti rispetto a quelli emersi nella *Fenomenologia del mondo sociale*. Nei saggi del 1953 e del 1955 affiora che il processo di identificazione con l'altro non scaturisce dagli atteggiamenti riflessivi di un *ego* solitario, ma nell'atteggiamento naturale del pensiero del senso comune. Tramite questo atteggiamento, ogni individuo che vive nella vita quotidiana assume in maniera spontanea, in forma immediata e pre-riflessiva, la credenza che i significati palesati dall'altro rappresentino e rispecchino i suoi stessi significati: «do per scontato - e presumo che il mio compagno faccia lo stesso - che quelle differenze nelle prospettive le quali hanno origine nelle nostre situazioni individuali uniche siano irrilevanti nei confronti del comune fine da raggiungere e che lui e io, cioè "noi", presupponiamo di aver scelto e interpretato i comuni oggetti effettivi o potenziali e le loro caratteristiche in modo identico, o almeno in modo "empiricamente" identico, vale a dire in modo sufficiente per tutti i nostri fini pratici»⁶⁷.

Schütz giustifica la credenza data per scontata dell'esistenza di un senso comune universale tramite la teoria dell'«idealizzazione dell'interscambiabilità dei punti di vista» e quella dell'«idealizzazione della coerenza dei sistemi di attribuzione di importanza»: questa teorie insieme costituiscono la tesi della «reciprocità delle prospettive».

⁶⁶ Ivi, pp. 163-164.

⁶⁷ SCHÜTZ A., *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in *Saggi sociologici*, cit., p. 12.

Il primo tipo di idealizzazione mostra una forma di credenza attraverso la quale ogni individuo ritiene dato per scontato lo scambio reciproco del proprio punto di vista con quello dell'altro, nella convinzione «che io e lui avremmo tipicamente le stesse esperienze del mondo comune se ci scambiassimo i rispettivi posti, trasformando così il mio Qui nel suo e il suo – ora per me un Là – nel mio»⁶⁸.

Il secondo tipo di idealizzazione, invece, sottolinea la tendenza di ogni singolo individuo a superare le differenze soggettive relative ad ogni «sistema di attribuzione di importanza»; la tendenza, ovvero, a credere «che quelle differenze nelle prospettive le quali hanno origine nelle nostre situazioni individuali uniche siano irrilevanti nei confronti del comune fine da raggiungere»⁶⁹. Da tale affermazione emerge che la credenza data per scontata di un'identità di significati è dettata da esigenze pratiche e utili che siano comuni a tutti i membri del gruppo sociale.

Schütz, teso a comprendere ciò che spinge ogni individuo a compiere azioni utili a se stesso e agli altri consociati, rileva che nel pensiero del senso comune un'azione individuale è ritenuta utile solo se soddisfa le esigenze di tutto il gruppo sociale, solo cioè «se non è in contrasto con i costumi del gruppo che sono socialmente accettati come i modi buoni e giusti per venire a patti con le cose e con gli altri uomini»⁷⁰. Gli interessi privati del singolo, pertanto, non possono prescindere dagli interessi di tutti gli altri consociati, e la condivisione universale dei fini da raggiungere implica l'annullamento delle differenze dei significati individuali. Un oggetto, fatto o evento viene interpretato attraverso un universale sistema di attribuzione di importanza che è il risultato della comune partecipazione del “noi” ad una situazione pratica della vita quotidiana. Un “noi” in cui i significati di ognuno sono interscambiabili con quelli dell'altro: «Questo “Noi”, tuttavia, non include semplicemente te e me, ma “ognuno che sia uno di noi”, cioè ognuno il cui sistema

⁶⁸ SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà e società*, cit., p. 288.

⁶⁹ SCHÜTZ A., *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in *Saggi sociologici*, cit., p. 12.

⁷⁰ SCHÜTZ A., *Equality and the Meaning Structure of the Social world*, in *Collected Paper*, vol. II, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964, p. 230.

di attribuzione di importanza sia sostanzialmente (sufficientemente) in conformità con il tuo e il mio»⁷¹.

La comune esperienza del “noi” implica «l’annullamento di ogni problema *ontologico* relativo alla conoscenza della realtà sociale»⁷². Gli individui che operano nell’ambito della vita quotidiana non si pongono la domanda se i significati approvati in maniera universale possano rispecchiare o meno la vera realtà del mondo esterno. Per il pensiero del senso comune basta che essi si dimostrino adeguati ad affrontare e risolvere i problemi di natura eminentemente pratica che emergono nell’ambito della vita quotidiana. Ogni oggetto, fatto, o evento che questi significati consentono di realizzare viene creduto reale al di là di ogni problema ontologico: «E’ del tutto irrilevante per la descrizione di un mondo dato per scontato da una particolare società che la conoscenza approvata e derivata socialmente sia di fatto vera conoscenza. Tutti gli elementi di tale conoscenza, inclusi i riferimenti appresentativi di vario genere, se sono *creduti*, veri sono componenti reali della “definizione della situazione” da parte dei membri del gruppo»⁷³.

Questa definizione presenta caratteristiche affini al teorema della definizione della situazione di William I. Thomas, «in cui emerge che *reali* sono tutte le situazioni problematiche che sono credute risolvibili in modo universale dai membri di un dato gruppo sociale»⁷⁴.

Infatti Schütz afferma:

La “definizione della situazione” si riferisce al così detto “teorema di Thomas” ben noto ai sociologi: “Se gli uomini definiscono le situazioni come reali, esse sono reali nelle loro conseguenze”. Applicato al nostro problema e tradotto nella nostra terminologia ciò significa: se un rapporto appresentativo è approvato socialmente allora si crede al di là di ogni problema che l’oggetto, fatto o evento appresentato sia nella sua tipicità un elemento del mondo dato per scontato⁷⁵.

Da questa osservazioni emerge una concezione della totale identità con l’altro: una identità che non si rivela solo nella uguaglianza dei significati, ma anche e soprattutto nel modo con cui gli individui di un gruppo sociale definiscono ciò che

⁷¹ SCHÜTZ A., *L’interpretazione dell’azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in *Saggi sociologici*, cit., p. 13.

⁷² SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 86.

⁷³ SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà e società*, cit., p. 320.

⁷⁴ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 87.

⁷⁵ SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà e società*, cit., p. 320.

è realmente utile per tutti: «Un comune interesse li rende partecipi, e l'idea di *partecipazione* è forse il termine più generale della relazione tra noi appresentata. (*Noi* siamo compari, amanti, compagni di sventura, ecc.)»⁷⁶. La presupposizione, allora, che *ego* e *alter ego* abbiano una stessa visione della realtà, implica che siano equivalenti le percezioni che gli attori hanno del mondo. E l'uguaglianza diventerebbe un presupposto della socialità⁷⁷.

La concezione dell'identità tra *ego* e *alter ego* implica un nuovo modo di considerare il significato del rapporto faccia a faccia. Un rapporto in cui la presenza fisica dell'altro non ha come fine principale quello di permettere la comprensione della singolarità della sua coscienza, ma quello della condivisione reciproca dei significati da attribuire all'azione comune. La presenza fisica dell'altro diventa fondamentale solo se essa è parte integrante ed essenziale della mia azione, ovvero se mostra alla coscienza dell'altro i fini che entrambi devono perseguire nell'ambito della vita quotidiana: «Agendo sugli Altri e da essi agito, io conosco questo rapporto reciproco e tale conoscenza implica anche che essi, gli Altri, fanno esperienza del mondo comune in modo sostanzialmente identico al mio»⁷⁸. Il fatto di condividere i fini da raggiungere implica l'annullamento delle differenze trascendenti e non conoscibili dei singoli e individuali significati. L'esperienza comune dello stesso oggetto i diversi significati in un significato comune. A tal proposito, facendo riferimento alla concezione di prospettiva avanzata da Alfred N. Whitehead, Schütz afferma:

Questa tesi generale della reciprocità delle prospettive che comporta idealizzazioni attraverso cui per servirci della terminologia di Whitehead – costrutti tipizzanti di oggetti di pensiero sostituiscono gli oggetti di pensiero della mia esperienza privata e di quella del mio interlocutore, costituisce il presupposto di un mondo di oggetti comuni e pertanto della comunicazione. Per dare un esempio: entrambi vediamo lo “stesso” uccello che vola nonostante la differenza della nostra posizione nello spazio, di sesso, di età, e nonostante il fatto che tu gli voglia sparare e che a me invece piaccia solo guardarlo⁷⁹.

E' tuttavia opportuno precisare che, nonostante le suggestioni e gli stimoli ricavati dal pensiero di Whitehead, Schütz sembra non condividere il concetto

⁷⁶ Ivi, p. 325.

⁷⁷ Cfr. LONGO M., *La dimensione relazionale dell'uguaglianza. Un commento ad Alfred Schütz*, in *Quotidianamente. studi sull'intorno teorico di Alfred Schütz*, a cura di Protti M., Lecce, Pensa Multimedia, 2000, p. 157.

⁷⁸ SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà e società*, cit., p. 285.

⁷⁹ Ivi, p. 289.

whiteheadiano di prospettiva, finendo per privilegiare, nella sua analisi, il concetto di prospettiva avanzato da Mead. Quest'ultimo aveva avanzato delle critiche a Whitehead, che aveva, sempre secondo Mead, individuato l'origine della organizzazione delle prospettive nei mutamenti biologici della natura, senza prendere in considerazione il fatto che «la prospettiva è il mondo nella sua relazione con l'individuo e l'individuo nella sua relazione con il mondo»⁸⁰. A differenza di Whitehead, per Mead, la prospettiva non è né un mero dato oggettivo della natura, né una semplice struttura soggettiva, ma piuttosto la risultante dell'unità del soggetto con l'oggetto, ovvero dell'unione dell'individuo con il suo ambiente naturale. E questa unità comporta «la comunicazione con le prospettive degli altri individui che condividono gli oggetti di un medesimo ambiente»⁸¹. Mead crede che la prospettiva sia un fatto sociale in cui le variazioni e i cambiamenti oggettivi sono controllati in maniera soggettiva sulla base di un'organizzazione universale di interessi di trasformazione dell'ambiente comune: «La mia proposta è che troviamo nella società e nella esperienza sociale interpretata nei termini di una psicologia comportamentistica, un esempio di quella organizzazione di prospettive che costituisce per me la fase più oscura della filosofia di Whitehead»⁸².

Attraverso la concezione della condivisione universale dei fini, Schütz «propone in forma definitiva la teoria della costituzione dell'intersoggettività al livello del mondo della vita quotidiana»⁸³. In essa emerge che l'individuo non prende coscienza dell'esistenza dell'altro né tramite un atteggiamento comprensivo e interpretativo, né attraverso un atto di natura emotiva, ma nell'esigenza immediata di trovare un'identità di senso comune con un individuo che appartenga al suo stesso gruppo sociale. Nella percezione di questa identità con l'altro affiora il sé dell'individuo: un sé che «non è il prodotto dell'atteggiamento riflessivo di un soggetto *solitario*, ma deriva dalla credenza spontanea di scoprire che i significati manifestati dalla coscienza dell'altro rispecchiano gli stessi significati della propria coscienza»⁸⁴.

⁸⁰ MEAD G.H., *The Philosophy of the Act*, University of Chicago Press, Chicago, 1938, p. 116.

⁸¹ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 89.

⁸² MEAD G.H., *The Philosophy of the Present*, University of Chicago Press, Chicago, 1932, p. 171.

⁸³ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 89.

⁸⁴ *Ibidem*.

Come ha osservato giustamente M.L. Stanford, la teoria schütziana dell'intersoggettività nasce e si radica nell'alveo di un contesto storico-sociale che è contrassegnato da una radicale sfiducia morale e politica nei confronti di se stesso e degli altri, e che è diretta a recuperare il rapporto fiduciario tra individuo e società: «Possiamo trattare la teoria schütziana come l'emblema del cambiamento che è avvenuto a causa del movimento da una società segnata da un'essenziale fiducia intersoggettiva nei valori di sé stessi e dell'altro a una società che è caratterizzata dalla delegittimazione della fiducia e dell'accordo»⁸⁵.

Rimane ora, per chiudere il nostro percorso, da vedere come sia costituita l'identità intersoggettiva degli schemi di riferimento, e come essa sia, per Schütz, un *dato per scontato* (*taken for granted*) del mondo naturale, e quale sia il ruolo del soggetto che ha a che fare con tali schemi di riferimento.

5.5 La comunicazione come verifica dell'identità intersoggettiva

In quanto strutturata e fondata sull'atteggiamento naturale della credenza, «l'identità inter-soggettiva degli schemi di riferimento non vien costituita dal sé in modo intenzionale. La percezione di questa identità è invece un dato per scontato che compare nella sua coscienza fin dalla nascita»⁸⁶. Infatti, Schütz afferma che:

Quindi solo una piccola frazione dell'insieme di conoscenze che l'uomo ha a disposizione ha origine nella sua esperienza individuale. La maggior parte delle sue conoscenze è *derivata socialmente*, giunta a lui dai suoi genitori e dai suoi insegnanti come sua eredità sociale. Essa consiste in un insieme di sistemi di tipificazioni rilevanti, di soluzioni tipiche, di problemi pratici e teorici tipici, di precetti tipici per un comportamento tipico, incluso il relativo sistema di riferimenti rappresentativi⁸⁷.

Gli schemi di riferimento appaiono identici in quanto vengono trasmessi ed ereditati da ogni individuo nella forma universale di un insieme di «conoscenze socialmente approvate» che «costituiscono così un insieme di ricette destinate ad

⁸⁵ STANFORD M.L., *Animal faith, Puritanism, and the Schütz -Gurwitsch debate: A commentary*, «Human Studies», 14, 1991, p. 202.

⁸⁶ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 90.

⁸⁷ SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà e società*, cit., p. 319.

aiutare ogni membro del gruppo a definire la sua situazione nella realtà della vita quotidiana in modo tipico»⁸⁸. Tuttavia Schütz non si limita a questa osservazione. Egli aggiunge che l'identità fra gli schemi di riferimento non si conclude con la percezione di un mondo comune esperibile da tutti in modo oggettivo, ma che essa ha bisogno di essere messa alla prova, vagliata e verificata nell'abito delle interazioni sociali della vita quotidiana.

E tramite questa verifica l'individuo riesce a trovare conferma della sua identità con il gruppo a cui appartiene, e tale conferma diventa una garanzia per evitare il rischio che la struttura sociale possa dissolversi nel mero solipsismo e relativismo: *«Identità e intersoggettività sono elementi originari e necessariamente interconnessi nell'esperienza del mondo della vita quotidiana; essi si richiamano in modo circolare»*⁸⁹.

Schütz individua nella comunicazione il mezzo con cui il singolo può verificare la corrispondenza tra i suoi schemi di riferimento e quelli dell'altro individuo, a patto che quest'ultimo appartenga allo stesso status sociale. Questa verifica non si basa sul confronto comunicativo fra schemi di riferimento uguali in maniera indistinta per tutti gli appartenenti allo stesso gruppo sociale e per tutte le situazioni. E questo in quanto il sistema di conoscenze è *socialmente distribuito* in maniera diversa a seconda dell'età, del sesso e del ruolo di appartenenza degli individui:

D'altro lato, la determinazione di ciò che è degno di essere perseguito e di ciò che è necessario comunicare dipende dai problemi tipici, pratici e teorici, che devono essere risolti, e questi saranno diversi per gli uomini e per le donne, per i giovani e per i vecchi, per i cacciatori e per i pescatori, e in generale, per i vari ruoli sociali assunti dai membri del gruppo. Ogni genere di attività ha i suoi particolari aspetti di rilievo per chi la esegue e richiede un insieme di termini tecnici particolari. Ciò perché la nostra conoscenza è *socialmente distribuita*, ognuno di noi ha conoscenza precise e specifiche solo in quel particolare campo di cui è un esperto⁹⁰.

Quindi lo scambio comunicativo può verificarsi solo e soltanto tra individui che hanno in comune un'uguaglianza di interessi e di scopi da realizzare, ovvero interessi di natura eminentemente *pratica*, come afferma lo stesso Schütz: «l'uomo

⁸⁸ Ivi, p. 320.

⁸⁹ SCHÜTZ A., *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*, cit., p. 89, corsivo nostro.

⁹⁰ SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà e società*, cit., p. 321.

può comprendere il suo compagno e le sue azioni» e «può comunicare con gli altri in quanto presume che essi capiscano tali sue azioni; inoltre, questa reciproca comprensione ha certi limiti ma è sufficiente per molti scopi pratici»⁹¹. Se gli schemi di riferimento si presentano come incommensurabili, e quindi differenti, non è possibile per il sé verificare nella comunicazione il rapporto di dipendenza dal gruppo sociale: «la comunicazione può riuscire solo tra persone, gruppi sociali, nazioni, ecc., che condividono un sistema di attribuzione di importanza sostanzialmente simile. Quanto maggiori sono le differenze tra i loro sistemi di attribuzione di importanza, tanto minori sono le possibilità che la comunicazione riesca. Una completa diversità di tali sistemi rende completamente impossibile lo stabilirsi di un universo di discorso»⁹².

Schütz prende in esame la situazione comunicativa del dialogo, «quel processo di interazione linguistica attraverso cui il sé può verificare che gli atti con i quali si rivolge all'altro e gli atti con i quali l'altro si rivolge a lui sono mossi dallo stesso schema semantico di riferimento»⁹³. Un'identità che permette al sé che comunica di strutturare il proprio discorso i suoi relativi costrutti in maniera tale da avere la certezza che l'interprete riuscirà ad afferrarne il significato e supponendo a sua volta che la risposta che riceverà potrà essere interpretata da lui secondo lo stesso significato che gli ha dato il suo interlocutore:

Io ti faccio una domanda. Il motivo al-fine-del-quale del mio atto non è solo l'aspettativa che tu capisca la mia domanda, ma anche di avere una risposta; [...] e ciò significa che penso vi siano sufficienti possibilità che la comprensione della mia domanda diventi un motivo a-causa-del-quale della tua risposta, che mi aspetto. [...] Suppongo [...] che i miei atti orientati verso gli altri saranno da loro compresi in modo uguale a come io comprendo gli atti degli altri orientati verso di me- Più o meno ingenuamente presuppongo l'esistenza di uno schema di riferimento comune sia ai miei atti, sia agli atti degli altri»⁹⁴.

Il raffronto e la comparazione tra gli schemi di riferimento non avviene, secondo Schütz, in base ad atteggiamenti che hanno natura intenzionale, ma nella forma del rapporto faccia a faccia, ed è in questo rapporto che ogni interlocutore

⁹¹ SCHÜTZ A., *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, cit., p. 16.

⁹² SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà e società*, cit., p. 295.

⁹³ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 92.

⁹⁴ SCHÜTZ A., *Il mondo sociale e la teoria dell'azione sociale*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., pp. 342-343.

partecipa alle esperienze comuni dell'altro. La condizione necessaria su cui si fonda il processo comunicativo del dialogo è la simultanea percezione del veicolo esterno che viene utilizzato per comunicare. «Occorre, cioè, che gli interlocutori confrontino i propri schemi semantici di riferimento sulla base di un elemento *esteriore* e manifesto che possa essere interpretato da entrambi come *segno* di ciò che si vuole esprimere»⁹⁵.

Schütz afferma che:

Il punto di maggiore importanza per quanto segue consiste nella comprensione che la comunicazione richiede, in ogni circostanza, sia eventi nel mondo esterno prodotti da chi comunica, sia eventi nel mondo esterno che possono essere appresi dall'interprete. In altri termini, *la comunicazione si può verificare solo nella realtà del mondo esterno*. [...] In altri termini la comunicazione presuppone che lo schema interpretativo che chi comunica attribuisce al segno comunicativo e quello che l'interprete attribuirà a tale segno *sostanzialmente* coincidano⁹⁶.

Il principale segno esteriore del confronto dialettico è l'espressione vocale del linguaggio. La condivisione di questo segno implica la sovrapposizione dei flussi temporali di coscienza nella dimensione del vivido presente. Nel rapporto dialettico chi comunica connette ogni suono manifestato dalla sua voce con un complesso meccanismo interiore di ricordi e anticipazioni che comporta la costituzione di un discorso unitario in cui quanto precede si collega a quanto seguirà nell'unità del pensiero che egli vuole esprimere⁹⁷. Chi ascolta, invece, associa il suono esteriore della voce di chi parla agli schemi interpretativi presenti nella sua coscienza: «una serie di ricordi e anticipazioni che si verificano nel mio tempo interiore e sono interconnessi dal mio scopo di comprendere il pensiero dell'Altro come unità»⁹⁸. In tale avvicendamento, ogni individuo recepisce il suono della voce dell'altro nella forma di una totale dialettica che esprime gli schemi utilizzati. Se questi schemi si rivelano identici, ogni individuo entra a far parte della storia della vita dell'altro, e integra il suo sé con quello dell'altro nella dimensione temporale del Noi comune.

Il mio partecipare nella simultaneità al processo in corso del comunicare dell'Altro stabilisce dunque una nuova dimensione del tempo. Lui e io, *noi*, condividiamo, mentre dura il processo, un comune vivido presente, il *nostro* vivido presente, che dà a lui e a me la possibilità di dire: "Abbiamo

⁹⁵ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 93.

⁹⁶ SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà e società*, cit., p. 294.

⁹⁷ Cfr. SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 193.

⁹⁸ *Ibidem*.

fatto esperienza insieme di tale avvenimento”. Attraverso la relazione tra Noi, così stabilitasi, noi due – egli indirizzandosi a me, e io, ascoltandolo – viviamo nel nostro mutuo vivido presente, diretti verso il pensiero da realizzare nel processo comunicativo e attraverso di esso. *Noi cresciamo insieme*⁹⁹.

Nella dimensione del Noi comune, le singole e diverse prospettive e visioni individuali vengono a fondersi e coincidere nella prospettiva universale del tempo civico, ovvero in quella dimensione comune della vita sociale in cui il tempo interiore del sé si rispecchia e rispecchia il tempo interiore dell’altro: «Il rispecchiamento del *self* nell’esperienza dell’altro (più esattamente il mio afferrare l’esperienza che l’altro ha di me) è un elemento che si costituisce nella *We-relation*»¹⁰⁰.

Scrive Schütz:

il mondo della vita quotidiana in cui siamo nati è fin dall’inizio un mondo intersoggettivo. Ciò implica da un lato che tale mondo non è il mio mondo privato, ma è comune a noi tutti; d’altro lato che nel suo ambito esistono altri uomini con cui sono collegato da molteplici rapporti sociali. Io non lavoro solo su cose inanimate, ma anche su uomini miei simili, e sono indotto da loro ad agire e li induco a reagire. [...] Nella nostra vita sociale e attraverso di essa nell’ambito dell’atteggiamento naturale esse sono apprese come integrante in una singola dimensione temporale che si presuppone omogenea e che abbraccia non solo tutte le prospettive temporali individuali di ognuno di noi durante la vita in stato di veglia, ma è comune a noi tutti. Chiameremo questa prospettiva il tempo civico o *tempo comune*¹⁰¹.

L’identità del sé con il gruppo sociale di appartenenza non si rivela solo all’interno dell’interazione dialettica. A partire dall’assunzione del «principio della relativa irrilevanza del veicolo»¹⁰² Schütz ritiene che ogni segno utilizzato in un ambito relativo alla comunicazione permette al sé di appurare la sua dipendenza dal mondo sociale, anche i segni di tipo non linguistico. Egli riporta molti esempi di relazioni sociali fondate su segno non-linguistici: «come la relazione tra lanciatore e ricevitore nel baseball, tra giocatori di tennis, [...] marciare, danzare, fare l’amore, fare musica insieme»¹⁰³.

In particolare, egli considera le interazioni relative alla comunicazione tra musicisti che suonano insieme: «E’ auspicabile che tale analisi potrà in qualche

⁹⁹ Ivi, p. 193.

¹⁰⁰ SCHÜTZ A., - LUCKMANN T., *The Structures of the Life-World*, Evanston, vol. I, Northwestern University Press, 1989, p. 67.

¹⁰¹ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., pp. 192-195.

¹⁰² SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà e società*, cit., p. 294.

¹⁰³ SCHÜTZ A., *Making Music Together: A Study in Social Relationship*, apparso per la prima volta in «Social Research», 18, 1951, pp. 76-97, poi in *Collected Papers* vol. II, cit, p. 162.

misura contribuire alla chiarificazione della relazione di mutua sintonia, la quale prende origine dalla possibilità di vivere insieme simultaneamente in specifiche dimensioni di tempo»¹⁰⁴.

Nella relazione di tipo musicale gli attori condividono il significato di un brano nell'esecuzione simultanea di esso. Una condivisione che affiora nell'unità dei flussi tonali che vengono percepiti dagli esecutori nei rispettivi tempi interni: «Il significato di un lavoro musicale [...] ha essenzialmente una struttura politetica. [...] Consiste in un accadimento articolato passo dopo passo nel mondo interno di ogni musicista coinvolto»¹⁰⁵. Come nel dialogo, anche nella musica è presente un segno spaziale esterno, il suono, tramite il quale gli attori palesano i significati percepiti nella loro sfera interiore. Il segno musicale, tuttavia, non è da considerare come un simbolo che rappresenta schemi concettuali di tipo linguistico; «esso costituisce unicamente un mezzo per esprimere concretamente la co-esecuzione di un brano nel mondo esterno. Un'espressione che può essere misurata secondo specifiche regole sintattiche, ma che non è da considerare nei termini di un *medium* fra l'esecuzione di un brano musicale e il suo significato»¹⁰⁶. Al contrario di quanto accade nell'ambito della comunicazione e dell'interazione linguistica, nella dialettica musicale il significato non è comunicato fra gli esecutori sulla base di uno schema concettuale di riferimento: «Sebbene nella musica vi è un analogo di quello che nel linguaggio è la sintassi, vale a dire l'apparato di regole che governano la forma musicale, tuttavia questa sintassi non ha il carattere di regola operativa [...]. La musica è un esempio di contesto dotato di significato senza riferimento a uno schema concettuale»¹⁰⁷.

Nel processo di interazione musicale, «l'identità dei significati viene verificata nelle *anticipazioni* reciproche di ciò che il *partner* eseguirà nell'immediatezza del flusso tonale; anticipazioni che non si basa su schemi concettuali di riferimento, ma sulla interpretazione immediata del *tempo interno*

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 172.

¹⁰⁶ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 93.

¹⁰⁷ SCHÜTZ A., *Making Music Together: A Study in Social Relationship*, apparso per la prima volta in «Social Research», 18, 1951, pp. 76-97, poi in *Collected Papers* vol. II, cit., p. 162.

dell'altro»¹⁰⁸. Infatti, scrive Schütz: «Il tempo interno è il vero *medium* [...] del flusso musicale»¹⁰⁹.

E' opportuno precisare che la considerazione di Schütz sulle relazioni coinvolte in un processo musicale «non aggiunge elementi degni di nota circa il modo di considerare il ruolo che assume la comunicazione nel processo di costituzione sociale del sé»¹¹⁰. Infatti, come sottolinea Pedone, la riflessione sulle dinamiche di tipo musicale ribadisce che «la situazione originaria della comunicazione è quella della condivisione di un tempo e di uno spazio comuni, situazione in cui ciascun soggetto coinvolto si trova in una “relazione di mutua sintonia” con l'altro e in questo modo fa l'esperienza di un “Noi”»¹¹¹.

«Come fa Mozart [...] occorre utilizzare il mezzo specifico dell'opera musicale per presentare nell'immediatezza le relazioni intersoggettive fra gli individui. [...] Nonostante la loro reazione differenziata rispetto alla situazione comune, nonostante le loro caratteristiche individuali, essi fanno insieme, sentono insieme, vogliono insieme, come qualsiasi comunità, come un qualsiasi Noi»¹¹².

Alla luce di queste osservazioni è poco rilevante che la verifica dell'identità con l'altro avvenga secondo un processo comunicativo basato su schemi concettuali di tipo linguistico o su significati realizzati in un processo musicale. L'analisi di Schütz è rivolta a mostrare che in ogni sorta di confronto comunicativo: «il condividere reciproco del flusso dell'esperienza dell'altro nel tempo interno, attraverso il vivere un vivido presente insieme, testimonia l'originaria esistenza del Noi»¹¹³.

¹⁰⁸ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 96.

¹⁰⁹ SCHÜTZ A., *Making Music Together*, cit., p. 171.

¹¹⁰ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 97.

¹¹¹ PEDONE N., *Intersoggettività, tempo e relazione sociale nella filosofia della musica di Alfred Schütz*, in SCHÜTZ A., *Frammenti di fenomenologia della musica*, trad. it. di Pedone N., Milano, Guerini e Associati, 1996, p. 23.

¹¹² SCHÜTZ A., *Mozart and the Philosophers*, apparso per la prima volta in «Social Research», 23, 1956, pp. 219-242, poi in *Collected Papers*, vol. II, cit., pp. 198-199.

¹¹³ SCHÜTZ A., *Making Music Together*, cit., p. 177.

5. 6 Razionalità e ragionevolezza dell'azione: il ruolo del sé

La teoria di Schütz relativa alla comunicazione pone il problema di affrontare la natura dell'azione che scaturisce dal confronto degli schemi di riferimento universalmente approvati; problema che Schütz affronta nel periodo americano, che risulta di fondamentale importanza per comprendere «le indagini successive in merito a quello che può essere definito il “problema della realizzazione etica del sé” da considerare non più nell'ambito della *socialità*, ma anche in quello della *soggettività*»¹¹⁴. Questo problema è affrontato nel saggio *Il problema della razionalità nel mondo sociale*, del 1943, in riferimento alla distinzione tra “azione razionale” e “azione ragionevole”. In questo lavoro emerge che nell'ambito della condivisione dell'azione sociale gli attori non affrontano e interpretano gli oggetti della vita quotidiana con un atteggiamento riflessivo. Essi fanno esperienza del mondo sociale in maniera *a-critica* e *a-problematica*: le situazioni e le circostanze che essi si trovano a dover affrontare in questo mondo non sono analizzate criticamente, ma si palesano agli attori sotto forma di una *routine*, che non impone nessuno sforzo interpretativo circa i mezzi e fini utilizzati nelle interazioni della vita quotidiana. E' sufficiente applicare in modo *dato per scontato* gli schemi di riferimento che l'individuo ha appreso nel rapporto comunicativo con i propri simili: «Nel fare ciò non siamo guidati né da considerazioni metodologiche né da alcuno schema concettuale di rapporti mezzi-fine, né da alcuna idea dei valori che dobbiamo realizzare»¹¹⁵. In quanto universalmente approvati, gli schemi di riferimento sono ritenuti validi per tutte le situazioni presenti e future; ovvero validi a prescindere dal valore loro attribuito da qualsiasi membro del gruppo sociale. Schütz lo afferma chiaramente: «Nella nostra vita quotidiana, come nel nostro mondo scientifico, come esseri umani abbiamo tutti la tendenza a presumere, più o meno ingenuamente, che ciò che ci era apparso ieri al di fuori di ogni discussione sarà al di fuori di ogni discussione anche domani»¹¹⁶.

¹¹⁴ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 98.

¹¹⁵ SCHÜTZ A., *Il problema della razionalità nel mondo sociale*, cit., p. 354.

¹¹⁶ Ivi, p. 350.

