Quaderni di Teoria Sociale

numero 11



Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

n. 11 | 2011

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore
Franco Crespi

Co-direttore
Ambrogio Santambrogio

Comitato Scientifico
Franco Crespi
Franco Cassano
Luigi Cimmino
Cecilia Cristofori
Alessandro Ferrara
Paolo Jedlowski
Carmen Leccardi
Massimo Pendenza
Walter Privitera
Loredana Sciolla
Roberto Segatori
Gabriella Turnaturi

Redazione a cura di RILES
Per il triennio 2010-2012
Ambrogio Santambrogio
Gianmarco Navarini
Teresa Grande

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

Impaginazione e grafica: Pierandrea Ranicchi

Quaderni di Teoria Sociale, n. 11, 2011. ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online) ....-....

Copyright © 2011 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.
L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode).
La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.
È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.
www.morlacchilibri.com/universitypress/

Quaderni di Teoria Sociale

n. 11 | 2011

www.teoriasociale.it

Sommario

Parte monografica
L'etnometodologia oggi: prospettive e problemi
(a cura di Enrico Caniglia e Andrea Spreafico)

Enrico Caniglia, Andrea Spreafico
L'etnometodologia: una "filosofia naturale" 11

Eric Livingston
Etnometodologia sotto le cancellature 35

Louis Quéré, Cédric Terzi
Etnometodologia: una svolta problematica 61

Ken Liberman
Garfinkel o del rigore intellettuale senza compromessi 103

Luigi Muzzetto
L'influenza della fenomenologia sull'ultimo Garfinkel: le fonti teoriche del campo fenomenico 153

John Heritage
Un momento galileiano nella teoria sociale? Il linguaggio, la cultura e le loro proprietà emergenti 177

Aug Nishizaka
"Essere amici" nella conversazione telefonica giapponese 193

Federico Zanettin
Analisi della conversazione e linguistica 215

Francesca Sacchetti
Gurwitsch e l'etnometodologia: un legame inesplorato 237

A partire dai classici

Maurizio Ghisleni
Classici e scienza normale: la sociologia fra continuità e discontinuità 259

Gabriele Pollini
Il trattamento dei classici della sociologia tra storia e sistematica 279

Davide Ruggieri
Sociologia e filosofia della vita in Georg Simmel attraverso l'interpretazione del pensiero di Arthur Schopenhauer: dalle inedite lezioni berlinesi del *Wintersemester* 1913-1914 agli scritti del 1918 293

Franco Crespi
Attualità di Theodor W. Adorno 321

Emmanuel Renault
Adorno: dalla filosofia sociale alla teoria sociale 335

Francesco Antonelli
L'ambivalenza dell'individualizzazione
Attualità di Émile Durkheim nel pensiero sociologico di Zygmunt Bauman 361

Saggi

Roberto Segatori
Letture sociologiche del concetto di *governance* 389

Libri in discussione

I. Il testo in discussione

Peter L. Berger, Thomas Luckmann, a cura di Leonardo Allodi, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, il Mulino, Bologna 2009

Leonardo Allodi
L'orientamento dell'uomo moderno tra pluralismo e crisi di senso 415

Luigi Berzano
Fine del sociale? 419

Lorenza Gattamorta
Berger e Luckmann: la crisi di significato nell'epoca del pluralismo 427

Benedetto Ippolito
Lo smarrimento moderno 433

Riccardo Prandini
Orientamento/Disorientamento 439

II. Altri testi

Matthew D'auria
Gerard Delanty, *The Cosmopolitan Imagination. The Renewal of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2009 447

Massimo Rosati
Intellettuali durkheimiani.
Atteggiamenti verso il mondo, tipi di Self e network micro-sociologici
Alexander Tristan Riley, *Godless Intellectuals? The Intellectual Pursuit of the Sacred Reinvented*, Berghahn Books, New York-Oxford, 2010-07-22 451

***

Abstract degli articoli 465
Notizie sugli Autori 477

Parte monografica

L'etnometodologia oggi: prospettive e problemi

(a cura di Enrico Caniglia e Andrea Spreafico)



Enrico Caniglia, Andrea Spreafico

L'etnometodologia: una "filosofia naturale"

1. *Che cosa è l'etnometodologia?*

Sono passati quasi quarantacinque anni da quando, nel 1967, veniva pubblicato un testo destinato a scuotere la sociologia americana: *Studies in Ethnomethodology*. Il suo autore, Harold Garfinkel, professore dell'Università della California a Los Angeles, era allora noto soprattutto per essere stato un brillante allievo di Talcott Parsons ad Harvard, all'epoca il più importante ed influente sociologo americano e non solo. È probabile che questo trascorso biografico del suo autore abbia giocato un ruolo nell'immediata attenzione con cui fu accolto il volume. Tuttavia, da tempo nell'*establishment* sociologico americano circolavano voci circa l'invenzione, da parte di un gruppo di studiosi californiani, di un nuovo modo di fare sociologia che aveva del misterioso perché, si vociferava, consisteva in strani esperimenti che scioccavano la gente[1]. Il mistero attorno all'"etnometodologia", questo il bizzarro nome con cui Garfinkel battezzò il suo nuovo modo di fare sociologia[2], si era alimentato anche dal fatto che i lavori etnometodologici

1 Appena otto anni prima e sempre in California, un altro sociologo, Erving Goffman, aveva pubblicato un originalissimo lavoro, *The Presentation of Self in Everyday Life*, che aveva fatto da battistrada a una diversa sociologia. Esisteva dunque una vocazione delle università californiane degli anni Sessanta a essere la fucina dell'innovazione in campo sociologico.

2 Dopo aver discusso la tesi con Parsons, Garfinkel collaborò per due anni a delle ricerche finanziate con fondi pubblici; nel corso di una di queste, sulle giurie d'assise, ebbe l'idea di chiamare "etnometodologia" il tipo di approccio che cercava di sviluppare.

circolarono a lungo esclusivamente in forma di ciclostilati e all'interno di una stretta cerchia. La pubblicazione degli *Studies* sanciva finalmente l'uscita allo scoperto di questa nuova sociologia cresciuta in un misterioso silenzio. Solo pochi mesi dopo, il volume veniva commentato nel corso del convegno annuale dell'*American Sociological Association* e nientemeno che durante il discorso inaugurale del suo presidente James Coleman, capofila delle ricerche sul capitale sociale ed importante allievo di Robert Merton. Ma una così immediata e autorevole ricezione non deve ingannare circa gli atteggiamenti prevalenti verso il lavoro di Garfinkel: quello di Coleman fu il primo di una lunga sequela di attacchi polemici. Negli anni successivi, Garfinkel e i suoi collaboratori furono invitati in diversi simposi e convegni per spiegare l'etnometodologia[3]. Alcuni rimasero favorevolmente colpiti dalla proposta garfinkeliana[4], altri invece ne rigettarono lo spirito radicale o non ne compresero gli obiettivi. Era comunque nato un "caso" all'interno della sociologia.

Studies in Ethnomethodology è una raccolta di saggi di ricerca e di discussione teorica preceduti da un'introduzione, "*What is Ethnomethodology*", che nonostante il titolo invitante è un saggio denso e complesso, il cui valore non sta nel riassumere il lavoro svolto fino a quel momento da Garfinkel, ma nel preparare il terreno per lo sviluppo maturo dell'etnometodologia che avverrà soltanto alcuni

3 Di questi simposi restano alcune belle testimonianze che ci danno l'idea del tenore delle discussioni e di quanto radicale apparisse la proposta etnometodologica. Si vedano, ad esempio, gli atti del "Purdue Symposium on Ethomethodology" organizzato dall'Università americana di Purdue nel 1968 [cfr. Hill, Crittenden 1968]. Cicli di seminari e conferenze favorirono poi la diffusione dell'etnometodologia fuori dalle sedi storiche californiane [Los Angeles, San Diego, Santa Barbara e Irvine], nelle università dell'area di Boston e in Gran Bretagna, in particolare nell'università di Manchester [cfr. Psathas 2008]. In Italia, la prima presentazione sistematica è l'antologia curata da Giglioli e Dal Lago [1983]. Un'ottima introduzione italiana è in Fele 2002.

4 Tra quelli affascinati dalla riflessione di Garfinkel un caso emblematico è quello di Carlos Castaneda. Alla fine degli anni Sessanta, il futuro maestro dello spiritualismo *new age* si trovava all'Ucla per il suo dottorato in antropologia e nel suo primo libro, *The Teachings of Don Juan*, ringrazia calorosamente Garfinkel e racconta di averne seguito il corso di sociologia e di esserne rimasto colpito. Sulla scorta di ciò, qualcuno è arrivato a ipotizzare che dietro la figura di Don Juan, lo sciamano che conduce Castaneda nei labirinti del "reale", si nasconda in realtà il sociologo californiano.

anni più tardi. I saggi di ricerca contengono alcuni resoconti dei famosi esperimenti di rottura [*breaching experiments*], che hanno poi finito per identificare la ricerca etnometodologica presso la maggioranza dei sociologi[5]. Tuttavia, l'etnometodologia non consiste negli "esperimenti di rottura" e neanche in un mero gusto della provocazione, ma è innanzitutto un tentativo di aggiornare la sociologia alla luce di quanto è progressivamente maturato nella riflessione intellettuale e nella pratica di ricerca: la svolta linguistica, la rivolta fenomenologica contro il positivismo, la "svolta pratica" wittgensteiniana, le nuove opportunità di ricerca rese possibili dalle moderne tecnologie di audio-video registrazione.

2. *Che cosa studia: la natura ordinata della vita sociale*

Noi tutti viviamo in un mondo che ci appare familiare, noto, scontato, e anche quando succede qualcosa di straordinario e di strano, tale consapevolezza è, per l'appunto, legata al presupposto di qualcosa che è ordinario e normale. Non solo. Il mondo ci appare anche oggettivo, che esiste "là fuori", e non come una nostra creazione soggettiva. L'etnometodologia invita a chiedersi: da dove provengono tali convinzioni? Come si producono e si mantengono socialmente? Questi interrogativi ricordano da vicino i temi tipici della fenomenologia e, difatti, l'etnometodologia ha una evidente e rivendicata derivazione fenomenologica. Garfinkel fu profondamente influenzato dalla fenomenologia sociale di Schütz – di cui fu anche studente. Tuttavia, esistono alcune rilevanti differenze. Mentre la fenomenologia schutziana indaga l'atteggiamento naturale concentrandosi principalmente sui processi mentali, sulla coscienza soggettiva, l'etnometodologia si rivolge invece allo studio delle pratiche sociali, a ciò che le persone fanno. Per Garfinkel non c'è alcun bisogno di "guardare dentro il cranio delle persone" o di impelagarsi in fumose speculazioni teoriche sul funzionamento della psiche uma-

5 Si tratta di un grave fraintendimento, uno dei tanti di cui è stata oggetto l'etnometodologia. I *breaching experiments* sono soltanto espedienti didattici volti a far comprendere con immediatezza di cosa si occupa l'etnometodologia, insomma cosa studiano Garfinkel ed i suoi collaboratori. In nessun caso costituiscono un esperimento in senso scientifico, e mai e poi mai identificano la pratica di ricerca dell'etnometodologia, che è molto più ricca, varia e complessa.

na, perché le competenze sociali ed i ragionamenti pratici di senso comune, con cui si produce metodicamente il carattere ordinato e significante della vita sociale, sono fenomeni pubblici e quindi ampiamente rinvenibili all'interno delle attività concrete svolte dalla gente. Lo studio fenomenologico del mondo della vita viene condotto attraverso un interesse naturalistico per le pratiche sociali concrete. La matrice prettamente sociologica, quasi durkhemiana, dell'etnometodologia è pienamente riscontrabile negli assunti della precedenza della vita sociale sulla vita individuale e dell'origine intersoggettiva della soggettività individuale, che capovolgono i presupposti psicologistici di una parte della fenomenologia [cfr. più avanti il saggio di Liberman]. Si potrebbe dire che come Schütz ha introdotto una dimensione sociale all'interesse filosofico e speculativo della fenomenologia di Husserl, creando in questo modo la fenomenologia sociale, così l'etnometodologia ha introdotto una "svolta pratica" all'interno della fenomenologia sociale. Sulla base di questa svolta pratica, l'interrogativo della ricerca sociologica diventa allora il seguente: con quali attività pubbliche, nel senso di non intra-psichiche, la gente dà reciprocamente senso a ciò che la circonda?

Almeno fino a primi anni Settanta, i saggi etnometodologici erano ancora pervasi dall'ipotesi della primazia della vita quotidiana tipica della fenomenologia sociale di Schütz. Da qui le analisi dedicate agli aspetti quotidiani dell'esistenza: le conversazioni ordinarie [cfr. Schegloff e Sacks 1974], gli scambi telefonici [cfr. Schegloff 1968], il camminare [cfr. Schenkein, Ryave 1974] ecc.. Tuttavia, a partire dai primi anni Ottanta, l'etnometodologia è sempre meno etichettabile come una branca della sociologia che si occupa della vita quotidiana, come dimostra il suo crescente interesse per fenomeni tutt'altro che ordinari: le dimostrazioni dei teoremi matematici [cfr. Livingston 1987], la sperimentazione nei laboratori scientifici [cfr. Lynch 1995], le scoperte negli osservatori astrofisici [cfr. Garfinkel, Lynch, Linvingston 1981], l'intelligenza artificiale [cfr. Suchman 2007], la costruzione sociale della mente [cfr. Coulter 1991], i dibattiti filosofici buddisti [cfr. Liberman 2006] ecc.. L'etnometodologia è allora più correttamente definibile come una *politica di ricerca che rivolge la sua attenzione alla genealogia dei fenomeni costitutivi della vita sociale in tutte le sue manifestazioni.* Anche quando attività ordinarie continuano a essere oggetto della sua analisi – il gioco della dama [cfr. più avanti il saggio di Livingston], le conversazioni tra amici [cfr. più

avanti il saggio di Nishizaka], o il vedere un film [cfr. Jayyusi 1988] ecc. – esse interessano in quanto occasioni che permettono di *mostrare* fenomeni importanti relativi ai metodi pratici, ai ragionamenti di senso comune e alle abilità ordinarie di cui è costituito l'ordine di una specifica situazione locale.

In sintesi, l'etnometodologia è definibile come lo studio dei metodi della gente [*etno-metodi*, da cui l'espressione "etnometodologia"], attraverso i quali si realizzano continuamente ed in modo concertato il carattere significante, oggettivo, naturale, autoevidente, fattuale o, per dirla più sinteticamente, *la natura ordinata della vita sociale*, tanto nei suoi aspetti quotidiani quanto di altro genere [professionali, lavorativi, creativi ecc.].

3. *Differenze tra sociologia ed etnometodologia: la ricerca dell'ordine attestabile [witnessable]*

L'etnometodologia è un progetto di rifondazione della sociologia in aperta polemica con gli approcci prevalenti, tanto quelli teorico-interpretativi quanto quelli "scientifici" e positivistici incentrati sulle *surveys*. La sociologia convenzionale procede assumendo la società come un insieme di fatti sociali già costituiti (il potere, i valori, la cultura, la personalità, il genere sessuale, la stratificazione sociale, l'identità etnica ecc.) per rivolgersi poi a studiare le loro relazioni o come questi fatti influenzino l'agire sociale. L'etnometodologia, al contrario, considera tutte queste cose come "realizzazioni" (*accomplishments*): la loro riconoscibilità e la loro *fatticità* è l'esito di un lavoro metodico, concertato e condotto all'interno di specifiche situazioni locali. Ad esempio, qualcosa è una "relazione di amicizia" non per caratteristiche intrinseche o psicologiche, ma diviene riconoscibile come tale attraverso il lavoro interazionale dei due interagenti. In altre parole, "essere amici" non è qualcosa che esiste da sé o una mera attitudine psicologica, ma è una realizzazione del continuo lavoro concertato dei due soggetti. L'obiettivo delle ricerche etnometodologiche è di scoprire le pratiche concertate con le quali si realizza la riconoscibilità e la natura oggettuale di qualcosa come "essere amici" [cfr. più avanti il saggio di Nishizaka].

Ma tra sociologia ed etnometodologia vi è una differenza ancora più profonda e relativa allo stesso obiettivo della ricerca sociale. Questa differenza può essere espressa nel seguente modo: la sociologia vuole scoprire un *ordine nascosto* che sorregge e rende possibile la vita sociale, mentre l'etnometodologia studia l'*ordine attestabile* (*witnessable*) con cui gli uomini organizzano la vita sociale [cfr. più avanti il saggio di Livingston]. Vediamo meglio.

Le spiegazioni e le teorie sociologiche chiamano in causa fenomeni come il "potere", la "struttura sociale" o la "personalità" intesi come fattori che agiscono in modo "nascosto", in barba alla stessa consapevolezza degli attori sociali. Da qui l'esito ironico dell'impresa sociologica: nonostante le sue pretese di realismo, la sociologia non studia la realtà sociale, ma qualcosa che è nascosto dietro la realtà sociale [cfr. Nishizaka 1995]. Questa prospettiva implica anche che gli strumenti metodologici predisposti consentano allo studioso di disporre di un punto di vista "più elevato" rispetto a quello delle persone comuni. Tuttavia, per essere usati, tali strumenti metodologici devono sempre obbedire alle esigenze di comprensibilità, di descrivibilità e di riconoscibilità così come avviene per tutti i fenomeni sociali – ad esempio, le domande di un questionario o di un'intervista vanno comprese dagli intervistati, ed i grafici che illustrano i dati di ricerca vanno capiti dai lettori, ma su come tutto ciò avvenga la sociologia convenzionale tace o lo assume come ovvio e naturale. Invece, lungi dall'essere strumenti speciali, le tecniche di ricerca sono fenomeni sociali come tutti gli altri, ugualmente sottoposti a quella fondamentale produzione di un ordine di senso che l'etnometodologia vuole indagare. Non solo. Tali strumenti metodologici si rivelano incapaci di "restituire" i fenomeni sociali, come recita il *rendering theorem* enunciato da Garfinkel: per quanto possa essere sofisticato, l'armamentario metodologico predisposto per dare valore scientifico alla ricerca sociale finisce paradossalmente e inevitabilmente per "perdere" il fenomeno che vuole indagare. Questo succede perché la teoria e la strumentazione di ricerca procedono inevitabilmente attraverso una semplificazione della vita sociale: invece di catturare i fenomeni così come si manifestano concretamente, ne operano una riduzione in base a una qualche griglia precostituita di natura concettuale.

Per l'etnometodologia, al contrario, l'ordine sociale è attestabile, visibile e non nascosto: è esibito nell'agire concertato delle persone ed accessibile grazie alle

competenze ed alle risorse ordinarie, e non sono necessarie teorie o metodologie particolari. In altre parole, l'etnometodologo è in grado di rilevare il carattere ordinato e significante dei fenomeni sociali perché anche lui fa parte della società. Sotto questo aspetto, si può dire che l'etnometodologia, a fronte della crescente sofisticatezza delle metodologie sociologiche, segna un vero e proprio ritorno a metodologie di ricerca "arcaiche" – "giurassiche" le definisce Livingston nel contributo qui pubblicato. Tale arcaicità non pregiudica la validità della ricerca, perché l'oggetto di analisi del ricercatore è contenuto in forma "dispiegata", e quindi rinvenibile, riconoscibile e descrivibile, nelle scene sociali. Questa arcaicità si rivela efficace nel farci cogliere quegli aspetti di dettaglio che sono fondamentali per la produzione della natura ordinata della vita sociale, ma che sono normalmente "persi" dalla sofisticatezza della ricerca sociale convenzionale.

In riferimento a questa attenzione per i dettagli, che può apparire a volte maniacale, qualcuno ha definito l'etnometodologia "uno studio al microscopio dell'azione sociale" [Habermas 1986, 214]. L'ampiamento delle possibilità di analisi sociale determinato dalla registrazione audio-video è ciò che sta alla base di questo "studio al microscopio" della vita sociale portato avanti dalla ricerca etnometodologica [cfr. le straordinarie ricerche di Charles Goodwin 2003]. L'etnometodologia fa largo uso della registrazione video e audio. Le risposte ai questionari, le sbobinature delle interviste, le tracce dei *focus group* ed i risultati dei test, insomma i dati tipici della ricerca convenzionale, sono interamente sostituiti dalla registrazione di attività che accadono naturalmente [*naturally occurring activities*]. Chi sfoglia i saggi etnometodologici si accorge che sono pieni di sequenze di immagini e di trascrizioni di scambi verbali. Foto, immagini e trascrizioni consentono al lettore una sorta di accesso diretto ai fenomeni sociali investigati, dato che questi sono catturati nel corso del loro svolgimento e con una grande ricchezza di particolari. Ma, ovviamente, una audio-video registrazione è solo una registrazione e non è il fenomeno stesso[6]. Tuttavia, quest'ultima rende possibile raccogliere una ricchezza di dettagli costitutivi dei fenomeni sociali nel *loro vivo svolgimento*. È possibile sottoporre ad analisi la *natura viva* dei fenomeni, e non la loro reificazione concettuale, un'analisi

6 Come già teneva a ricordare Bateson all'inizio degli anni Settanta [cfr. Bateson 1972, 22-23], vi è comunque selezione, elaborazione, trasformazione, anche nella registrazione.

che può essere ripetuta un numero svariato di volte e che resta a disposizione anche per gli studi di altri ricercatori – ciò non è possibile con i dati della ricerca sociologica convenzionale (frequenza di risposte a questionari, risposte a interviste, esiti di simulazioni, risultati di test), perché dipendono fortemente dalla prospettiva teorica adottata e per questa ragione diventano inservibili per ricerche condotte a partire da altre prospettive. Ma non è soltanto diverso il materiale empirico su cui si lavora, è soprattutto diverso l'approccio con cui si analizza tale materiale. L'etnometodologia non procede a selezionare elementi dei fenomeni a partire da una preesistente ipotesi teorica, ma si confronta con i fenomeni naturali al fine di scoprire *come* le persone li hanno realizzati.

Forse l'obiezione più stringente che può essere fatta all'etnometodologia non riguarda tanto il rischio di soggettivismo nell'analisi, quanto l'oggetto stesso dell'analisi. Ci si potrebbe chiedere: che cosa mai ci sia da scoprire se l'ordine è visibile e non nascosto? Si può rispondere a questa obiezione attraverso le parole di Wittgenstein: l'ordine sociale è difficile da cogliere perché lo abbiamo sempre davanti agli occhi, e non perché è nascosto in fenomeni come la "struttura sociale" o il "sistema della personalità", cioè fenomeni che sono oltre le conoscenze delle persone comuni. Capita spesso che non ci accorgiamo di una certa cosa non perché è celata sotto qualche altra, ma perché sta sempre davanti ai nostri occhi e per questa ragione non la vediamo. O meglio: la vediamo, ma non la notiamo. Le audio e video registrazioni non sono finalizzate a farci vedere l'invisibile, quello che si nasconde al di là del visibile, ma sono strumenti utili a farci cogliere quei dettagli che normalmente non notiamo [cfr. Buscher 2005]. Zoom, inquadrature e replay sono strumenti che ci aiutano a trattare come *strano* ciò che risulta ostinatamente *familiare* ai nostri occhi e quindi difficile da notare. I fenomeni studiati dall'etnometodologia sono aspetti "visti ma non notati" – *seen but unnoticed* [Garfinkel 1967, 35] – in altre parole, seppelliti nel dato per scontato. Aspetti ovvi, banali, di cui però l'etnometodologia mette in rilievo l'importanza come risorse cruciali per la vita sociale. In base a ciò, porta avanti una sorta di micro-etnografia volta a descrivere i metodi, le risorse e le competenze effettivamente impiegati dai membri della società per produrre le diverse situazioni sociali.