Gli schemi di riferimento che orientano l'azione comune funzionano come una *cook-book knowledge* («conoscenza da libro di cucina»¹¹⁷); essi prescrivono ricette capaci di appagare le esigenze e i problemi che si presentano nell'ambito della *routine* della vita quotidiana: «La maggioranza delle nostre attività da quando ci alziamo a quando andiamo letto è di questo genere. Esse sono compiute seguendo ricette ridotte ad abitudini automatiche o a luoghi comuni indiscussi»¹¹⁸. L'applicazione automatica, data per scontata delle ricette implica da parte dell'individuo un atteggiamento di disinteresse nei confronti dei motivi che hanno permesso la realizzazione del fine che si ritiene più utile per soddisfare le esigenze di una determinata situazione sociale. L'individuo non ritiene fondamentale ed opportuno chiedersi se le ricette utilizzate siano le migliori o le peggiori possibili. Egli reputa sufficiente che esse possano rivelarsi utili nella regolarità della vita quotidiana. Il grado di utilità dei fini raggiunti non acquista valore assoluto, ma relativo al «sistema di attribuzione di importanza» deliberato e approvato in maniera spontanea dalle abitudini del gruppo sociale:

Ciò è tutto quanto ci serve per fare una torta di mele, e anche tutto quanto ci serve per affrontare le questioni di *routine* della vita quotidiana. Se ci piace la torta di mele fatta in questo modo, non ci chiediamo se il modo di prepararla indicato dalla ricetta è il più appropriato dal punto di vista igienico o dell'alimentazione, o se è il modo più rapido, più economico e più pratico. Ci limitiamo a mangiarla, e ci piace. [...] Questo genere di conoscenza ha interesse solo per la regolarità degli eventi del mondo esterno come tale, prescindendo dalle sue origini. In seguito a questa regolarità ci si può ragionevolmente attendere che il sole domani mattina sorgerà. Accade con pari regolarità e può pertanto essere anche anticipato con buone ragioni che l'autobus mi porterà in ufficio se pagherò quello giusto e prenderò il biglietto¹¹⁹.

Schütz fa notare che la concezione dell'azione che lui propone è simile, in un certo qual modo, alla concezione weberiana del «disincanto del mondo (*Entzauberung der Welt*)», ovvero di una teoria «che indica la trasformazione di un mondo incontrollabile e inintelligibile in un'organizzazione che può essere compresa e pertanto dominata e nel cui ambito diventa possibile la previsione»¹²⁰.

A tal proposito, però, è doveroso precisare che l'azione di *routine* non è completamente priva di previsioni e anticipazioni. Non si può infatti affermare che

¹¹⁷ Ivi, p. 356.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Ivi, p. 354.

essa sia del tutto orientata e indirizzata secondo un progetto organizzato in base ad una struttura di mezzi e fini adeguati al conseguimento di un particolare e specifico scopo: «Non possiamo dire semplicemente che gli atti di *routine* non razionali della vita quotidiana non sono coscientemente pianificati. Al contrario essi si trovano entro lo schema dei nostri piani e dei nostri progetti: essi sono strumenti per realizzare tali progetti»¹²¹. E tuttavia, nell'azione di *routine*, il rapporto mezzi-fini non è strutturato secondo una logica riflessiva, ma in base a sentimenti spontanei di speranza e timore, che in base alla riuscita o meno dell'azione, rafforzano o indeboliscono la credenza nella validità degli schemi di riferimento utilizzati. E la validità degli schemi non presenta un carattere della certezza razionale, ma solo quello della *probabilità* in riferimento alla *routine* della vita quotidiana: «L'ideale della conoscenza quotidiana non è la certezza, e nemmeno la probabilità in senso matematico, ma solo la probabilità in senso lato. Le anticipazioni sugli stati di cose futuri sono congetture su ciò che è da sperare o temere, o, al massimo, su ciò che ci si può ragionevolmente aspettare»¹²².

In tal modo diventa evidente che, per Schütz, «l'azione di *routine* non ha valore razionale, ma solo di *ragionevolezza*»¹²³.

Qui, però, precisa Schütz, è opportuna una delucidazione terminologica circa i termini «ragionevole» e «razionale», che sovente sono usati come sinonimi¹²⁴.

Il primo termine è da riferire a quelle azioni che sono indirizzate e orientate dagli schemi di riferimento *dati per scontati*, e quindi già usati in passato per compiere azioni dello stesso tipo. Il secondo termine, che qui viene usato per indicare l'azione, significa che essa non è il risultato di schemi *dati per scontati*, e che quindi essa non è eseguita in maniera automatica e in riferimento ad altre esperienze passate. Pertanto agire in maniera razionale significa realizzare una data situazione sociale tramite nuovi schemi interpretativi, che a loro volta derivano non da esperienze ed abitudini del passato approvate dal gruppo sociale di appartenenza, ma da un atteggiamento riflessivo che si prefigge lo scopo di affrontare e risolvere una situazione nuova: «agire razionalmente spesso significa evitare applicazioni

¹²¹ Ivi, p. 358.

¹²² Ivi, p. 356.

¹²³ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 100.

¹²⁴ SCHÜTZ A., *Il problema della razionalità nel mondo sociale*, cit., p. 357.

meccaniche di schemi precostituiti, abbandonare l'uso delle analogie, e ricercare un nuovo modo di dominare la situazione»¹²⁵.

Al contrario dell'azione ragionevole, l'azione razionale è motivata da finalità e scopi etici capaci di affrontare e risolvere un problema nuovo rispetto alla *routine* che caratterizza l'ambito della vita quotidiana. Questa azione implica per l'attore il problema della scelta fra diverse alternative possibili, le quali non sono più regolate in base a schemi standard e quotidiani: «In questo senso, che è della massima importanza per la teoria della razionalità, non possiamo classificare come razionale il tipo di azione quotidiana che abbiamo esaminato finora come azione deliberata. Anzi, è caratteristico di queste azioni di *routine* che il problema della scelta tra possibilità diverse non tocca la coscienza dell'attore»¹²⁶.

Schütz crede che l'azione razionale sia meno frequente di quella ragionevole. Solo in alcuni casi l'attore si trova nella situazione di dover interpretare una situazione in modo problematico, e tale situazione implica il distacco e l'abbandono dell'atteggiamento spontaneo della *routine* in favore di un atteggiamento riflessivo. E questo avviene con la comparsa di momenti problematici e critici che esulano dalla dimensione della vita quotidiana e in cui l'attore «si ferma e pensa ai suoi problemi. In generale ciò si fa nei momenti critici della vita quando il nostro interesse generale consiste nel dominare una situazione»¹²⁷. In tali momenti critici l'individuo comprende che i soliti schemi di riferimento non sono più in grado di affrontare la situazione nuova che gli si presenta, e pertanto egli si trova in condizione di trovare e approntare nuove «ricette» per risolvere i nuovi problemi, e questo anche allo scopo di ristabilire lo svolgimento regolare della *routine* quotidiana che in quel frangente ha subito una radicale interruzione.

Nella nostra vita quotidiana solo molto raramente agiamo in modo razionale. [...] Nemmeno interpretiamo il mondo sociale che ci circonda in modo razionale se non in particolari circostanze che ci costringono ad abbandonare il nostro atteggiamento di base di limitarci a vivere la nostra vita. Ognuno di noi, sembra, ha organizzato ingenuamente il suo mondo sociale e la sua vita quotidiana in modo tale da trovarsi al centro del cosmo sociale che lo circonda¹²⁸.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Ivi, pp. 357-358.

¹²⁷ Ivi, p. 361.

¹²⁸ Ivi, pp. 352-353.

E ancora:

Gli uomini si fermano e pensano solo quando la sequenza del fare si interrompe, e la disgregazione della forma di un problema li costringe a fermarsi e a provare vie alternative in tutte le direzioni suggerite dalle loro esperienze passate relative a questo problema¹²⁹.

Da queste osservazioni affiora un valore positivo circa la crisi della *routine* per quanto riguarda «l'emergere degli aspetti razionali ed etici nella coscienza individuale. Se il flusso quotidiano non si “interrompesse”, l'individuo non avrebbe mai l'opportunità di prendere razionalmente coscienza dell'esigenza etica di risolvere un problema nuovo»¹³⁰. E questa esigenza gli impone di trovare la scelta migliore per ripristinare la *routine* del mondo sociale.

Come ha scritto Jedlowsky: «L'accento da parte di Schütz è posto sul fatto che non sia concepibile alcuna attività conoscitiva umana senza una tale dialettica tra familiarità e novità»¹³¹.

Con l'interruzione del flusso della vita quotidiana l'individuo sospende la credenza di sé come prodotto dell'identità di significati con il gruppo sociale per prendere consapevolezza di una nuova forma del suo sé. «Una forma *soggettiva* in cui è l'io – “slegato” dal rapporto reciproco con l'altro – che autonomamente progetta l'azione attraverso una logica razionale di mezzi e di fini non più motivata dalla realizzazione di situazioni sociali “date per scontate”, ma dalla responsabilità etica di trovare soluzioni efficaci a un problema nuovo che il gruppo sociale non è in grado di risolvere attraverso l'utilizzo delle ricette esistenti e pre-costituite»¹³². Nell'azione soggettiva del sé si riversano tutte le aspettative che ruotano intorno al mondo sociale circa la soluzione di una crisi del sistema di *routine* fino ad allora *dato per scontato*:

E questa è anche la ragione per cui ho la libertà di scegliere tra diverse possibilità meramente in rapporto all'opera progettata mentalmente, prima che tale opera sia eseguita e realizzata nel mondo

¹²⁹ Ivi, p. 360.

¹³⁰ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 102. Sull'etica nel pensiero di Schütz, e sulla sua riluttanza nell'affrontare direttamente questioni legate all'etica cfr. BARBER M., *The Ethic Behind the Absence of Ethics in Alfred Schutz's Thought*, in «Human Studies», 14, 1991, pp. 129-141.

¹³¹ JEDLOWSKY P., *Esperienza quotidiana e riproduzione sociale*, in *Strutture e strategie della vita quotidiana*, a cura di BIMBI F., CAPECCHI V., Franco Angeli, Milano, 1986, p. 280, nota.

¹³² SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 102.

esterno, o, per lo meno, mentre sta per essere eseguita e realizzata nel vivido presente ed è pertanto ancora aperta a possibili modificazioni. In relazione al passato non vi è possibilità di scelta. Avendo realizzato la mia opera o almeno parti di essa ho scelto una volta per tutte ciò che è stato fatto e devo ora subirne le conseguenze¹³³.

Alla luce delle considerazioni qui svolte emerge nel pensiero di Schütz una teoria dell'azione che si struttura su un *duplice binario*. Da una parte Schütz considera l'attore come libero di agire in un mondo sociale intriso di spontaneità e naturalezza. Dall'altra parte egli colloca la libertà del soggetto all'interno di un mondo pre-costituito e socialmente condizionato. Questa duplice aspetto relativo all'agire del soggetto è vero solo in parte, in quanto Schütz sottolinea non tanto la frattura tra le due diverse visioni dell'azione, quanto invece l'accordo e il passaggio consequenziale tra di esse. Pertanto il soggetto, il sé che agisce è libero appunto perché è in grado di non limitare la sua azione solo a manifestazioni sociali di natura involontaria e passiva, ma, grazie alla crisi della *routine* che lo sospinge a trovare nuove soluzioni a nuovi problemi, può aprirsi ad una dimensione dinamica connessa alla responsabilità e alla razionalità della sua scelta soggettiva¹³⁴.

¹³³ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 191.

¹³⁴ Per una discussione critica su tale punto cfr. GORMAN R.A., *The Dual Vision: Alfred Schutz and the Myth of Phenomenological Social Science*, Routledge and K. Paul, London, 1977, e KERSTEN F., *Alfred Schutz and the Social Sciences*, «Human Studies», 1, 1978, pp. 289-299.

6. La realtà preminente della vita quotidiana

La vita pratica quotidiana è ingenua, poiché consiste nell'aver esperienze, nel pensare, nel valutare e nell'agire entro il mondo dato.

E. Husserl
Meditazioni cartesiane

6.1 I presupposti e le condizioni della comunicazione

Per Schütz, come abbiamo avuto modo di vedere, il soggetto che agisce non opera in modo meccanico, passivo e involontario, ma in maniera responsabile e razionale. Inoltre Schütz fa notare che nel momento della riflessione la responsabilità sociale del progetto è dettata eticamente soltanto da previsioni che hanno come oggetto il “tipico” e il “generalmente possibile”. Essa non fa riferimento solo alla conoscenza attuale delle aspettative concrete dei membri del gruppo sociale, ma solo a quelle tipiche astratte dalle esperienze particolari con altri soggetti che ormai hanno a che fare con il passato; questi altri ora non appaiono più alla coscienza soggettiva nella forma unitaria del Sé, ma «solamente come un Sé parziale, come fonte di questi o quegli atti, che io non vivo insieme con lui in un vivido presente»¹. Se il soggetto «arrestasse» la responsabilità sociale della sua azione alla fase riflessiva di una congettura progettuale, sebbene questa sia stata razionalmente ed eticamente motivata, il suo progetto rimarrebbe soltanto il mero atto di fantasia di un soggetto solitario»², ovvero di un soggetto che «non può mai afferrare – nemmeno potenzialmente – il Sé dell'Altro come totalità indivisa»³.

¹ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 195.

² SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 159.

³ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 226.

Il soggetto che riflette sul suo passato e sul suo futuro, senza fare esperienza di sé nella concreta esecuzione del suo progetto si configurerebbe solo come un sé parziale e limitato, ovvero un sé che ha consapevolezza di se stesso e degli altri solo nella forma di possibili esecutori di ruoli.

«Questa coscienza, motivata unicamente dalle conoscenze acquisite nel passato, non può divenire una coscienza del momento attuale se il soggetto non decide di verificare concretamente le *anticipazioni future* del suo progetto nella dimensione temporale del vivido presente»⁴: quella dimensione sociale in cui si riesce ad avere conferma di quel criterio etico di responsabilità verso gli altri che nel momento della riflessione è stato progettato solo come semplice previsione:

In altri termini, la progettazione, così come ogni altra anticipazione, porta con sé i suoi vuoti orizzonti che saranno riempiti solo attraverso la realizzazione dell'evento anticipato. Ciò costituisce l'intrinseca incertezza di tutte le forme di progettazione⁵.

Questo comporta per Schütz, che «l'“attore” nella provincia del suo pensiero teorico non è mai l'“Io” dello scienziato come totalità indivisa della sua personalità, ma solo un Sé parziale, un Me», e pertanto il «Sé che teorizza è solitario; non ha alcun contesto sociale; sta al di fuori dei rapporti sociali»⁶. E' «solo nella relazione tra Noi, in cui vi è una comunità di spazio e tempo (un comune contesto sociale in senso pieno) l'uomo può fare esperienze nell'ambito dell'atteggiamento naturale del Sé dell'Altro nella sua totalità indivisa, mentre al di fuori del vivido presente della relazione tra Noi l'Altro appare meramente come un Me, come esecutore di un ruolo, non come unità»⁷.

Nella dimensione del vivido presente il soggetto può comunicare agli altri l'esecuzione del suo progetto nella forma del rapporto diretto faccia a faccia: in questo rapporto le intenzioni del singolo soggetto possono diventare motivo di interesse anche per gli altri soggetti in quanto esse hanno in comune la condivisione immediata e reale della situazione sia dal punto di vista spaziale che da quello temporale. Questa struttura è definita da Schütz «struttura sociale del tempo comune»:

⁴ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz* cit., p. 159.

⁵ SCHÜTZ A., *Scegliere tra progetti d'azione*, in ID., *Saggi sociologici*, cit., p. 69.

⁶ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 226.

⁷ Ivi, pp. 227-228.

[...] nel rapporto faccia a faccia (e non solo in esso) l'interlocutore può guardare al sé del suo compagno come a una totalità unitaria in un vivido presente. Ciò è di particolare importanza, perché [...], io posso guardare al mio stesso sé solo *modo praeterito* e quindi afferrare solo un aspetto parziale di questo mio sé passato: me stesso come esecutore di un ruolo, come un Me. Tutti gli altri molteplici rapporti sociali derivano dall'esperienza originaria della totalità del Sé dell'Altro nella comunanza di spazio e di tempo. Ogni analisi teorica della nozione di "ambiente" – uno tra i termini meno chiariti usati nelle scienze sociali – dovrebbe cominciare dal rapporto faccia a faccia come struttura fondamentale del mondo della vita quotidiana. [...] Per il nostro problema è importante dire che in nessuno di essi il sé dell'Altro è accessibile da parte dell'interlocutore come unità⁸.

Di conseguenza per Schütz

il Sé in questione non può condividere con altri un vivido presente in una pura relazione tra Noi e sta anche al di fuori delle diverse prospettive temporali della socialità che hanno origine nel vivido presente della relazione tra Noi. Esso, proprio per questa ragione, non prende parte alla struttura temporale del tempo comune, la quale, come abbiamo visto, non è nient'altro che la forma intersoggettiva di tutte le prospettive temporali individuali, compreso il vivido presente della relazione tra Noi così come tutte le sue derivazioni⁹.

La comunicazione faccia a faccia può realizzarsi solo quando sono presenti le condizioni materiali per realizzarla, quali oggetti, fatti, eventi che si suppone siano intesi e analizzati dagli altri come manifestazioni e segnali delle nostre intenzioni e di quello che vogliamo esprimere. Inoltre è doveroso specificare che la comunicazione faccia a faccia presuppone l'effettiva e materiale condivisione di tutti i segni che si utilizzano per la trasmissione e comunicazione dei significati.

E questi segni non concernono solo le parole del, dizionario e della grammatica, ma anche le espressioni corporei che riguardano il contesto attuale, quali quelle del «tono della voce di chi parla, l'espressione del suo viso, i gesti che accompagnano il suo parlare»¹⁰.

Se non sono possibili e attuabili questi presupposti e queste condizioni, allora non può concretizzarsi nessuna specie di comunicazione diretta reciprocamente e totalmente condivisa e partecipata, ma solo indiretta, quale, ad esempio, quella che si manifesta nel caso in cui qualcuno cerchi di raccontare un sogno, un'esperienza, un'avventura agli altri senza che quest'ultimi possano dividerne in contenuti nella forma della simultaneità del vivido presente (come accade nel racconto di Don Chisciotte allo sbigottito Sancho Panza della sua esperienza nella grotta di

⁸ Ivi, pp. 194-195.

⁹ Ivi, p. 226.

¹⁰ Ivi, p. 194.

Montesinos). In questo caso, si riescono a condividere solo i segni grammaticali della lingua comune, ma non quelli fisici legati alla gestualità e alla voce. Essi, infatti presuppongono un rimando ad un frangente onirico esperito dal soggetto in maniera solipsistica e quindi distante dalla realtà sociale.

Quest'ultima osservazione rivela una grave difficoltà per ogni analisi del fenomeno del sogno e anche dell'immaginazione. Appena penso a essi non sogno né immagino più. Sono completamente sveglio e mi servo, parlando e pensando, degli strumenti del mondo del lavoro, cioè dei concetti legati ai principi della consistenza e della compatibilità. Siamo sicuri che la persona in stato di veglia ci possa realmente raccontare i suoi sogni, questa persona che non sogna più? Probabilmente vi è una grande differenza a seconda che ricordi il suo sogno in una vivida rievocazione o che lo debba riprodurre. Comunque stiano le cose, ci imbattiamo nell'estrema difficoltà dialettica che consiste nel fatto che non vi è per chi sogna alcuna possibilità di comunicazione diretta che non trascenda la sfera a cui si riferisce. [...] Concludendo le rapide osservazioni sul mondo dei sogni vogliamo asserire che il sognare – in quanto distinto dall'immaginare – è essenzialmente solitario. Non possiamo sognare insieme, e l'*alter ego* rimane sempre solamente un oggetto dei miei sogni, incapace di parteciparvi. Anche l'*alter ego* di cui io sogno non appare in un comune vivido presente ma in una vuota e fittizia quasi-relazione tra Noi¹¹.

Schütz fa notare che la sua concezione della «comunicazione diretta» presenta delle analogie con la concezione di Santayana: «Possiamo essere d'accordo anche con Santayana che “lo spirito non può mai possedere idee, e ancor meno comunicarle, senza una dotazione materiale e un'occasione materiale”. “La lingua deve muoversi, la parola convenzionale udibile deve venire alle labbra e raggiungere un orecchio preparato; per portare il progetto a compimento devono intervenire le mani con piani o strumenti»¹².

A questo punto, dato che i presupposti concreti della comunicazione non possono essere reperiti nella sfera del sogno e in quella dell'immaginazione, occorre individuare l'ambito in cui esse debbano essere ricercate.

Quest'ultimo punto ci permetterà di ritornare sui problemi affrontati in precedenza, e nello specifico sulla questione delle *realtà multiple* con particolare riferimento al problema della realtà nel caso del Don Chisciotte, che abbiamo già esaminato nel terzo capitolo, e di far emergere quello che riteniamo sia «il problema fondamentale intorno a cui ruota il pensiero di Schütz: il problema della *costituzione intersoggettiva della realtà*»¹³.

¹¹ Ivi, pp. 217-218.

¹² SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà e società*, cit., p. 313.

¹³ JEDLOWSKI P., *Introduzione a SCHÜTZ A., Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p.

6.2 La dimensione della realtà quotidiana come criterio assoluto di verità

Schütz, al fine di individuare le condizioni che permettono la comunicazione diretta fa riferimento al pensiero di William James e a quella che lui definisce la concezione delle «realtà multiple». Per James, come abbiamo ampiamente detto, nei primi capitoli del nostro lavoro, la realtà non presenta un aspetto unitario, ma è frammentata in tanti sotto-universi, che sono direttamente proporzionali agli atteggiamenti con cui gli individui si rapportano alle molteplici e differenti dimensioni della loro esistenza.

Per James, tra le tante realtà, occupa un posto di rilievo, come «realtà fondamentale», il sotto-universo dei sensi e delle cose corporee, ovvero quella sfera dell'esistenza in cui l'essere umano è spinto all'azione in base a stimoli fisici tangibili, «stimoli che suscitano nella sua coscienza un interesse attivo di esecuzione che si traduce nella trasformazione pragmatica del senso esterno»¹⁴, e che Schütz definirà come «il mondo dell'attività lavorativa» in quanto «realtà preminente»¹⁵. E sarà proprio a partire dalla concezione della realtà di James che Schütz individua le condizioni materiali della comunicazione diretta nell'ambito della vita quotidiana.

Essa, come già detto, costituisce la realtà fondamentale che stimola «nella coscienza soggettiva l'interesse pragmatico di trasformare i comuni oggetti fisici della realtà sociale alla luce di una reciproca condivisione di aspettative; una trasformazione che non può essere verificabile materialmente nelle altre “sfere” della realtà che il soggetto esperisce nel corso della sua esistenza»¹⁶. Infatti Schütz afferma: «E' noto che questi motivi pragmatici sono divenuti determinanti col pensiero di William James. La giustificazione pragmatica (cioè la convalida pratica del pensiero mediante l'azione sul mondo esterno) diventa propriamente un criterio di verità»¹⁷.

Bodei ha osservato che:

In Schütz, che combina audacemente l'eredità di Husserl con quella di James, ogni provincia finita di significato è dotata di una sua autonomia e rappresenta un universo simbolico autosufficiente

¹⁴ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 162.

¹⁵ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 200.

¹⁶ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 163.

¹⁷ SCHÜTZ A., *Il problema della rilevanza*, cit., p. 10.

[...]. In Schütz il mondo quotidiano riesce a esercitare un dominio sulle altre province di senso, proclamando la sua *paramount reality*. [...] Con quali argomenti convincenti si può scegliere come fondamentale un mondo rispetto a un altro, se non facendo ricorso all'idea di un mondo vero, nel caso di Schütz quello legato al senso comune, che tratti tutti gli altri (il sogno, la poesia, la religione, il mito) come mondi apparenti e tutti riconducibili alla *paramount reality*?¹⁸

Qualsiasi modificazione e trasformazione della realtà è sempre intersoggettiva: i cambiamenti e le modifiche che il soggetto immagina di produrre nel sogno o nella fantasia si rivelano solo intenzioni e proponimenti solitari che non possono essere verificati tramite la comunicazione diretta con l'altro.

Abbiamo, dunque, diversi ordini di realtà in contrasto e concorrenza l'uno con l'altro: quello della nostra vita quotidiana, quello del mondo della nostra fantasia, dell'arte, della scienza, ecc., tra cui il primo è il preminente poiché solo in esso è possibile la comunicazione. [...] James li chiama "sottouniversi" e come esempi di essi fa riferimento al mondo dei sensi o delle cose fisiche (come realtà preminente). [...] Ma noi preferiamo considerare come realtà preminente la provincia finita di significato che abbiamo chiamato la realtà della nostra vita quotidiana¹⁹.

Questa realtà, aggiunge Schütz, nel saggio *Sulle realtà multiple*, è, in quanto mondo della vita quotidiana,

il palcoscenico e anche l'oggetto delle nostre azioni e interazioni. Lo dobbiamo dominare e mutare al fine di realizzare le mete che perseguiamo nel suo ambito insieme con i nostri simili. Lavoriamo e operiamo non solo entro il mondo, ma anche sul mondo. I nostri movimenti corporei – cinestetici, locomotori, operativi – sono, per così dire, ingranati nel mondo, modificando e trasformando i suoi oggetti e i loro reciproci rapporti. D'altro lato tali oggetti oppongono resistenza ai nostri atti, una resistenza che dobbiamo superare o alla quale dobbiamo soggiacere. Così si può affermare che un *motivo pragmatico* governa il nostro atteggiamento naturale nei confronti del mondo della vita quotidiana²⁰.

Da quanto detto, risulta evidente che per Schütz la realtà fondamentale viene individuata all'interno di quell'ambito dell'esistenza umana, quello della vita quotidiana, «che può essere modificato *pragmaticamente* attraverso movimenti e locomozioni corporee dirette verso oggetti fisici e materialmente tangibili»²¹. Pertanto il mondo della vita quotidiana risulta essere, nel pensiero di Schütz, «il *criterio pragmatico* in base al quale il soggetto può sperimentare realmente, con il massimo grado di certezza, le conseguenze che l'esecuzione concreta del suo

¹⁸ BODEI R., *Un mondo di mondi. Tra William James, Alfred Schütz e Jürgen Habermas*, in *Forme di mondo*, MELCHIORRE V. (a cura di) Vita e Pensiero, Milano, 2004, pp. 292-94.

¹⁹ SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà e società*, cit., pp. 311-313.

²⁰ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 183. Corsivo nostro.

²¹ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 164.

progetto comporta nella totalità del mondo sociale». Inoltre, come ulteriore conseguenza di queste osservazioni, emerge che il criterio pragmatico della realtà fondamentale è un criterio di natura eminentemente etico, in quanto gli ostacoli materiali che tale realtà pone implicano lo sforzo del soggetto per essere superati: «*fisico e morale. Sforzo che sviluppa una forte motivazione verso la realizzazione dei propri piani, nella consapevolezza di tutte le difficoltà che devono essere fronteggiate*». Queste resistenze non hanno a che fare solo con le difficoltà di ordine materiale, ma anche e soprattutto con «il rispetto dell'integrità morale del sistema dei valori alla luce di un'azione che può trasformare sensibilmente la realtà sociale nei termini di un nuovo "ripristino" della *routine* o persino nella forma di un radicale cambiamento»²².

Schütz lo afferma chiaramente:

Il mondo esterno della vita quotidiana è una realtà preminente:

- a. perché vi partecipiamo sempre, anche durante i nostri sogni; attraverso i nostri corpi, che sono essi stessi cose del mondo esterno;
- b. perché gli oggetti esterni limitano le nostre possibilità di azione opponendo una resistenza che può essere superata solo con fatica se pure lo può essere;
- c. perché questo è il regno in cui possiamo inserirci con le nostre attività corporee e, quindi, che possiamo mutare e trasformare;
- d. perché – e questo è solo un corollario dei punti precedenti – entro questo regno, e solo entro questo regno, possiamo comunicare con gli altri uomini e stabilire così un "comune ambiente comprensivo" nel senso di Husserl²³.

Qui, *in limine*, è opportuno precisare che su tale questione della realtà fondamentale si consuma anche il distacco tra Schütz e Gurwitsch.

Entrambi affermano che un unico ambito della realtà ha uno *status* privilegiato rispetto agli altri, e questa realtà è quella della vita quotidiana. Tuttavia Gurwitsch limita tale ambito alla percezione sensoriale, tralasciando l'aspetto simbolico, morale e sociale, pervenendo in tal modo al contrasto con la sua stessa ipotesi «di un teoria del campo di coscienza». Schütz, invece, è «in disaccordo con la

²² Ivi, p. 165.

²³ SCHÜTZ A., *Simbolo, realtà e società*, cit., pp. 313-314.

riduzione gurwitschiana del mondo della vita alla percezione sensoriale e questa questione diviene il fulcro del loro dibattito intorno alla “realità preminente”»²⁴.

In una lettera scritta a Gurwitsch, nel giugno del 1951, Schütz espone la sua teoria: «se tu davvero restringi gli orizzonti di senso alla percezione, allora sussiste un’importante distinzione fra le nostre concezioni della realtà. Molte parti del tuo testo infatti possono essere interpretate in questo senso. [...] Non sarebbe più utile per te pensare il problema degli orizzonti di senso nei termini di esperienze di vita che non sono soltanto percettive?»²⁵.

Tornando al problema principale, possiamo affermare che, per Schütz l’attenzione e l’interesse pragmatico suscitato dalla realtà fisica e materiale suscita nel soggetto lo spinge ad abbandonare la sfera dell’atteggiamento riflessivo e a rivolgersi all’atteggiamento naturale della vita quotidiana. «Questa assunzione è da considerarsi nei termini di un “ritorno” e non di una nuova forma di espressione della soggettività»²⁶. Infatti, tale atteggiamento è assunto per primo dall’individuo nel corso della sua esistenza, ed è un atteggiamento di natura eminentemente sociale tramite il quale egli realizza, attraverso relazioni intersoggettive, il proprio sistema di valori. «A questo punto della sua riflessione, Schütz ritiene che la realizzazione soggettiva del progetto debba trovare giustificazione *nuovamente* nell’ambito intersoggettivo e quotidiano dell’atteggiamento naturale. Solo “ritornando” nello stesso ambito da cui è originariamente emerso, e all’interno del quale ha generato i propri schemi di riferimento, il soggetto può *realizzare* se stesso nella forma di una personalità libera e responsabile»²⁷.

Schütz asserisce che il «“Mondo della vita quotidiana” dovrà ora indicare il mondo intersoggettivo che esisteva da molto prima della nostra nascita, percepito e interpretato dagli Altri, i nostri predecessori come un mondo organizzato. Ora esso è dato alla nostra esperienza e alla nostra interpretazioni»²⁸.

²⁴ KASSAB. E.S., ‘*Paramount Reality*’ in *Schutz e Gurwitsch*, «Human Studies», 14, 1991, pp. 195-196.

²⁵ SCHÜTZ A., lettera a Gurwitsch del 6 giugno 1951, in SCHÜTZ A., GURWITSCH A., *Philosophers in Exile. The correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, cit., pp. 192-193. Sul distacco di Schütz da Gurwitsch cfr. EMBREE L., *Some Philosophical Differences within a Friendship: Gurwitsch and Schutz*, in NASU H., EMBREE L., PSATHAS G., SRUBAR I., *Alfred Schutz and his intellectual partners*, UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz, 2009, pp. 231-253.

²⁶ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 166.

²⁷ Ivi, p. 167.

²⁸ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 182.

A tal proposito, Bettanini ha affermato che:

L'analisi di Schütz chiude così il cerchio aperto dalla considerazione dell'atteggiamento naturale: il mondo della vita quotidiana, caratterizzato dal suo essere empiricamente sociale, da un'intersoggettività fatta di reciprocità di prospettive, approda alla reciprocità dei motivi. Ma il mondo che sta insieme, nel negoziato e nella cooperazione tra i suoi attori, diviene un mondo che si interroga anche; dove lo scegliere entra in campo e tutto ciò comporta il comparire anche nella differenza, L'alterità conosciuta nella reciprocità degli sguardi, ma tenuta a freno dalle regole, e delle ricette disponibili, [...] questa alterità si riempie di nuovi significati. Ognuno di noi vive in una situazione "biograficamente determinata" fatta non soltanto della mia posizione nello spazio, nel tempo e nella società, ma anche costituita da un'esperienza, secondo cui alcuni elementi del mondo dato per scontato mi sono imposti, mentre di altri ho il controllo. Elementi, circostanze, in parte derivate, cioè imposte, in parte scelte e che mi fanno essere quel che sono²⁹.

Ritornando alle relazioni dirette del mondo sociale, il soggetto può verificare se il suo progetto è riuscito nel proposito di creare una comunanza di identità e di aspettative condivise o se deve essere rifiutato poiché non ha nessuna conformità con il sistema dei valori deciso e approvato dai membri del gruppo sociale di appartenenza. In quest'ultimo caso, il soggetto avrà fallito nel suo tentativo e il suo progetto sarà da considerare solo e soltanto come il desiderio artificioso di un soggetto singolo e isolato che non è riuscito ad inserirsi appieno nel mondo sociale di appartenenza con autonomia e personalità (come appunto nel caso di Don Chisciotte):

[...] questo reciproco corroborarsi o rifiutarsi, approvarsi o criticarsi, presuppone la comunicazione, e la comunicazione è possibile solo la di fuori della pura sfera teorica, nel mondo del lavoro. Al fine di comunicare il mio pensiero teorico ai miei compagni di lavoro, io devo pertanto abbandonare il puro atteggiamento teorico, devo volgermi al mondo della vita quotidiana e al suo atteggiamento naturale³⁰.

Il ritorno alla vita quotidiana «costituisce un criterio di verifica che può anche essere definito come un criterio di "adeguatezza con finalità democratiche"»³¹. Il soggetto non assume un potere totale e assoluto di giudizio sul proprio progetto, ma è pronto a sottoporre quest'ultimo alla verifica da parte degli altri; una verifica che gli consente di suggerire in maniera non coercitiva le sue intenzioni e i propri proponimenti, senza che gli altri avvertano queste come un'imposizione nei suoi confronti.

²⁹ BETTANINI A., *Una sociologia filosofica: Alfred Schütz*, ECIG, Genova, 1984, p. 26.

³⁰ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 229.

³¹ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 168.

Ritornando all'azione il soggetto [...] giustificherà le sue previsioni attraverso l'esperienza, attraverso una presa di coscienza più razionale, attraverso la presa di coscienza di come il proprio modello ideale di azione si realizza nella relazione diretta del rapporto faccia a faccia. [...] Ciò che io propongo è considerare il concetto Schütziano di "verifica" come un criterio di adeguatezza. Sebbene gli attori abbiano un autonomo "potere di verifica", tuttavia sarà soltanto la condivisione sociale dell'azione a produrre un giudizio pienamente soddisfacente. [...] Ciò consente di considerare la teoria schütziana una "teoria critica" che esige una relazione sociale maggiormente democratica tra la teoria e la pratica³².

Queste ultime considerazioni ci consentono di tornare, in maniera definitiva, sulla questione della realtà che Schütz affronta nel suo lavoro sul Don Chisciotte di Cervantes.

6.3 Il "ritorno" alla vita quotidiana: il "rinsavimento" di Don Chisciotte

Nel saggio *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Schütz afferma che gli esiti negativi che la realizzazione del progetto soggettivo comporta nel mondo sociale siano all'origine della crisi della personalità del cavaliere della Mancia. Se il soggetto non è in grado di trovare un accordo di identità e interessi comuni con le aspettative del gruppo sociale di appartenenza «si ritrova alla fine come uno che torna a casa in un mondo a cui non appartiene, chiuso nella realtà quotidiana come in una prigione, e torturato dal più crudele dei guardiani: la ragione del senso comune, conscia dei suoi limiti»³³.

Schütz esamina le avventure del protagonista del romanzo di Cervantes, interpretando il "ritorno" di Don Chisciotte alla realtà della vita quotidiana come un esempio paradigmatico di un disegno soggettivo che è fallito nel tentativo di realizzare una identità di attese comuni per tutto il gruppo sociale. Il progetto di Don Chisciotte, di far rivivere il mondo epico e nobile delle gesta cavalleresche, non è da considerare come il progetto delirante di un folle, come un mero atto di fantasia, ma come il risultato di una scelta soggettiva dettata da un sistema personale di valori biografici secondo una logica sensata e di carattere etico. E, pertanto, da questo

³² CARROL R., *Adequacy in Interpretative Sociology: A Discussion of Some of the Issues and Implications of Alfred Schütz's Postulate of Adequacy*, «The Sociological Review», 30, 1982, p. 400.

³³ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 56.

punto di vista le azioni di Don Chisciotte sono perfettamente razionali. Infatti, i valori della cavalleria errante a cui fa riferimento il cavaliere sono i valori sui quali egli decide di orientare e indirizzare il senso della sua esistenza nel mondo:

L'ambiente sociale che Don Chisciotte incontra in ciascuna delle sue tre spedizioni assume un atteggiamento radicalmente diverso nei confronti del suo privato mondo fantastico – quel mondo che per lui è altamente significativo, ma che per gli altri è il mondo di un pazzo³⁴.

Questo suo mondo, il mondo della cavalleria, è

un sotto-universo chiuso, e senza dubbio egli pone su di esso l'accento di realtà. Di continuo l'ingegnoso cavaliere rifiuta ogni dubbio di estranei riguardo il fatto che gli eroi di cui parlano i libri dei cavalieri siano mai esistiti, o che le loro avventure non siano davvero accadute come questi libri descrivono. E ha buoni argomenti. L'istituzione dei cavalieri erranti, spiega al canonico di Toledo, è autenticamente e universalmente riconosciuta³⁵.

Inoltre, la cavalleria errante è uno stile e un modo di vita:

Obbedisce a una missione divina. I cavalieri erranti sono “ministri di Dio sulla terra, il braccio armato con cui si amministra quaggiù la sua giustizia”. In questa età del ferro, il loro compito è girare per il mondo, raddrizzando i torti e riparando alle ingiustizie. Ma la cavalleria non è solo un modo di vita, è una scienza. di più: la regina di tutte le scienze che comprende tutte o quasi le leggi del mondo. Il cavaliere errante deve essere un giurista [...]; deve essere un teologo [...]; un medico, e specialmente un erborista [...]; un astronomo [...]; deve sapere come si ferra un cavallo, come si sistema una sella, nuotare. E, sopra ogni cosa, deve essere devoto alla verità, per quanto la sua difesa possa costargli la vita. Questo suo mondo della cavalleria ha il suo proprio sistema legale ed economico. I cavalieri erranti sono fuori da ogni giurisdizione, la loro legge è la spada, il diritto, il coraggio, i loro editti sono la loro volontà³⁶.

Nel tentativo di realizzare il valore etico della cavalleria nel suo mondo sociale, Don Chisciotte «entra in contrasto con il mondo dei suoi compagni ed entrambi, Don Chisciotte e gli altri, devono confrontarsi con i conflitti che sorgono dalla differenza degli schemi di interpretazione che prevalgono nei due mondi»³⁷. Questi contrasti possono essere pacificati solo attraverso la realizzazione di una «intercomunicazione che è garantita solo dalla fiducia reciproca nei termini della realtà dell'Altro»³⁸. Schütz sottolinea che Cervantes descrive alcuni episodi in cui sembra che il progetto di Don Chisciotte possa trovare forme di consenso da parte

³⁴ Ivi, p. 34.

³⁵ Ivi, p. 28.

³⁶ Ivi, pp. 29-30.

³⁷ Ivi, p. 33.

³⁸ Ivi, p. 55.

dei personaggi che egli incontra nelle sue peregrinazioni. Tuttavia, in questi casi, la relazione comunicativa è “finta”, ovvero non emerge da parte degli interlocutori nessuna fiducia nei confronti del progetto di Don Chisciotte. Anzi, l’attenzione che alcuni personaggi rivolgono alle sue parole e alle sue azioni è dettata esclusivamente da interessi di natura fantastica

di costruire all’interno del loro mondo della vita quotidiana un mondo di gioco, di scherzo, di far credere e di “far finta” che - così sperano – sarà preso per realtà da Don Chisciotte all’interno del suo sotto-universo privato. Ma poiché non appoggiano mai il proprio accento di realtà sul loro mondo di finzioni, non possono riuscire a stabilire un universo di discorso in comune con Don Chisciotte e, di conseguenza, non entrano in una vera relazione con lui³⁹.

Se gli interessi personali del soggetto non si trovano in accordo con le aspettative degli altri consociati, «la sua capacità di interpretare la realtà di senso comune nei termini del suo mondo privato è distrutta»⁴⁰, e questo perché, come abbiamo avuto modo di sottolineare in precedenza, «ciò che intendiamo per *realtà* nella nostra vita quotidiana – e in generale, nella vita – è ciò che crediamo *reale*»⁴¹.

Schütz considera la tragedia personale di Don Chisciotte come un caso emblematico ed esemplare che rivela come la crisi etica della personalità si riveli tragicamente nel momento in cui il soggetto non riesce nel suo tentativo di attuare un universo di condivisione e di reciproca comprensione con gli altri: «Avendo perduto la sua missione celeste assieme alla cavalleria, Don Chisciotte deve prepararsi alla morte fisica, dopo quella dello spirito»⁴². In tale situazione il soggetto si trova imprigionato nella sua sfera privata e inizia a dubitare sia della sua identità sia di quella degli altri.

Se questa fiducia nella sostanziale identità dell’esperienza intersoggettiva del mondo si infrange, è distrutta la stessa possibilità di stabilire una comunicazione con i nostri simili. E’ in situazioni critiche di questo tipo che arriviamo a pensare che ciascuno di noi viva nel guscio impenetrabile di una prigione solipsistica: gli Altri diventano un miraggio, noi lo diventiamo per gli Altri, e noi stessi lo diventiamo per noi. Ci sono solo due possibilità: o le esperienze del mondo oggettivo sono pure illusioni (e nella terminologia di Don Chisciotte ciò significa che un mago ha

³⁹ Ivi, p. 40. E’ il caso, nel romanzo di Cervantes, della maggior parte dei dialoghi tra il cavaliere e il suo scudiero, dei colloqui che avvengono nella locanda, dello scherzo fatto dal Duca e dalla Duchessa a Don Chisciotte, e dell’avventura su Clavilegno.

⁴⁰ Ivi, p. 56.

⁴¹ JEDLOWSKI P., *Introduzione a SCHÜTZ A., Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 17.

⁴² Ivi, p. 57.

trasformato il mondo oggettivo), oppure io stesso ho cambiato identità (e questo vuol dire che io stesso sono stato oggetto di un incantesimo)⁴³.

Il ritorno alla “normalità”, il “rinsavimento” di Don Chisciotte, che sente avvicinarsi la morte e prepara il suo testamento, è definito da Schütz come un «completo stato di veglia»⁴⁴. Il cavaliere avverte, alla fine delle sue peregrinazioni, e tornando nel suo villaggio, che è completamente rinsavito ed afferma:

Ormai ho il giudizio libero e chiaro, senza le ombre caliginose dell'ignoranza in cui me l'aveva avvolto l'incresciosa e continua lettura dei detestabili libri di cavalleria. Ormai capisco le loro assurdità e i loro inganni e non mi dispiace altro se non che il riconoscimento di quest'errore sia giunto così tardi da non lasciarmi tempo di fare alcuna ammenda, leggendone altri che siano luce dell'anima. Io mi sento nipote, in punto di morte; vorrei morire in modo tale da far capire che la mia vita non è stata tanto cattiva da lasciarmi nomea di pazzo; ché sebbene lo sia stato, non vorrei confermare questa verità con la mia morte⁴⁵.

E non appena entrano nella sua stanza i suoi amici, il curato, il baccelliere Sansòn Carrasco, il barbiere Mastro Nicolàs, Don Chisciotte afferma, in maniera lapidaria:

Congratulatevi con me, signori miei, ché non sono più Don Chisciotte della Mancia, ma Alonso Quijano a cui retti costumi meritavano il soprannome di *buono*. Ormai sono nemico di Amadigi di Gaula e di tutta l'infinita caterva della sua stirpe; ormai mi sono odiose tutte le storie profane della cavalleria errante; ormai conosco la mia stoltezza e il pericolo a cui mi ha esposto l'averle lette; ormai, per misericordia di Dio, avendo imparato a mie spese, le detesto⁴⁶.

I suoi amici, temono che egli sia stato colto da una nuova pazzia, soprattutto ora che è svanito l'incantesimo che colpiva Dulcinea. Ma Don Chisciotte, ribadisce il suo rinsavimento:

Quelle commesse finora, replicò Don Chisciotte, - facendo riferimento alle sue imprese - che sono state vere sciocchezze a mio danno, la mia morte, con l'aiuto del cielo, le convertirà a mio vantaggio. Io signori, sento che mi avvicino alla morte a gran passi: lasciamo da parte gli scherzi e venga qui un sacerdote che mi confessi e un notaio che scriva il mio testamento, perché in un

⁴³ Ivi, p. 36.

⁴⁴ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 187.

⁴⁵ DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, Garzanti, Milano, 1974, vol. II, cap. LXXIV, p. 919.

⁴⁶ Ivi, pp. 919-920.

momento come questi l'uomo non deve prendersi gioco dell'anima; perciò vi supplico, mentre il signor curato mi confessa, di andare a chiamare il notaio⁴⁷.

E chiamato al suo capezzale il suo scudiero Sancho Panza, così si congeda:

Perdonami amico, di averti messo nella condizione di sembrare pazzo come me, facendoti cadere nell'errore in cui io sono caduto, cioè che vi siano stati e vi siano cavalieri erranti nel mondo. [...] Io sono stato pazzo e ora sono savio: sono stato Don Chisciotte della Mancia e ora, come ho detto, Alonso Quijano il Buono. Possa la mia sincerità e il mio pentimento ridarmi presso di voi la stima in cui ero tenuto, e il signor notaio vada avanti⁴⁸.

Con il suo ritorno alla normalità, Don Chisciotte cessa di incarnare la figura hegeliana del «cavaliere della virtù»⁴⁹ in perenne conflitto con il mondo per far trionfare il proprio ideale.

Come è noto, Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, nella sezione dedicata alla *Ragione*, introduce la figura della «virtù e il corso del mondo»⁵⁰. Per il filosofo dalla contraddizione tra universalità (coesistenza ordinata e armonica tra soggetti individuali) e individualità, scaturisce la figura del rigorismo della virtù⁵¹.

In questa sede della *Fenomenologia* Hegel analizza quella che lui chiama «*La rivolta dell'individualità o il delirio della presunzione*»⁵², ovvero i tentativi velleitari di singoli soggetti che tentano di agire e di realizzare se stessi nel mondo senza tenere conto delle caratteristiche oggettive di esso, e che cercano, in maniera presuntuosa e fallimentare, di imporre al mondo la propria legge del cuore. Questi tentativi utopici, le velleitarie pretese della virtù, falliscono, perché il «corso del mondo»⁵³, il modo in cui le cose effettivamente si svolgono, non viene minimamente modificato e trasformato dall'astratta affermazione della virtù.

Il suggestivo percorso della Virtù raccontato da Hegel, che in alcuni passaggi sembra costantemente evocare e richiamare le vicende di Don Chisciotte, è il seguente:

⁴⁷ Ivi, p. 920

⁴⁸ Ivi, pp. 921-922.

⁴⁹ Cfr. HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, Fabbri, Milano, 2001, vol. I, pp. 316-325.

⁵⁰ Ivi, p. 316.

⁵¹ *Ibidem*: «Tale figura della coscienza, - ossia nella legge, nel vero e nel bene *in sé*, divenire a sé non già come la singolarità, ma solo come *essenza*; sapere, anzi l'individualità come l'invertito e l'invertente e dover perciò sacrificare l'individualità della coscienza, - è la Virtù».

⁵² Ivi, p. 311.

⁵³ Ivi, p. 317.

Qui, nella relazione della virtù e del corso del mondo, entrambi i membri sono, ciascuno, unità e opposizione di tali momenti o un movimento della legge e dell'individualità l'una verso l'altra, ma un movimento opposto. Alla coscienza della virtù la *legge* è l'*essenziale* e l'individualità è quel che deve esser tolto: e ciò sia nella coscienza stessa dell'individualità, sia nel corso del mondo. In questa coscienza la propria individualità devesi disciplinare sotto l'universale, il vero e il bene in sé; ma anche in ciò la coscienza personale lascia un residuo: la vera disciplina è soltanto il sacrificio della personalità intera, come sicurezza che in effetto l'autocoscienza non è più legata e delle singolarità. In pari tempo in questo sacrificio singolo l'individualità viene cancellata *nel corso del mondo*, ché essa è anche un momento semplice comune ad ambedue. [...] Il corso del mondo è dunque da una parte l'individualità singola che cerca il proprio piacere e il proprio godimento, andando bensì, in quest'atto, incontro al suo tramonto e appagando quindi l'universale. [...] L'altro momento del corso del mondo è l'individualità che in sé e per sé vuol essere legge e che in questa presunzione disturba l'ordine costituito; la legge universale si conserva bensì contro questa presunzione e non sorge più come alcunché di opposto alla coscienza e di vuoto, non sorge come una necessità morta, anzi come *necessità entro la coscienza stessa*. Essa, peraltro, quando esiste come *consapevole* rapporto dell'effettualità assolutamente contraddittoria, è la follia⁵⁴.

In questa lotta della virtù contro il corso del mondo il cavaliere della virtù è costretto ad un duello allo specchio e tale duello

non può da lui essere preso sul serio, - perché egli impegna tutta la sua migliore gagliardia affinché il bene possa essere *in se e per se stesso*, cioè si compia da se stesso, - torneo che egli non dovrà mai lasciar diventare una cosa seria. Infatti ciò che egli volge contro il nemico e che trova volto contro se medesimo, ciò ch'egli in lui stesso e nel nemico espone a deterioramento e a danneggiamento non deve essere il bene stesso; perché egli lotta proprio per la conservazione e il compimento del bene; ma quel che nella lotta vien messo in pericolo sono soltanto le indifferenti doti e facoltà. Ma in effetto queste non sono proprio altro che quello stesso universale privo d'individualità, che deve venir conservato e attuato mediante la lotta⁵⁵.

L'errore della coscienza virtuosa, per Hegel, è quello di «lottare contro il corso del mondo come contro qualcosa di opposto al bene»⁵⁶, e quello che il corso del mondo, che è «la desta coscienza certa di se stessa che non si lascia prendere alle spalle, ma che offre il petto»⁵⁷, offre alla coscienza è «l'universale», «ossia il *bene effettuale*»⁵⁸. Pertanto «dove dunque la virtù entra in contatto col corso del mondo, essa tocca sempre luoghi tali che sono l'esistenza del bene stesso, il quale, come *in-sé* del corso del mondo, è indissolubilmente intrecciato in tutte le apparenze del corso del mondo ed ha anche il suo esserci nell'effettualità di esso; per la virtù esso è dunque invulnerabile»⁵⁹.

⁵⁴ Ivi, pp. 317-318.

⁵⁵ Ivi, p. 320.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ivi, p. 322.

⁵⁸ Ivi, p. 321.

⁵⁹ *Ibidem*.

Allora, nella lotta con il corso del mondo la virtù è destinata al fallimento e alla sconfitta. Essa risulta perdente perché, in termini hegeliani, il «suo fine è in effetto l'essenza *astratta e ineffettuale*, e perché, in considerazione dell'effettualità, il suo operare riposa su *differenze* che stanno soltanto nelle parole. Essa voleva ostinarsi a portare a *effettualità* il bene mediante il *sacrificio dell'individualità*; ma a sua volta, il lato dell'*effettualità* non è che il lato dell'*individualità*»⁶⁰.

L'individuo che voleva agire per cambiare il mondo, si rende conto che gli ideali che lo animavano nel suo nobile intento «si accasciano come parole vuote che rendono elevato il cuore e vuota la ragione», che essi «edificano, ma non costruiscono», e che la virtù è fatta solo da «parole prive di contenuto». Non solo. L'individuo apprende anche un'altra lezione, ovvero che il «corso del mondo non sia tanto malvagio quanto pareva», e che «la sua effettualità è, infatti, la realtà dell'universale. Con questa esperienza viene a cadere il mezzo per produrre il bene col sacrificio dell'individualità; ché l'individualità è per l'appunto l'*attuazione* di ciò che è in sé; e l'inversione cessa di venir considerata come un'inversione del bene, perché è piuttosto l'inversione del bene stesso, come mero fine nell'effettualità: il movimento dell'individualità è la realtà dell'universale»⁶¹.

Le parole hegeliane sembrano tratteggiare, senza mai citarlo direttamente, la parabola discendente e il triste destino di Don Chisciotte, che visto il fallimento del suo proposito di ricreare il mondo nobile dei cavalieri erranti, e anche il declino della «sua capacità di interpretare la realtà di senso comune nei termini del suo mondo privato»⁶², torna alla fine dei suoi viaggi a casa, «in un mondo a cui non appartiene, chiuso nella realtà quotidiana come in una prigione, e torturato dal più crudele dei guardiani: la ragione del senso comune, conscia dei suoi limiti»⁶³.

Il cavaliere della Mancia avendo fallito nella sua missione si prepara «alla morte fisica, dopo quella dello spirito. E così muore, non più Don Chisciotte il Buono, un uomo che si ritiene di retto giudizio, libero dalle ombre confuse dell'ignoranza con cui l'aveva oscurato il suo viaggio nelle province della fantasia.

⁶⁰ Ivi, pp. 322-323.

⁶¹ Ivi, pp. 323-325.

⁶² SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 56.

⁶³ *Ibidem*.

Sanson Carrasco, nel suo epitaffio, dice di lui che ha vissuto come un folle, ma è morto come un saggio»⁶⁴.

Il rinsavimento che Don Chisciotte ha poco prima di morire, è un ritorno alla dimensione della realtà quotidiana come unica e vera realtà, dopo i travagli e le peripezie affrontate in molteplici altre realtà e sotto-universi di realtà. E in questa realtà, il cavaliere della Mancia si trova in una situazione che, come già detto, Schütz definisce di «completo stato di veglia», ovvero di massima e totale attenzione nei confronti della dimensione della realtà quotidiana.

Il ritorno alla normalità di Don Chisciotte sancisce, quindi, la sconfitta dei tentativi solipsistici del soggetto di modificare la realtà e di concepire altri universi privati. E soprattutto sancisce la vittoria del senso comune, a proposito del quale Sancho Panza afferma: «non c'è da far altro che raccomandarsi a Dio e lasciar correre la sorte dove preferirà dirigere il corso delle cose»⁶⁵.

6.4 Il «completo stato di veglia». Attention à la vie e fenomenologia della percezione: tra Bergson e Merleau Ponty

Il “ritorno” alla vita quotidiana alimenta uno stato di coscienza che Schütz definisce come «completo stato di veglia» (*wide awakesness*), indicando con questa nozione uno stato di massima attenzione verso le modificazioni di ordine pragmatico prodotte nell'ambito della realtà sociale dal proprio progetto: «Con l'espressione “completo stato di veglia” vogliamo indicare un piano di coscienza della massima tensione che ha origine in un atteggiamento di piena attenzione alla vita e ai suoi requisiti», e «Il concetto di completo stato di veglia indica il punto di partenza per una legittima interpretazione pragmatica della nostra vita cognitiva»⁶⁶.

Schütz considera la nozione di *completo stato di veglia* analoga a quella bergsoniana di *attention à la vie*. Egli fa notare che, secondo Bergson, l'io può assumere molteplici e differenti gradi di coscienza, ognuno contrassegnato da diversi

⁶⁴ Ivi, p. 57.

⁶⁵ DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, cit., vol. I, XXI, p. 157.

⁶⁶ *Ibidem*.

livelli di tensione. E il massimo grado è quello che si rivela nel momento dell'applicazione pratica relativa all'esecuzione di un atto. «Momento in cui l'io rivolge la sua *attenzione* al flusso concreto della vita sulla base di un interesse diretto a modificare fisicamente la realtà»⁶⁷.

Bergson scrive in *Materia e memoria*:

Il nostro stato cerebrale contiene il nostro stato mentale in misura maggiore o minore, a seconda che tendiamo a esteriorizzare in azione o a interiorizzare in conoscenza pura la nostra vita psicologica. Esistono quindi differenti toni della vita mentale, e la nostra vita psicologica può giocarsi a differenti altezze, secondo i gradi della nostra *attention à la vie*. [...] Dal nostro punto di vista, ciò che solitamente viene considerata una maggiore complicazione dello stato psicologico, ci appare come una maggiore dilatazione della nostra intera personalità, che normalmente circoscritta dall'azione, si estende tanto più quanto si allenta la morsa in cui si lascia comprimere e, sempre indivisa, si espande su una superficie via via più considerevole. E ciò che solitamente viene considerata una perturbazione della vita psicologica stessa, un disordine interiore, una malattia della personalità, ci appare come un rilassamento o un perversimento del legame solidale tra questa vita psicologica e il suo motore concomitante, come una alterazione o una diminuzione della nostra attenzione alla vita esterna⁶⁸.

Schütz afferma che esiste una corrispondenza tra la sua nozione di *completo stato di veglia* e quella bergsoniana di *attention à la vie*:

Uno dei punti centrali della filosofia di Bergson è costituito dalla sua teoria secondo cui la nostra vita cosciente manifesta un numero indefinito di piani diversi, che vanno dall'estremo del piano dell'azione all'estremo opposto del sogno. Ognuno di questi piani è caratterizzato da una specifica tensione di coscienza: il piano dell'azione mostra il grado più alto di tensione, quello del sogno il grado più basso. Secondo Bergson, questi diversi gradi di tensione della nostra coscienza sono funzioni del nostro mutevole interesse per la vita: l'azione rappresenta il nostro più forte interesse di affrontare la realtà e i suoi requisiti, il sogno la completa mancanza di interesse. *Attention à la vie*, l'attenzione alla vita, è, pertanto il principio fondamentale che regola la nostra vita cosciente. Esso definisce il regno del nostro mondo che è per noi rilevante, articola il continuo fluire del nostro corso di coscienza, determina l'ambito e la funzione della nostra memoria, ci fa o vivere – nel nostro linguaggio – entro le nostre attuali esperienze, dirette verso i loro oggetti, o volgere in un atteggiamento riflessivo verso le nostre esperienze passate e chiederci il loro significato⁶⁹.

Schütz aggiunge che «solo il Sé che eseguisce e soprattutto che lavora ha un completo interesse per la vita ed è, quindi, in completo stato di veglia. Questo sé vive nei suoi atti e la sua attenzione è diretta esclusivamente a portare a compimento il suo progetto, a eseguire il suo piano. Questa attenzione è attiva, non passiva. L'attenzione passiva è l'opposto del completo stato di veglia»⁷⁰.

⁶⁷ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 172.

⁶⁸ BERGSON H., *Materia e Memoria*, in ID., *Opere (1889-1896)*, Mondadori, Milano, 1986.

⁶⁹ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., pp. 186-187.

⁷⁰ Ivi, p. 187.

La ripresa da parte di Schütz della teoria di Bergson «non costituisce un “ripensamento” nei riguardi delle critiche che Schütz rivolge a quegli aspetti di “operazionismo biologicamente determinato” che la concezione bergsoniana dell’azione, secondo la sua interpretazione, sembra presentare»⁷¹. Infatti, Schütz rimprovera a Bergson di aver preso in considerazione solo l’aspetto concreto dell’esecuzione dell’azione, e di aver, quindi, trascurato, a differenza della concezione pragmatista di Dewey, il momento riflessivo della scelta progettuale per la sua giustificazione etica e razionale. Schütz afferma, a tal proposito, che: «Secondo Bergson la scelta consiste meramente in una serie di eventi nella “durée” interiore, e non mai in un’oscillazione tra ordini di fattori che coesistono nel tempo spaziale; le deliberazioni con tutte le sue tendenze in conflitto, può essere concepita solo come un processo dinamico in cui l’io, i suoi sentimenti, i suoi motivi e i suoi fini si trovano in uno stato di continuo divenire finché tale sviluppo conduce al libero atto»⁷².

Tuttavia, al di là di queste differenze, Schütz crede che la teoria di Bergson dell’azione sia in grado di fornire un valido contributo di natura fenomenologica alla concezione pragmatista. «Essa, cioè, può risultare funzionale a descrivere le dinamiche di carattere fenomenologico che avvengono nella coscienza durante il processo di esecuzione pratica dell’azione; dinamiche che il pragmatismo di Dewey non è riuscito a cogliere, “arrestandosi a descrivere questa esecuzione da un punto di vista *esterno* ai vissuti interiori della coscienza soggettiva che direttamente la mette in atto»⁷³.

A proposito del pragmatismo Schütz si esprime in questo modo:

Il pragmatismo pertanto non è una filosofia della totalità dell’esistenza umana, ma una descrizione della nostra vita a livello della realtà predominante non problematizzata nell’insieme. È una tipizzazione e una idealizzazione del nostro essere nel mondo che non prende in considerazione se non gli aspetti riguardanti i fatti elementari della nostra vita. Ma il pragmatismo radicale realizza anche solo parzialmente anche questo fine ristretto. Offre una soluzione solo dal punto di vista di un osservatore immaginario, disincarnato, che è esso stesso posto fuori dall’ambiente con cui deve entrare in relazione. La teoria pragmatista della conoscenza non può mai spiegare quel che fa il filosofo pragmatista, proprio come il behaviorismo non può mai spiegare il comportamento del behaviorista. [...] L’obiezione al pragmatismo radicale non deve essere costruita come negazione dell’importanza delle rilevanze motivazionali che hanno origine nella realtà predominante delle nostre operazioni e che scompaiono la conoscenza apparentemente automatica data per scontata in un

⁷¹ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 173.

⁷² SCHÜTZ A., *Scegliere tra progetti d’azione*, cit., p. 91.

⁷³ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 173.

campo non problematico nei cui confronti emergono temi non problematici. Questa è infatti una delle ragioni principali che ci fanno mettere in questione cose che non abbiamo messo⁷⁴.

Con la ripresa della nozione bergsoniana di *attention à la vie*, Schütz osserva che nel completo stato di veglia il soggetto può riempire di contenuto pragmatico, fisicamente tangibile, le anticipazioni progettuali che nello stato di riflessione erano state solo vuote previsioni: giustifica, cioè, con l'esecuzione pragmatica, il valore etico e il carattere razionale del suo progetto:

Il completo stato di veglia indica il punto di partenza per una legittima interpretazione pragmatica della nostra vita cognitiva. Il completo stato di veglia del sé che lavora traccia il segmento del mondo che è pragmaticamente rilevante, e questa rilevanza determina la forma e il contenuto del nostro corso di pensiero: la forma, in quanto regola la tensione della nostra memoria e con essa l'ambito delle nostre passate esperienze anticipate; il contenuto in quanto tutte queste esperienze sottostanno a specifiche modificazioni dell'attenzione attraverso il concetto concepito in precedenza e alla sua messa in opera⁷⁵.