4. *L'etnometodologia come "filosofia naturale"*

L'etnometodologia si occupa di temi differenti ed in parte interconnessi, come la razionalità, il ragionamento pratico, la realizzazione della realtà quotidiana e delle sue apparenze normali, la valutazione morale e la categorizzazione, l'intersoggettività, la produzione sociale dei fatti, l'elaborazione di descrizioni in scambi verbali e in testi scritti [cfr. Atkinson 1988, 442]. Questo spostare l'analisi verso questioni di fondo, come la *fatticità,* l'*intelligibilità* dei fenomeni sociali o l'*origine del significato intersoggettivo*, rende l'etnometodologia più filosoficamente marcata rispetto alle versioni correnti della sociologia. Tuttavia, l'etnometodologia non è un'ennesima incursione della filosofia sociale all'interno della sociologia. Infatti, mentre la filosofia affronta tali temi esclusivamente con la speculazione teorica e la costruzione di concetti astratti, l'etnometodologia prova a indagare questi stessi temi attraverso la ricerca empirica. Da questo punto di vista, l'etnometodologia è una sorta di *filosofia naturale* [cfr. Lynch 1995] perché si occupa di temi più fondativi rispetto ai comuni interessi della sociologia e lo fa con una propensione empirica e un atteggiamento naturalistico che ricorda i filosofi naturali del diciassettesimo secolo.

La ricerca etnometodologica si occupa spesso di fenomeni come: *descrivere* [cfr. Sacks 1963], *spiegare* [cfr. Coulter 1991], *interpretare* [cfr. Nishizaki 1997], *vedere* [cfr. Goodwin 2003], *dimostrare* [cfr. Lynch 1995; Garfinkel 2002], *comprendere* [cfr. Liberman 2006]. Si tratta di temi che la sociologia considera tutt'al più come parti dell'attività conoscitiva e non come fenomeni sociali di per sé. Un modo per chiarire questo punto è riprendere la fondamentale distinzione tra *risorse* (*resources*) e *oggetti* (*topics*) di ricerca introdotta dagli etnometodologi Melvin Pollner e David Zimmerman [1983]. Per la sociologia convenzionale, il descrivere, lo spiegare, l'interpretare e l'osservare sono principalmente *risorse* (*resources*) che lo studioso impiega per produrre conoscenza sui suoi *oggetti di studio* (*topics*) come il potere, la stratificazione sociale, l'individualizzazione ecc.. Per contro, gli etnometodologi li trasformano in *oggetti di studio*: come qualcosa viene realizzata e compresa come una "descrizione" o una "spiegazione"? Come si fa a "vedere" qualcosa come "un esempio", "una dimostrazione", "una scoperta"? Nelle loro mani, il "descrivere", l'"interpretare", lo "spiegare" ed il "vedere" diventano prati-

che sociali, insomma fenomeni sociali concreti tanto quanto i temi classici della sociologia come il conflitto, la solidarietà o l'integrazione sociale.

Certo, la filosofia indaga già su temi simili, ma lo fa assumendoli come oggetti ideali o come entità concettuali, insomma con un debordare nell'idealismo a cui non è sfuggito neppure lo stesso Husserl [cfr. più avanti il saggio di Liberman]. Per contro, gli etnometodologi evidenziano come si tratti essenzialmente di *attività pratiche*, svolte all'interno di situazioni concrete e delimitate. A differenza della filosofia, l'etnometodologia non procede attraverso astratte speculazioni teoriche, non va a caccia di concetti, bensì si basa sulla conduzione di rigorose e dettagliate investigazioni empiriche di fenomeni concreti. Per l'etnometodologia, "descrivere", "spiegare", "comprendere" non sono meri concetti, ma fenomeni sociali e pubblici; dunque possono essere oggetto di indagine empirica.

L'obiettivo della ricerca etnometodologica è di far emergere i metodi, le competenze, le risorse, largamente dati per scontati, che permettono la realizzazione ed il riconoscimento di qualcosa come una descrizione o un'interpretazione, sia in contesti ordinari sia in contesti scientifici. L'etnometodologia tende a equiparare la descrizione o l'interpretazione scientifica con la descrizione o l'interpretazione ordinaria, così che la sociologia e la scienza in generale non sono altro che etnometodi[7]. Tuttavia, ciò non va letto nel senso che l'etnometodologia sostenga che non esista la verità scientifica o che non sia possibile stabilire una corretta descrizione. L'etnometodologia non è un'ennesima versione della critica filosofico-ermeneutico-dialettica circa l'impossibilità della conoscenza scientifica. È un grave errore assimilarla alle teorie interpretativiste che contestano il valore-verità delle descrizioni o delle spiegazioni scientifiche e arrivano a sostenere che solo la riflessione teorica possa portare alla verità. L'etnometodologia non mira a mettere in discussione il valore-verità della conoscenza scientifica e ovviamente neanche della conoscenza ordinaria: il loro valore-verità gli è del tutto indifferente (*principio di indifferenza etnometodologica*). Il suo scopo è piuttosto quello di indagare i metodi, le risorse e le competenze che sovrintendono e rendono possibile l'azione di fare un'interpretazione o una descrizione che sia riconoscibile come tale, e questo vale sia per i contesti scientifici sia per quelli ordinari. Ma non c'è

7 Cfr. il programma di ricerca degli studi sul lavoro che in gran parte si occupano della pratica di laboratorio.

solo questo. Descrivere, spiegare, comprendere e interpretare sono fenomeni di per sé perché sono anche risorse fondamentali per la vita sociale: fanno parte di quella famiglia di pratiche di *sense making* (*accounts* li chiama Garfinkel) di cui le persone si servono per realizzare un senso condiviso e ordinato della vita sociale. In altre parole, gli attori sociali riescono ad esperire un mondo conosciuto in comune non in virtù della condivisione di principi culturali (valori, norme ecc.), ma in virtù del continuo darsi reciprocamente spiegazioni, giustificazioni, resoconti, descrizioni di cosa hanno fatto e di cosa è successo. Anche per questa ragione, "comprendere", "descrivere", "spiegare", "osservare", "interpretare" sono temi privilegiati dell'indagine etnometodologica.

5. *Un campo tutt'altro che monolitico: dall'etnometodologia all'analisi della conversazione*

Dal pionieristico interesse garfinkeliano per la realizzazione (*accomplishment*) e la resocontabilità (*accountability*) della natura ordinata della vita sociale, illustrato negli *Studies of Ethnomethodology*, sono ben presto scaturiti distinti percorsi di ricerca, spesso assai differenziati tra loro, al punto che l'etnometodologia è ormai un campo assai variegato e difficilmente riconducibile a unità [cfr. più avanti il saggio di Quéré, Terzi]. Gli stessi etnometodologi [cfr. Mehan, Wood 1975; Livingston 1987; Atkinson 1988; Maynard, Clayman 1991] hanno a più riprese avallato una distinzione fondamentale tra un'anima ermeneutica, più fedele al progetto fenomenologico garfinkeliano, e un'anima empirico-naturalistica, in gran parte originata dal pionieristico lavoro di Harvey Sacks – probabilmente l'etnometodologo più influente dopo Garfinkel. Nell'anima ermeneutica rientra, ad esempio, l'interesse tipicamente garfinkeliano per lo studio del ragionamento pratico di senso comune. L'anima empirista di matrice sacksiana ha invece riformulato la ricerca etnometodologica nei termini di un'analisi naturalistica degli elementi costitutivi delle pratiche sociali, da cui è emersa l'*analisi della conversazione*, ormai diventata una vera e propria disciplina autonoma incentrata sull'investigazione dettagliata della conversazione e, più in generale, delle interazioni verbali in contesti naturali. L'analisi della conversazione ha proceduto nel

tempo a sviluppare un proprio e distinto interesse su una serie di caratteristiche generalizzabili del parlare in interazione, come il sistema di presa dei turni di parola, l'organizzazione sequenziale, la riparazione, le specializzazioni istituzionali dell'interazione verbale e tanto altro ancora. Se è vero che, da una parte, si è via via arricchita con l'estensione dei suoi interessi agli aspetti paralinguistici, come la direzione degli sguardi, i movimenti del corpo ecc., dall'altra, l'analisi della conversazione sembra aver abbandonato la polemica antiscientifica tipica dell'etnometodologia e si configura ormai come una disciplina convenzionale – come dimostra il suo insistere su aspetti generalizzabili ed il suo lasciare sullo sfondo il tema del ragionamento di senso comune. Per contro, gli approcci etnometodologici ermeneutici hanno un più spiccato interesse verso il lavoro etnografico incentrato sulla scoperta dell'ordine incarnato nelle singole situazioni locali e sul funzionamento *dal vivo* del ragionamento di senso comune.

Per quanto utile sotto certi rispetti, questo modo di distinguere gli orientamenti all'interno dell'etnometodologia non risulta pienamente soddisfacente. Innanzitutto, l'anima ermeneutica ha progressivamente abbandonato l'originaria impostazione schutziana sostituendola, oltre che con la riflessione wittgensteiniana, con il *misreading* del pensiero di altri fenomenologi: Husserl innanzitutto [cfr. più avanti il saggio di Liberman], ma anche Maurice Merleau-Ponty [cfr. più avanti il saggio di Muzzetto] e Aron Gurwitsch [cfr. più avanti il saggio di Sacchetti]. Ciò ha prodotto uno spostamento dell'attenzione etnometodologica verso il "tessuto gestaltico" e verso la "natura sequenziale" delle attività sociali. L'ordine ha finito per identificarsi principalmente nella disposizione ordinata, in termini temporali e spaziali, delle attività sociali, come è ben esemplificato dalle analisi delle code alle biglietterie, delle sequenze delle dimostrazioni matematiche, delle procedure di sperimentazione nei laboratori o nell'organizzazione dei testi [cfr. più avanti il saggio di Quéré, Terzi]. L'analisi della conversazione, da parte sua, condivide il medesimo interesse per l'organizzazione sequenziale – in questo caso applicata alle interazioni verbali [cfr. più avanti il saggio di Zanettin]. Inoltre, la sua spiccata attenzione per gli aspetti performativi del linguaggio costituisce un importante tratto in comune con quella filosofia del linguaggio naturale di cui proprio Wittgenstein è considerato il padre fondatore.

Il nome "analisi della conversazione" deriva da un iniziale interesse verso la conversazione ordinaria, ma attualmente indica un approccio di ricerca che ha come oggetto l'interazione verbale in generale, intesa come qualcosa di ordinato, di minuziosamente metodico e di realizzato principalmente attraverso l'agire concertato dei partecipanti. Normalmente pensiamo alla conversazione, come ad esempio uno scambio verbale tra amici nel corso di una cena, come a qualcosa di estremamente caotico, in cui i turni di parola dei partecipanti, la loro durata, le interruzioni, le pause, le sovrapposizioni tra i parlanti, i mutamenti di tono, le esitazioni ecc. sono qualcosa di puramente casuale. Il punto di partenza di Sacks è invece che la conversazione è un'attività estremamente metodica, in cui nulla è lasciato al caso. Tale natura metodica si estende infatti anche a quei dettagli della conversazione che ci appaiono banali ed insignificanti, ma che a un occhio attento si rivelano invece ingranaggi importanti nella realizzazione di uno scambio conversazionale ordinato [cfr. più avanti il saggio di Nishizaka]. Ed è proprio tale intrinseca metodicità a renderlo investigabile scientificamente.