Alla luce di queste considerazioni Schütz individua il compiuto sviluppo della personalità del soggetto nell'ambito della dimensione temporale del vivido presente; dimensione in cui è possibile il rapporto della dimensione passata con quella futura che è stata anticipata nell'atto riflessivo della progettazione. In questo momento di esecuzione pragmatica, che per Schütz coincide con l'atto del lavorare, il sé in completo stato di veglia non è l'esecutore di un'azione passata, né di una eventuale azione futura, «ma un sé realmente esistente nella forma di un'unità indivisibile di pensiero e azione che si manifesta nell'immediatezza del vivido presente. In questa massima espressione della sua personalità, il sé giustifica la conformità etica di tutte le esecuzioni passate con quelle presenti *proiettandole* verso nuovi orizzonti di senso futuro»⁷⁶. E questi orizzonti non hanno a che fare solo con la vita del soggetto che esegue l'azione, ma anche con quella di tutti gli altri che condividono gli effetti che il progetto soggettivo comporta nel comune mondo della vita quotidiana:

il sé in completo stato di veglia integra nel suo lavorare e attraverso il suo lavorare il suo presente, il suo passato e il suo futuro in una specifica dimensione di tempo; realizza se stesso come totalità nei suoi atti lavorativi, comunica con gli altri attraverso atti lavorativi, organizza le diverse prospettive spaziali del mondo della vita quotidiana attraverso atti lavorativi⁷⁷.

⁷⁴ SCHÜTZ A., *Il problema della rilevanza*, cit., p. 114.

⁷⁵ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., pp. 187-188.

⁷⁶ SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, cit., p. 175.

⁷⁷ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 186.

Schütz aggiunge, però, che nel fare esperienza della sua attività lavorativa in corso, il sé si percepisce in maniera cosciente come il soggetto autore dell'esecuzione, ovvero come un soggetto che si presenta nella forma di un'unità di corpo e coscienza, volta a modificare la realtà tramite la percezione attiva, perfettamente consapevole, di quegli oggetti che sta materialmente trasformando attraverso il corpo, che è

il "veicolo" dei miei movimenti cinestetici e locomotori, lo "strumento" mediante cui posso inerirmi nel mondo esterno e cangiarlo col modificare altri oggetti. e perciò di nuovo "è privilegiato". Pure la maniera di parlare del mio corpo come "portatore", "veicolo", e "strumento" è pericolosa e poco rigorosa. Io *sono* il mio corpo, e le mie percezioni sensoriali, io *sono* la mia mano che afferra questo e quell'oggetto. Il mio corpo è la forma in cui il mio io manifesta se stesso nel mondo esterno⁷⁸.

Questa concezione fenomenologica della realizzazione soggettiva presenta una serie di affinità con la concezione fenomenologica della percezione di Maurice Merleau Ponty. Infatti Schütz afferma: «Questo fenomeno (cioè l'esperienza soggettiva del nostro corpo che funziona come un'unità) è stato analizzato fenomenologicamente specialmente dagli esistenzialisti francesi Jean Paul Sartre e Maurice Merleau Ponty»⁷⁹.

Per Merleau Ponty il corpo con cui l'individuo agisce non è un mezzo da considerare come distinto e separato dal suo io. Durante il percorso di esperienza sugli oggetti il soggetto percepisce se stesso nella forma autocosciente di un tutto funzionale, in cui il corpo è la forma concreta attraverso cui l'io si manifesta nel mondo esterno⁸⁰ ..

Infatti il filosofo francese scrive:

Ogni percezione esterna è immediatamente sinonimo di una percezione del mio corpo [...]. Se ora, [...] il corpo non è un'oggetto trasparente [...] se è un'unità espressiva che possiamo imparare a conoscere solo con l'assumerla, questa struttura ci comunicherà al mondo sensibile. La teoria dello schema corporeo è implicitamente una teoria della percezione. Attraverso essa abbiamo nuovamente imparato a sentire il nostro corpo, abbiamo ritrovato sotto il sapere oggettivo e distante del corpo quest'altro sapere che ne abbiamo perché esso è sempre con noi e perché noi siamo corpo⁸¹.

⁷⁸ SCHÜTZ A., *Il problema della rilevanza*, cit., p. 154.

⁷⁹ Ivi, p. 82.

⁸⁰ Sul tema del corpo e della corporeità nel pensiero di M. Ponty cfr. COMERCI N., *La discesa dell'altro. Intersoggettività e comunità in Merleau Ponty*, Mimesis, Milano, 2008.

⁸¹ MERLEAU PONTY M., *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano, 1965, pp. 281-282.

Riprendendo ancora il pensiero di Bergson, Schütz afferma che il sé che si realizza nell'esecuzione pragmatica non percepisce gli oggetti esterni solo con i sensi corporei, ma anche attraverso il flusso del tempo interiore della coscienza, che Bergson chiama *durée*: «Il sentimento è un essere che vive, che si sviluppa, e che di conseguenza cambia continuamente. [...] vive perché la durata in cui si sviluppa è una durata in cui i momenti si compenetrano»⁸². Nel momento in cui modifica e trasforma materialmente l'oggetto, il sé percepisce nella sua *durée* che questa modificazione è stata progettata e voluta in maniera intenzionale dal suo io che ha elaborato questo percorso nella sfera dell'atteggiamento riflessivo:

Le ricerche di Bergson e anche di Husserl hanno messo in luce l'importanza dei nostri movimenti corporali per la costituzione del mondo esterno e della sua prospettiva temporale. Facciamo esperienza dei nostri movimenti corporali simultaneamente su due piani diversi: nei limiti in cui essi sono movimenti nel mondo esterno li consideriamo eventi che si verificano nello spazio e nel tempo, misurabili come la lunghezza di un sentiero; nei limiti in cui di essi si fa esperienza dall'interno come mutamenti che si verificano in esso, come manifestazioni della nostra spontaneità che appartengono al nostro corso di coscienza, essi partecipano al nostro tempo interiore o *durée*. Ciò che accade nel mondo esterno appartiene alla stessa dimensione temporale in cui si verificano gli eventi della natura inanimata. Può essere registrato con sistemi adeguati e misurato dai nostri cronometri. Il tempo spazializzato omogeneo, è la forma universale del tempo oggettivo o cosmico. D'altro lato nel tempo interiore o *durée* le nostre esperienze attuali si riconnettono con il passato attraverso ricordi e rievocazioni e con il futuro attraverso previsioni e anticipazioni. Nei movimenti corporei e attraverso di essi compiamo la transazione dalla nostra *durée* al tempo spaziale o cosmico, e le nostre azioni lavorative partecipano a entrambi. Facciamo simultaneamente esperienza dell'azione lavorativa come di una serie di eventi nel tempo esterno e nel tempo interno, unificando le due dimensioni in un unico flusso che sarà chiamato il vivido presente⁸³.

Da quanto detto ne consegue, per Schütz, che: «vivendo nel vivido presente nei suoi atti lavorativi in sviluppo, diretti verso gli oggetti e gli obiettivi da portare a compimento, il sé che lavora fa esperienza di se stesso come la fonte delle azioni in corso, e, pertanto, come un sé indiviso e totale». Egli, in quanto «sé che lavora», fa esperienza «di se stesso come dell'autore dell'attività lavorativa in corso: realizza se stesso come unità»⁸⁴.

⁸² BERGSON H., *Saggio sui dati immediati della coscienza*, in ID., *Opere (1889-1896)*, cit., p.77.

⁸³ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., pp. 189-190.

⁸⁴ Ivi, p. 190. Sul tema del «sé che lavora», e in più in generale sul tema del *working* cfr. LUCKMANN T., «*Wirklichkeit als Arbeit*,» in *Wissen und Gesellschaft: Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*, ed. Hubert Knoblauch, Jürgen Raab, and Bernt Schnettler (Konstanz: UVK-Verl. Ges., 2002), (translated in english by Jeremy Neill, Saint Louis University, *Reality as Work. Ideas on the Meaning of work for the Social Construction of Reality*), in cui l'autore afferma che il lavoro è «la fondazione della capacità di mantenersi responsabili» e ha un ruolo fondamentale «per la costruzione sociale della realtà» (ivi, p. 111).

Alla luce di quanto abbiamo affermato, possiamo asserire che il pensiero di Schütz operi una singolare convergenza tra due tradizioni di pensiero, quella pragmatista e quella fenomenologica, proponendo una teoria della realizzazione del soggetto che permette di valicare la dimensione solipsistica della soggettività che era emersa dalla concezione della soggettività trascendentale di Husserl, e di prospettare una teoria dell'intersoggettività, che in Husserl, come abbiamo avuto modo di dimostrare nel nostro lavoro, era confinata e relegata nell'ambito meramente trascendentale.

Pertanto, da questo punto di vista il lavoro di Schütz si configura, nel suo passaggio dalla sfera trascendentale a quella naturale, come un proseguimento e un superamento del lavoro di Husserl: «Il problema in questione è risolto mostrando che il fenomenologo non abbandona l'atteggiamento trascendentale per ritornare a quello naturale, ma si situa *nell'*atteggiamento naturale come in una condizione trascendentale che è da lui completamente chiarita»⁸⁵.

⁸⁵ Ivi, p. 230.

7. La realtà del sociale: lineamenti di metodologia delle scienze sociali

*La metodologia non è il precettore o il tutore dello scienziato.
Essa è sempre la sua allieva, e non vi è grande maestro nel campo
della propria scienza che non possa insegnare ai metodologi come procedere.*

A.Schütz,
Il problema della razionalità nel mondo sociale

7.1 Premessa: realtà quotidiana e scienze sociali

La riflessione di Schütz non si limita solo alla mera constatazione che il mondo della vita quotidiana sia la realtà preminente. Schütz va ben oltre proponendo una «serie di principi metodologici» che siano «adeguati alle scienze sociali», e che non si rivelino fallimentari nel «campo dell'intersoggettività»¹. Egli, pertanto, prospetta una rigorosa metodologia per lo studio del mondo sociale, che deve essere considerato come «il mondo unico e unitario della vita di tutti noi, e non uno strano mondo fantastico indipendente dal mondo della vita quotidiana e senza connessioni con esso»², e indica come punto centrale della «metodologia» e «epistemologia dello studio scientifico del mondo sociale» il problema dello studio della «razionalità» e dell'«azione razionale»³.

L'intera opera di Schütz costituisce un repertorio di spunti, proposte e indicazioni per la metodologia e lo studio delle scienze sociali. Tuttavia, alcuni saggi in modo particolare affrontano e sviluppano questi temi. Essi possono essere, per quanto riguarda la traduzione italiana delle opere di Schütz, indicativamente divisi in tre gruppi, a seconda del problema affrontato, e sono rispettivamente: i saggi che si occupano di metodologia delle scienze sociali, *L'interpretazione dell'azione umana*

¹ SCHÜTZ A., *Il mondo sociale e la teoria dell'azione sociale*, cit., p. 333.

² Ivi, p. 346.

³ SCHÜTZ A., *Il problema della razionalità nel mondo sociale*, cit., p. 347.

da parte del senso comune e della scienza, *Formazione di concetti e teorie nelle scienze sociali, Scegliere tra progetti di azione*⁴; i saggi che vertono sul rapporto tra fenomenologia e scienze sociali, *Alcuni concetti guida della fenomenologia, La fenomenologia e le scienze sociali, L'importanza di Husserl per le scienze sociali, La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*⁵; e i saggi che si occupano di teoria sociale pura, *Il mondo sociale e la teoria dell'azione sociale*, e *Il problema della razionalità nel mondo sociale*⁶.

La nostra attenzione in questa sede si concentrerà in particolar modo sul terzo gruppo di saggi, e questo nella convinzione che i lavori di Schütz su *Il mondo sociale e la teoria dell'azione sociale*, e su *Il problema della razionalità nel mondo sociale* ci permettano di riprendere e riproporre criticamente la disamina dei problemi avanzati da Schütz e ci consentano di illustrare la rilevanza e l'importanza del suo pensiero per le scienze sociali e per una sociologia di stampo fenomenologico.

7.2 *Lo studio scientifico del mondo sociale e la «purezza del metodo»*

Il punto di partenza di Schütz nell'indicare le linee guida di una metodologia delle scienze sociali può essere individuato, in apertura del saggio *Il mondo sociale e la teoria dell'azione sociale*, nella delucidazione della questione relativa al rapporto soggettività/oggettività dell'attore sociale, e nell'ammissione che il compito del pensiero scientifico consista nel «costruire un sistema di convenzioni» e in un «onesto descrivere il mondo», e che l'oggettività costituisca «l'essenza della scienza», che è valida «per tutti, e che le proposizioni scientifiche non si riferiscono al mio mondo privato, ma a quel mondo della vita, unico e unitario, comune a tutti noi»⁷.

⁴ Nella traduzione italiana delle opere di Schütz, e in particolar modo nei *Saggi sociologici*, questo primo gruppo di saggi viene inserito nella prima parte dell'opera, intitolata, appunto, *Sulla metodologia delle scienze sociali*. Cfr. Ivi, pp. 3-47, pp. 48-66, e pp. 67-96.

⁵ Questo secondo gruppo di saggi, sempre nei *Saggi sociologici*, è inserito nella parte intitolata *Fenomenologia e scienze sociali*. Cfr. Ivi, pp. 99-117, pp. 118-148, e pp. 149-178.

⁶ Questo terzo gruppo di saggi è inserito nella parte quarta dei *Saggi sociologici*, intitolata *Studi di teoria sociale pura*. Cfr. Ivi, pp. 331-346, e pp. 347-371.

⁷ SCHÜTZ A., *Il mondo sociale e la teoria dell'azione sociale*, cit., p. 332.

Nell'analisi di tali questioni Schütz si sofferma in particolar modo sulla questione del rapporto tra scienze sociali e modello delle scienze naturali, in quanto questo argomento implica una critica al comportamentismo, che si basa sull'assunto che si possa spiegare con metodi scientificamente corretti quanto avviene «nel mondo sociale della nostra vita quotidiana». La critica di Schütz è la seguente:

L'indicare e il descrivere un mondo fittizio che non ha alcun riferimento di sorta con l'esperienza del senso comune ed è pertanto al di fuori di ogni interesse pratico, non costituisce, naturalmente, né la mèta né il significato di alcuna teoria scientifica. I fondatori del comportamentismo non avevano altro scopo che quello di descrivere e spiegare gli atti umani reali nell'ambito di un reale mondo umano. Ma l'erroneità di questa teoria consiste nella sostituzione di un mondo fittizio alla realtà sociale attraverso la promulgazione di principi metodologici in quanto adeguati alle scienze sociali, i quali principi, sebbene si siano dimostrati veri in altri campi, dimostrano di essere un fallimento nel campo dell'intersoggettività⁸.

Schütz prosegue affermando che il comportamentismo è solo «una forma di oggettivismo nelle scienze sociali, sia pure la più radicale», e che lo scienziato, per evitare di trovarsi dinanzi «all'alternativa inesorabile di accettare il punto di vista più rigidamente soggettivo», e quindi di cadere nel comportamentismo, può concepire un «atteggiamento di base» che «accetta ingenuamente il mondo sociale con tutti i suoi altri ego e tutte le sue istituzioni come un universo significativo per l'osservatore il cui solo compito scientifico consiste nel descrivere e spiegare le sue esperienze di esso così come quelle dei suoi co-osservatori»⁹.

Schütz dichiara che il lavoro dello scienziato sociale può anche svolgersi senza addentrarsi nei problemi della soggettività, ma questo non cambia il fatto che «questo genere di scienza sociale non tratta direttamente e immediatamente del mondo della vita sociale, comune a noi tutti, ma di idealizzazioni e formalizzazioni del mondo sociale, attentamente e appositamente scelte, che non siano incompatibili con i suoi fatti». Questo implica che il

riferimento al punto di vista soggettivo si *può* fare sempre e dovrebbe essere fatto. Poiché il mondo sociale in qualsiasi suo aspetto rimane un cosmo molto complicato di attività umane, possiamo sempre risalire all'"uomo dimenticato" dalle scienze sociali, all'attore del mondo sociale le cui attività e i cui sentimenti stanno a fondamento dell'intero sistema¹⁰.

⁸ Ivi, p. 333.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, pp. 334-335.

Pertanto il compito dello scienziato sociale consiste nel non «accettare più ingenuamente il mondo sociale e le sue idealizzazioni e formalizzazioni correnti come già date e dotate di significato al di là di ogni problema», ma di sottoporsi «allo studio del processo di idealizzazione e di formalizzazione in quanto tale, della genesi del significato che i fenomeni sociali hanno per noi così come per gli attori, del meccanismo dell'attività attraverso cui gli esseri umani si comprendono l'uno con l'altro e comprendono se stessi. Siamo sempre liberi di farlo, e talvolta ne siamo costretti»¹¹.

La conclusione di Schütz è importantissima ai fini della metodologia delle scienze sociali:

la decisione dell'osservatore scientifico di studiare il mondo sociale attraverso una schema di riferimento oggettivo e soggettivo circoscrive fin dall'inizio la sezione del mondo sociale (o, almeno, l'aspetto di tale sezione) che ha la possibilità di essere studiata attraverso lo schema scelto una volta per tutte. Il postulato fondamentale della metodologia delle scienze sociali, pertanto deve essere il seguente: scegli lo schema di riferimento adeguato al problema per il quale hai interesse, considera i suoi limiti e le sue possibilità, rendi i suoi termini compatibili e coerenti gli uni con gli altri, e una volta accettato, rimani legato a esso! Se d'altro lato, le ramificazioni del tuo problema ti conducono con il progredire del tuo lavoro, all'accettazione di altri schemi di riferimento e di interpretazione, non dimenticare che con il mutamento dello schema tutti i termini precedentemente usati subiscono a loro volta un mutamento di significato. Per mantenere la coerenza interna del tuo discorso bisogna guardare che il fondamento di tutti i termini e i concetti che tu usi sia lo stesso¹².

Questo è, per Schütz, il senso profondo «del postulato tanto spesso frainteso della “purezza del metodo”». Adeguarsi a tale postulato è molto più difficile di quanto sembra, poiché la maggior parte degli scienziati sociali incorrono nell'errore di incrociare il punto di vista soggettivo e quello oggettivo, e quindi di «sconfinare da un livello all'altro nel corso del lavoro scientifico»¹³.

Schütz dichiara, a questo punto, che «per una teoria dell'azione il punto di vista soggettivo deve essere sostenuto nel suo significato più pieno, in mancanza del quale una teoria perde i suoi fondamenti più profondi, cioè il suo riferimento al mondo sociale della vita quotidiana e dell'esperienza. La salvaguardia del punto di vista soggettivo è la sola garanzia, comunque sufficiente, che il mondo della realtà sociale non sia sostituito da un mondo fittizio, non esistente, costruito

¹¹ Ivi, p. 335.

¹² Ivi, p. 336.

¹³ *Ibidem*.

dall'osservatore scientifico»¹⁴. Schütz sviluppa ulteriormente questo punto, affermando che ognuno di noi vive agisce e lavora in un mondo condiviso con altri uomini; in un mondo che ognuno concepisce come campo della sua attività e del suo orientamento, «organizzato intorno alla sua persona sotto lo schema specifico dei suoi piani e delle sue attribuzioni di importanza che da essi derivano, pur essendo egli consapevole che il medesimo mondo sociale è anche il campo della possibile attività d altre persone ed è organizzato dal loro punto di vista intorno a esse in modo analogo»¹⁵. Ognuno di noi, prosegue Schütz, si trova in un mondo che ci è dato sin dall'inizio come «mondo organizzato», e crescendo in esso, tramite l'apprendimento e l'educazione, si acquista «una certa indefinita conoscenza di tale mondo e delle sue istituzioni». Inoltre, ognuno di noi non si limita alla mera conoscenza dell'esistenza degli oggetti che trova nel mondo, ma li interpreta come «potenzialmente rilevanti per possibili atti o reazioni» che il soggetto può eseguire nell'ambito dei piani per la sua vita. E questo orientamento attraverso la comprensione «si verifica in cooperazione con altri esseri umani», e ciò implica che «questo mondo ha significato non solo per me ma anche per te e per ogni altro». Pertanto, l'esperienza del singolo soggetto trova conferma e validità tramite l'esperienza degli altri con i quali egli è in relazione per via della condivisione della «comune conoscenza, del comune lavoro e della comune sofferenza»¹⁶.

7.3 I postulati della metodologia delle scienze sociali

Alla luce delle considerazioni svolte, possiamo notare come Schütz ritorni sulla questione dell'intersoggettività, e, soprattutto, come legghi tale tema alla questione dei rapporti sociali: «tutti i rapporti sociali così come sono compresi da me, essere umano che vive ingenuamente nel mondo sociale che mi circonda, hanno il loro prototipo nel rapporto sociale che intercorre tra me e un *alter ego* individuale con cui io condivido spazio e tempo. Il mio atto sociale, allora, è orientato non verso

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ivi*, p. 337.

¹⁶ *Ibidem.*

l'esistenza fisica di questo *alter ego*, ma dell'atto dell'Altro che io mi aspetto di provocare attraverso la mia stessa azione. Il prototipo di ogni rapporto sociale è una connessione intersoggettiva di motivi»¹⁷. Pertanto, questo implica che il mondo sociale in cui il soggetto vive e opera è per lui «un oggetto da interpretare come significativo». Esso ha senso per lui, ma anche per gli altri. Infatti, l'attore sociale suppone che i suoi atti orientati verso gli altri saranno da loro afferrati e compresi in modo uguale a come lui afferra e comprende gli atti degli altri orientati verso di lui. E l'attore deve presupporre «ingenuamente» l'esistenza di uno schema di riferimento comune sia ai suoi atti che agli atti degli altri. La sua attenzione è rivolta non al comportamento esteriore degli altri, ma alle loro «intenzioni, e cioè per i loro motivi al-fine-dei-quali, e per i motivi a-causa-dei-quali, essi agiscono come agiscono». Nella convinzione che l'atto degli altri voglia esprimere qualcosa, o che il loro atto ha un senso entro lo stesso schema di riferimento, l'attore cerca di afferrare il significato dell'atto in questione, particolarmente per i suoi «co-attori nel mondo sociale», finché non si trova di fronte ad una smentita, egli presume che questo «significato per loro, gli attori», corrisponda al significato che il loro atto ha per lui.

Schütz afferma:

Poiché devo orientare i miei stessi atti sociali ai motivi a-causa-dei-quali degli atti sociali degli altri orientati verso di me, devo sempre individuare i loro motivi al-fine-dei-quali ed estrapolare la struttura dell'interrelazione sociale interpretando gli atti degli altri dal *punto di vista soggettivo dell'attore*. questa è la grande differenza che intercorre tra l'atteggiamento di un uomo che vive tra molteplici interrelazioni sociali per cui ha interesse come parte in causa e l'osservatore puro, che non ha interesse per i risultati di una situazione sociale alla quale non partecipa e che studia con animo distaccato¹⁸.

Accanto a questa ragione, Schütz ne adduce un'altra a favore dell'individuazione da parte dell'attore dei motivi dei suoi co-attori. Infatti, egli precisa, che i motivi non sono «mai elementi isolati: sono sempre raggruppati in grandi e coerenti sistemi di ordine gerarchico». L'attore può, dopo aver compreso diversi elementi di tale sistema, completare, o tentare di completare le parti vuote del sistema con opportune congetture circa la struttura logica dei motivi che fanno parte di questo sistema. E tale «atteggiamento pratico», prosegue Schütz, è «adottato da

¹⁷ Ivi, pp. 341-342.

¹⁸ Ivi, p. 343. Corsivo nostro.

tutti noi in quanto non solo osserviamo una situazione sociale che non ci tocca, ma agiamo e reagiamo nel mondo sociale».

Questi due punti permettono a Schütz di affermare un'importante conclusione, ovvero che «il punto di vista soggettivo deve essere accettato anche dalle scienze sociali», poiché «solo questo principio metodologico ci dà la necessaria garanzia che stiamo in realtà avendo a che fare con il vero mondo della vita sociale di tutti noi, il quale, anche come oggetto di ricerca teorica, rimane un *sistema di relazioni sociali reciproche tutte costruite attraverso mutue interpretazioni soggettive degli attori entro di esso*»¹⁹. Questa conclusione permette a Schütz di affrontare anche l'obiezione sulla possibilità di affrontare scientificamente i «fenomeni soggettivi». Egli dichiara che la «maggiore difficoltà sta, anzi tutto, nell'atteggiamento specifico che l'osservatore ha adottato nei confronti del mondo sociale». Infatti, in qualità di scienziato, e non di uomo tra altri uomini, «egli non è parte in causa nell'interrelazione sociale, non partecipa al processo vivente del reciproco esame di motivi al-fine-dei-quali dei propri atti attraverso le reazioni degli altri, e viceversa. In senso stretto, come osservatore puro del mondo sociale, lo scienziato sociale non agisce»²⁰.

Schütz, che aveva già affrontato tale questione nel saggio *Sulle realtà multiple*, e aveva asserito che «il Sé che teorizza è solitario; non ha alcun contesto sociale; sta al di fuori dei rapporti sociali»²¹, ora afferma che:

In quanto “agisce scientificamente” (pubblicando saggi, discutendo problemi con gli altri, insegnando) la sua attività è eseguita *nell'ambito* del mondo sociale: egli agisce come uomo tra gli altri uomini, trattando di scienza, ma non ha più, allora, lo specifico atteggiamento di un osservatore scientifico. Tale atteggiamento è caratterizzato dal fatto che l'atto è compiuto in completo distacco. Per diventare uno scienziato sociale deve decidersi di estraniarsi dal mondo sociale, di abbandonare ogni interesse pratico per esso, e di limitare i suoi motivi al-fine-dei-quali all'onesta descrizione e spiegazione del mondo sociale che egli osserva²².

Ma, a questo punto, si pone un altro problema: come può lo scienziato sociale compiere questo lavoro, dato che egli non può comunicare direttamente con gli attori «entro il mondo sociale», e non potendo neanche «verificare direttamente i dati che

¹⁹ Ivi, pp, 343-344. Corsivo nostro.

²⁰ Ivi, p. 344.

²¹ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 226.

²² SCHÜTZ A., *Il mondo sociale e la teoria dell'azione sociale*, cit., p. 344.

ha raccolto su di loro da fonti di informazioni diverse aperte a lui nel mondo sociale». La risposta di Schütz è che lo scienziato può assolvere il suo compito tramite la «costruzione di uno schema concettuale entro cui possono essere raggruppate le sue informazioni sul mondo sociale», ed egli menziona coloro che hanno contribuito all'elaborazione di questo schema concettuale: Durkheim, Pareto, Marshall, Veblen, e Max Weber, che «ha elaborato questa tecnica in tutta la sua completezza e in tutta la sua chiarezza»²³.

La tecnica in questione «consiste nel sostituire agli esseri umani che lo scienziato sociale osserva come attori sulla scena sociale marionette da lui stesso create; in altri termini nel costruire tipi ideali di attori». La scienziato agisce nel seguente modo:

osserva alcuni eventi nell'ambito del mondo sociale che sono causati dall'attività umana e comincia a stabilire un tipo di tali eventi. In seguito coordina a questi atti tipici motivi a-causa-dei-quali o al-fine-dei-quali che presume siano invariabili nella mente di un attore immaginario. Così egli costruisce un tipo ideale personale, cioè il modello di un attore che egli immagina dotato di una coscienza. Si tratta, tuttavia, di una coscienza limitata nei suoi contenuti solo a tutti quegli elementi necessari per l'esecuzione degli atti tipici in esame. Questi elementi essa li contiene in modo completo, ma non contiene nient'altro al di fuori di essi. Egli attribuisce a essa motivi al-fine-dei-quali costanti che corrispondono alle mete raggiunte entro il mondo sociale dagli atti in esame; inoltre ascrive a essa motivi a-causa-dei-quali costanti con una struttura tale che possano servire come base per il sistema dei presupposti motivi costanti al-fine-dei-quali; infine conferisce al tipo ideale quei segmenti di piani di vita e quegli insiemi di esperienze che sono necessari agli immaginari orizzonti e sfondi della marionetta attore. Lo scienziato sociale pone questi costrutti tipici in un contesto che contiene tutti gli elementi della situazione del mondo sociale rilevanti ai fini del compimento dell'atto tipico preso in esame. Inoltre egli associa altri tipi ideali personali con motivi atti a provocare reazioni tipiche al primo atto tipico del tipo ideale²⁴.

²³ *Ibidem.*

²⁴ Ivi, p. 345. Max Weber afferma che il tipo ideale è costruito «mediante l'*accentuazione* unilaterale di *uno* o di *alcuni* punti di vista, e mediante la connessione di una quantità di fenomeni particolari diffusi e discreti, esistenti qui in maggiore e là in minore misura, e talvolta anche assenti; corrispondenti a quei punti unilateralmente posti in luce, in un quadro *concettuale* in sé unitario. Nella sua purezza concettuale questo quadro non può mai essere rintracciato empiricamente nella realtà; esso è un'*utopia* e al lavoro storico si presenta il compito di constatare in ogni caso singolo la maggiore o minore distanza dalla realtà da quel quadro ideale, stabilendo ad esempio in quale misura il carattere economico dei rapporti di una determinata città possa venir qualificato concettualmente come proprio dell'economia cittadina» (WEBER M., *L' "oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in ID., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 1958, p. 108), e, sempre sul tipo ideale, «rappresenta un quadro concettuale, il quale non è la realtà storica, e neppure la realtà "vera e propria", ma, tuttavia, serve né più né meno che come schema in cui la realtà deve essere sussunta come *esempio*; esso ha il significato di un puro concetto-*limite* al fine di illustrare determinati elementi significativi del suo contenuto empirico. Questi concetti costituiscono delle formazioni in cui noi costruiamo, impiegando la categoria di possibilità oggettiva, connessioni che la nostra fantasia orientata e disciplinata in vista della realtà, giudica adeguate» (ivi, p. 122). Sulla questione del tipo ideale in Weber cfr. FERRAROTTI F., *Max Weber e il destino della ragione*, Laterza, Bari, 1967, pp. 137-138, e ANTISERI D., *Introduzione alla metodologia della ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli,

In tal modo lo scienziato sociale perviene a un «modello del mondo sociale, o meglio, a una ricostruzione di esso». Tale ricostruzione racchiude tutti gli elementi rilevanti dell'evento sociale che è stato scelto dallo scienziato come tipico per le ricerche successive, e soprattutto è un modello «che risponde perfettamente al postulato del punto di vista soggettivo», poiché si immagina che la marionetta costruita dallo scienziato abbia la stessa conoscenza della situazione che avrebbe un attore reale nel mondo sociale reale. Così il tipo ideale è costruito «in modo tale che esso compie esclusivamente atti tipici: gli elementi oggettivi e quelli soggettivi nella formazione degli atti unitari coincidono»²⁵.

Schütz precisa che le regole per la costruzione del tipo ideale e dell'evento tipico non sono formati in maniera arbitraria e casuale dallo scienziato, in quanto le leggi che presiedono alla loro formazioni sono molto rigide. A tal proposito enuncia dei postulati che riguardano le regole di costituzione dei tipi ideali, e, in senso più ampio, l'intera metodologia delle scienze sociali.

Essi sono:

1. *Il postulato dell'attribuzione di importanza.* La formazione di tipi ideali deve rispondere al principio dell'attribuzione di importanza, il che significa che il problema, una volta scelto dallo scienziato sociale, crea uno schema di riferimento e pone i limiti dell'ambito entro cui possono essere formati tipi ideali rilevanti.

2. *Il postulato dell'adeguatezza.* Esso può essere formulato nel seguente modo: ogni termine usato in un sistema scientifico che si riferisca all'azione umana deve essere costruito in modo tale che un atto eseguito nel mondo della vita da un attore individuale nei termini indicati dalla costruzione tipica sia sensato e comprensibile per lo stesso attore come per il suo interlocutore.

3. *Il postulato della coerenza logica.* Il sistema dei tipi ideali deve rimanere pienamente compatibile con i principi della logica formale.

4. *Il postulato della compatibilità.* Il sistema dei tipi ideali deve contenere solo presupposti verificabili scientificamente, che devono essere pienamente compatibili con la nostra conoscenza scientifica nel suo insieme²⁶.