L'opportunità di uno studio sistematico ed approfondito della conversazione fu resa possibile agli inizi degli anni Sessanta dalla diffusione commerciale degli audioregistratori. Tali strumenti permettevano di registrare il parlato naturale, di trascriverlo in maniera sistematica e, soprattutto, di riascoltarlo un numero infinito di volte in modo tale da cogliere gli aspetti metodici e gli "ingranaggi" della sua organizzazione. In quegli anni Sacks stava lavorando a una ricerca sulle attività di un Centro di assistenza che disponeva di un centralino per le richieste di aiuto. In questo modo poté disporre di una collezione di telefonate registrate sulle quali esercitò il suo sguardo analitico. A partire da questa sua pionieristica ricerca, di cui resta ampia testimonianza nelle trascrizioni delle sue lezioni all'Ucla [cfr. Sacks 1995], il *parlare* diventava un'area di ricerca in cui investigare, in modo minuzioso e scientifico, la natura metodica dell'agire sociale. A tale scopo nulla veniva trascurato, anzi dettagli minimi, come le micro pause, le inspirazioni, le sovrapposizioni di parola e perfino le esclamazioni vocali come "oh" e "uh", lungi dall'essere casuali o insignificanti, apparivano meccanismi indispensabili all'organizzazione dell'interazione verbale. L'analisi della conversazione ha preso così la forma di una scienza dell'osservazione naturale volta a scoprire le competenze, le risorse e i dispositivi attraverso cui la gente realizza un'enorme gamma di attività interazionali [cfr.

Sacks, Schegloff, Jefferson 2000]. Questi "dispositivi" possono essere rintracciati ovunque, sono posizionati con precisione e utilizzati in base a certe procedure in specifiche occasioni e in particolari corsi di azione [cfr. Sacks 2007]. A partire dai primi anni Settanta, Sacks e, dopo la sua morte improvvisa, i suoi collaboratori hanno raccolto una grande quantità di scoperte circa il funzionamento della conversazione ordinaria, come le tecniche di auto e di etero riparazione, la funzione dell'esclamativo "oh", i dispositivi per prevenire il conflitto ecc…

L'interesse degli analisti della conversazione per la conversazione ordinaria sembra riecheggiare la centralità della vita quotidiana tipica della prima riflessione etnometodologica: la conversazione ordinaria è vista come il brodo primordiale della socialità umana, come la nicchia ecologica da cui derivano, per specializzazione e differenziazione, tutte le altre situazioni interazionali in cui si articola la vita sociale. In particolare, i diversi ambienti istituzionali (giustizia e tribunali, formazione e scuola, politica e sfera pubblica, mondo dell'informazione, sanità e medicina, ricerca scientifica) sono contraddistinti da certe sequenze di interazioni verbali. Gli studi di analisi della conversazione hanno evidenziato la natura "istituzionale" delle interazioni che si svolgono in tali ambienti. Gli aspetti presi in analisi sono: il sistema di presa del turno, l'organizzazione delle sequenze, la progettazione del turno, le scelte lessicali e le forme dell'asimmetria dell'interazione [cfr. Heritage 1998]. Tali aspetti interazionali sono visti come l'esito di differenti trasformazioni e adattamenti di analoghi elementi della conversazione ordinaria. In altre parole, sono il prodotto della sospensione di alcune delle convenzioni che governano la conversazione ordinaria e tale sospensione è rivolta ad adattare lo schema dell'interazione ordinaria alle esigenze dello specifico ambiente istituzionale [cfr. Heritage 1984].

Come già accennato, nell'analisi della conversazione lo studio del linguaggio si è man mano trasformato in una sorta di investigazione scientifica del parlato in contesti naturali, il cui approdo ultimo potrebbe essere una sorta di "unione" tra etnometodologia e pragmatismo [cfr. più avanti il saggio di Heritage]. Ora, se ciò ha contribuito a rendere l'analisi della conversazione un approccio di successo presso la linguistica post saussuriana [cfr. più avanti il saggio di Zanettin], tuttavia l'ha, in una certa misura, allontanata dal filone principale dell'etnometodologia.

6. *Socio-logica, analisi delle categorie e categorizzazione*

Esiste anche un altro, distinto, filone etnometodologico, anch'esso partorito dalle originalissime intuizioni di Sacks, che ha provato a mantenersi più fedele alla lettura wittgensteiniana del linguaggio: il suo oggetto di indagine è la *logica di senso comune* o *socio-logica* [cfr. Coulter 1991]. Le ricerche di questo filone si occupano di fenomeni come le classificazioni, le descrizioni, le spiegazioni, le interpretazioni, i giudizi morali, letti in chiave non solo anti-teorica e anti-psicologica, ma anche polemicamente anti-cognitivista. Ad esempio, è difficile offrire spiegazioni causali (il che è già di per sé una forma indagabile di prassi sociale convenzionalizzata) convincenti della maggior parte della condotta razionale umana, sia che ci si rifaccia a stati psicologici, sia a capacità cognitive di elaborazione di informazioni, sia a condizioni neuronali. Fornire la ragione di un'azione è però un tipo di azione sociale pratica quotidiana che può essere descritta nelle sue modalità contestuali. Dati i limiti e le difficoltà degli approcci che affrontano le problematiche dell'agente umano considerandolo come essere "cognitivo", dotato di una "mente" e di una "personalità" – che navigherebbe in un mondo sociale impiegando questa dotazione "soggettiva" in vari modi –, invece di cercare spiegazioni generali della condotta umana, la sociologia potrebbe per Coulter più ragionevolmente analizzarne le proprietà logico-grammaticali, le possibilità di produzione delle spiegazioni prodotte dagli agenti stessi. Percepire, capire, ricordare, credere costituiscono qualcosa di comprensibile alla luce dell'agire manifesto in un contesto di processi di interazione sociale. La mente e la condotta individuale sono costruite socialmente. L'idea di una socializzazione alla padronanza delle risorse pubbliche linguistiche mentali ed esperienziali permette di arrivare a una concezione sociale del mentale. Abbiamo così a disposizione una grammatica di concettualizzazioni, una rete di regole di base: è un apparato concettuale grammaticalmente circoscritto – che viene intersoggettivamente acquisito ed impiegato – quello che rende intelligibili i fenomeni [cfr. Spreafico 2010].

In questa prospettiva diviene centrale l'analisi delle categorie ordinarie e delle procedure ordinarie di categorizzazione, considerate quali risorse fondamentali per il ragionamento di senso comune e per la produzione del significato. Oggetto di questa politica di ricerca, diventata nota come *analisi delle categorie di ap-*

partenenza (*membership categorization analysis*), è la competenza sociale relativa all'uso delle categorie nel parlato o nei testi [cfr. Sacks 2010]. Le categorie di appartenenza sono classificazioni ordinarie che la gente usa per identificare, descrivere o riferirsi a qualcuno, a un luogo, a un'azione o a un oggetto, nel corso di una conversazione o di un testo scritto. Per Sacks, riferirsi o descrivere qualcuno non è quasi mai qualcosa di casuale o arbitrario, ma qualcosa di metodicamente ordinato. Non solo. Normalmente esistono categorie alternative, tutte corrette e veritiere, per descrivere qualcuno o qualcosa. La selezione di una certa categoria (ad esempio "giovane") per descrivere qualcuno non dipende dal fatto che quella persona sia proprio quello, dato che quella persona è anche tante altre cose (contemporaneamente "donna", "studentessa", "figlia", "amica", "vicina di casa" ecc.). Chi qualcuno è dipende da cosa sta facendo e dove, quando e con chi. Dipende anche dal contesto in cui è stata prodotta la descrizione e dall'azione che si vuole realizzare con quella descrizione. Come già evidenziato, per l'etnometodologia la descrizione di qualcuno o qualcosa non è mai il semplice riflesso o specchio di un fenomeno, ma è anche un modo per fare qualcosa. Esiste una sorta di grammatica sociale o socio-logica che sovrintende all'uso delle categorie di appartenenza, ed è tale socio-logica che permette alla descrizione di svolgere un'azione riconoscibile all'interno degli scambi verbali o dei testi [cfr. Jayyusi 1984; Hester, Eglin 1997]. In particolare, Sacks mise in evidenza come le categorie non vadano pensate come elementi isolati, ma "vadano assieme", costituendo collezioni e coppie relazionali. Al fine di specificare le procedure ordinarie del loro uso, il sociologo californiano ideò lo *strumento di categorizzazione di appartenenza* [cfr. Sacks 1972; più avanti il saggio di Nishizaka].

L'analisi delle categorie di appartenenza è una politica di ricerca che indaga in modo naturalistico e dettagliato tale socio-logica: l'uso metodico delle categorie di appartenenza e delle descrizioni nei testi, negli ambienti lavorativi, nell'interazione ordinaria e, in particolare, come tale uso metodico sia una risorsa fondamentale per produrre (attribuire senso a) un'azione, una situazione, un'immagine o un testo – come, ad esempio, una notizia giornalistica [cfr. Caniglia 2009] o anche un saggio scientifico [cfr. Watson 2009]. I sociologi tendono a utilizzare acriticamente ed in modo inconsapevole categorie di senso comune, che adottano per effettuare una ricerca e una descrizione scientifica, senza chiedersi come

si sia giunti a scegliere proprio quelle categorie e non altre ugualmente possibili, e dunque senza rendersi pienamente conto che la scelta è legata a contesti, scopi, esigenze di riconoscibilità e comprensibilità della descrizione per un possibile pubblico, che fanno sì che l'idea che essi si fanno del rigore scientifico del loro lavoro risulta ingenua. Ciò apre ancor oggi, a una sociologia che sappia accettare la sfida di Sacks, vasti campi di apprendimento riflessivo e di ricerca.

7. *Perché fare etnometodologia?*

Possiamo ora provare a riassumere quali sono gli aspetti principali dell'approccio etnometodologico: l'attenzione per i dettagli e gli aspetti normalmente trascurati; l'interesse verso le competenze ed i metodi della gente; l'approccio naturalistico; l'interesse relativo alle attività di *sense making*, come ad esempio il leggere e l'interpretare; il tema del senso comune o delle conoscenze di *background*; l'attenzione sul *come* (con quali metodi, competenze e risorse) viene realizzata la comprensibilità dei fenomeni sociali; la critica alla natura ingenua della sociologia convenzionale; infine, l'obiettivo di scoprire la produzione della "fatticità" della vita sociale, il come si crea continuamente quell'ordine sociale che ci permette di vivere in un mondo familiare e di assumere anche il non familiare come una parte di quello stesso mondo. Come si vede, si tratta di un modo diverso di fare sociologia, forse più consapevole, filosoficamente fondato, rivolto a una descrizione del sociale che non ne dia per scontato alcun elemento, ma che anzi si concentri sui presupposti, cioè proprio su ciò che nella sociologia tradizionale viene dato per acquisito, evidente o semplicemente ignorato. In questa sociologia non esistono costrutti concettuali artificiali, sganciati dalle pratiche, capaci di fungere da elementi causali esterni di spiegazione, né vi è alcun tentativo di dire in quali direzioni le società dovrebbero andare o evolvere. Non si troverà nessuna manovra volta a sviluppare descrizioni del sociale fondata sull'accettazione preliminare di assunti di fondo attinenti a dove si trovi il bene o il giusto. Il suo rigore consiste anche nel riconoscere i necessari limiti dell'attività sociologica, che ad esempio non si dovrebbe inserire in tentativi di stabilire come dovrebbero svilupparsi le