Questi postulati ci assicurano contro il tentativo di concepire il mondo sociale reale come un mondo fantastico «indipendente dal mondo della vita quotidiana e senza connessioni con esso». E, in conclusione, Schütz afferma che la ricerca «sul

2005, p. 79, e, sempre dello stesso autore, *Teoria unificata del metodo*, Utet, Torino, 2001, pp. 237-254.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ivi*, p. 346.

metodo della tipificazione» costituisce uno dei «compiti più importanti di una teoria dell'azione»²⁷.

7.4 Topografia del mondo sociale

La questione dell'azione rimanda per Schütz alla questione della razionalità, ed entrambe possono essere chiarite in riferimento «alla struttura del mondo sociale»²⁸. Ed egli cita la definizione di Parsons di azione razionale: «L'azione razionale nella misura in cui persegue i fini possibili nell'ambito della situazione, servendosi di mezzi che, fra quelli di cui l'attore dispone, sono intrinsecamente più adatti al raggiungimento del fine, per ragioni comprensibili e verificabili sul piano della scienza empirica positiva»²⁹. Per Schütz, la definizione di Parsons «offre un'eccellente riassunto del concetto ampiamente usato d'azione razionale nei limiti in cui si riferisce al livello della teoria sociale». E tuttavia, egli precisa che sono necessarie alcune analisi relative alla «nostra esperienza del mondo sociale», e che pertanto si deve partire dall'analisi e dalla descrizione del mondo sociale «come esso appare all'attore entro questo mondo nel corso della sua vita quotidiana» al fine di «esaminare se la categoria della razionalità diventa determinante per le azioni dello stesso attore», e se «le categorie interpretative usate dallo scienziato coincidono o non coincidono con quelle usate dall'attore osservato»³⁰.

Per esemplificare tale questione del rapporto tra il mondo sociale in cui viviamo ingenuamente e il mondo sociale che è oggetto di osservazione scientifica, egli propone una sorta di *topografia del mondo sociale*. Schütz afferma che l'uomo che è cresciuto in una determinata città si orienterà in essa in base alle sue abitudini, senza tuttavia che egli riesca ad avere un'immagine totale ed esaustiva della città in

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ SCHÜTZ A., *Il problema della razionalità nel mondo sociale*, cit., p. 347.

²⁹ Ivi, pp. 347-348. Schütz fa riferimento a PARSONS T., *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1962, pp. 83-84. Sui rapporti tra Schütz e Parsons cfr. ENDRESS M., *Two Directions of Continuing the Weberian Project: Alfred Schutz and Talcott Parsons*, e HARNA H., *The Primal Scene of Ethnomethodology: Garfinkel's Short Story "Color Trouble" and the Schutz - Parsons Controversy*, in NASU H., EMBREE L., PSATHAS G., SRUBAR I., *Alfred Schutz and his intellectual partners*, cit., pp. 377-400, e pp. 435-452.

³⁰ SCHÜTZ A., *Il problema della razionalità nel mondo sociale*, cit., p. 348.

cui vive, ma solo una conoscenza «caotica», che è tuttavia sufficiente per i suoi «scopi pratici». Al contrario di quanto accade all'uomo cresciuto in questa città, uno straniero, quando arriva in essa deve orientarsi. Magari con l'aiuto di una mappa. Ma per fare ciò egli deve conoscere il significato dei segni e dei simboli sulla mappa, il punto esatto in cui egli si trova sulla piantina, e il punto in cui egli deve arrivare. Allo stesso modo il cartografo che «intende disegnare una pianta della città» può usare «mezzi di orientamento diverso»³¹.

Schütz afferma che la città è la stessa «per tutte e tre le persone», ma per ognuno di essi ha un significato differente: è il luogo natale per la persona che in essa è nata e cresciuta; un posto dove vivere e lavorare per lo straniero; e l'oggetto degli studi del cartografo.

Per Schütz il cartografo incorrerebbe in un errore se per disegnare la mappa della città domandasse informazioni a coloro che in questa città vivono da sempre. Lo stesso errore sembra riproporsi per gli scienziati sociali, che dimenticano «che la loro attività scientifica si svolge a un livello di interpretazione e di comprensione diverso dagli ingenui atteggiamenti di orientamento e di interpretazione particolari alla gente che agisce nella vita quotidiana. Quando questi scienziati sociali parlano di diversi livelli spesso considerano tale differenza tra i due livelli interamente e semplicemente come una differenza di grado di concretezza e generalità»³².

Quindi, per evitare confusioni tra diversi livelli di analisi, Schütz propone di tornare alla concezione della «frangia» - su cui ci siamo già soffermati nelle parti iniziali del nostro lavoro. Secondo James «ogni nostro concetto ha frange che circondano un nucleo centrale del suo significato immutato». Questo implica che «la connessione in cui un concetto o un termine è usato e il suo rapporto con l'argomento di interesse (e questo argomento di interesse nel nostro caso è il *problema*) creano specifiche modificazioni delle frange che circondano il nucleo o anche il nucleo stesso». In tal modo noi percepiamo non «fenomeni isolati, ma piuttosto un campo di molteplici elementi interconnessi e intrecciati», e questo contribuisce, secondo

³¹ Ivi, p. 349. L'immagine della città e della topografia ad esse relativa sarà riproposta, in altra sede, da Ludwig Wittgenstein per indicare la pluralità dei linguaggi e la loro relazione con le forme di vita. Cfr. WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, p. 17, § 18.

³² Ivi, p. 350.

Schütz, a spiegare «il fenomeno del significato di un termine che si modifica quando passiamo da un livello all'altro»³³ dell'analisi del mondo sociale.

Schütz conclude affermando che il termine «razionalità» riveste all'interno del sistema della scienza sociale un ruolo privilegiato, in quanto esso si configura come un «concetto chiave». E come tale, esso, una volta introdotto in «un sistema apparentemente uniforme» contribuisce a creare «le differenziazioni tra i punti di vista». Così «il significato di tali concetti chiave, non dipende dal livello della ricerca in atto, ma al contrario, il livello sul quale si può fare la ricerca dipende dal significato attribuito dal concetto chiave, la cui introduzione ha per la prima volta diviso ciò che precedentemente appariva come un omogeneo campo di ricerca a molteplici livelli diversi». Pertanto il livello «reso accessibile dall'introduzione dell'espressione "azione razionale" come principio chiave del metodo delle scienze sociali non è nient'altro che il livello di osservazione e di interpretazione teorica del mondo sociale»³⁴.

Le conseguenze di tali precisazioni per Schütz sono importantissime. Infatti ne deriva che «l'attività scientifica come fenomeno sociale» è diversa dallo «specifico problema che lo scienziato deve adottare nei confronti del suo problema». E l'attività umana si differenzia «dalle altre attività umane solamente in quanto costituisce l'archetipo dell'interpretazione razionale e dell'azione razionale. Questo implica anche che la definizione di Parsons sull'azione razionale, prima riportata, non sia esaustiva, perché «nella nostra vita quotidiana solo molto raramente agiamo in modo razionale [...]. E nemmeno interpretiamo il mondo sociale che ci circonda in modo razionale se non in particolari circostanze che ci costringono ad abbandonare il nostro atteggiamento di base di limitarci a vivere la nostra vita», poiché ognuno di noi organizza la sua vita in maniera quotidiana e con esso il suo mondo «ingenuamente»³⁵. Infatti, come già detto in precedenza, ognuno di noi nasce in un mondo già costituito ed organizzato, e la sua vita si struttura intorno ad una *routine* che ruota intorno a due fuochi: intimità ed anonimato³⁶. E la vita dell'individuo si struttura in base a rapporti *tipici*, in cui conta, nell'ambito della

³³ Ivi, p. 351.

³⁴ Ivi, p. 352.

³⁵ Ivi, pp. 353-354.

³⁶ Cfr. ivi. p. 354.

conoscenza quotidiana, «non la certezza, e nemmeno la probabilità in senso matematico, ma solo la probabilità in senso lato». Pertanto, «la consistenza di questo sistema di conoscenze non è quella delle *leggi* naturali, ma quella delle sequenze e dei rapporti *tipici*», ovvero di quello che Schütz definisce «conoscenza da libro da cucina»³⁷: una conoscenza fatta di «ricette, liste di ingredienti, formule per mescolarli, e istruzioni per l'attuazione finale dei piatti», e quindi fatta da abitudini, luoghi comuni, e *forme di vita*, per citare Wittgenstein, che servono al soggetto per orientarsi, in maniera regolare, nel mondo.

7.5 Azione e razionalità nel mondo sociale

Enucleati questi punti Schütz propone una disamina delle diverse connotazioni «equivoche nascoste nel termine “razionalità” così come lo si applica al livello dell'esperienza quotidiana». Schütz individua sei prerogative connesse al termine in questione:

1. Razionale è usta come «sinonimo di “ragionevolezza”». Sicuramente, afferma Schütz, nella vita quotidiana agiamo in maniera ragionevole se utilizziamo le ricette che fanno parte del bagaglio della nostra esperienza e che costituiscono uno schema precostituito e prestabilito, Ma agire razionalmente significa abbandonare gli schemi precostituiti e trovarne di nuovi.

2. L'azione razionale è sovente confusa con l'agire deliberatamente. Ma il termine «deliberatamente» nasconde diversi equivoci:

a. L'azione di *routine* della vita quotidiana è deliberata nei limiti in cui si rifà all'atto originario di deliberazione che una volta precedeva la costruzione della formula ora assunta dall'attore come modello del suo attuale comportamento.

b. Convenientemente definito, il termine “deliberazione” può includere il problema dell'applicabilità alla situazione precedente di un ricetta che si è dimostrata valida in passato.

c. Possiamo dare al termine “deliberazione” un significato che include la pura anticipazione del fine; e tale anticipazione è sempre la motivazione per cui l'attore dà inizio all'azione.

d. D'altro lato, il termine “deliberazione”, come è usato, per esempio, dal professor Dewey nella sua opera *Human Nature and Conduct*, significa “una drammatica prova generale nell'immaginazione delle varie possibili linee di azione in concorrenza”. In questo senso, che è della massima importanza per la teoria della razionalità, non possiamo classificare come razionale il tipo di

³⁷ Ivi, p. 356.

azione quotidiana che abbiamo esaminato finora come azione deliberata. Anzi, è caratteristico di queste azioni di *routine* che il problema della scelta tra possibilità diverse non tocca la coscienza dell'attore. dobbiamo tornare al problema della scelta³⁸.

3. L'azione razionale è spesso definita anche come azione «pianificata» o «progettata», senza tuttavia una chiara precisazione di questi due aggettivi. Schütz precisa che non si può «dire che gli atti di *routine* non razionali della vita quotidiana non sono coscientemente pianificati. Al contrario essi si trovano entro lo schema dei nostri piani e dei nostri progetti sono strumenti per realizzare tali progetti», e che «ogni pianificazione presuppone un fine da realizzare per stadi, e ognuno di questi stadi può essere chiamato, da un punto di vista o dall'altro, o mezzo o fine intermedio. Ora la funzione di ogni lavoro di *routine* consiste nella standardizzazione e nella meccanizzazione dei rapporti mezzi-fini come tali riferendo mezzi standardizzati a classi standardizzate di fini. L'effetto di tale standardizzazione è che i fini intermedi scompaiono dalla catena coscientemente individuata di mezzi che devono essere raggiunti per portare a compimento il fine progettato». E quindi, «ogni lavoro di *routine* è uno strumento per il raggiungimento di fini che sono al di là del lavoro di *routine* e che lo determinano»³⁹.

4. Razionale viene spesso identificato con il termine «prevedibile». Ma, afferma Schütz, che la tipica forma di previsione della conoscenza quotidiana è una mera e semplice «stima di probabilità».

5. Razionale è riferito anche al «logico». Schütz obietta che la «logica tradizionale è una logica di concetti basati su certe idealizzazioni», ma che al «livello dell'esperienza quotidiana, tuttavia, la logica nella sua forma tradizionale non può rendere i servizi di cui abbiamo bisogno e che ci attendiamo», e che quindi la maggior parte delle nostre proposizioni nell'ambito del pensiero quotidiano possono essere definite come «proposizioni occasionali»⁴⁰.

6. Infine, un atto razionale presuppone una scelta tra diversi mezzi per raggiungere un determinato fine.

Schütz afferma gli uomini nella loro vita quotidiana sono preoccupati del «prossimo passo da compiere», e essi si fermano e pensano solo quando la sequenza

³⁸ Ivi, pp. 357-358.

³⁹ Ivi, p. 358.

⁴⁰ Ivi, p. 359.

del fare si interrompe e sono spinti a trovare vie alternative per la risoluzione del problema che li affliggeva. La scelta, pertanto, funziona in questo modo: «la mente dell'attore si muove da un'alternativa all'altra finché ne esce una decisione come – per servirci delle parole di Bergson – un frutto maturo che cade dall'albero. Ma è un prerequisito di ogni scelta che l'attore ha chiaramente in mente che esistono effettivamente possibilità alternative di applicazione di mezzi diversi o anche fini alternativi». Quindi questa interpretazione confonde acriticamente la selezione nel senso del prescegliere senza confronti con alternative possibili, e la scelta nel senso dell'elezione dell'alternativa preferita». Ovviamente, precisa Schütz, tutto ciò non vuol dire minimamente che «la scelta nell'ambito della vita quotidiana non esiste» e che l'attore agisca in maniera non razionale, ma significa che «l'ideale della razionalità non è e non può essere un tratto particolare del pensiero quotidiano, né può, conseguentemente, costituire un principio metodologico di interpretazione degli atti umani nella nostra vita quotidiana»⁴¹.

Schütz afferma che tutto ciò risulterà più chiaro se si analizzano le implicazioni che scaturiscono dall'affermazione «secondo la scala razionale sarebbe presente solo là dove l'attore ha una conoscenza sufficiente del fine da realizzare così come dei diversi mezzi idonei a una sua positiva attuazione». Queste implicazioni sono le seguenti:

a. La conoscenza della posizione del fine da realizzare entro lo schema dei piani dell'attore (che devono a loro volta essere da lui conosciuti).

b. La conoscenza delle interrelazioni di questo fine con altri e della sua compatibilità o incompatibilità con essi.

c. La conoscenza delle conseguenze desiderabili o non desiderabili che possono sorgere come prodotti secondari della realizzazione del fine principale.

d. La conoscenza delle diverse serie di mezzi che tecnicamente o anche ontologicamente sono adatti alla realizzazione di questo fine, abbia o non abbia l'attore il controllo su tutti o su alcuni loro elementi.

e. La conoscenza dell'interferenza di questi mezzi con altri fini o altre serie di fini inclusi tutti gli effetti secondari e le conseguenze contingenti.

f. La conoscenza dell'accessibilità di questi mezzi per l'attore, considerando i mezzi che sono a sua portata e che egli può far funzionare⁴².

⁴¹ Ivi, p. 362.

⁴² *Ibidem*. E' da sottolineare in questa sede che la disamina del punto c, e le sue implicazioni permetterebbero un accostamento di Schütz alla linea dell'individualismo metodologico e allo studio di quello che tale scuola definisce come le *conseguenze inintenzionali delle azioni umane intenzionali*. Su tale punto ha insistito ANTISERI D., in *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, Utet, Torino, 1996, pp. 440-487, e in *Teoria unificata del metodo*, cit., pp. 299-306. Sullo stesso tema cfr. inoltre DI NUOSCIO E., *Epistemologia dell'azione e ordine spontaneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000, e, dello stesso autore, sul tema dell'azione razionale, con particolare riferimento alla prasseologia di

Schütz sostiene che tali punti si arricchiscono di ulteriori complicazioni se si considera l'azione come «azione sociale», ovvero come rivolta verso altre persone. In questo caso si devono analizzare anche:

1. L'interpretazione o il fraintendimento dell'atto dell'attore da parte dell'altro.
2. La reazione degli altri e la sua motivazione.
3. Tutti gli elementi della conoscenza elencati più sopra (da *a* a *f*) che l'attore, a ragione o a torto, attribuisce alle sue controparti.
4. Tutte le categorie della familiarità e dell'estraneità, dell'intimità e dell'anonimità, della personalità e del tipo, che abbiamo indicato nel corso della nostra analisi del mondo sociale⁴³.

Alla luce delle considerazioni svolte Schütz afferma che non si può parlare di «atto razionale *isolato* se con ciò intendiamo un atto che risulti da una scelta deliberata, ma possiamo parlare solo di un *sistema* di atti razionali» e questo sistema di azione razionale «ha la sua fonte originaria non al livello della concezione quotidiana del mondo sociale, ma al livello teorico dell'osservazione scientifica di esso»⁴⁴, e che pertanto il principale problema da affrontare sarà quello relativo alla metodologia delle scienze sociali.

7.6 Verso un «sistema realmente unificato» dei tipi ideali

Qui so d'esser rimasto ben sotto il possibile. Semplicemente poiché la mia forza è troppo impari al compito. Possano altri venire e far ciò meglio.

L. Wittgenstein,
Tractatus logico-philosophicus

Schütz afferma che l'atteggiamento di un osservatore nei confronti del mondo sociale è diverso da quello di una persona che vive in esso e che si considera al centro di tale mondo. Infatti il mondo osservato, analizzato e studiato dallo scienziato

Mises, cfr. *Epistemologia del dialogo. Una difesa filosofica del confronto pacifico tra le culture*, Carocci, Roma, 2011. Su un possibile confronto tra Schütz e Mises cfr. EBERLE T.S., *In Search for Aprioris: Schutz's Life World Analysis and Mises's Praxeology*, in NASU H., EMBREE L., PSATHAS G., SRUBAR I., *Alfred Schutz and his intellectual partners*, cit., pp. 493-518.

⁴³ Ivi, pp. 362-363.

⁴⁴ Ivi, p. 363.

è l'oggetto della sua distaccata contemplazione, non certo il palcoscenico delle sue attività. Inoltre lo scienziato, essendo isolato e solitario, deve «decidere di mettere qualcun altro invece di sé stesso al centro di tale mondo, di mettervi cioè la persona osservata. Ma con questo mutamento nel punto centrale si trasforma l'intero sistema»⁴⁵, e quindi mutano insieme ad esso anche i punti di vista e le «equazioni risultate valide nel primo sistema ora devono essere espresse nei termini del nuovo».

Come conseguenza di questa modificazione dei punti di vista lo scienziato è costretto a sostituire gli esseri umani «che egli osserva come attori sulla scena sociale con marionette da lui stesso create e da lui manipolate», ovvero con quelli che Weber definisce «tipi ideali».

Tuttavia risulta subito una differenza tra l'attore sulla scena sociale e la marionetta. Infatti, quest'ultima ha, rispetto all'attore, una «coscienza fittizia», ovvero, non «è nata, non è cresciuta, non morirà. Non ha né speranze, né timori, non conosce l'ansia come motivo principale di tutte le sue azioni. Non è libera nel senso che le sue azioni non possono trasgredire i limiti che il suo creatore, lo scienziato sociale, le ha fissato. Non può, pertanto, avere conflitti di interesse e motivazioni diversi da quelli attribuiti dallo scienziato». Pertanto, la marionetta in quanto tipo ideale «non è che un modello di una mente cosciente senza le facoltà della spontaneità e senza una volontà autonoma»⁴⁶.

Per Schütz la differenza tra l'attore sociale e la marionetta risiede anche nel fatto che, mentre gli attori nella loro vita quotidiana sono «soggetti attivi», centri di attività spontanea, ovvero sono in grado di assumere ruoli che possono poi successivamente abbandonati in qualsiasi momento, senza che questo implichi un mutamento dell'atteggiamento generale nei confronti del mondo sociale e della vita stessa, le marionette, invece, «non è mai un soggetto attivo, o un centro di attività spontanea. Non ha il compito di dominare il mondo, e, in senso stretto, non ha alcun mondo».

Allora, quello che conta «è il punto di vista da cui lo *scienziato* guarda al mondo sociale», poiché esso popola questo mondo di marionette, ma tale mondo «è privo delle categorie dell'intimità e dell'anonimità, della familiarità e dell'estraneità: in breve è privo del carattere fondamentale della pluralità delle prospettive». Questo

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Ivi, p. 364.

punto di vista, per Schütz, contribuisce a definire il quadro prospettico generale in cui il settore prescelto del mondo sociale si presenta allo scienziato sociale, ma anche «alla coscienza fittizia del tipo marionetta. Il punto di vista centrale dello scienziato è chiamato il suo “problema in esame”»⁴⁷.

In tal modo il problema scientifico in esame ha una doppia funzione:

a. Determina i limiti entro cui le proposizioni diventano rilevanti per la ricerca. Essa crea così l'ambito dell'argomento scientifico entro cui tutti i concetti devono essere compatibili l'uno con l'altro.

b. Il semplice fatto che sorga un problema crea uno schema di riferimento per la costruzione di tutti i tipi ideali che possono essere usati in quanto rilevanti⁴⁸.

Inoltre, prosegue Schütz, richiamando il «*principio di attribuzione dell'importanza*», e il concetto di frangia di William James, alcuni «frintendimenti» e «controversie nelle scienze sociali trovano la loro radice in un'applicazione imm modificata di concetti e di tipi a un livello diverso da quello in cui essi hanno il loro posto naturale». Pertanto è importante evitare pericolose e seducenti scorciatoie intellettuali, e per far ciò lo scienziato sociale «deve avere la possibilità di spostare il livello della sua ricerca a quello dell'attività umana individuale, e là dove si svolge una reale attività scientifica tale spostamento diventerà sempre possibile». Quindi, non si possono trattare i fenomeni del mondo sociale allo stesso modo in cui si trattano quelli che appartengono alla sfera del mondo naturale, in quanto i fenomeni sociali vanno inseriti «nell'ambito delle motivazioni umane, degli umani mezzi e degli umani fini, della pianificazione umana: in breve attraverso le categorie dell'azione umana»⁴⁹. Questo, per Schütz, porta alla formulazione del «*postulato dell'interpretazione soggettiva*»: «Lo scienziato deve chiedersi quale tipo di mente individuale può essere costruita e quali pensieri tipici le devono essere attribuiti per spiegare il fatto in questione come risultato della sua attività entro una relazione comprensibile». A questo postulato, insieme a quello dell'attribuzione di importanza, a quello dell'adeguatezza, può aggiungersene un altro relativo alla costruzione dei tipi ideali, ovvero quello della «*razionalità*», che può essere formulato nel seguente modo:

⁴⁷ Ivi, p. 365.

⁴⁸ Ivi, p. 366.

⁴⁹ Ivi, p. 367.

il tipo ideale dell'azione sociale deve essere costruito in modo tale che l'attore nel mondo della vita eseguirebbe l'atto tipificato se avesse una conoscenza scientifica chiara e distinta di tutti gli elementi rilevanti per la sua scelta e una costante tendenza a scegliere i mezzi più appropriati per la realizzazione del fine più appropriato. In realtà, [...] solo attraverso l'introduzione del concetto chiave di razionalità si possono raggiungere tutti gli elementi per la costituzione del livello chiamato "teoria pura". Il postulato della razionalità implica, inoltre, che ogni altro comportamento deve essere interpretato come una derivazione dello schema di base dell'agire razionale. La ragione di ciò è che solo l'azione che si svolge entro lo schema delle categorie razionali può essere considerata scientificamente. La scienza non ha a disposizione altri metodi al di fuori di quelli razionali e non può, pertanto, verificare o falsificare proposizioni puramente occasionali⁵⁰.

Schütz, inoltre, si ispira, per la costruzione dei tipi ideali, al «principio dell'utilità marginale» dell'economia moderna. Esso è formulato nel seguente modo: «Costruisci il tuo tipo ideale come se tutti gli attori avessero orientato il loro piano di vita e, pertanto, tutte le loro attività verso il fine fondamentale di realizzare la massima utilità con i minimi costi: l'attività umana che è orientata in tal senso (e solo in questo genere di attività umana) costituisce l'argomento della scienza»⁵¹.

Il fine ultimo, Schütz ci tiene a precisarlo, è quello di conoscere il mondo, «il mondo reale, non quello creato per opera dello scienziato. Vogliamo scoprire ciò che accade nel mondo reale e non nelle fantasie di pochi complicati eccentrici». Schütz, propone, addirittura, una serie di garanzie e di argomentazioni per «tranquillizzare» eventuali interlocutori:

Anzi tutto, la costruzione del mondo scientifico non è un atto arbitrario dello scienziato che egli può eseguire a sua discrezione:

1. Vi sono confini storici del campo della sua scienza che ogni singolo scienziato ha ereditato dai suoi predecessori come un insieme di proposizioni approvate.
2. Il postulato dell'adeguatezza richiede che la costruzione tipica sia compatibile con la totalità sia della nostra vita quotidiana, sia delle nostre esperienze scientifiche⁵².

L'ultima garanzia che Schütz fornisce a chi richiede una maggiore aderenza alla realtà è la seguente:

temo di non sapere esattamente che cosa sia la realtà e che la mia sola consolazione in questa spiacevole situazione è che condivido la mia ignoranza con i più grandi filosofi di ogni tempo. Desidero di nuovo ricordare William James e la sua profonda teoria delle diverse realtà in cui noi viviamo simultaneamente. Il pensare che la scienza tratti della realtà se consideriamo come modello della realtà il mondo della vita quotidiana costituisce un fraintendimento del carattere essenziale della scienza stessa. Sia il mondo dello scienziato della natura, sia il mondo sociale non sono né più né meno reali di quanto può essere reale il mondo del pensiero in generale. Esso non è il mondo in cui

⁵⁰ Ivi, p. 369.

⁵¹ Ivi, p. 370.

⁵² *Ibidem*.

agiamo e in cui siamo nati e muoriamo. E' tuttavia la sede reale di quegli importanti eventi e di quelle importanti conquiste che l'umanità in ogni tempo chiama cultura⁵³.

Lo scienziato sociale deve continuare la sua attività in piena fiducia, e non «deve preoccuparsi dei problemi metodologici. La metodologia non è il precettore o il tutore dello scienziato. Essa è sempre la sua allieva, e non vi è grande maestro nel campo della propria scienza che non possa insegnare ai metodologi come procedere».

Ma il vero maestro, precisa Schütz citando la frase del compositore Arnold Schonberg, «quanto è detto in questo libro lo ho appreso dai miei allievi», ha sempre da imparare dai suoi allievi:

In questo ruolo il metodologo deve fare domande intelligenti a proposito della tecnica del suo insegnante. E se queste domande aiutano altri a pensare a ciò che realmente fanno, e forse a eliminare alcune difficoltà intrinseche nascoste nelle fondamenta dell'edificio scientifico in cui gli scienziati non hanno mai messo piede, allora la metodologia ha eseguito il suo compito⁵⁴.

7.7 Schütz e le scienze umane: intersezioni e contaminazioni

George Psathas nel suo lavoro *Phenomenology and Sociology*, afferma che: «Schütz ci ha liberato dalle nozioni ingannevoli che la filosofia fenomenologica applicata allo studio del mondo sociale produrrebbe, ovvero spiegazioni solipsistiche incapaci di accordo e comprensione intersoggettiva. I suoi contributi hanno rivelato l'enorme importanza di una scienza sociale fondata su basi filosofiche, e basata sulla comprensione fenomenologica delle strutture del mondo sociale»⁵⁵. E' indubbio che le riflessioni di Schütz abbiano contribuito a creare un vasto e variegato dibattito sul ruolo delle scienze sociali e che abbiano fornito i primi spunti per la fondazione di

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Ivi*, p. 371.

⁵⁵ PSATHAS G., *Phenomenology and Sociology. Theory and Research*, The Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc., University Press of America, Boston, 1989, p. 51.

una sociologia di stampo fenomenologico⁵⁶. Tuttavia, in tale sede, più che ripercorre i punti salienti di tale dibattito, si cercherà di far emergere i punti critici del pensiero di Schütz in merito a quello che abbiamo ritenuto essere il cuore della riflessione schütziana, ovvero il problema della costituzione intersoggettiva della realtà, e il ruolo del soggetto in questa costituzione. Questo ci porterà ad un confronto con alcune grandi correnti di pensiero. Alcune di esse sono già state affrontate nel nostro lavoro, quali la fenomenologia husserliana e la scuola dell'etnometodologia. Di altre, quali la tradizione dell'individualismo metodologico e lo studio dell'azione umana⁵⁷, cercheremo di tratteggiarne i punti salienti e rilevanti.

Pertanto, in questa sede, il nostro lavoro cercherà di configurarsi come uno sguardo critico sul pensiero di Schütz, uno sguardo attraverso rivolto non «ai fenomeni, ma si potrebbe dire alle 'possibilità' dei fenomeni»⁵⁸, ovvero alle condizioni essenziali del pensiero schütziano.

Innanzitutto a partire dal tentativo di proporre una sociologia di chiara impostazione schütziana, che è alla base del lavoro di Peter L. Berger e Thomas Luckmann, *La costruzione sociale della realtà*⁵⁹.

I due autori si propongono di dimostrare la complementarità tra la concezione di Durkheim per cui la realtà sociale è un fatto esterno all'individuo ed esercita una forza coercitiva nei suoi confronti, e la concezione di Weber secondo cui l'oggetto della sociologia «è costituito dall'insieme di significati soggettivi dell'azione»⁶⁰. Per gli autori entrambi i punti sono presenti nella riflessione di Schütz, «pur insistendo Berger e Luckmann più sul momento "oggettivo"»

⁵⁶ Cfr. NATANSON M. *Phenomenology and the Social Sciences*, Northwestern University Press, Evanston, 1973; ID., *Phenomenology, Role, and Reason. Essays on the Coherence and Deformation of Social Reality*, Charles C. Thomas Publisher, Springfield, 1974; ID., 'Phenomenology as a Rigorous Science', in *International Philosophical Quarterly*, vol. VII, 1967, pp. 5-20; LUCKMANN T., *Phenomenology and Sociology. Selected Readings*, Penguin Books, New York, 1978; EMBREE L., *Phenomenology and the Theory of Science*, NorthWestern University Press, Evanston, 1974; PSATHAS G., *Phenomenology and Sociology. Theory and Research*, cit., e ID., *Phenomenological Sociology. Issues and Applications*, cit., DREHER J., *Alfred Schütz*, in RITZER G. e STEPNIKY J., *Major Social Theorists*, Wiley Blackwell, 2011, pp. 489-510.

⁵⁷ Da questo punto di vista è interessante la proposta di Riccardo Prandini di un *realismo sociologico* che affronti la questione del posto della sociologia tra le neuroscienze e le ontologie storiche, anche se nel discorso teorico di Prandini risulta del tutto assente ogni riferimento al pensiero di Alfred Schütz. Cfr. PRANDINI R., *La sociologia nei limiti della realtà*, in *Sociologia e politiche sociali*; volume 7-3, 2004, FrancoAngeli, Milano, pp. 73-103.

⁵⁸ WITTGENSTEIN L. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967, I, §90, p. 60.

⁵⁹ BERGER P.L., LUCKMANN T., *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969.

⁶⁰ IZZO A., *Introduzione*, in SCHÜTZ A., *Saggi sociologici*, cit., p. XL.

dell'istituzionalizzazione che su quello "soggettivo" della socializzazione, e pur concependo essi questo secondo momento in termini meno "spontaneistici" di Schütz. Il dire che il carattere oggettivo della società consiste nell'istituzionalizzazione significa, in termini diversi, che l'agire umano tende a cristallizzarsi in forme fisse e prestabilite che si impongono dall'esterno ai singoli individui ed esercitano un controllo sulla loro vita psichica e sul loro comportamento»⁶¹. Tale affermazione non deve, tuttavia relegare in secondo piano l'aspetto umano di qualsiasi istituzione. Infatti, alla base della «società come realtà oggettiva» vi sono

sempre processi di socializzazione primaria e secondaria. Attraverso la prima l'individuo, fin dalla primissima infanzia, in un profondo legame affettivo con le persone che lo seguono, fa proprio il loro mondo sociale, con i suoi specifici modi di conoscere la realtà, i quali gli appaiono come gli unici possibili, i suoi valori e le sue norme. Ciò assumendo i ruoli che gli sono prescritti. La socializzazione secondaria, più cognitiva che affettiva, fa sì che l'individuo interiorizzi le conoscenze, i valori e le norme relative a una specifica istituzione nell'ambito della più vasta società di cui fa parte. Ovviamente la socializzazione secondaria, implicando la socializzazione primaria, implica l'interiorizzazione di una particolare interpretazione della realtà di per sé, l'unica esistente e possibile, che pertanto è data per scontata⁶².

Sulla base di queste considerazioni Berger e Luckmann ritengono di poter sottoporre a critica alcuni orientamenti nella contemporanea sociologia nordamericana, e in modo particolare quella tendenza che «Marx chiamava reificazione, cioè verso una distorsione non dialettica della realtà sociale che oscura il carattere di quest'ultima come produzione umana, ponendola invece in categorie affini a quelle delle cose e adatte solo al mondo della natura»⁶³. Gli autori affermano che la sociologia attuale ha subito un processo di reificazione, e che da tale processo è necessario uscire, ma tale uscita non è facile in quanto la stessa natura di tale processo di reificazione non è ancora affatto chiara. Essa, infatti, appare da una parte come una specie di fallacia da parte degli scienziati sociali che naturalizzano la società, e dall'altra parte come una condizione negativa e, al tempo stesso, normale in cui si trovano gli attori sociali: «Sarebbe un errore anche considerare la reificazione come un perversimento di una percezione del mondo sociale originariamente non reificata, insomma come una sorta di caduta cognitiva. Per

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² *Ivi*, pp. XL-XLI.

⁶³ BERGER P.L., LUCKMANN T., *La realtà come costruzione sociale*, cit., pp. 96-97, nota.

mezzo della reificazione il mondo delle istituzioni sembra fondersi con quello della natura: diventa necessità e destino e come tale viene vissuto fino in fondo, felicemente o infelicemente, a seconda dei casi»⁶⁴.

Berger e Luckmann «chiariscono le origini della reificazione – che poi sono le medesime dell'istituzionalizzazione con la sola differenza che quest'ultima, in presenza della reificazione è percepita come naturale e immutabile – e allo stesso tempo ribadiscono il carattere umano di ogni genere di società e la conseguente erroneità delle concezioni sociologiche naturalistiche e positivistiche. Ciò che tuttavia rimane oscuro è se è possibile avere una società al di là della reificazione, o se vi sono gradi diversi di reificazione in società diverse, e eventualmente quali ne sono le condizioni»⁶⁵.

Izzo nella sua *Introduzione* all'edizione italiana dei *Saggi sociologici* di Schütz, afferma che la risposta a questa domanda è negativa per via di una «identificazione quasi totale della reificazione con l'istituzionalizzazione, ma il problema appare irrisolto, così come è irrisolto in –Schütz quello dei rapporti tra spontaneità e determinazione dell'azione. Quanto manca in Berger e Luckmann è una tensione dialettica tra la reificazione e la sua negazione, così come tale tensione manca in Schütz tra i due momenti opposti del suo discorso»⁶⁶. In realtà ci sembra di poter affermare, alla luce anche di quanto abbiamo sviluppato nel nostro lavoro, e nello specifico nel capitolo quinto, che le osservazioni di Izzo non riescano ad afferrare un aspetto fondamentale del pensiero di Schütz, ovvero una teoria dell'azione che si struttura su un duplice versante: da una parte sul tema della libertà dell'attore in un mondo sociale caratterizzato da spontaneità e naturalezza, dall'altra parte sulla costrizione del soggetto in un mondo già costituito e socialmente strutturato e condizionato. E soprattutto, è da rimarcare che Schütz pone l'accento sulla libertà del Sé che agisce, in quanto esso non è in grado di rivolgere la sua azione solo a manifestazioni sociali di natura involontaria e passiva, ma, grazie alla sua capacità di trovare nuove soluzioni quando i suoi schemi precostituiti vanno in crisi, esso può aprirsi ad una dimensione dinamica connessa alla responsabilità e alla

⁶⁴ Ivi, pp. 137-138.

⁶⁵ IZZO A., *Introduzione*, in SCHÜTZ A., *Saggi sociologici*, cit., p. XLII.

⁶⁶ *Ibidem*.

razionalità della sua scelta soggettiva. E pertanto il soggetto che agisce non opera in modo meccanico, passivo e involontario, ma in maniera responsabile e razionale.

E quest'ultimo punto ci permette di andare al di là dell'impostazione di Berger e Luckmann e di tornare ad affrontare la questione dell'agire sociale e della razionalità dell'azione umana.

Sempre Izzo fa notare che:

alla base della teoria sociologica di Schütz risulta chiaramente esserci una concezione individualistica. La sua affermazione del carattere primario dell'azione individuale e la sua polemica con Max Scheler in proposito, non lasciano dubbi. Eppure qui il discorso non procede in modo completamente libero perché tale affermazione sembra urtare contro l'altra secondo cui l'individuo è "fin dall'inizio" inserito in un contesto di significati precostituiti e solo attraverso di questi egli sembrerebbe poter agire e creare altri nuovi significati. Il pensiero individuale è "fin dall'inizio" correlato con significati precostituiti, con le tipificazioni del linguaggio. Questo è un principio sostenuto da Schütz, come è di Schütz l'altro, secondo cui alle origini è il rapporto, ma la sua concezione individualistica della vita sociale non gli consente di accettare in pieno questa conclusione⁶⁷.

La critica di Izzo ci permette di tornare sul pensiero di Schütz, e di andare al di là di esso per provare a farlo dialogare con la tradizione dell'individualismo metodologico e con la prasseologia di Ludwig von Mises, al fine di chiarire alcuni punti critici che emergono intorno alla questione dall'azione umana.

Innanzitutto bisogna precisare che l'individualismo metodologico ritiene che «ai concetti collettivi (stato, partito, classe, rivoluzione, sistema economico, ecc.) non corrisponde niente di specifico, di autonomo e distinto dagli individui, da individui con certe idee e le cui azioni producono effetti intenzionali ed esiti inintenzionali» Per l'individualista metodologico esistono solo gli individui, e «è dall'azione degli individui che prende il via lo studio degli eventi sociali»⁶⁸. La tradizione dell'individualismo metodologico, è fatta risalire, da Antiseri, a Max Weber e alla sua proposta di considerare come oggetto della sociologia l'agire sociale⁶⁹, e poi si sviluppa in un variegato fronte di scienziati sociali che include Simmel, Ludwig Von Mises, Friederich A. von Hayek, Karl Popper, J.W. Watkins e Raymond Boudon⁷⁰.

⁶⁷ Ivi, p. XLV.

⁶⁸ ANTISERI D., *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, cit., p. 441.

⁶⁹ Cfr. WEBER M., *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995, vol. I, p. 4, e p. 19, e pp. 21.22.

⁷⁰ Cfr. ANTISERI D., *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, cit., pp. 442-457. Nell'indice analitico alla fine dell'opera di Antiseri Alfred Schütz non è menzionato.

Proprio su Mises ora ci sofferemo. Egli presuppone che esistano solo individui e fa notare che «l'*homo sapiens* è necessariamente *homo agens* (la condizione di non-azione sarebbe una condizione non-umana), il quale agisce per risolvere i problemi nei quali si imbatte. L'azione, dunque, è per definizione orientata a rimuovere una insoddisfazione (se ci fosse un essere perfettamente soddisfatto non agirebbe)». Da queste premesse si possono ricavare importanti conclusioni: l'azione è: «a) intenzionale, in quanto naturalmente orientata a eliminare una situazione di incertezza; b) razionale, poiché ogni individuo – nel momento in cui agisce – tenta di risolvere un problema al meglio delle proprie possibilità, non potendo agire in contrasto con se stesso, cioè consapevolmente contro quelle che in quella circostanza sono le sue migliori ragioni»⁷¹. Quindi Mises riesce a individuare una «*forma logica universale dell'azione* che rappresenta la struttura invariabile sulla base della quale ogni individuo elabora la propria strategia a seconda di come percepisce la situazione».

Alla luce dell'analisi aprioristica dell'azione umana tratteggiata da Mises è possibile sviluppare ulteriori punti che ci permettono di avvicinarci al tema dell'agire nel pensiero di Schütz. Tali punti sono:

1) L'azione è sempre dettata da ragioni: «Se l'azione è sempre un tentativo di risolvere un problema e se essa è il mezzo preferito rispetto agli altri disponibili dall'attore in quella situazione, allora si può concludere che [...] non esistono azioni sprovviste di ragioni [...]; dove per ragioni si intende come il singolo percepisce la situazione».

2) Non esistono azioni irrazionali: «Se l'azione è sempre ispirata da ragioni, allora è un controsenso parlare di azioni irrazionali. La spiegazione dell'azione non richiede il ricorso a criteri per demarcare le azioni razionali (comprensibili) da quelle irrazionali (incomprensibili)».

3) «Non c'è differenza nella spiegazione dell'adesione a credenze vere e a quelle false. Spiegare un'azione significa ricondurla causalmente alle ragioni che l'attore aveva di agire in quel modo, a prescindere se esse siano o meno condivise dal

⁷¹ DI NUOSCIO E., *Epistemologia del dialogo*, cit., p. 21. Cfr. MISES VON L., *Azione umana*, Utet, Torino, 1959, pp. 14 ss. Sulla teoria della razionalità cfr. DI NUOSCIO E., *The rationality of Human Action. Toward a Model Mises-Popper-Boudon?*, in CHERKAOUI M., HAMILTON P., (eds), *Raymond Boudon. A Life in Sociology*, Bardwell Press, London, 2009, vol. II, pp. 175 ss.

ricercatore. La validità delle ragioni che motivano l'azione è sempre soggettiva; esse, però, possono essere individuate dal ricercatore mediante ipotesi di spiegazione causale pubblicamente controllabili». Quindi non vi sono differenze tra la spiegazione di azioni che raggiungono il loro obiettivo e di azioni che lo mancano. «Se ogni azione non può non avere le sue ragioni, allora quando il singolo sbaglia o crede il falso, significa che ha avuto buone ragioni per farlo; si è comportato in modo coerente rispetto alla sua errata percezione della situazione. L'accettabilità delle ragioni va dunque sganciata dalla loro verità, dalla loro condivisione e dalla loro condivisibilità».

4) L'azione non può prescindere dalla scelta. Infatti, poiché l'azione è, come abbiamo detto, una scelta di un mezzo in vista di un determinato fine ed è intenzionalmente orientata a risolvere un problema, essa scaturisce sempre da una scelta, che «sarà certamente condizionata, ma non meccanicamente determinata, dal contesto in cui si è sviluppata, altrimenti cesserebbe di essere tale»⁷².

Queste considerazioni ci permettono di tornare sull'analisi del romanzo di Cervantes fatta da Schütz. Egli nel saggio *Don Chisciotte e il problema della realtà* cita la «prospettiva hegeliana dell' "Astuzia della Ragione", che fa sì che gli uomini siano involontari e inconsapevoli strumenti dei suoi più alti scopi»⁷³. La Ragione, per Hegel, si serve degli individui e delle loro passioni come mezzi per realizzare i suoi fini. L'individuo a un certo punto perisce o è condotto alla disfatta dal suo stesso successo: questo accade perché l'idea universale, che aveva agitato e mosso l'individuo, ha raggiunto il proprio scopo. Sancho Panza, dunque, nel caso a cui fa riferimento Schütz (la burla orchestrata dal duca e dalla duchessa ai danni di Don Chisciotte),

deve ammettere questa possibilità, e anche se la Duchessa ha ragione allora lui deve credere a ciò che Don Chisciotte dice di aver visto nella caverna. Ma – dice – le cose non devono stare come afferma la Duchessa. Non si può pensare che lui, Sancho, abbia potuto mettere su in un momento un imbroglio così complicato con i suoi poveri mezzi, e il suo padrone non può esser così matto da accettare qualcosa che va così al di là di ogni probabilità verosimile solo in ragione della sua debole capacità di persuadere. La verità è probabilmente che ha visto una contadina, che l'ha presa per una contadina e l'ha giudicata come tale. Ma se era Dulcinea, ebbene, lui non c'entra davvero: se mai sarà l'opera di uno di quei maghi così potenti, che si danno proprio un gran da fare⁷⁴.

⁷² DI NUOSCIO E., *Epistemologia del dialogo*, cit., pp. 45-47.

⁷³ SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, cit., p. 44.

⁷⁴ *Ibidem*.

Se proviamo ad applicare le ragioni dell'individualismo metodologico e gli spunti offerti dalla prasseologia di Mises, possiamo affermare che non v'è bisogno di ricorrere né a figure astratte come quella hegeliana dell'Astuzia della Ragione, né a teorie complottistiche basate sull'imbroglio, né ancora all'ipotesi della follia, e soprattutto all'azione esterna di maghi e incantatori che disturbano la riuscita dell'azioni degli uomini. Alla luce di quanto abbiamo affermato, l'azione degli uomini è sempre razionale, orientata verso uno scopo e dipende sempre da una scelta fatta dagli attori. Da questo punto di vista Don Chisciotte agisce sempre in maniera razionale. E allo stesso modo opera il suo scudiero. Ognuno però entro in confini del suo universo privato e della sua realtà preminente. Dunque l'individualismo metodologico potrebbe essere una chiave di lettura ulteriore – assente, almeno nei termini in cui abbiamo formulato la questione, nel pensiero di Schütz – che permetterebbe di evitare nella spiegazione dell'azione sociale, come affermano Boudon e Bourricaud,

l'ipotesi *ad hoc* utilizzata spesso quando un effetto collettivo non può essere messo sul conto di preferenze individuali esplicite: quella che consiste nel farne il prodotto di preferenze *inconscie* o dell'azione di geni maligni, penetrati furtivamente nella testa degli attori sociali e che a questi si sono sostituiti. Quale che sia il nome che si attribuisce loro, coscienza riflessa, falsa coscienza, *habitus*, questi geni maligni rappresentano delle ipotesi tautologiche, il cui potere esplicativo è più o meno pari a quello della *vis dormitiva dell'oppio*⁷⁵.

Pertanto per l'individualismo metodologico

non esistono comportamenti inintenzionali e irrazionali: l'intenzionalità e la razionalità sono *per definizione* il *primum movens* di ogni azione. Ciò evidentemente non significa che le scelte individuali non siano sottoposte a vincoli e limitazioni o che subiscano fallimenti, ma soltanto che intenzionalità e razionalità dell'azione non possono essere annullate da “forze occulte”, “effetti strutturali” o da altre supposte entità. Inoltre, gli stessi condizionamenti (legati ai vincoli situazionali) e fallimenti (che dipendono dalle insufficienti informazioni dell'attore) dell'azione possono essere meglio compresi ricostruendo – sulla base della presunzione di intenzionalità e razionalità – come il singolo percepiva la situazione problematica nella quale si è sviluppato il suo progetto di azione⁷⁶.

Se l'incontro tra Schütz e la tradizione dell'individualismo metodologico è sostanzialmente un incontro mancato, questo è dovuto al fatto che Schütz, che

⁷⁵ BOURRICAUD F., BOUDON R., *Dizionario critico di sociologia*, Armando, Roma, 1991, p. 23.

⁷⁶ DI NUOSCIO E., *Epistemologia del dialogo*, cit., pp. 21-22.

conosceva Mises, se da una parte riprende aspetti del pensiero di quest'ultimo, dall'altra se ne distacca, rivolgendogli una serie di critiche⁷⁷.

Proviamo ad enucleare le *identità* e le *differenze* tra i due autori.

Schütz nel suo tentativo di dare una «fondazione filosofica alla metodologia delle scienze sociali»⁷⁸, è influenzato sia dalla sociologia comprendente di Max Weber, sia dallo studio dell'azione umana di Mises, anche se quest'ultimo ha un concetto di sociologia differente rispetto a quello weberiano, in quanto per lui la «teoria sociologica deve essere *aprioristica*».

Da questo punto di vista Schütz, che entrò a far parte del Mises-Kries, e lo stesso Mises «seguono un progetto comune: la ricerca dell'*apriori*».

Con la differenza che mentre «Schütz tenta una descrizione fenomenologica delle caratteristiche costitutive del mondo della vita al fine di ottenere la fondazione di ogni scienza sociale interpretativa, Mises formula una prasseologia aprioristica che tende a configurarsi come il nucleo della catallattica, delle scienze economiche della società di mercato»⁷⁹.

Nella sua opera sull'*Azione umana* Mises presenta una versione della sua teoria, che egli chiama appunto *prasseologia*, che si basa sui seguenti punti:

Individualismo metodologico: Le proprietà delle entità collettive devono essere spiegate dalle azioni dei singoli individui.

Singularismo metodologico: L'unità dell'analisi prasseologica è la singola azione.

Apriorismo: La teoria pura delle scienze economiche è aprioristica. Essa cerca di spiegare le categorie formali dell'azione e della decisione che sono apriori per ogni esperienza. Il suo metodo non è il *verstehen* ma il *begreifen*, o, in altri termini, il "pensiero discorsivo". [...]

Deduzione logica: Dalle proposizioni apriori della prasseologia, devono essere dedotte le ulteriori conseguenze economiche. [...]

Orientamento del processo: I fenomeni economici sono costituiti dagli scopi delle azioni umane orientate. Perciò, essi devono essere spiegati come un processo. [...]

Rifiuto del metodo matematico [...].

*Il postulato che vieta di misurare e comparare i valori soggettivi*⁸⁰.

⁷⁷ Sulle vicende biografiche dei due autori e sul loro comune destino di esuli dall'Austria dopo l'*Anschluss*, e sui tentativi «veementi» di Mises di convincere Schütz a non ritornare a Vienna, cfr. EBERLE T.S., *In Search for Aprioris: Schutz's Life World Analysis and Mises's Praxeology*, in NASU H., EMBREE L., PSATHAS G., SRUBAR I., *Alfred Schutz and his intellectual partners*, UVK Verlagsgesellschaft mbH, cit., pp. 493-497.

⁷⁸ Ivi, p. 493.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Ivi, pp. 498-499.

Schütz si trova, sostanzialmente, d'accordo con questi punti. Egli conferma l'individualismo e il singularismo metodologico. Inoltre egli divide la concezione dell'azione umana, analizzando la costituzione del significato (o del senso) – Schütz adopera in maniera indistinta il termine *bedeutung* e il termine *sinn* - in una prospettiva temporale. Egli inoltre concorda con Mises sul fatto che il metodo matematico non serve per la spiegazione dell'azione umana.

E tuttavia, nonostante le affinità con il pensiero di Mises, il pensiero di Schütz se ne differenzia su un punto ben preciso, quello che Eberle definisce come, «la ricerca dell'apriori»⁸¹.

Questa ricerca si articola, innanzi tutto, in una serie di critiche che Schütz formula nei confronti di Mises, e che possono essere così riassunte:

Il principio dell'utilità marginale di Mises non è aprioristico; ma è un tipo ideale;
Il concetto di razionalità proposto da Mises è problematico;
L'analisi della scelta proposta da Mises è incompleta;
La prasseologia di Mises non è una teoria generale dell'azione, ma una prospettiva esclusivamente economica⁸².

Mises aveva criticato lo storicismo weberiano e aveva dichiarato che la distinzione neokantiana tra scienze della natura e scienze dello spirito doveva essere integrata con la teoria aprioristica dell'azione, che lui definisce come *prasseologia*, affermando che le strutture dell'azione umana si basano su verità a priori, ovvero universali, applicabili ad ogni attore umano e valide in ogni situazione.

Schütz invece, seguendo Husserl, formula un altro concetto di apriori. L'apriori non può esser formulato in termini di leggi e principi, ma deve essere trovato in un altro livello che è quello delle caratteristiche costitutive del mondo della vita, partendo dall'analisi fenomenologica dell'esperienza soggettiva.

A tal proposito, Schütz, nella sua corrispondenza epistolare del 1955 con l'economista Adolph Lowe articola, ulteriormente, la sua critica al pensiero di Mises:

1) «Il problema decisivo, quello relativo alla scelta, è dato per scontato da Mises»⁸³.

⁸¹ Ivi, p. 499.

⁸² Ivi, p. 502.

2) «Egli inoltre trascura le differenze che sono fondamentali per me, ovvero, da una parte la questione della scelta tra oggetti uguali, dall'altra parte la questione della scelta tra progetti d'azione che non possono essere eseguiti da me»⁸⁴.

3) «Mises sta cercando di sviluppare una prasseologia generale – erroneamente, come io credo – con la teoria dell'azione economica, ovvero un'azione che si basa, che è conforme a diversi gradi di preferenza dell'attore...Se le cose stanno così non vi sarebbe nessuna possibilità per l'azione umana, a meno che questa non sia un'azione economica»⁸⁵.

Schütz, inoltre, utilizza e riprende autori che Mises non prende in considerazione.

Infatti Schütz «riprende la concezione di Husserl sulla costituzione delle possibilità problematiche, la concezione del tempo di Bergson, e quella di Leibniz sulle intenzioni volitive, che conducono il soggetto alla decisione. Egli descrive le complete, non riflesse, inconscie “*petites perceptions*” di Leibniz, che determinano le nostre azioni come motivi a causa dei quali»⁸⁶. E sottolinea che le azioni compiute dall'attore sociale nell'ambito della vita quotidiana non sempre hanno a che fare con scelte consapevoli. Questo non vuol dire che l'individuo agisca in maniera inconsapevole. Per Schütz la scelta è sempre una scelta consapevole che richiede riflessione, volizione e una comparazione tra le alternative possibili. Ma questo non accade sovente nella vita di tutti i giorni, in cui se v'è una scelta razionale, essa è solo *in parte* razionale, in quanto l'individuo agisce in base ad una *routine* e ad un standard di conoscenze già date.

Inoltre al contrario di Mises, che aveva sottolineato come ogni azione fosse sempre razionale, al contrario Schütz afferma che il concetto di razionalità, come abbiamo già cercato di dimostrare, presenta molteplici e differenti significati, e che è opportuna a tal proposito una distinzione tra il livello del mondo della quotidiana e quello della costruzione dei modelli scientifici. E, sottolinea Schütz, i due livelli non

⁸³ SCHÜTZ A., “*Brief an Adolph Lowe vom 17. Oktober*”, p. 6. La corrispondenza di Schütz con Lowe è ancora inedita in Italia. Il testo citato è contenuto nel *Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz – Alfred Schütz - Gedächtnis-Archiv*, e mi è stato gentilmente messo a disposizione dal dottor Jochen Dreher, responsabile del *Social Science Archive* dell'Università di Konstanz.

⁸⁴ Ivi, p. 6.

⁸⁵ Ivi, p. 3.

⁸⁶ EBERLE T.S., *In Search for Aprioris: Schutz's Life World Analysis and Mises's Praxeology*, in NASU H., EMBREE L., PSATHAS G., SRUBAR I., *Alfred Schutz and his intellectual partners*, cit., p. 509.

devono essere confusi. Pertanto egli riconosce che l'errore principale di Mises è stato quello di proporre per quanto concerne la teoria dell'azione umana e della scelta una semplice prospettiva economica.

In sintesi, seguendo le indicazioni di Eberle, possiamo così riassumere le differenze tra il pensiero di Schütz e quello di Mises:

1) La ricerca di Schütz dell'apriori nella forma delle caratteristiche costitutive del mondo della vita quotidiana si è rivelata molto più fruttuosa della concezione di Mises della prasseologia, in quanto «mentre le strutture del mondo della vita sono attualmente ancora oggetto di discussione [...], nessuno sembra più dare credito ad una scienza economica apriori, come aveva suggerito Mises»⁸⁷.

2) Rimangono ancora differenze notevoli per quanto riguarda il concetto di razionalità. Esse sono riconducibili, come abbiamo cercato di evidenziare, ai diversi sistemi scientifici di rilevanza propri dell'economia e della sociologia. Infatti l'economia, a differenza della sociologia, non sembra essere interessata «alle esperienze soggettive degli attori»⁸⁸.

Al pensiero di Schütz si sono inoltre richiamati autori di orientamento diverso, quali Goffmann e scuole di pensiero come l'etnometodologia.

Per capire l'influenza avuta da Schütz nel campo delle scienze sociali, e nello specifico nella sociologia degli ultimi cinquant'anni, bisogna fare un passo indietro e risalire a quella che Izzo definisce come la «crisi della sociologia»⁸⁹. Con questa espressione egli intende la «crisi di un particolare genere di sociologia, che aveva dominato per molti decenni e che tendeva a ridurre il comportamento individuale entro strutture di status e di ruoli, di posizioni sociali definite e prestabilite e dei correlativi comportamenti previsti e prescritti, togliendogli dunque ogni spontaneità, ogni libertà e imprevedibilità. Ma ovviamente questa “crisi della sociologia” si concretizza in espressioni molteplici e anche molto diverse l'una dall'altra». Una di queste espressioni è quella che si concretizza nella sociologia espressa dalla Scuola di Francoforte, e più specificatamente nell'assunto che la «critica della sociologia si muta quindi in critica delle strutture che essa tende ad accettare e nell'affermazione della necessità di una loro trasformazione radicale». Questo spiega in parte anche la

⁸⁷ Ivi, p. 513.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ IZZO A., *Introduzione*, in SCHÜTZ A., *Saggi sociologici*, cit., p. XLVI.

grande risonanza «avuta nel decennio 1960-1970 dalla critica della sociologia ufficiale da parte della “Scuola di Francoforte”. Ma le aspettative rivoluzionarie sono andate in gran parte deluse e in corrispondenza con questa delusione è sorta una diversa tendenza della crisi della sociologia: quella del rifiuto del contesto istituzionale non nel senso della necessità di una sua trasformazione radicale e quindi in termini di lotta politica, ma nel senso della sua irrilevanza teorica»⁹⁰. E l'accento passa, quindi, dal momento istituzionale alla fase della spontaneità e della creatività come unici momenti importanti della realtà sociale.

In tale contesto si collocherebbe la rinascita e la riscoperta del pensiero di Schütz. E, secondo Izzo, il suo contributo più importante andrebbe ricercato «nello studio dell'interazione in termini prevalentemente spontaneistici». Ma da questo punto di vista, va sottolineato che Schütz sarebbe «molto più cauto della maggioranza di coloro che oggi a lui si rifanno esplicitamente o implicitamente»⁹¹. Tra questi, un posto a parte è occupato da Erving Goffmann⁹².

Come è noto egli sembra «far propria la teoria interazionista del carattere non prevedibile di ogni singolo rapporto, che non si lascia chiudere in uno schema esplicativo prestabilito. La vita sociale a suo parere non si risolve completamente nel gioco delle parti in una rappresentazione teatrale, e gli individui non hanno autonomia né realtà al di fuori di queste parti»⁹³. Infatti per Goffmann il Sé «è il prodotto di una scena che viene rappresentata e non una sua causa»⁹⁴. Inoltre basta l'intervento di un elemento nuovo, estraneo e impreveduto, per mettere in discussione il rapporto sociale organizzato, così come «un'interruzione casuale può mettere in crisi la rappresentazione teatrale. Questa negazione di qualsiasi stabilità del Sé rende problematici i fondamenti teorici dell'altra e più nota affermazione di Goffmann circa le “istituzioni totali” come quelle istituzioni [...] che annientano completamente il singolo, il quale in esse perde ogni tratto personale e unico. La difficoltà di Goffmann consiste nel conciliare l'affermazione circa l'inconsistenza del Sé, che dipende da un rapporto precario e nasce e scompare con questo, con quella

⁹⁰ Ivi, p. XLVII

⁹¹ Ivi, p. XLVIII

⁹² Come abbiamo avuto modo di sottolineare in precedenza Goffmann cita Schütz in apertura del suo *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, cit., pp. 49-50.

⁹³ IZZO A., *Introduzione*, in SCHÜTZ A., *Saggi sociologici*, cit., p. XLVIII.

⁹⁴ GOFFMANN E., *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1969, p. 285.

circa la sua distruzione da parte delle istituzioni totali». E pertanto il suo Sé non ha realtà più solida e meno precaria dell'apparenza, della parte recitata da un attore a teatro»⁹⁵.

Alla luce delle considerazioni qui svolte possiamo affermare che il pensiero di Goffmann, pur riprendendo alcuni motivi di Schütz, se ne distacchi, in quanto entrambi suppongono un dissolvimento «pressoché totale dell'ordine della realtà in una serie di sottomondi, o, per rimanere fedeli alla loro terminologia, di *province finite di significato* e di *frames*, tuttavia non ritengono che tale fenomeno abbia le stesse conseguenze sulla nostra concezione dell'identità personale»⁹⁶. Infatti per Schütz solo il Sé che lavora riesce a realizzare se stesso, in quanto il mondo dello *working* costituisce, come abbiamo avuto modo di vedere, il centro della realtà e della soggettività. L'ego che ha accesso sia al mondo sociale che al mondo fisico, al mondo esterno e a quello interno, costituisce «il nocciolo della personalità sociale, l'esperienza unificante che consente di vivere le esperienze parziali e frammentarie come appartenenti a un unico sé»⁹⁷.

Per Goffmann, invece, la frantumazione della realtà implica anche un dissolvimento dell'io. Infatti per lui il *self* non è un'entità autonoma e creativa, un individuo dotato di un'identità più o meno stabile nel tempo [...] quanto piuttosto “un effetto drammaturgico che emerge da una scena che viene rappresentata. Il soggetto, unità base dell'interazione faccia a faccia, è il risultato di un'affascinante dialettica: quella di attore e personaggio»⁹⁸. Secondo P. Giglioli Goffmann elabora due grandi intuizioni di Durkheim: la prima è che la divinità è il prodotto di rituali collettivi; la seconda è che, nella società moderna, «l'oggetto della vita religiosa è rappresentato dal 'culto dell'individuo', dal riconoscimento del suo specifico *self*. Tutta la sociologia di Goffmann può essere considerata una riflessione su questi due punti. Essa è un minuzioso tentativo di individuare i rituali che nella società contemporanea affermano la sacralità dell'individuo, di indagare la natura cerimoniale dell'identità, di esaminare i meccanismi mediante i quali questo

⁹⁵ IZZO A., *Introduzione*, in SCHÜTZ A., *Saggi sociologici*, cit., pp. XLVIII- IL.

⁹⁶ DAMARI C., *La percezione della realtà in Alfred Schütz ed Erving Goffmann*, cit. p. 62.

⁹⁷ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, cit., p.

⁹⁸ DAMARI C., *La percezione della realtà in Alfred Schütz ed Erving Goffmann*, cit. p. 64.

equilibrio viene ristabilito quando è stato turbato»⁹⁹. Pertanto Goffmann prende in considerazione quei piccoli riti in apparenza insignificanti e privi di rilevanza che caratterizzano l'interazione faccia a faccia nell'ambito del mondo della vita quotidiana: infatti «è a queste fragili regole, e non al carattere stabile del mondo esterno, che dobbiamo il nostro sentimento incrollabile della realtà»¹⁰⁰.

Pertanto il soggetto goffmaniano è capace di indossare una serie di maschere, ma, e qui si consuma la differenza tra il suo pensiero e quello di Schütz in cui le diverse immagini di sé contribuiscono a creare un'identità chiara e ben definita, sembra affacciarsi la possibilità inquietante che «sotto la maschera si celi non un individuo ma un'ombra»¹⁰¹.