interazioni e crearsi i legami sociali[8], il che la trascinerebbe in dibattiti sempre aperti, in cui si confrontano senza fine opinioni sempre più sofisticate, come accade in filosofia sociale. L'etnometodologia non ha finalità emancipative, non ha lo scopo di cambiare il mondo, come neanche troppo sotterraneamente accade in altri approcci sociologici. Lo scopo dell'etnometodologia è quello di mettere in luce ciò su cui riposano o da cui dipendono le sociologie ordinarie, cui possono dunque fungere da complemento [cfr. più avanti il saggio di Quéré, Terzi]. La critica etnometodologica è rivolta a problematizzare più che a prendere posizione e dovrebbe affiancare gli studi sociali senza presentarsi come un'alternativa, ma come un percorso supplementare capace di offrire maggiore profondità. Ciò che in questo modo di intendere la sociologia si può fare è descrivere con cura come fanno le persone a fare ciò che fanno, come fanno a interagire, come fanno a categorizzare, ben sapendo che la categorizzazione è alla base del modo in cui i singoli, esattamente come i sociologi, descrivono ed interagiscono. Sono dunque compresenti elementi apparentemente diversi come aspirazioni a una scientificità superiore, a volte spunti comportamentisti, attenzione particolare alla ricerca ed all'osservazione, ai suoi aspetti qualitativi, pratici, ma tutto al fine di descrivere l'interagire continuo degli uomini e ciò che ne deriva, per capire come vi riescono, cosa non semplice se effettuata senza credere di disporre di un punto di vista superiore. L'etnometodologia riporta con responsabilità il sociologo "sulla Terra". Forse anche in questo risiede il fascino di un approccio che spesso colpisce proprio coloro che sono rimasti insoddisfatti da alcune approssimazioni della sociologia o di altre scienze sociali, per ciò che non hanno messo in discussione o per l'eccesso di fiducia attribuito a certi strumenti e tecniche di ricerca. Una citazione può aiutarci a riassumere efficacemente le ragioni del perché è importante l'etnometodologia all'interno della sociologia e delle scienze sociali in generale:

> Le ragioni dell'attrazione dell'approccio etnometodologico possono forse essere più chiaramente comprese da un giovane studioso (ma anche da un veterano di studi accademici) che ha raggiunto un *impasse* nella sua ricerca: quando, ad esempio, uno studioso della scienza si sente frustrato per il continuo ritornare dei dibattiti sempre sugli stessi

8 L'organizzazione delle società preesiste sempre alle teorie che pretendono di fornirgliene una [cfr. Ogien 2007]. Ciò che permette la coordinazione delle condotte individuali è il loro ancoraggio nelle pratiche e dunque l'esistenza di un accordo preliminare sul mondo.

argomenti del realismo e del costruttivismo, quando un sociologo quantitativo ha raggiunto la conclusione che nessun ammontare di miglioramenti tecnici risolverà in modo soddisfacente il problema della valida corrispondenza tra misurazioni e fenomeni sociali, quando un sostenitore dell'analisi del discorso si sentirà frustato con le classiche definizioni di "segno" e di "significato" [Lynch 1995, 308].

Anche per questo abbiamo pensato che offrire al lettore una raccolta di saggi capaci di fornire un ricco panorama sui dibattiti e sulle ricerche etnometodologici del passato e del presente possa almeno ricordare la presenza di questa via a tutti coloro che pensano di poter migliorare la qualità degli studi sociali, non necessariamente diventando degli etnometodologi, ma semplicemente tenendo maggiormente conto del loro punto di vista, riflessivo ed autonomizzante. Questi saggi sono stati scritti da studiosi di diversa provenienza geografica e differenti prospettive scientifiche, tutti però accomunati dall'interesse per un approccio ancora vitale e suscettibile di ulteriori evoluzioni, grazie anche alle critiche che gli rivolgono.

Prima di lasciarvi alla lettura, desideriamo ringraziare tutti gli autori che con i loro preziosi saggi hanno reso possibile questa raccolta, in particolare John Heritage, per la sensibilità dimostrata nel corso della nostra lunga corrispondenza, e Louis Quéré, per la sua precisione e disponibilità. Ringraziamo poi Ambrogio Santambrogio, che ha accettato con sincero entusiasmo l'idea di questa parte monografica *malgré* le sue perplessità sull'etnometodologia, che speriamo questi saggi contribuiscano a dissipare almeno in parte; Titti Condorelli, per l'enorme e prezioso lavoro di revisione delle traduzioni che ormai da anni ci fornisce con tutta l'amicizia possibile; Maurice Aymard, per il suo costante sostegno; Riccardo Venturini, per averci procurato un testo essenziale. Infine, ringraziamo Kumiko per essere riuscita, con le sue efficaci e-mail, a convincere un riluttante Aug a partecipare all'impresa.

Riferimenti bibliografici

Atkinson, P.
1988 *Ethnomethodology: A Critical Review*, *Annual Review of Sociology*, 14, pp. 441-465.

Bateson, G.
2002 *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano.

Buscher, M.
2005 *Social Life Under the Microscope?*, *Sociological Research Online*, 10, 1, http://www.socresonline.org.uk/10/1/buscher.html.

Caniglia, E.
2009 *La notizia. Come si racconta il mondo in cui viviamo*, Laterza, Bari-Roma.

Coulter, J.
1991 *Mente, conoscenza, società*, il Mulino, Bologna.

Fele, G.
2002 *Etnometodologia. Introduzione allo studio delle attività ordinarie*, Carocci, Roma.

Francis, D., Hester, S.
2004 *An invitation to Ethnomethodology*, Sage, London

Garfinkel, H.
1967 *Studies in Ethnomethodology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
2002 *Ethnomethodology's Programm. Working out Durkheim's Aphorism*, Rowan & Littlefield, Latham.

Garfinkel, H. (a cura di)
1986 *Ethnomethodological Studies of Work*, Routledge e Keegan, London.

Garfinkel, H., Lynch, M., Livingston, E.
1981 *The Work of Discovering Science Construed with Materials From the Optical Discovered Pulsar*, *Philosophy of the Social Sciences*, II, 2, pp. 131-158.

Garfinkel, H., Sacks, H.
1986 *On Formal Structure of Practical Action*, in H. Garfinkel (a cura di), *Ethnomethodological Studies of Work*, Routledge, London.

Giglioli, P., Dal Lago, A. (a cura di)
1983 *Etnometodologia*, il Mulino, Bologna.

Goodwin, C.
2003 *Il senso del vedere*, Meltemi, Roma.

Habermas, J.
1986 *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna.

Heritage, J.
1984 *Garfinkel and Ethnomethodology*, Sage, London.
1997 *Conversation Analysis and Institutional Talk*, in D. Silverman (a cura di), *Qualitative Resarch*, Sage, London.

Hill, R., Critten, K.
1968 *Proceeding of the Purdue Symposium on Ethnomethodology*, Purdue University.

Jayyusi, L.
1984 *Categorization and the Moral Order*, Routledge, London.
1988 *Towards a Socio-logic of the Film Text*, *Semiotica* 68, pp. 271-96.

Heritage, J.
1984 Conversation Analysis, in J. Heritage, *Garfinkel and Ethnomethodology*, Polity Press, Cambridge.
1998 Conversation Analysis and Institutional Talk, in D. Silverman (a cura di), *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*, Sage, London.

Hester, S., Eglin, P. (a cura di)
1997 *Culture in Action. Studies in Membership Categorization Analysis*, University Press of America, Washington.

Liberman, K.
2006 *Thinking as a Public Activity: The local Order of a Tibetan Philosophical Debate*, in D. Francis, S. Hester (a cura di), *Orders of Ordinary Action*, Ashgate, Aldershot, pp. 159-173.

Livingston, E.
1987 *Making Sense of Ethnomethodology*, Routledge & Kegan, London.
2008 *Ethnographies of Reason*, Ashgate, Aldershot.

Lynch, M.
1995 *Scientific practice and ordinary action*, Cambridge University Press, Cambridge.

Maynard, D., Clayman, S.
1991 *Diversity of Ethnomethodology*, *Annual Review of Sociology*, 17, pp. 385-418.

Mehan, H., Wood, H.
1975 *The Reality of Ethnomethodology*, Wiley, New York.

Nishizaka, A.
1995 *The interactive constitution of interculturality. How to be a Japanese with words*, Human Studies, 18, pp.301-326.
1999 *Doing interpreting within interaction: The interactive accomplishment of a 'hen-na gaijin' or 'strange foreigner'*, Human Studies, 22, pp.235-251.

Ogien, A.
2007 *Le social des sociologues et le social del philosophes*, in Id., *Les règles de la pratique sociologique*, PUF, Paris.

Psathas, G.
2008 *Reflections on the History of Ethnomethodology: the Boston and Manchester "Schools"*, American Sociologist, 39, pp. 38-67.

Sacks, H.
1963 Sociological Description, Berkeley Journal of Sociology, 8, pp.1-16.
1972 *An Investigation of the Usability of Conversation Data for Doing Sociology*, in D. Sudnow (a cura di), *Studies in Social Interaction*, Free Press, New York, pp. 31-74.
1995 *Lectures on Conversation*, Blackwell, London.
2007 (a cura di E. Caniglia), *L'analisi della conversazione*, Armando, Roma.
2010 (a cura di Enrico Caniglia), *L'analisi delle categorie*, Armando, Roma.

Sacks, H., Schegloff, E., Jefferson, G.
2000 *Organizzazione del sistema di presa del turno nella conversazione*, in P. P. Giglioli, G. Fele (a cura di), *Linguaggio e contesto sociale*, il Mulino, Bologna.

Schegloff, E.A.
1968 *Sequencing in Conversational Openings*, in J. J. Gumperz, D. Hymes (a cura di), *Directions in Sociolinguistics*, Holt, New York, pp. 346-380.

Schegloff, E., Sacks, H.
1974 *Openings up Closings*, in R. Turner (a cura di), *Ethnomethodology*, Penguin, London.

Schenkein, J., Ryave, A.
1974 *On the Art of Walking*, in R. Turner (a cura di), *Ethnomethodology*, Penguin, London.

Spreafico, A.
2010 *Notes sur les limites de la notion de Sujet*, *New Cultural Frontiers*, I, 1.

Suchman, L.
2007 *Plans and Situated Actions,*Cambridge University Press, Cambridge.

Watson, R.
2009 *Analysing Practical and Professional Texts*, Ashgate, Aldershot.

Zimmerman, D., Pollner, M.
1983 *Il mondo quotisiano come fenomento*, in P. P. Giglioli, A. Dal Lago (a cura di), *Etnometodologia*, il Mulino, Bologna, pp. 89-117.

Eric Livingston[1]

Etnometodologia sotto le cancellature[2]

A differenza di un viaggio in treno in cui si parte dal Punto A e si finisce al Punto B (a Dio piacendo e se non subentrano guai), una impresa intellettuale comprende il proprio passato partendo dal presente dei suoi progetti in corso. Ne abbiamo concluso che esistono due modi fondamentalmente diversi e inconciliabili di fare sociologia. Dal punto di vista dell'attività di ricerca, la sociologia costituisce il tentativo di scoprire cosa è sociale nel mondo sociale, e a tal riguardo realizzare qualunque cosa la sociologia possa essere. Per i sociologi sostenitori di un ordine sociale nascosto, questo assunto è simile al viaggio del filosofo rappresentato nell'allegoria della caverna di Platone: a loro avviso, la logica, il significato e l'ordinatezza[3] del mondo sociale sono nascosti dietro le apparenze dell'azione osservabile; il loro compito è scoprire e documentare le strutture causali e determinanti dell'azione soggiacenti al mondo delle apparenze; la sociologia deve portare alla luce la vera realtà. Per i sociologi dell'ordine attestabile, il compito della sociologia è un altro. Secondo questi ultimi, lo scopo è quello di scoprire come i membri della società producono e mantengono il mondo osservabile

1 Traduzione dall'inglese di Enrico Caniglia e Concetta Simona Condorelli.

2 University of New England, Armidale, Australia. Desidero ringraziare Michelle Arens, John Heritage, Martin Krieger, Manny Schegloff e Mef Seeman per la loro lettura critica e per la loro assistenza nella stesura di questo saggio.

3 "Ordinatezza" è la nostra traduzione del termine inglese "orderliness", usato dagli etnometodologi per riferirsi alla natura ordinata dei fenomeni sociali. Il termine ovviamente non coincide con quello che comunemente in sociologia si intende per "ordine sociale".

costituito dall'aggregazione delle loro azioni. Questo saggio illustra brevemente alcuni aspetti dello sviluppo di una sociologia dell'ordine attestabile così come è emerso a partire dalla pubblicazione di *Studies in Ethnomethodology* di Garfinkel.

1. *L'eredità parsonsiana*

Secondo una interpretazione generalmente accettata, la *Struttura dell'azione sociale* di Parsons, in cui si afferma che il problema specifico della sociologia è quello dell'ordine sociale e si promette una teoria volontaristica dell'azione, è vista come il punto di partenza delle ricerche di Garfinkel sulla costituzione di una società attestabile. D'altro canto, lo struttural-funzionalismo parsonsiano è considerato come una deviazione dalle originarie intuizioni di Parsons e rappresenta tutto ciò che può esservi di sbagliato nella disciplina sociologica. In questa interpretazione, il lavoro di Garfinkel si è sviluppato in contrapposizione allo struttural-funzionalismo degli ultimi scritti di Parsons.

Quello che manca in questa interpretazione è che lo struttural-funzionalismo è un modo per *analizzare* il mondo sociale. Sebbene Parsons e i suoi colleghi esaminassero le strutture del "sistema sociale" in senso generale – strutture come la famiglia e il sotto sistema educativo in generale –, tale forma di analisi può essere applicata altrettanto bene all'ordinatezza osservabile della vita quotidiana. Consideriamo, per esempio, l'analisi delle code (o file di servizio). Potremmo iniziare affermando che lo scopo di una coda è di distribuire il tempo tra i suoi utilizzatori. Ipoteticamente, se tutti si accalcassero intorno alla cassiera del supermercato, il pagamento della spesa richiederebbe più tempo, gli acquisti si mischierebbero e le cassiere farebbero più errori. Si potrebbe affermare che questa è una funzione che le code svolgono per il sistema sociale. Il passo successivo è descrivere il comportamento nella coda in termini di status e di ruoli sociali ad essi associati, status e ruoli specifici dello stare in coda, ma che caratterizzano la maggior parte delle code. Il capo-fila, come status sociale, potrebbe ricoprire il ruolo di monitorare gli sportelli e avvicinarsi ad esso (o a uno di essi) non appena si libera. Il ruolo del secondo-della-fila sarebbe quello di osservare il capo-fila, per assicurarsi che quest'ultimo si rechi a uno sportel-

lo libero e, appena il capo-fila lo ha fatto, farsi avanti e assumere la posizione fisica del nuovo capo-fila. Un nuovo membro-della-fila avrebbe il compito di adottare la direzione e la linea principale della coda, mantenendo la particolare distanza tra membri della fila, ed esibendo il comportamento di chi fa la fila, restando separato dalle persone che si trovano nelle vicinanze e, così facendo, costituendo la fine della coda e assumendo lo status riconoscibile di ultimo della coda. Infine, un membro ordinario della coda avrebbe il ruolo di preservare la linea e la direzione generale della coda, procedendo avanti a una velocità appropriata, mantenendo la distanza tra i membri della coda, ed esibendo una posizione nella coda rispetto alle altre posizioni esibite dagli altri membri della fila, rendendosi così tutti riconoscibili come membri di una coda.

Questa analisi ci permette di vedere come funziona la teoria volontaristica dell'azione di Parsons. Niente dipende dallo scopo sociale della coda e dello stare in coda; i membri di una coda non pensano ai benefici che producono le code. Al contrario, per lo struttural-funzionalismo, i membri della società hanno imparato a ricoprire gli status e i ruoli connessi al far parte di una coda; hanno anche assorbito certi valori condivisi, tra cui il carattere morale della disciplina del mettersi in coda. I membri di una società sono stati "socializzati" a pensare che sia giusto e appropriato per i membri di una coda stare in coda nel modo in cui lo fanno; in tal senso, agiscono "volontariamente" nel fare ciò che la società ha bisogno che loro facciano.

Così chiarita e articolata, la teoria degli status e dei ruoli dello stare in coda confina nell'assurdo. Lo struttural-funzionalismo fa un mistero delle nostre proprie azioni: ci chiede di privilegiare l'analisi rispetto alla nostra esperienza diretta; e finiamo per usare tale esperienza per illustrare una teoria. Ciononostante, l'analisi struttural-funzionalista di una coda possiede elementi molto affascinanti. Nel tentativo di specificare gli status e i ruoli artificialmente imposti, abbiamo cominciato a scoprire tante cose che i membri di una coda fanno per realizzare e mantenere una coda riconoscibile come tale – "semplicemente" avanzando, "semplicemente" mantenendo una posizione, "semplicemente" monitorando il procedere della fila. Inoltre, per lo struttural-funzionalismo, una coda è un sistema autoreferenziale, un sistema autopoietico: il capo-fila, il secondo della fila, l'ultimo della fila, e ogni membro ordinario della coda sono tutti status autore-

ferenziali. Non abbiamo bisogno di postulare nient'altro al di fuori della coda, oltre agli scopi sociali più generali, che possa esercitare una influenza – anche nell'analisi struttural-funzionalista – sull'azione dei suoi membri. Il risultato è ciò che possiamo ora definire un "ambiente riflessivo": attraverso le loro azioni (incluso il loro comportamento), i membri di una coda producono ed esibiscono quella particolare coda che consiste in niente altro che in queste loro azioni. Ci imbattiamo così in una interessante questione: in che modo i membri di una coda fanno ciò che fanno in modo che, lì e in quel momento, sia fatto per ragioni pratiche? Parimenti, possiamo chiederci che cosa fanno due persone che conversano per fare quello che fanno, per gli scopi pratici di farlo, insomma per fare "semplicemente" una conversazione, e cosa fanno i guidatori per produrre le condizioni e le circostanze del normale guidare nel traffico? Attraverso lo struttural-funzionalismo parsonsiano, siamo giunti a un vasto campo di fenomeni inesplorati – il campo dell'azione pratica e del ragionamento pratico, il vivo lavoro della società ordinaria, il "questo" e il "come" dell'ordine sociale, i metodi pratici dei membri di una società. Forse l'aspetto più sbalorditivo di *Studies in Ethnomethodology*, in particolare dei primi due capitoli, è la rivelazione dell'ordine attestabile come un campo di fenomeni non riconosciuto e non segnalato – un campo interessante di per sé e centrale per gli scopi della sociologia.

2. *Rendering Theorem*

Il "Teorema della restituzione" (*Rendering Theorem*) è una delle più sottili scoperte di Garfinkel, inizialmente compiuta probabilmente al tempo della pubblicazione di *Studies in Ethnomethodology*; rintracciabile nelle sue lezioni universitarie e nei suoi seminari di dottorato almeno a partire dai primi anni '70. Alcuni problemi tecnici hanno accompagnato la sua precisa formulazione: Garfinkel continuò a lavorarci fino alla pubblicazione (per quanto ne sappia) in Garfinkel e Wieder [1992] e discutendola nuovamente in Garfinkel [2002].

Consideriamo la seguente situazione. Quando la biblioteca della mia università aveva un proprio punto informativo, esisteva una scheda osservativa simile a quella riprodotta nella figura 1, riposta sotto la scrivania. Quando gli utenti abi-

tuali venivano al punto informativo a chiedere informazioni, il bibliotecario metteva un contrassegno in corrispondenza del tipo di richiesta, e così si teneva un registro sul tipo di richieste (riferimenti bibliografici, indicazioni o informazioni tecniche) che venivano fatte nonché dell'ora e della frequenza del loro verificarsi.

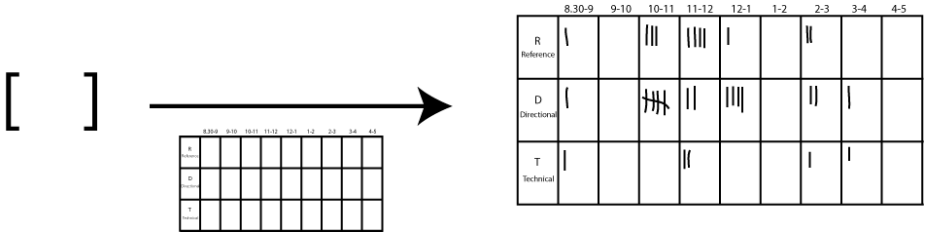
Figura 1

	8.30-9	9-10	10-11	11-12	12-1	1-2	2-3	3-4	4-5
Riferimenti									
Indicazioni									
Informazioni tecniche									

Un dispositivo tecnico accompagnava tale processo, e la scheda includeva una legenda che forniva esempi di tutti i tre tipi di richieste. Alcune "richieste di indicazioni" potevano essere classificate facilmente ("dov'è la fotocopiatrice?"), ma anche la richiesta di trovare una rivista presente nella biblioteca sarebbe stata classificata come "richiesta di indicazioni". D'altra parte, trovare la fonte di un articolo e individuare la biblioteca che possedeva una copia della pubblicazione era una "richiesta di riferimenti bibliografici". Se una richiesta ne implicava un'altra, si poteva, in base alle circostanze, registrarla come un'unica richiesta o come due distinte richieste. Una procedura di sistematizzazione dei dati tentò di assicurare che differenti bibliotecari registrassero le richieste allo stesso modo e far sì che la scheda potesse fungere da registrazione oggettiva del loro lavoro e dei loro scambi verbali.

La figura 2 illustra gli elementi fondamentali del *Rendering Theorem*. Le parentesi quadre sulla sinistra rappresentano tutte le cose – il vivo lavoro organizzativo – che gli utenti abituali e i bibliotecari facevano insieme nel punto informativo. La freccia con la scheda vuota sotto di essa rappresenta la procedura sistematica che veniva adottata per registrare le richieste nella scheda. Sulla destra, la scheda con i contrassegni costituisce il "residuo" essenziale di questa procedura. Chiaramente, la scheda con i contrassegni non rappresenta qualsiasi cosa avvenisse al punto informativo, ma è solo una collezione di segni o indicatori di quel lavoro vivo.

Figura 2



Potremmo "migliorare" la scheda, per esempio distinguendo tra richieste che arrivano "alla scrivania", "via telefono" e "via e-mail"; potremmo rifinire le categorie delle richieste; potremmo persino misurare il tempo che i bibliotecari dedicano a ciascun utente. Ciononostante, per quante innovazioni possano essere introdotte, il lato destro della figura 2 tralascerà sempre qualcosa; perché consisterà sempre di simboli delle interazioni rappresentate dalle parentesi quadre.

Garfinkel definiva tale procedura sistematica, e la risultante collezione di segni un "restituire". L'uso della scheda di interazione di Bales per registrare notazioni su rotolo cartaceo nel Meccanismo di Registrazione dei processi di Interazione di Bales serve da esempio. Persone (per lo più studenti, immagino) venivano addestrate in modo da produrre notazioni standardizzate. Ciò nonostante, osservando le registrazioni – il rotolo di carta che riportava le notazioni scritte – risulta evidente che è impossibile recuperare la sostanza e i dettagli delle interazioni che si supponeva le notazioni dovessero riflettere.