Questi aspetti, e più nello specifico, il rapporto tra la spontaneità dell'io e la sua determinazione nell'ambito delle preesistenti strutture culturali e sociali con il suo conseguente condizionamento da parte dell'apparato istituzionale, sembrano, invece, essere completamente trascurati da una corrente di pensiero che si ispira al pensiero di Schütz, ovvero l'etnometodologismo. Essa «è lo studio del metodo di cui gli stessi membri di un gruppo si servono per attribuire senso e ordine alle loro attività. Ciò sembra comportare che l'ordine sociale non è una realtà preconstituita in cui gli individui si trovano inseriti, ma piuttosto una realtà che essi stessi costituiscono continuamente attraverso le loro interazioni, e quindi una realtà del tutto precaria, contingente che non ha alcuna stabilità»¹⁰². Da qui il carattere polemico dell'etnometodologia nei confronti delle tendenze prevalenti nella sociologia dominante.

Schütz, e qui ci sembra di poter condividere le osservazioni di Izzo, è «molto più cauto e complesso di coloro che si rifanno a lui accentuando il momento della spontaneità dei rapporti a scapito di altri problemi presenti nel suo pensiero»¹⁰³.

Con un'affermazione simile, per alcuni aspetti, alla prefazione di Ludwig Wittgenstein al *Tractatus logico-philosophicus*¹⁰⁴, egli afferma: «Dei miei risultati

⁹⁹ GIGLIOLI P., *Introduzione all'edizione italiana*, in GOFFMANN E., *La vita quotidiana come rappresentazione*, cit., pp. IX-XXVIII.

¹⁰⁰ GOFFMANN E., *Espressione e identità. Gioco, Ruoli, Teatralità*, Il Mulino, Bologna, 2003, p. 90.

¹⁰¹ DAMARI C., *La percezione della realtà in Alfred Schütz ed Erving Goffmann*, cit. p. 65.

¹⁰² IZZO A., *Introduzione*, in SCHÜTZ A., *Saggi sociologici*, cit., p. IL.

¹⁰³ Ivi, p. L.

non sono sicuro... Altri possano far meglio. Ma di una cosa sono profondamente convinto. I problemi delle scienze sociali stanno qui»¹⁰⁵.

¹⁰⁴ WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1964, p. 4: «Qui so d'esser rimasto ben sotto il possibile. Semplicemente poiché la mia forza è troppo impari al compito. Possano altri venire e far ciò meglio».

¹⁰⁵ NATANSON M., *Introduction*, in SCHÜTZ A., *Collected Papers*, I, *The Problem of Social Reality*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, p. XLVIII.

8. Rilievi conclusivi

Come abbiamo avuto modo di vedere, il pensiero di Schütz ha lasciato una ricca eredità in dono alle scienze sociali, sia a coloro che con il suo retaggio hanno seriamente cercato di confrontarsi, sia con coloro che hanno solo parzialmente sfiorato o evocato il suo pensiero.

In particolar modo le analisi del mondo della vita e le indagini sull'intersoggettività sviluppate dalla sociologia fenomenologica hanno contribuito ad arricchire considerevolmente «uno dei problemi centrali del pensiero sociologico classico, problema che può essere riassunto con le parole di Simmel: come è possibile la società? Le analisi dei processi molecolari di “costruzione sociale del sociale” consentono di individuare rispetto al pensiero classico, una dimensione, per così dire, meno evocativa e metaforica del sociale e di rendere visibili elementi fino ad ora occultati dal complesso e annoso problema del rapporto tra soggettività e socialità». Quindi la sociologia fenomenologica indirizzando la sua attenzione ai processi relativi alla costruzione del sociale, «sebbene non esaurisce lo spettro, fa emergere tratti essenziali delle sue radici, la trama (o almeno aspetti della trama) di cui è intessuto il sociale». E pertanto essa si muove verso dimensioni più profonde rispetto al pensiero classico, e nello specifico, rispetto ad autori come Durkheim in cui il rapporto che lega sociale e individuale, e «più ancora, la natura *sui generis* del sociale» non è spiegata «in modo analiticamente compiuto», in quanto Durkheim pensa al sociale come « a una “essenza separabile”, “una essenza irriducibile alle relazioni interpersonali”, che il sociale venga posto in modo trascendentale»¹, e sia, dunque, non il risultato e il prodotto della vita collettiva, ma il suo presupposto.

Da questo punto di vista il grande merito del pensiero schütziano consiste nell'aver introdotto un concetto, quale quello dell'intersoggettività che non appartiene al pensiero classico: «che questa si realizzi è semplicemente un dato non problematico, un qualcosa assunto quindi in modo *dato per scontato*; l'autoevidenza

¹ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, cit., pp. 13-14.

della sua realizzazione nel mondo della vita quotidiana la sottrae alla tematizzazione anche nella “provincia” della sociologia».

Muzzetto fa notare che Parsons «non contempla nemmeno l’esistenza di un *problema* relativo all’intersoggettività. [...] Anche dopo la pubblicazione della *Struttura dell’azione sociale*, nel dibattito epistolare con Schütz del 1940-41, Parsons continua a sottolineare l’inesistenza di un simile problema, almeno sul terreno scientifico»². Parsons risponde così alle critiche di Schütz che lo rimproveravano di alcune carenze nelle sue analisi: «Se accettassi il tuo *statement* al posto delle mie informazioni che critichi, quale *differenza* vi sarebbe nell’interpretazione o nella formulazione sistematica della teoria?»³.

La posizione di Parsons ci induce a due riflessioni. La prima, di carattere più generale, riguarda il fatto che «sul piano filosofico l’apporto della fenomenologia è rilevante», in quanto il problema dell’intersoggettività affrontato da Husserl (e a cui Schütz si ispira), si distacca per profondità e radicalità da tutte le analisi degli autori classici.

La seconda è che Schütz introduce la questione dell’intersoggettività nell’ambito delle scienze sociali, arricchendo queste ultime di un concetto nuovo, contribuendo a mostrare che il concetto classico di interazione «presuppone il concetto più radicale di intersoggettività»⁴. Infatti Schütz afferma: «anche la più semplice interazione nella vita in comune presuppone una serie di costrutti di senso comune – nel caso in questione costrutti del comportamento anticipato dell’Altro – tutti basati sull’idealizzazione che i motivi al-fine-dei-quali dell’attore diventeranno motivi a causa dei quali del suo interlocutore e viceversa. Chiameremo questa idealizzazione l’*idealizzazione della reciprocità dei motivi*»⁵. Il merito di Schütz sarebbe pertanto quello di aver introdotto il concetto di intersoggettività, e quest’ultimo permetterebbe di «superare lo stato di nebulosità in cui si trova la teoria sociologica su punti nevralgici del rapporto tra soggettività e socialità»⁶.

² Ivi, p. 15.

³ PARSONS T., lettera a Schütz del 16-1-1941, in SCHÜTZ A., PARSONS T., *The Theory of Social Action. The Correspondence of Alfred Schütz and Talcott Parsons*, Indiana University Press, Bloomington, p. 67.

⁴ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, cit., p. 16.

⁵ SCHÜTZ A., *L’interpretazione dell’azione umana da parte del senso comune e della scienza*, cit., p. 23.

⁶ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, cit., p. 17.

Inoltre Schütz, e questo crediamo che sia un altro merito del suo pensiero, ancora il concetto di intersoggettività a quello del mondo della vita. E in questo egli riprende Husserl, ma se ne distacca. Infatti è opportuno sottolineare che «l'*everyday life-world* non coincide con la *Lebenswelt* di Husserl. E anche l'atteggiamento naturale che caratterizza il mondo della vita quotidiana non mantiene esattamente la stessa assolutezza presente nella visione di Husserl. E ciò malgrado il modo di intendere l'atteggiamento naturale di quest'ultimo autore resti indubbiamente il punto di riferimento essenziale per Schütz»⁷. Vari elementi partecipano e contribuiscono a questo cambiamento di significato. E tra essi un ruolo particolarmente giocato «dalla trasformazione dell'idea base della *Lebenswelt* nella teoria delle province finite di significato attraverso l'influenza di James: l'idea di "realtà multiple" si muove verso un ridimensionamento del carattere dell'assolutezza».

A questo si deve aggiungere il trasferimento operato da Schütz dalla dimensione della soggettività trascendentale a quello dell'intersoggettività mondana, e anche «la priorità assegnata da Schütz alla dimensione sociale rispetto a Husserl». E tutti questi fattori contribuiscono ad un mutamento di significato del concetto di «atteggiamento naturale di Husserl»⁸, e più in generale dell'intera fenomenologia.

Un altro degli assunti fondamentali della fenomenologia, quello dell'intenzionalità della coscienza, è ripreso da Schütz nella sua disamina della realtà multiple. Infatti egli, nel formulare la teoria delle realtà multiple, pone tra parentesi l'ontologia del reale⁹. Così non si ha una realtà ontologicamente data al soggetto, ma una serie infinita di province finite di significato, ciascuna caratterizzata da uno specifico stile cognitivo, e dotata di un sistema di rilevanze.

Su ogni provincia il soggetto pone uno specifico accento di realtà, rendendo quindi, ogni provincia reale a suo modo. Tra le diverse province un ruolo fondamentale è giocato dal mondo della vita quotidiana, in quanto esso è il mondo della realtà fondamentale, il mondo *tout court*, «l'archetipo della nostra esperienza», mentre le altre province «devono essere intese come derivate dalla prima»¹⁰. Esse

⁷ Ivi, p. 122.

⁸ Ivi, pp. 122.123.

⁹ SCHÜTZ A., *Sulle realtà multiple*, cit., p. 230: «E' il significato delle nostre esperienze e non la struttura ontologica degli oggetti a costituire la realtà»

¹⁰ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, cit., p. 143.

sono finite in quanto le esperienze di ogni provincia dono tra loro coerenti, ma incoerenti rispetto ad un'altra provincia. E il passaggio da una provincia all'altra avviene un salto, un trauma, ovvero un passaggio brusco e repentino che implica l'abbandono di uno stile cognitivo e di un sistema di rilevanze e l'adozione di uno nuovo. In tal modo alla nuova provincia viene conferito l'accento di realtà, mentre le altre, rispetto ad essa, diventano relativamente non reali.

In realtà il soggetto vive in diverse province simultaneamente, e più nello specifico noi «viviamo in ciascuna di esse *con gradi differenti di profondità della nostra personalità*»¹¹ (Schütz definisce tale ipotesi come «ipotesi dell'io schizofrenico»¹²).

Questa ipotesi in base alla quale il soggetto vive in maniera simultanea in diverse province, è stata ripresa e declinata in maniera diversa da quella schütziana in un recente saggio sulle realtà multiple. In questo lavoro Iacono, riprendendo anche James, Bateson, Goffmann, «radicalizza il tema della compresenza ponendo l'accento sui limiti del concetto di *shock* e proponendo un mutamento di ottica: dalle province ai “mondi intermedi”»¹³. Iacono afferma che Schütz «sbaglia quando afferma che nella vita quotidiana passiamo da un 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. Ma vi è un'eccezione: il sogno. Possiamo pensare infatti che il passaggio dallo stato di veglia allo stato di sogno possa avvenire attraverso uno *shock*. In questo caso Alfred Schütz potrebbe avere ragione»¹⁴. Potrebbe avere ragione perché alla dimensione del sogno può essere assegnata la condizione della credenza in una realtà assoluta. Sebbene anche nel sogno si può dubitare, ovvero si può sognare di sognare. Solo se fossimo in grado di considerare una realtà come assoluta potremmo escludere le altre sfere di realtà e vivere unicamente in una sola dimensione. Ma, come fa notare Iacono, questa è una condizione estrema, poiché «la credenza in una realtà assoluta è la condizione

¹¹ Ivi, p. 144.

¹² SCHÜTZ A., *Il problema della rilevanza*, cit., p. 14.

¹³ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, cit., p. 147.

¹⁴ IACONO A.M., *Postfazione. Gli universi di significato e i mondi intermedi*, in JAMES W. SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, a cura di I. Possenti, cit., p. 204.

estrema dei prigionieri incatenati della caverna di Platone. Normalmente noi viviamo in mondi intermedi. Quando ci immergiamo in un universo di significato non abbandoniamo gli altri universi: è come se li percepissimo con la coda dell'occhio, poco al di là della cornice [...]. Questa capacità di saper vivere nella compresenza di più universi in termini tali che l'immersione in un mondo non implica l'esclusione di altri mondi, ma la loro percezione, per così dire laterale, è ciò che io chiamo "Teoria della coda dell'occhio"¹⁵. Questo è un punto centrale in quanto implica che la percezione della cornice, del *frame* direbbe Goffmann, sia un elemento fondamentale della percezione normale, della «non assolutizzazione della provincia»¹⁶.

I mondi intermedi, precisa Iacono, sono tali perché sono in relazione tra di loro, e soprattutto perché ognuno di essi non è una monade isolata che può sussistere senza riferimenti agli altri mondi. Pertanto la normalità sarebbe non vivere in un mondo e non in un altro, ma in più mondi contemporaneamente. E in questa contaminazione tra diversi mondi, lo spostamento da una provincia all'altra è reso possibile dal concetto di *frangia* che Alfred Schütz riprende da William James.

L'analisi di Iacono è ripresa da Possenti, che sottolinea come Schütz analizzi il problema della transizione da una provincia all'altra, cercando di individuare «figure cognitive intermedie» in grado di unire le diverse province. Egli fa riferimento allo scienziato, al poeta, all'artista. Ma le allusioni «alla possibilità di uno sguardo indiretto, a figure cognitive come quelle del poeta e dell'artista o a situazioni dialettiche come quelle vissute da scienziati e Don Chisciotte, hanno il loro principale limite nel fatto di presupporre, più che mettere in questione, l'immagine delle province di senso come mondi ben delimitati, ordinariamente vissuti attraverso forme di piena immersione e attraversati in seguito a traumi cognitivi»¹⁷.

Il rendere assoluta una provincia confina le altre nel limbo dell'irrealtà, sottraendo esistenza ad esse. Ma la nostra credenza nella realtà è, in un certo qual modo, è ordinariamente relativa. E qui la frangia gioca un ruolo essenziale: «E' grazie alla nostra capacità di percepire relazioni che accetteremo di credere in qualcosa; ma, al tempo stesso, ad ogni mondo cui conferiamo l'accento di realtà non

¹⁵ Ivi, p. 190.

¹⁶ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, cit., p. 148.

¹⁷ POSSENTI I., *Introduzione*, in in JAMES W, SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit., p. 28.

potremo credere in modo assoluto proprio perché la sua frangia di relazioni alluderà continuamente ad altri spostamenti possibili della nostra attenzione e dell'accento di realtà»¹⁸. Pertanto è grazie alla frangia che si possono avere «esperienze di soglia»¹⁹, percezioni diverse, e soprattutto la possibilità di un mutamento dell'attenzione.

La teoria dei mondi intermedi ci sembra essere, e in questo siamo d'accordo con Muzzetto, un tema di grande interesse, che ha avuto il merito di ampliare la teoria di Schütz delle realtà multiple, che «malgrado la sua ampia risonanza, non è andata oltre il punto in cui l'aveva condotta il suo autore»²⁰. Infatti Schütz si era limitato in merito al problema dell'individuo che vive in diverse realtà ad asserire l'ipotesi, di quella che lui aveva chiamato, come abbiamo già sottolineato, «io schizofrenico», e quindi l'ipotesi di un individuo che non riesca a reggere il peso delle molteplici realtà in cui si trova a vivere e che per alleviare questo fardello sia, kierkegaardianamente, costretto a scegliere in quale realtà vivere.

Pertanto l'ipotesi che si può ricavare dalla teoria dei mondi intermedi è quella di un individuo che si trova a vivere simultaneamente in diversi ambiti di realtà, ovvero quella di un individuo che, capovolgendo il titolo di una nota opera del filosofo Herbert Marcuse²¹, non sia un uomo ad una dimensione, ma un *uomo a più dimensioni*²².

Il tema della multidimensionalità ci porta verso un discorso che, seppur riprendendo il pensiero di Schütz, tuttavia travalica il senso complessivo delle sue analisi sulla questione delle realtà multiple. Ci riferiamo nello specifico al saggio di Peter Berger, che abbiamo richiamato nell'introduzione del nostro lavoro e su cui ora possiamo tornare in maniera critica, *The Problem of Multiple Realities: Alfred Schutz*

¹⁸ Ivi, p. 36.

¹⁹ Ivi, p. 39.

²⁰ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, cit., p. 149.

²¹ Il riferimento è a MARCUSE H., *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino, 1967.

²² Quest'ultimo tema è emerso in maniera suggestiva ed è stato al centro di un dibattito sul tema della *realtà virtuale* che ha interessato, sulla scia di un film di successo quale *The Matrix*, del 1999 di Andy e Larry Wachowski, la filosofia teoretica e le sue contaminazioni con l'ambito cinematografico. Su tale tema cfr. IRWIN W. (a cura di), *The Matrix and Philosophy. Welcome to the desert of Real*, Open Court, Chicago and La Salle, IL, 2002, e ID. (a cura di), *More Matrix and Philosophy. Revolutions and Reloaded Decod*, Open Court, Chicago and La Salle, IL, 2005, e SHAW D., *Film and Philosophy. Taking movies seriously*, Wallflower Press, London, 2008.

and Robert Musil²³, e al lavoro di Berger e Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*.

Il primo saggio

affronta più direttamente il problema dell'influenza della crisi del modello culturale sulla struttura del mondo della vita. Il saggio ha tuttavia dei limiti non trascurabili dal punto di vista della congruenza dell'impianto teorico. Limiti già in parte presenti nella *Realtà come costruzione sociale*, scritta pochi anni prima insieme a Luckmann. Quest'ultima opera, considerata uno sviluppo del pensiero di Schütz, tende a integrare la teoria delle realtà multiple su un punto significativo. [...] La teoria dei segni e dei simboli, che deriva da uno sviluppo originale del concetto husserliano di apprensione, contribuisce in modo decisivo alla costituzione del mondo della vita come mondo culturale. Il simbolo, in particolare, rappresenta il mezzo che consente di superare le "grandi trascendenze", di costituire e comunicare significati che appartengono a realtà diverse dal mondo della vita quotidiana. Il simbolico costituisce quindi un elemento necessario per la significatività dell'intero universo dell'esperienza. E tuttavia, secondo Dreher, anche nel completamento dell'opera di Schütz operato da Luckmann (*The Structures of the Life-World*) "manca un'esplicitazione del simbolo come meccanismo cruciale per stabilire la coesione del mondo della vita, come componente centrale per costituire il mondo della vita come entità composta di sfere di realtà multiple"²⁴.

Berger e Luckmann individuano nell'universo simbolico un elemento essenziale, in quanto esso è capace di realizzare la coesione tra i vari elementi del mondo della vita. Per i due autori l'universo simbolico ricopre un ruolo essenziale in quanto «ricorda di volta in volta a ciascuno che esperienze diverse da quelle del mondo della vita quotidiana sono realtà periferiche, minori, secondarie. Viene così ribadita la centralità, il carattere di realtà fondamentale del mondo della vita quotidiana, e con ciò viene mantenuta la significatività dell'esistenza»²⁵.

Berger e Luckmann affermano che:

L'universo simbolico crea un ordine per la percezione soggettiva dell'esperienza biografica. Le esperienze appartenenti a sfere di realtà diverse sono integrate dall'incorporazione nello stesso universo di significato che le abbraccia tutte. Per esempio, l'universo simbolico determina il significato dei sogni nella realtà della vita quotidiana, ristabilendo in ogni caso la condizione di supremazia di quest'ultima e mitigando lo *choc* che accompagna il passaggio da un sfera all'altra. Le sfere di significato che altrimenti rimarrebbero isolate e incomprensibili nella realtà della vita quotidiana vengono così collocate in una gerarchia di realtà, diventano *ipso facto* intelleggibili e meno terrificanti. Questa integrazione della realtà delle situazioni marginali nella realtà dominante della vita quotidiana è molto importante, perché queste situazioni costituiscono la minaccia più grave dell'esistenza scontata e abitudinaria dell'uomo. Se si pensa a quest'ultima come la 'faccia notturna'

²³ BERGER P., *The Problem of Multiple Realities: Alfred Schutz and Robert Musil*, in *Phenomenology and Sociology* (edited by T. Luckmann), Penguin Books, New York, 1978.

²⁴ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, cit., p. 104. Muzzetto fa qui riferimento al saggio di DREHER J., *The Symbol and the Theory of the Life-World: "The Transcendences of the Life-World and their Overcoming by Signs and Symbols"*, in «Human Studies», vol. 26, pp. 141-163.

²⁵ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, cit., p. 106.

che è sempre minacciosamente in agguato alla periferia della coscienza della vita quotidiana. Proprio perché la 'faccia notturna' ha una sua realtà, spesso di tipo sinistro, essa è una continua minaccia alla scontata, concreta, 'sana' realtà della vita nella società. C'è un pensiero sempre pronto a insinuarsi, il pensiero 'insano' per eccellenza, che forse la realtà sgargiante della vita di tutti i giorni è solo un'illusione, destinata da un momento all'altro a essere inghiottita dagli incubi spaventosi dell'altra realtà, quella notturna. Simili pensieri di pazzia e terrore vengono contenuti disponendo tutte le realtà concepibili in ordine entro lo stesso universo simbolico che abbraccia anche la realtà di tutti i giorni; vale a dire le realtà vengono disposte in un ordine tale che quest'ultima conserva il proprio carattere di realtà dominante, definitiva (se si vuole, 'più reale')²⁶.

L'analisi di Berger e Luckmann, che costituisce una sorta di integrazione del pensiero schütziano, implica che la struttura del mondo della vita, e tutta l'impalcatura che sorregge l'ordine e la relazione delle varie province finite di significato, è intrinsecamente fragile. Pertanto «l'ordine è sempre costituito e non lo è mai in maniera definitiva, ovvero una volta per tutte. Esso non è al sicuro, in quanto può essere costantemente minacciato da insidie che possono distruggerlo. «Ma l'ordine di fatto comprende anche quelle relazioni tra province, dei loro confini, della loro struttura. E' proprio nella carenza dell'analisi su questi punti che si annida il limite di questa proposta teorica, in particolare se letta come uno sviluppo della teoria di Schütz». Qui emerge «l'idea di una fragilità endemica del mondo della vita sostanzialmente estranea al pensiero del sociologo austriaco»²⁷.

Per Berger «ogni società ha un modo particolare di percepire e definire la realtà: il mondo che lo circonda, il suo universo, la sua gerarchia di simboli». In ognuna di esse, le conoscenze relative a quest'ordine «formano un patrimonio comune a tutti i membri della società e da questo fatto deriva non solo che esse acquistano un carattere di oggettività, ma finiscono, a forza di essere considerata come acquisite, per costituire il *mondo tout court*, il solo mondo che la gente normale possa concepire»²⁸. La realtà tende a stabilizzarsi, a solidificarsi: «la stessa tendenza alla reificazione nascerebbe dalla necessità di frapporre ostacoli all'anomia»²⁹. E tuttavia, la sicurezza che tale realtà sembra offrire è caduca, effimera: di qui la necessità che tale mondo sia continuamente mantenuto, rafforzato e consolidato.

²⁶ BERGER P., LUCKMANN T., *La realtà come costruzione sociale*, cit., pp. 139-140.

²⁷ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, cit., p. 107.

²⁸ BERGER P. KELLNER H., *Le Mariage et la Construction de la Réalité*, in «Diogenes», n. 46, pp. 3-5.

²⁹ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, cit., p. 107.

Muzzetto fa notare che le analisi di Berger «sono caratterizzate da una drammatizzazione del problema del senso: gli esseri umani sembrano costantemente occupati a non cadere nel vuoto rappresentato dall'assenza di senso; inoltre l'assenza di senso tende a essere sostenuta [...] da una forza negativa, da una sorta di Thanatos del senso. Tutto ciò implica, come aspetto correlato, una fragilità del mondo della vita»³⁰. Aspetto, quest'ultimo, che nel pensiero di Schütz non è assolutamente posto in tale modo, ovvero sottoposto alla spinte di forze distruttive.

In Schütz vi è l'assunto in base al quale il mondo è una costruzione di senso, per cui tutto quello che è potrebbe anche essere diverso, e tutto quello che è costruito potrebbe essere abrogabile. «La stessa impalcatura del mondo della vita, per quanto 'quasi-ontologica', è una costruzione. Ma da ciò non deriva che ogni costruzione debba essere posta sullo stesso piano, che non debbano essere considerati appieno i vincoli che operano nei diversi piani»³¹.

Berger, quindi, assume la teoria schütziana delle province finite di significato e la innesta dentro la sua visione di fondo che è estranea al pensiero schütziano. Per Berger, infatti, la realtà è essenzialmente il frutto di una costruzione umana che dovrebbe fungere da argine contro il caos. Essa è il risultato di un conflitto tra forze opposte, notturne e diurne, e la realtà del mondo della vita quotidiana è una sorta di limbo, di terra di mezzo tra le due tendenze opposte.

Berger afferma che «la sicurezza nella realtà della vita quotidiana è intrinsecamente precaria perché si basa sullo sforzo costante di mantenere l'*epoché* dell'atteggiamento naturale»³². Se per mantenere la realtà del mondo della vita quotidiana è necessario uno sforzo, e questo malgrado la sicurezza della realtà sia precaria, «è evidente che la forza dell'atteggiamento naturale è piuttosto blanda. In Husserl e Schütz, per contro, l'atteggiamento naturale non è contrastato da forze contrarie. Non occorre affatto alcuno sforzo per il suo mantenimento, lo sforzo è necessario per la sua sospensione. Husserl sviluppa la tecnica dell'*epoché* proprio

³⁰ Ivi., p. 108.

³¹ Ivi, p. 109.

³² BERGER P., *The Problem of Multiple Realities: Alfred Schutz and Robert Musil*, in *Phenomenology and Sociology*, cit., p. 348.

perché abbandonare l'atteggiamento naturale in modo radicale è un'operazione non facile»³³.

Da questo punto di vista, l'analisi che Berger fa del romanzo di Musil, individua nel *L'uomo senza qualità* la condizione dell'uomo moderno la cui peculiarità chiama in causa la struttura stessa del mondo della vita. Infatti egli afferma che «*L'uomo senza qualità* contiene prospettive di un certo interesse per la fenomenologia della *Lebenswelt* e il problema generale delle realtà multiple»³⁴.

Nel romanzo la guerra e la fine dell'impero asburgico rappresentano la catastrofe del mondo tradizionale con i suoi valori e le sue certezze. E questa catastrofe porta con sé anche la modificazione del senso della realtà. Per Berger, «ciò che Musil ha tentato in questo lavoro gigantesco è nientemeno che l'individuazione di una soluzione del problema della realtà dalla prospettiva della coscienza moderna»³⁵. Ulrich, il protagonista del romanzo, è il prototipo dell'uomo moderno che tende a sostituire il senso della realtà con il senso della possibilità, ovvero «la capacità di pensare tutto quello che potrebbe ugualmente essere, e di non dar maggiore importanza a quello che è che a quello che non è»³⁶. È il senso della possibilità che implica l'assenza di un solido legame con credenze forti e la disponibilità ad abitare in mondi diversi, e soprattutto a porre l'accento di realtà su una provincia finita di significato diversa da quella del mondo della vita quotidiana. Pertanto Ulrich è portato a costruire una realtà privata su cui conferire, come Don Chisciotte, l'accento di realtà fondamentale. E questa nuova realtà si trova si trova dall'altro lato della realtà negata³⁷. Essa è intravista attraverso l'apertura di crepe nelle strutture in disfacimento della realtà fondamentale. E queste crepe diventano punti in cui si manifesta e si palesa il crollo dell'*epoché* dell'atteggiamento naturale. Esse sono momenti di transizione dalla routine della vita quotidiana verso nuovi e strani modi di essere, e aprono, per usare le parole di Musil, «una serie di strane e

³³ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, cit., p. 111.

³⁴ BERGER P., *The Problem of Multiple Realities: Alfred Schutz and Robert Musil*, in *Phenomenology and Sociology*, cit., p. 362.

³⁵ Ivi, p. 343.

³⁶ MUSIL R., *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino, 1972, vol. I, p. 12.

³⁷ Cfr. BERGER P., *The Problem of Multiple Realities: Alfred Schutz and Robert Musil*, in *Phenomenology and Sociology*, cit., p. 348.

meravigliose vicende»³⁸. Per Berger queste crepe contribuiscono a vedere sotto una luce diversa gli eventi del mondo della vita quotidiana e, quindi, a far vedere come «fittizia e arbitraria l'ordinaria vita sociale»³⁹.

E tuttavia le analisi di Berger presentano diversi punti critici che si allontanano dall'impostazione schütziana.

Innanzitutto è da sottolineare che per Berger le interruzioni violente della routine rappresentano un punto di passaggio per accedere a quella che lui chiama «l'altra condizione»⁴⁰. E questo significa dare un peso eccessivo alla routine del mondo della vita quotidiana, anzi far coincidere questo con le routine. E, soprattutto, considerare la realtà fondamentale e l'*epochè* dell'atteggiamento naturale in maniera diversa da quello di Schütz. Infatti Berger non spiega i meccanismi attraverso i quali operano i singoli elementi rispetto alle province finite di significato. Per lui la realtà, in quanto dato per scontato, in quanto è ciò che è rilevante per il soggetto, è messa in discussione da un cambiamento di atteggiamento nei confronti dell'ordine dato, e tale mutamento può far crollare l'ordine esistente.

Inoltre, come abbiamo avuto modo di sottolineare, le modificazioni radicali del mondo sociale investono il sé che tende verso il suo dissolvimento, e la dimensione cognitiva viene modificata fino a portare un cambiamento epocale dell'atteggiamento rispetto alla realtà. «Non è solo il reale-sociale in senso stretto, ciò che attiene alla sfera squisitamente sociale, che è investito da una crisi di credenza, sebbene sia un punto nodale del sistema. E' in ultima istanza, la pregnanza del mondo della vita come realtà fondamentale nel suo complesso a essere investita. questa tende a perdere il suo significato come luogo per eccellenza dell'esistenza»⁴¹. In tal modo, non solo non è più mantenuto l'ordine e il rapporto esistente tra le diverse province, ma è la stessa domanda e questione del senso che si affievolisce. Pertanto per Berger la crisi descritta dal romanzo di Musil è la crisi, la «catastrofe del senso»⁴².

³⁸ MUSIL R., *L'uomo senza qualità*, cit., vol. II, p. 1043.

³⁹ BERGER P., *The Problem of Multiple Realities: Alfred Schutz and Robert Musil*, in *Phenomenology and Sociology*, cit., p. 351.

⁴⁰ Ivi, p. 348.

⁴¹ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, cit., p. 117.

⁴² BODEI R., *Tradizione e modernità*, in *Moderno postmoderno*, Feltrinelli, Milano, 1987, p. 33.

Dall'analisi di Berger possiamo, in conclusione, possiamo evidenziare due punti che hanno un'attinenza con la teoria delle province finite di significato di Schütz.

Da una parte il *credo negativo* che Ulrich ha nei confronti di un mondo in rovina. Questo coinvolge il peso che assume a livello cosciente «l'ansia fondamentale», ovvero «il peso della vita, quella segreta malinconia che ci grava addosso di dover tutti morire, che tutto sia così greve e probabilmente così vano»⁴³; la consapevolezza della relatività di ogni morale, in quanto «non c'è né il bene né il male, ma soltanto la fede o il dubbio»⁴⁴, e la consapevolezza della relatività di ogni costruzione sociale, la divisione dell'io, la consapevolezza di nuove possibilità, nuove letture che nascono dall'abbandono del punto di vista relativo all'ordine socialmente esistente. E quindi la consapevolezza dell'assurdità e dell'artificialità di un mondo dato. ovvero di un mondo che controlla la sua normalità sanzionando le altre: «la nostra civiltà è un tempio di ciò che non sorvegliato sarebbe chiamato follia»⁴⁵.