Ciò che aveva fatto Garfinkel, abbastanza semplicemente benché non fosse facile, era di descrivere e dare un nome a una pratica di ricerca centrale della cosiddetta *sociologia disciplinare*. Il *Rendering Theorem* di per sé – o almeno una sua certa versione – riguarda il fatto che i metodi di ricerca sistematici ("scientifici", "oggettivi") della sociologia disciplinare trasformano sempre il mondo attestabile della società viva in una raccolta di segni che rappresentano quel mondo attestabile, e il fatto che quei segni non possono essere consultati per scoprire quel mondo attestabile e che, per quanto tali procedure possano essere migliorate, questa relazione vale sempre.

Questa è una presentazione a grandi linee del fenomeno delle restituzioni. Così come ha reinventato il problema parsonsiano dell'ordine sociale, allo stesso modo Garfinkel ha rimodellato la fenomenologia husserliana riguardo alla sua applicabilità alla società attestabile. Così, le parentesi nella figura 2 stanno per il lavoro vivo relativo al produrre o costituire ("fare") l'oggetto sociale a cui è dato un nome naturalmente riconoscibile al loro interno – ad esempio, "la consultazione dei riferimenti bibliotecari" – [cfr. Garfinkel, Sacks 1970]. Inoltre, Garfinkel sviluppa le idee di Gurwitsch [1964] di *gestalt-contexture* e di significazione funzionale, secondo le quali gli oggetti sociali osservabili del mondo reale sono *Gestalt* temporali di "particolari indessicali" (ad esempio, i dettagli inestricabilmente intrecciati e in evoluzione della consultazione come qualcosa che consiste nell'identificazione in corso e nella risoluzione di un riferimento bibliotecario come problema rilevante). Il Teorema del *Rendering* sostiene che le restituzioni tralasciano gli oggetti sociali e la loro *gestalt-contexture*, che non possono essere migliorate in modo da permettere di trovare o di specificare tali oggetti e la loro *gestalt-contexture*, e che quindi sostanzialmente perdono il lavoro dell'ordine sociale, vale a dire proprio ciò che esse si proponevano di scoprire e documentare.

3. *Oggetti sociali*

La riscoperta e la rispecificazione degli oggetti sociali, insieme all'uso dell'esempio delle code per chiarire tali fenomeni, è un altro dei risultati conseguiti da Garfinkel. Le code appaiono come oggetti del mondo naturale; sembrano trascendere le azioni dei loro membri: la gente entra in una coda, vi passa in mezzo, e la lascia, ma la coda rimane. Nella loro essenza, le code sono anche oggetti morali: chi ne fa parte è tenuto a mantenerne l'andamento generale; deve procedere alla giusta velocità e mantenere una certa distanza rispetto agli altri. Quando qualcuno scavalca la fila, ciò viene visto come un atto criminale; e si vuole che la persona venga fermata. Inoltre, le code vincolano le nostre azioni: quando si vuole vedere cosa succede in testa alla coda, si muove fuori dalla linea della coda prodotta e percepita praticamente come tale, mantenendo un piede fermo e sporgendosi da una parte; ma a cosa si tiene fermo il piede?

Puoi sentire il vincolo se, quando chi ti sta davanti procede, tu non fai altrettanto – allora se ti guardi attorno, sentirai il peso della società che spinge alle tue spalle. E tuttavia non c'è altro se non le azioni pratiche e il ragionamento dei membri della coda che fanno della coda un oggetto che sembra esterno a loro. A terra non ci sono caselle che marcano i posti all'interno di una coda: una posizione non è niente altro che una posizione tra le altre posizioni che viene esibita attraverso il lavoro concertato dei membri della coda.

Il vivo lavoro organizzativo di una coda può essere colto in occasione delle sue violazioni. Nei casi in cui il capo fila non si reca allo sportello libero, soprattutto quando tale situazione non viene riparata tempestivamente, i membri di una coda si assieperanno per formare una "coda interrogativa". Volgeranno lo sguardo in alto, avanti e indietro, ripetutamente, esibendo tra loro e ciascuno all'altro l'interrogativo: qual è il problema? Fino a poco prima, le loro azioni avevano sempre funzionato; adesso l'ordine sociale sembra collassato, ma non è così – hanno formato la "coda interrogativa". Ciò ci mostra come, in ogni momento, ciascuno stava monitorando le azioni degli altri membri della coda.

È possibile trovare altri candidati a oggetti sociali – come l'orchestrazione del passaggio concomitante di due persone attraverso un portone; l'applauso alla fine di un concerto; la struttura dei turni di parola nel corso di una conversazione; o persino qualcosa che non c'è, come il silenzio dei membri di una platea cinematografica. Tuttavia, nel *Rendering Theorem* esiste un problema tecnico che riguarda gli oggetti sociali e la descrizione del lato sinistro della figura 2. Con le code formali e la struttura dei turni in un incrocio a quattro strade, il lato sinistro è tutto ciò che un oggetto durkhemiano può essere – nell'analisi di Garfinkel, esse hanno una presenza oggettiva; sono naturalmente descrivibili nei dettagli della loro produzione; sono vincolanti; sono oggetti morali; ma, allo stesso tempo, consistono interamente di azioni e di ragionamenti dei loro membri: sono qualcosa di prodotto e mantenuto, supervisionato ed esibito come lavoro attestabile della loro produzione collaborativa. D'altro canto, se consideriamo "l'ordine del tavolo" in un ristorante e, con esso, "l'ordine dell'ordinazione", essi hanno queste stesse proprietà. In questo caso, tuttavia, il limite del vincolo non è altrettanto chiaro. Se ogni cosa diventa un oggetto sociale, arriviamo, benché su scala più piccola, al problema parsonsiano dell'ordine sociale o alla fenomenologia tra-

scendentale di Husserl, in cui la gente è dominata dagli oggetti sociali che loro stessi hanno prodotto. Se i teorici prediligono l'ordine, i ricercatori interessati alla pratica, alle questioni pratiche, prediligono invece il lavoro che produce l'ordine, intenzionati innanzitutto a entrare nel giardino della società reale.

Per il ricercatore interessato all'ordine attestabile, la struttura dei turni in un incrocio a quattro intersezioni costituisce una scoperta affascinante, che però conduce ad esaminare il lavoro vivo della produzione sociale (collettiva) delle condizioni stazionarie del normale guidare nel traffico. Quando il guidatore davanti a noi segnala una svolta nel traffico, noi cominciamo a rallentare, ma guardiamo per scoprire dove sta svoltando e se può farlo. Se può farlo, ma non lo fa, ci arrabbiamo; quel guidatore non avrà lavorato insieme a noi per mantenere il flusso del traffico; rallentiamo ulteriormente, ma cerchiamo di cambiare corsia. Nondimeno gli altri guidatori stanno monitorando la situazione, e possono agire per impedirci di rallentare la loro progressione. La descrizione del lato sinistro della figura 2 costituisce una questione critica. Se vista come un problema teorico, si resta nell'orbita delle sociologie classiche e si dà priorità al problema dell'ordine sociale. La rottura con tali progetti ha segnato, forse, l'inizio delle sociologie dell'ordine attestabile.

4. *Le conseguenze del Rendering Theorem*

Mettendo da parte le difficoltà tecniche connesse al lato sinistro della figura 2, l'inadeguatezza delle restituzioni in quanto tali è riconosciuta da chiunque ne faccia uso; a questo proposito, Garfinkel non ha detto nulla che, una volta visto, non potesse essere confermato. Ma se tutti vedono i problemi – e i problemi devono essere visti se si vuole sviluppare e usare le restituzioni – che cosa legittima le restituzioni come la principale pratica di ricerca nella sociologia disciplinare?

Possiamo dare una risposta generica: se l'ordine sociale è un ordine nascosto, se la "reale" ordinatezza della società non può essere vista e analizzata direttamente, allora sono necessari metodi di ricerca in grado di scoprire e documentare quell'ordine nascosto. Allo stesso tempo, se la disciplina richiede l'uso di metodi di ricerca per fare asserzioni realistiche sulla società (e richiede

quindi l'uso di quei metodi come criterio per l'elaborazione di pubblicazioni professionali) allora l'ordine sociale deve essere un ordine nascosto.

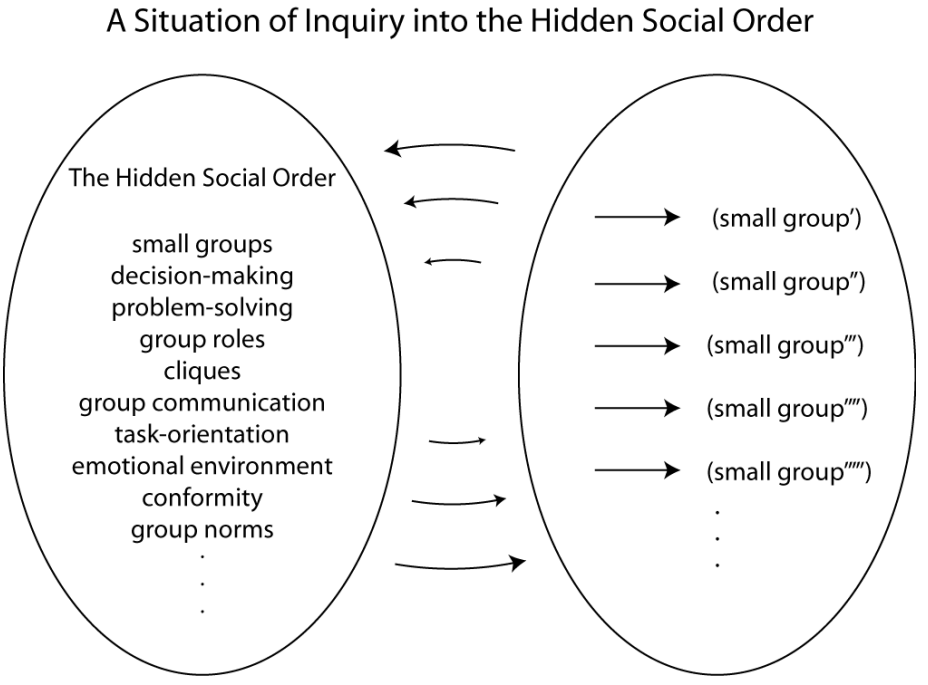
Questa osservazione di carattere generale fornisce un punto di vista, ma non le specificità del lavoro che produce ordine. Un esempio che ci può aiutare a comprendere ciò è lo studio del comportamento nei piccoli gruppi. Tra i primi sviluppi nel campo, ci sono gli studi di Sherif sull'emergere di norme di gruppo, gli esperimenti di Asch sul conformismo, l'uso dello schema di analisi interazionale di Bales e i suoi meccanismi di registrazione per studiare il decision-making, il problem-solving, la leadership, le norme di gruppo, i dispositivi delle diverse strutture comunicative, la misurazione delle prestazioni, l'uso di sociogrammi e di matrici "da chi, a chi". La versione autobiografica di tale lavoro è che i piccoli gruppi sono entità reali e che ciascun studio presenta una prospettiva differente e parziale su come funzionano. Qualunque cosa sia un piccolo gruppo, l'immagine proposta da tale ricerca potrebbe essere raffigurata come nella figura 3.