In secondo luogo Berger parla di svalutazione del senso della realtà e della tendenza a sostituire il senso della realtà con quello della possibilità. Muzzetto a tal proposito fa notare che:

non possiamo forzare il carattere simbolico della rappresentazione di Musil in una interpretazione letterale, come se il romanzo fosse una narrazione che appartiene al mondo della vita quotidiana. Per esempio non possiamo assumere come sbocco naturale della svalutazione del reale un possibile così distante dal mondo della vita quotidiana come l'“altra condizione” [...]. Così come non possiamo non rilevare che costituisce un'eccessiva e ingiustificata semplificazione presumere che elementi eterogenei quali la scienza, la sessualità, la musica, ecc. operino univocamente nella stessa direzione. Berger è costretto a muoversi su questo terreno. Scontato tutto ciò, resta ancora il fatto che il nodo problematico intorno a cui ruota il discorso di Berger, cioè il “senso della realtà”, anche nel pensiero dell'autore richiama un'area di esperienze composita, stratificata, il cui significato, mutevole, denso di valenze solo evocate, resta indefinito⁴⁶.

Berger nel suo saggio su Schütz e Musil non parla di modificazione dell'*epoché* dell'atteggiamento naturale, ma si limita solo a rilevare i punti in qui questo atteggiamento implode. E quindi nella sua analisi il mutamento di

⁴³ MUSIL R., *L'uomo senza qualità*, cit., vol. II, p. 713.

⁴⁴ Ivi, p. 738.

⁴⁵ Ivi, p. 743.

⁴⁶ MUZZETTO L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, cit., pp. 119-120.

atteggiamento complessivo del soggetto nei confronti della sua esperienza del mondo è tale da modificare la sua stessa *epochè* dell'atteggiamento naturale. Pertanto Berger si muove su piani solo contigui a quelli schütziani e rimane, sostanzialmente, all'interno di una «dimensione metaforica»⁴⁷.

La disamina delle posizioni di Berger e Luckmann ha contribuito a mettere in luce come anche gli autori che, più di altri, si sono chiaramente ispirati ai punti nevralgici del pensiero di Schütz, ovvero al tema della costituzione intersoggettiva della realtà e a quello della realtà multiple, abbiamo finito per radicalizzare alcuni aspetti del pensiero schütziano, finendo per emarginarne altri.

Sicuramente Schütz ha lasciato una grande eredità alle scienze sociali, come abbiamo già avuto modo di affermare, e nondimeno crediamo che, al di là di alcuni aspetti del suo pensiero che sono stati ripresi dagli studiosi che hanno cercato di proseguire il suo lavoro, non vi sia nel suo impianto teorico generale una distanza tra i piani e gli oggetti del suo lavoro che possa dar luogo, come sostiene Helmut Wagner in un suo saggio, a dissimilitudini e incongruenze nel suo lavoro.

Wagner afferma: «Io non posso asserire che Schütz dissolva la tensione tra due sentieri [fenomenologico e sociologico] del suo pensiero metodologico. Ma egli ha dato ampi contributi per rendere, dal punto di vista epistemologico, compatibile l'incompatibile rendendo il mondo della vita punto centrale dei suoi interessi; assumendo seriamente il punto di vista di Husserl che il mondo della vita costituisce la radice di ogni scienza e filosofia: dimostrando questo assunto con l'esempio delle tipizzazioni del mondo della vita che prevedono la possibilità e i modelli per le tipizzazioni per le scienze sociali; e infine completando la sua resistenza al positivismo filosofico e sociologico mettendo in dubbio i vari aspetti della fenomenologia di Husserl»⁴⁸.

In un saggio successivo Wagner modifica il suo giudizio affermando che Schütz non riesce a «creare una vera sintesi» tra il pensiero di Weber e quello di Husserl, «o che egli stabilisca un parallelismo idealmente completo e una congruenza tra sociologia e fenomenologia [...] In larga misura egli rispetta l'autonomia di entrambe, fondata sulla natura delle loro rispettive materie [...] Egli mette in contatto

⁴⁷ Ivi, p. 120.

⁴⁸ WAGNER H.R., *Schutz's Life Story and the Understanding of his Work*, in *Alfred Schutz: Appraisals and Development*, edited by Kurt h. Wolff, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1996, p. 115.

solo una parte della fenomenologia di Husserl e della sociologia di Weber, una piccola parte dei loro rispettivi lavori, ma quella più fondamentale». In tal modo egli «mette d'accordo la sociologia comprendente di Weber con la fenomenologia psicologica». Allo stesso tempo «trasforma quest'ultima in una fondazione irrevocabile di tutte le sociologie umanistiche»⁴⁹.

E tuttavia per Wagner il percorso di Schütz è stato incompleto, in quanto egli non è stato «né un sociologo weberiano né un fenomenologo husserliano nel senso usuale. Ciò che ha tentato di creare, ma non è riuscito a portare a compimento è stata la sintesi o, forse, una congruente struttura parallela di sezioni fondamentali della sociologia di Weber e della fenomenologia di Husserl, che egli ha trasformato per i suoi fini»⁵⁰.

Il giudizio di Wagner che è sicuramente ingeneroso, e che non ci sentiamo di condividere, ci fa riflettere sul fatto che la critica e gli studi su Schütz, per la maggior parte, ancora si dibattono alla ricerca di etichette che possano qualificare il suo pensiero, piuttosto che affrontare criticamente gli spunti e gli stimoli che egli ci ha lasciato in eredità.

Più che il giudizio di Wagner, qui ci sembra di poter condividere quello di von Wright, in base al quale il senso complessivo del lavoro di Schütz non è riconducibile «né al soggettivismo né all'oggettivismo, né all'individualismo né all'olismo [...], né al causalismo né all'intenzionalismo, né al meccanicismo né al finalismo»⁵¹.

Da questo punto di vista possiamo affermare che Schütz è stato sia un sociologo weberiano che un fenomenologo husserliano. Egli è stato l'uno e l'altro. E ha sicuramente contribuito ad una originale fusione tra i due autori, aprendo la strada ad una sociologia fenomenologica, le cui preziose indicazioni sono ancora tutte da approfondire. E il suo cammino di pensiero, lungi dall'essere un «magnifico frammento filosofico»⁵², rappresenta uno dei più radicali tentativi di dare una autentica fondazione filosofica alle scienze sociali.

⁴⁹ WAGNER H.R., *The Place of Alfred Schutz in Phenomenology and his Contribution to the Phenomenological Movement in North America*, in «Analecta Husserliana», vol. XXVI, 1989, p. 70.

⁵⁰ Ivi, p. 71.

⁵¹ VON WRIGHT G., *Libertà e determinazione*, Pratiche Editrice, Parma, 1984, p. 18.

⁵² PERITORE P. N., *Some Problems in Alfred Schütz's Phenomenological Methodology*, in «American Political Review», 1975, vol. 69, p. 132.

Bibliografia

Opere di Alfred Schütz

SCHÜTZ A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien, Springer, 1932;

-, *Phenomenology and the Social Sciences*, apparso per la prima volta in: *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, edited by Farber Marvin, Cambridge, Harvard University Press, 1940, pp. 164-186, poi in *Collected Papers*, vol. I, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962, pp. 118-139;

-, *William James's Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted*, apparso per la prima volta in «Philosophy and Phenomenological Research», 1, 1941, pp. 442-452, poi in *Collected Papers*, vol. III, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975, pp. 1-24;

-, *Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego*, apparso per la prima volta in: «Philosophy and Phenomenological Research», 2, 1942, pp. 323-347, poi in *Collected Papers*, vol. I, cit., pp. 150-179;

-, *The Problem of Rationality in the Social World*, apparso per la prima volta in: «Economica», 10, 1943, pp. 130-149, poi in *Collected Papers*, vol. II, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 64-88;

-, *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*, apparso per la prima volta in «Philosophische Rundschau: Eine Vierteljahresschrift für philosophische Kritik», 5, 1957, poi in *Collected Papers*, vol. III, cit., pp. 51-91;

-, *Some Leading Concepts of Phenomenology*, apparso per la prima volta in: «Social Research», 12, 1945, pp. 77-97, poi in *Collected Papers*, vol. I, cit., pp. 99-117;

-, *On Multiple Realities*, apparso per la prima volta in: «Philosophy and Phenomenological Research», 5, 1945, pp. 533-576, poi in *Collected Papers*, vol. I, cit., pp. 207-259;

-, *Sartre's Theory of the Alter Ego*, apparso per la prima volta in: «Philosophy and Phenomenological Research», 9, 1948, pp. 181-199, poi in *Collected Papers*, vol. I, cit., pp. 180-203;

-, *Choosing among Projects of Action*, apparso per la prima volta in «Philosophy and Phenomenological Research», 18, 1951, pp. 76-97, poi in *Collected Papers*, vol. I, cit., pp. 67-96;

- , *Making Music Together: A Study in Social Relationship*, apparso per la prima volta in: «Social Research», 18, 1951, pp. 176-97, poi in *Collected Papers*, vol. II, cit., pp. 159-178;
- , *Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action*, apparso per la prima volta in «Philosophy and Phenomenological Research», 14, 1953, pp. 1-37, poi in *Collected Papers*, vol. I, cit., pp.3-47;
- , *Edmund Husserl's Ideas, Volume II*, apparso per la prima volta in: «Philosophy and Phenomenological Research», 13, 1953, pp. 394-413, poi in *Collected Papers*, vol. III, cit., pp. 15-39;
- , *Concept and Theory Formation in the Social Sciences*, apparso per la prima volta in: «Journal of Philosophy», 51, 1954, pp. 257-274, poi in *Collected Papers*, vol. I, cit., pp. 48-66;
- , *Don Quixote and the Problem of Reality*, apparso per la prima volta col titolo *Don Quijote y el problema de la realidad*, in: «Dianoia», 1, 1955, pp. 312-330, poi in *Collected Papers*, vol. II, cit., pp. 135-158;
- , *Symbol, Reality and Society*, apparso per la prima volta in: *Symbol and Society*, edited by Bryson L. Finkelstein L., Hoaglund H. and MacIver R. W., New York, 1955, poi in *Collected Papers*, vol. I, cit., pp. 287-356;
- , *Mozart and Philosophers*, apparso per la prima volta in: «Social Research», 23, 1956, pp. 219-242, poi in *Collected Papers*, vol. II, cit., pp. 179-200;
- , *Equality and the Social Meaning Structure of the Social World*, apparso per la prima volta in: *Aspect of Human Equality*, Conference on Scienze, Philosophy and Religion in Their Relation to the Democratic Way of Life, edited by Bryson L., Faust C.H., and Finkelstein L., New York, 1957, poi in *Collected Papers*, vol. II, cit., pp. 226-273;
- , *The Social World and the Theory of Social Action*, pubblicato postumo in: «Social Research», 27, 1960, pp. 203-221, poi in *Collected Papers*, vol. II, cit., pp. 3-19;
- , *Fragments on the Phenomenology of Music*, edito postumo in: «Music and Man», 2, 1976, pp. 5-71;
- , *Reflections on the Problem of Relevance*, New Haven and London, Yale University Press, 1970,
- SCHÜTZ A., LUCKMANN T., *The Structures of the Life-World*, Evanston, vol. I, Northwestern University Press, 1973;
- , *The Structures of the Life-World*, Evanston, vol. II, Northwestern University Press, 1989;

SCHÜTZ A., PARSONS T., *The Theory of Social Action. The Correspondence of Alfred Schütz and Talcott Parsons*, Bloomington, Indiana University Press, 1978;

SCHÜTZ A., GURWITSCH A., *Philosophers in Exile. The Correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Bloomington Indiana University Press, 1989.

Traduzioni italiane

SCHÜTZ A., *La fenomenologia del mondo sociale*, trad. it. di Bassani F., Il Mulino, Bologna, 1974;

-, *Il problema della rilevanza. Per una fenomenologia dell'atteggiamento naturale*, trad. it. di Riconda G., Rosenberg & Sellier, Torino, 1975;

-, *Don Chisciotte e il problema della realtà*, trad. it. di Jedlowski P., Armando, Roma, 1995;

-, *Le realtà multiple*, trad. it. di Ilaria Possenti, in JAMES W. SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, a cura di I. Possenti, Ets, Pisa, 2005, pp. 53-94;

-, *Frammenti di fenomenologia della musica*, trad. it. di Pedone N., Milano, Guerini e Associati, 1996;

-, *Saggi sociologici*, a cura di Izzo A., Utet, Torino, 1979;

Testi di riferimento

BERGER P., LUCKMANN T., *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969;

BERGSON H., *Materia e Memoria*, in ID., *Opere (1889-1896)*, Mondadori, Milano, 1986;

-, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, in ID., *Opere*, cit.;

BRENTANO F., *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Roma-Bari, 1973, voll. 2;

- CASSIRER E., *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven, 1944;
- COOLEY C. H., *L'organizzazione sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963;
- DE CERVANTES M., *Don Chisciotte della Mancia*, Garzanti, Milano, 1974;
- GRANET M., *Etudes Sociologiques sur la Chine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953;
- , *La Pensée chinoise*, La Reinassance du Livre, Paris, 1934;
- HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, Fabbri, Milano, 2001;
- HUME D., *Ricerca sull'intelletto umano*, traduzione di M. Dal Pra, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari, 1987, vol. I;
- JAMES W., *The Perception of reality*, in *The Principles of Psychology* (1890), MacMillian and Co. Ltd., London, 1901, vol. II, cap. XXI, pp. 283-322;
- , *La percezione della realtà*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, a cura di I. Possenti, Ets, Pisa, 2005, pp. 53-98;
- , *Il flusso di coscienza*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, a cura di I. Possenti, cit., pp. 99-119;
- JASPERS K., *Filosofia*, libro III, Utet, Torino, 1978;
- HUSSERL E., *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Laterza, Bari, 1966;
- , *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. it. di A. Staiti, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007;
- , *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, tr. it. di E. Filippini, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002;
- , *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, trad. it. di E. Filippini, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino, 2002;
- , *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, trad. it. di Enrico Filippini, Einaudi, Torino, 1965;
- , *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1961;

- ., *Meditazioni cartesiane, Discorsi parigini*, Bompiani, Milano, 1960;
- , in Husserliana: Vol. XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil (1905-1920)*; a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Hag, 1973;
- , in Husserliana: Vol. XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil (1921-1928)*; a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Hag, 1973;
- , in Husserliana: Vol. XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil (1929-1935)*, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Hag, 1973;
- KANT I., *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano, 1976;
- , *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in ID., *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari, 1990;
- LUHMANN N., *La fiducia*, Il Mulino, Bologna, 2002;
- MARCUSE H., *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino, 1967;
- MEAD G.H., *The Philosophy of the Act*, University of Chicago Press, Chicago, 1938;
- , *The Philosophy of the Present*, University of Chicago Press, Chicago, 1932;
- MERLEAU PONTY M., *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano, 1965;
- MUSIL R., *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino, 1972;
- PARSONS T., *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1962;
- SARTRE J.P., *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1997;
- SCHELER M., *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma, 1980;
- SPINOZA B., *Etica dimostrata con metodo geometrico*, a cura di Emilia Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1993;
- VOEGELIN E., *The New Scienze of Politics. An Introduction*, Charles R. Walgreen Foundation Lectures, Chicago, 1952;
- WEBER M., *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995, vol. I;
- , *L' "oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in ID., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 1958, pp. 53-143;
- WITTGENSTEIN L., *Della certezza*, Einaudi, Torino, 1987;

- , *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1967;
- , *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1964;

Studi

- ANTISERI D., *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, Utet, Torino, 1996,
- , *Introduzione alla metodologia della ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005,
- , *Teoria unificata del metodo*, Utet, Torino, 2001,
- BACCARINI M., *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, Studium, Roma, 1981,
- BARBER M., *Constitution and Sedimentation of the Social in Alfred Schutz's Theory of Typification*, in "The Modern Schoolman", LXIV (1987), pp. 111-120;
- BATESON G., *L'umorismo nella comunicazione umana*, RaffaelloCortina Editore, Milano, 2006;
- , *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1976;
- , *La pianificazione sociale e il concetto di deuterio-apprendimento*, in *Verso un'ecologia della mente*, cit., pp. 199-217;
- , *Una teoria del gioco e della fantasia*, in ID., *Verso un'ecologia della mente*, cit., pp. 218-235;
- , *Una sacra unità. Altri passi verso un'ecologia della mente*, Armando, Roma, 2001,
- BAUMANN Z., *Philosophical Affinities of Postmodern Sociology*, in "The Sociological Review", 38, 3 (1990), pp. 411-444;
- BERGER P. KELLNER H., *Le Mariage et la Construction de la Réalité*, in «Diogenes», n. 46, pp. 3-32;
- BERGER P., *The Problem of Multiple Realities: Alfred Schutz and Robert Musil*, in *Phenomenology and Sociology* (edited by T. Luckmann), Penguin Books, New York, 1978;
- , *Robert Musil e il salvataggio del sé*, Messina, Rubbettino, 1992;
- , *The Precarious Vision*, Westport, Greenwood Press, 1976;

- , *Redeeming laughter: the comic dimension of human experience*, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1997;
- BERNET R., KERN I., MARBACH E., *Edmund Husserl*, Il Mulino, Bologna 1992;
- BETTANINI A., *Una sociologia filosofica: Alfred Schütz*, ECIG, Genova, 1984;
- BIERSTEDT R., *The Common Sense World of Alfred Schütz*, «Social Research», 30, 1963; pp. 115-121;
- BODEI R., *Tradizione e modernità*, in *Moderno postmoderno*, Feltrinelli, Milano, 1987;
- , *Un mondo di mondi. Tra William James, Alfred Schütz e Jürgen Habermas*, in *Forme di mondo*, MELCHIORRE V. (a cura di) Vita e Pensiero, Milano, 2005;
- BOURRICAUD F., BOUDON R., *Dizionario critico di sociologia*, Armando, Roma, 1991;
- CARROL R., *Adequacy in Interpretative Sociology: A Discussion of Some of the Issues and Implications of Alfred Schütz's Postulate of Adequacy*, «The Sociological Review», 30, 1982, pp. 392-406;
- CIVITA A., *Le filosofie del vissuto. Brentano, James, Dilthey, Bergson, Husserl*, Unicopli, Milano, 1982;
- COBB-STEVENS R., *James and Husserl. The Foundation of Meaning*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974;
- COMERCI N. (a cura di), *L'enigma della trascendenza. Riflessi etico-politici dell'alterità*, Editori Riuniti, Roma, 2006;
- , *La deiscenza dell'altro. Intersoggettività e comunità in Merleau Ponty*, Mimesis, Milano, 2008;
- COSTA V., *I modi del sentire. un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata, 2009;
- , *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma, 2010;
- , *Husserl*, Carocci, Roma, 2009;
- , *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Il Rubettino, Soveria Mannelli, 2007;
- COSTA V., FRANZINI E., SPINNICCI P., *La fenomenologia*, Einaudi, Torino, 2002;
- CRESPI F., *Le vie della sociologia*, Il Mulino, Bologna, 1985;

- D'AGOSTINI F., *Breve storia della filosofia nel Novecento*, Einaudi, Torino, 1999;
- Dal LAGO A., GIGLIOLI P.P., (a cura di), *Etnometodologia*, Il Mulino, Bologna, 1983;
- DAMARI C., *La percezione della realtà in Alfred Schütz ed Erving Goffman. Un problema di frame*, Edizioni Plus, Pisa, 2008;
- DE BIASI R., *I frames dell'umorismo*, in BATESON G., *L'umorismo nella comunicazione umana*, cit., pp. 83-107;
- DE UNAMUNO M., *Vita di don Chisciotte e Sancio Panza*, Mondadori, Milano, 2005;
- DI NUOSCIO E., *Epistemologia del dialogo. Una difesa filosofica del confronto pacifico tra le culture*, Carocci, Roma, 2011;
- , *Epistemologia dell'azione e ordine spontaneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000;
- , *The rationality of Human Action. Toward a Model Mises-Popper-Boudon?*, in CHERKAOUI M., HAMILTON P., (eds), *Raymond Boudon. A Life in Sociology*, Bardwell Press, London, 2009, vol. II;
- DREHER J., *Alfred Schütz*, in RITZER G. e STEPNIISKY J., *Major Social Theorists*, Wiley Blackwell, 2011, pp. 489-510;
- , *The Symbol and the Theory of the Life-World: "The Transcendences of the Life-World and their Overcoming by Signs and Symbols"*, in «Human Studies», vol. 26, pp. 141-163;
- EBERLE T.S., *In Search for Aprioris: Schutz's Life World Analysis and Mises's Praxeology*, in NASU H., EMBREE L., PSATHAS G., SRUBAR I., *Alfred Schutz and his intellectual partners*, UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz, 2009, pp. 493-537;
- EDIE J., *William James and Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, 1987;
- EMBREE L. *Phenomenology and the Theory of Scienze*, NorthWestern University Press, Evanston, 1974;
- , *Some Philosophical Differences within a Friendship: Gurwitsch and Schutz*, in NASU H., EMBREE L., PSATHAS G., SRUBAR I., *Alfred Schutz and his intellectual partners*, cit., pp. 231-25;
- ENDRESS M., *Alfred Schutz's Interpretation of Cervantes's Don Quixote and His Microsociological View on Literature*, in *Alfred Schütz's "Sociological Aspect of Literature". Construction and Complementary Essays*, edited by Lester Embree, Florida Atlantic University, published by Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. 113-128;

- , *Two Directions of Continuing the Weberian Project: Alfred Schutz and Talcott Parsons*, in NASU H., EMBREE L., PSATHAS G., SRUBAR I., *Alfred Schutz and his intellectual partners*, cit., pp. 377-400;
- FERRAROTTI F., *Max Weber e il destino della ragione*, Laterza, Bari, 1967;
- GADAMER H.G., *Soggettività e intersoggettività. Soggetto e persona*, in *Verità e metodo*, vol. II, Bompiani, Milano, 1996;
- GARFINKEL H., *La fiducia. Una risorsa per coordinare l'interazione*, Armando, Roma, 2004;
- GIDDENS A., *Nuove regole del metodo sociologico*, il Mulino, Bologna, 1979;
- GILI G., *La credibilità. Quando e perché la comunicazione ha successo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005;
- GOFFMAN E., *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Roma, Armando Editore, 2001;
- , *Espressione e identità. Gioco, Ruoli, Teatralità*, Il Mulino, Bologna, 2003;
- , *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 1969;
- GORMAN R.A., *The Dual Vision: Alfred Schutz and the Myth of Phenomenological Social Science*, Routledge and K. Paul, London, 1977;
- HARNA H., *The Primal Scene of Ethnomethodology: Garfinkel's Short Story "Color Trouble" and the Schutz - Parsons Controversy*, in NASU H., EMBREE L., PSATHAS G., SRUBAR I., *Alfred Schutz and his intellectual partners*, cit., pp. 435-45;
- HERITAGE J., *Garfinkel and Ethnomethodology*, Polity, Cambridge, 1984;
- IACONO A.M., *Postfazione. Gli universi di significato e i mondi intermedi*, in JAMES W., SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, a cura di I. Possenti, ETS, Pisa, 2005, pp. 183-205.
- IRWIN W., (a cura di), *More Matrix and Philosophy. Revolutions and Reloaded Decod*, Open Court, Chicago and La Salle, Il, 2005;
- , (a cura di), *The Matrix and Philosophy. Welcome to the desert of Real*, Open Court, Chicago and La Salle, Il, 2002;
- IZZO A., *Introduzione*, in SCHÜTZ A., *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979;
- JEDLOWKI P., *Il sapere dell'esperienza*, Il Saggiatore, Milano, 1994;

- , *Introduzione*, in SCHÜTZ A., *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Armando, Roma, 1995;
- , *Esperienza quotidiana e riproduzione sociale*, in *Strutture e strategie della vita quotidiana*, a cura di BIMBI F., CAPECCHI V., Franco Angeli, Milano, 1986;
- KASSAB. E.S., 'Paramount Reality' in Schutz e Gurwitsch, «Human Studies», 14, 1991, pp. 181-198;
- KERSTEN F., *Alfred Schutz and the Social Sciences*, «Human Studies», 1, 1978, pp. 289-299;
- LONGO M., *La dimensione relazionale dell'uguaglianza. Un commento ad Alfred Schütz*, in *Quotidianamente. studi sull'intorno teorico di Alfred Schütz*, a cura di Protti M., Lecce, Pensa Multimedia, 2000, pp. 151-187;
- LUCKMANN T., "Wirklichkeit als Arbeit," in *Wissen und Gesellschaft: Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*, ed. Hubert Knoblauch, Jürgen Raab, and Bernt Schnettler (Konstanz: UVK-Verl. Ges., 2002), (translated in english by Jeremy Neill, Saint Louis University, *Reality as Work. Ideas on the Meaning of work for the Social Construction of Reality*);
- , *Phenomenology and Sociology. Selected Readings*, Penguin Books, New York, 1978;
- MCGILL V.J, *Review of Collected Papers*, vol. I, «Philosophy and Phenomenological Research», 24, 1963, pp. 282-283;
- MELANDRI E., *Significato e verità nelle scienze sociali*, in SCHÜTZ A., *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna, 197;
- MERTON R. K., *La profezia che si autoadempie*, in *Teoria e struttura sociale*, vol. II: *Analisi della struttura sociale*, Il Mulino, Bologna, 1959, cap. XIII, pp. 764-789.;
- MUZZETTO L., *Fenomenologia, etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, FrancoAngeli, Milano, 1997;
- , *Il "costruttivismo metodologico" di Alfred Schütz*, in "Sociologia e ricerca sociale", 60, 1999, pp. 23-49;
- , *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, FrancoAngeli, Milano, 2006;
- NATANSON M., 'Phenomenology as a Rigorous Science', in *International Philosophical Quarterly*, vol. VII, 1967, pp. 5-20;

- , *Phenomenology and the Social Sciences*, Northwestern University Press, Evanston, 1973; ID., *Phenomenology, Role, and Reason. Essays on the Coherence and Deformation of Social Reality*, Charles C. Thomas Publisher, Springfield, 1974;
- , *Anonymity: a Study in the Philosophy of Alfred Schütz*, Bloomington Indiana University Press, 1986;
- , *Phenomenology and Typification: A Study in the Philosophy of Alfred Schütz*, in "Social Research", 37, 1, 1970, pp. 1-22;
- , *The Problem of Anonymity in the Thought of Alfred Schütz*, in *Phenomenology and the Social Sciences: a Dialogue*, edited by J.Bien, The Hague, Martinus Nijhoff, 1978;
- NOSCHIS K., De CAPRONA, D., *Postface*, in A. Schutz, *Le Chercheur et le Quotidien, Phénoménologie des sciences sociales*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1987, pp. 269-27;
- PARSONS T., *Constitutive Phenomenology: Schütz's Theory of We-Relation*, «Journal of Phenomenological Psychology», vol. 4, n. 1, 1973, pp. 331-361;
- PEDONE N., *Intersoggettività, tempo e relazione sociale nella filosofia della musica di Alfred Schutz*, in SCHÜTZ A., *Frammenti di fenomenologia della musica*, Guerini e Associati, Milano, 1996, pp. 9-27;
- PERITORE P. N., *Some Problems in Alfred Schütz's Phenomenological Methodology*, in «American Political Review», 1975, vol. 69;
- POSSENTI I., *Introduzione. Teorie del molteplice. William James e Alfred Schutz*, in JAMES W, SCHUTZ A., *Realtà multiple e altri scritti*, cit., pp. 13-51;
- PRANDINI R., *La sociologia nei limiti della realtà*, in *Sociologia e politiche sociali*; volume 7-3, 2004, FrancoAngeli, Milano, pp. 73-103;
- , *Le radici fiduciarie del legame sociale*, FrancoAngeli, Milano, 1998;
- PROTTI M., (a cura di), *Quotidianamente. Studi sull'intorno teorico di Alfred Schütz*, Edizioni Pensa Multimedia, Lecce, 2001;
- , *Alfred Schütz. Fondamenti di una sociologia fenomenologica*, Unicopli/Cuesp, Milano, 1995;
- PSATHAS G., *Phenomenological Sociology. Issues and Applications*, John Wiley & Sons, Inc, New York, 1973;
- , *Phenomenology and Sociology. Theory and Research*, The Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc., University Press of America, Boston, 1989;

- RAGGIUNTI R., *Introduzione a Husserl*, Laterza, Roma-Bari, 1970;
- RICONDA G., *Introduzione*, in SCHÜTZ A., *Il problema della rilevanza*, Rosengerg e Sellier, Torino, 1975;
- SANNA G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz. Tra pragmatismo e fenomenologia*, Armando, Roma, 2007;
- SCILLITANI L., *Fiducia, diritto, politica. Prospettive antropologiche-filosofiche*, Giappichelli, Torino, 2007;
- SHAW D., *Film and Philosophy. Taking movies seriously*, Wallflower Press, London, 2008;
- SMARGIASSI M., *La soggettività trascendentale concreta. Linee per una rilettura della fenomenologia di Edmund Husserl*, Aracne, Roma 2003;
- STANFORD M.L., *Animal faith, Puritanism, and the Schütz -Gurwitsch debate: A commentary*, «Human Studies», 14, 1991, pp. 199-206;
- TAYLOR T.J., *L'incomprensione linguistica*, Laterza, Roma-Bari, 1996;
- THOMASON B.C., *Making Sense of Reification. Alfred Schütz and Constructionist Theory*, Macmillian Press, London, 1982;
- TURNER J., *A Theory of Social Interaction*, Stanford University Press, 1988;
- VAITKUS S., *How is Society Possible? Intersubjectivity and the Fiduciary Attitude as Problems of the Social Group in Mead, Gurwitsch, and Schütz*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991;
- VAN BREDA H.L., *Preface*, in SCHÜTZ A., *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971, vol. I;
- VON WRIGHT G., *Libertà e determinazione*, Pratiche Editrice, Parma, 1984;
- WAGNER H.R., *The Limitations of Phenomenology: Alfred Schutz's Critical Dialogue with Edmund Husserl*, in «Husserl Studies», 1, 2 (1984);
- , *Alfred Schütz: An Intellectual Biography*, University of Chicago Press, Bloomington, 1986;
- , *Schütz's Life Story and the Understanding of his Work*, in *Alfred Schütz : Appraisals and Development*, edited by Kurt h. Wolff, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1996;
- , *Signs, Symbols, and Interaction Theory*, in «Sociological Focus», vol. 7, 1974;

-, *The Place of Alfred Schütz in Phenomenology and his Contribution to the Phenomenological Movement in North America*, in «Analecta Husserliana», vol. XXVI, 1989;

-, *The scope of Phenomenological Sociology: Considerations and Suggestions*, in PSATHAS G., *Phenomenological Sociology. Issues and Applications*, cit., pp. 61-87;

WATZLAWICK P., (a cura di) *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, Feltrinelli, Milano, 1988;

-, in *Le profezie che si autodeterminano*, in ID., (a cura di) *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, cit., pp. 87-104;

-, *Componenti di "realtà" ideologiche*, in ID., (a cura di) *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, cit., pp. 177-210;

WOLFF, *Fenomenologia e società*, La Goliardica, Roma, 1984;

ZOLETTO D., *Il doppio legame Bateson Derrida*, Bompiani, Milano, 2003;

-, *Livelli di realtà dell'umorismo. Bergson, Bateson, Fry*, in BATESON G., *L'umorismo nella comunicazione umana*, cit., pp. 109-134.