Figura 3

[?] ® [piccolo gruppo']
[?] ® [piccolo gruppo"]
[?] ® [piccolo gruppo"']
[?] ® [piccolo gruppo""]
[?] ® [piccolo gruppo"""]

Il problema della figura 3 è che non c'è mai un oggetto attestabile – un "piccolo gruppo" – da ispezionare e, perciò, da comparare direttamente a questo tipo di lavoro teorico-empirico. Il lato sinistro del diagramma non è mai presente: la descrizione di un piccolo gruppo come tale è lo scopo costante di questi studi. Quello che abbiamo è invece la situazione mostrata nella figura 4, in cui le pratiche di *rendering* sostengono continuamente una situazione di indagine di un ordine sociale essenzialmente nascosto. La vitalità delle restituzioni (*renderings*) viene fornita dal discorso disciplinare relativo alla loro consequenzialità, e il discorso disciplinare sui "piccoli gruppi" è, a sua volta, avallato dall'uso continuativo e dallo sviluppo delle restituzioni.

Figura 4



Una seconda conseguenza del *Rendering Theorem* è che esso aiuta a chiarire l'"imperativo tecnologico" della sociologia disciplinare. Ogni nuovo studio – ogni nuovo *rendering* – promette di risolvere un problema relativo alla situazione di ricerca in cui esso stesso è incorporato. Allo stesso tempo, la natura della "bestia" (ovvero i *renderings*) assicura che nessuno di tali studi sia risolutivo. Ogni studio è avvolto da una nebula di problemi – dai tecnicismi metodologici, come la selezione pratica di un campione, al gap o distanza tra la collezione di segni prodotta, all'effettivo ambiente (ad esempio, una intervista nell'ambito di una *survey* o un piccolo gruppo sperimentale prodotto artificialmente), e al

discorso disciplinare a cui lo studio è rivolto. Ogni "soluzione" proposta in una pubblicazione di ricerca comporta una moltitudine di problemi interpretativi ad essa associati, per riparare i quali, a sua volta, si generano nuove coppie di problemi/soluzioni. L'intero campo consiste non già di soluzioni ai problemi, bensì di coppie di soluzioni/problemi che forniscono il contesto per nuovi studi. L'"imperativo tecnologico" è il tentativo di risolvere questa situazione di ricerca per migliorare le pratiche di *rendering*. Le tecnologie di *rendering* diventano sempre più complesse, ragion per cui un interesse e una preoccupazione riguardo alle tecnologie dell'ordine attestabile sono riversati su una preoccupazione riguardo alle tecnologie dei metodi di ricerca e al discorso disciplinare.

5. *Gli studi del lavoro*

Il *Rendering Theorem* era un *tour de force* teorico. Dischiudeva all'indagine il lavoro vivo e l'attestabile ordinatezza della sociologia disciplinare. Nel far ciò – come anche in molte altre proposte di Garfinkel (ad esempio, l'irrilevanza della sociologia riguardo alla "questità" [*thisness*] del lavoro degli effettivi praticanti) – Garfinkel potrebbe giustamente obiettare che non intendeva affatto essere critico nei confronti della disciplina sociologica, ma ne stava solo esaminando le pratiche. Ciò nonostante, la gente non vuole sentirsi dire che cosa c'è di sbagliato in ciò che fa. Malgrado l'intento dichiarato di riflettere una sociologia profondamente diversa, il lavoro di Garfinkel e dei suoi studenti sembrava, ad alcuni, sempre più parassitario.

Il *Rendering Theorem* è molto più forte di quanto finora detto. Il contrasto tra l'ordine vissuto e le restituzioni prometteva un nuovo mondo tutto da esplorare. Lo strumento delle parentesi offriva un modo per problematizzare la competenza mondana e renderla disponibile all'indagine. La *gestalt-contexture* forniva un modo per osservare nel dettaglio e indirizzare i problemi (e dare avvio alle relative problematiche) relativi alla descrizione esatta. Se, per esempio, l'interesse riguarda il tango argentino, si potrebbe prendere il materiale relativo alle istruzioni e mettere tra parentesi ogni cosa in vista.

Tratto da Bottmer [2000, 13]
Contare - veloce
Uomo: va avanti con il piede sinistro, girando il corpo leggermente sulla destra...

Con le parentesi quadre:
[Contare] – [veloce]
[Uomo]: [vai] [avanti] con il piede sinistro, [girando] il corpo [leggermente] [sulla destra]

Lo strumento delle parentesi serve a sollevare una moltitudine di questioni. Che cosa è un "contare", in che modo esso è radicato nel lavoro della danza, e che cosa è "veloce" come caratteristica prodotta e riconoscibile del lavoro collaborativo dei ballerini? A che cosa si riferisce "uomo" riguardo al ballare concretamente il tango argentino? Come si produce una direzione (ad esempio, "avanti"), sia riguardo ai fondamenti di questa particolare sequenza di azioni sia riguardo ai dettagli specifici di questa sequenza? Qual è il lavoro di produrre un "va avanti"? Si può mettere tra parentesi, non soltanto i testi, ma anche le fotografie e/o diagrammi di passi di cui è corredato, la qual cosa solleva ulteriori interrogativi riguardo ai dettagli specifici utili del loro produrre ordine (quanto dura un passo? In un digramma per le figure della danza, come viene realizzata a mo' di azione incarnata la sequenza di immagini fisse o di passi?). In questo modo, il tango diventa un ambito per fare una sociologia fondativa, e affrontare numerose questioni critiche quali la produzione incarnata di azioni coordinate, attraverso studi specifici, materiali, del mondo reale.

Pur tuttavia, si palesarono tre problemi. Primo: dove erano gli studi che davano vita a questo nuovo progetto sociologico? Ciò diede a Garfinkel l'impulso di iniziare negli anni Settanta gli "studi del lavoro" e, come sotto-settore nell'ambito di questi studi, gli studi del lavoro scientifico. Secondo: che cosa si poteva imparare dall'impegnarsi concretamente in tali studi, oltre a documentare il terreno sul quale Garfinkel aveva già indagato? Questi studi erano unicamente dimostrativi di qualcosa che si sapeva già? E, terzo: *nessuno* sembrava volerli realmente fare. Gli studi del lavoro erano l'analogo dei superati studi etnografici sul campo – ci si avventurava nella giungla e si sperava di tornare indietro.

Malgrado questi problemi, la direzione della ricerca era chiara. A ogni svolta, il carattere immediato e intrinsecamente collettivo delle attività sociali non può essere trovato nella sociologia disciplinare. Semmai, i "fenomeni interazionali" sono spiegati attraverso la socializzazione, l'azione simbolica o governata da regole, e da una interminabile serie di strutture nascoste (non direttamente attestabili) che si supponeva guidassero, influenzassero o determinassero le azioni delle gente. Se dovessimo perseguire le fondamenta della ricerca sociale, se la ricerca fosse orientata verso la natura ordinata e attestabile della società ordinaria, sarebbe necessario intraprendere studi sull'analisi dei dettagli tecnici e sul vivo lavoro organizzativo dei domini della competenza mondana. Anziché occuparsi delle preoccupazioni della disciplina, il progetto di una sociologia dell'ordine attestabile andava concretizzato attraverso studi rivolti al lavoro dei praticanti: fu così che gli studenti di Garfinkel intrapresero studi sulla biochimica di laboratorio, sulla guida di autocarri a lunga percorrenza, sulla dimostrazione di teoremi matematici, e sulle argomentazioni legali.

Le insidie di tali studi furono presto ben chiare. Gli studenti non erano essi stessi praticanti competenti dei campi che stavano indagando. In secondo luogo, questi studi non portavano "novità" immediate: almeno inizialmente, dipendevano dall'interpretazione di Garfinkel per mostrare la loro serietà di fronte alla sociologia disciplinare. Sostanzialmente, erano studi di natura derivativa, ma non lo erano (e si tratta di una eccezione importante) le pratiche che gli studenti descrivevano nei dettagli, per lo più ignorate e in qualche modo, in quanto ignorate, sconosciute. Soltanto immergendosi nelle pratiche di un campo specifico gli studenti potevano sperare, alla fine, di realizzare una sociologia dell'ordine attestabile. Da una parte, gli studenti correvano il rischio di produrre illustrazioni di dettagli tecnici che anziché chiarire offuscavano i loro progetti; inoltre, vi era il problema che solo pochi potevano "capire" quello che gli studenti stavano tentando di fare. Gli studi del lavoro *assomigliavano a un lungo e polveroso sentiero in salita*.

6. *Tematiche organizzative*

Una difficoltà concomitante era la crescente preoccupazione relativa alle pratiche di ricerca di una sociologia dell'ordine attestabile. Nessuno aveva mai descritto a che cosa questi studi potessero assomigliare in concreto, come fossero organizzati, e come i risultati (di qualunque tipo potessero essere) potevano essere conseguiti. In un libro recente [cfr. Livingston 2008] ho tentato, per quanto ho potuto, di fare qualcosa del genere. Il libro presenta anche una serie di considerazioni – la centralità dei fenomeni riflessivi, il primato del sociale, l'ordinatezza dell'azione pratica volta a produrre ordine, e il problema della sua caratterizzazione – che sono specifici di tali studi, servono a orientarli e fungono da direttrici di ricerca. Retrospettivamente, il libro tralascia una peculiare "capacità" – che potrebbe essere meglio descritta come un'abilità da "fai da te", tipica del riparatore dilettante – che è cruciale negli studi dell'ordine attestabile. Tale capacità è spesso considerata banale, in quanto la sua azione, a posteriori, appare evidenziare l'ovvio; non offre "grandi" scoperte – ad esempio, una descrizione della sperimentazione scientifica o una *teoria* del lavoro vivo.

Una tendenza negli studi del lavoro è quella di tentare di creare un campo di ricerca empirico. Per esempio, guardando una videoregistrazione di persone che cenano insieme in un ristorante, si offriranno descrizioni di cosa tali persone potrebbero star facendo – "costui ha fatto questo, quell'altro ha fatto quello; il commensale X ha richiamato l'attenzione del cameriere e gli ha chiesto qualcosa indicando un piatto sul menù". La speranza è che, alla fine, ne venga fuori qualcosa di buono. Al contrario, la capacità cui mi riferisco è trovare e riconoscere organizzazioni tematiche delle azioni collaborative delle persone e lavorare per fare in modo di scoprirle e riconoscerle. Una caratteristica del mangiare in un ristorante è che le ordinazioni arrivano dal tavolo come un tutt'uno – è l'ordinazione del tavolo. Non succede che una singola persona ordina e più tardi il cameriere torna per un secondo ordine. Un elemento tematico di ciò che fanno i commensali è lavorare per mettere insieme le loro rispettive ordinazioni. I camerieri hanno diversi modi per aiutare i clienti a fare ciò – ad esempio, lavorano per prendere il primo ordine, ben sapendo che se prendono un ordine, il resto del tavolo solitamente seguirà a ruota.

Un'altra caratteristica tematica del lavoro dei commensali di un ristorante è l'"ordine dell'ordinazione". Tale ordine è una realizzazione locale. I commensali troveranno, si occuperanno e si inseriranno man mano nel potenziale sviluppo dell'ordine dell'ordinazione. Puoi chiedere al cameriere di ritornare da te alla fine, ma, poi, la pressione prevale. Se vuoi vedere facce infelici, basta che, quando torna il cameriere, dici che non riesci a deciderti e che hai bisogno di ancora un po' di tempo.

L'abilità di trovare questo tipo di tematiche organizzative è una capacità priva di meriti. Chi si preoccupa che un ordine arrivi da un tavolo? Chi si preoccupa che un lavapiatti e uno che li asciuga si sincronizzino nelle loro azioni in modo da impegnarsi in uno "scambio di piatti"? A chi importa che il lavoro di un puzzle consista nel continuo escogitare procedure per trovare il preciso dettaglio mancante tra i pezzi del puzzle o che si verifichi continuamente la corrispondenza tra il puzzle che sta completato e il disegno riportato nel coperchio della scatola? Che differenza fa che chi prepara le segnaletiche stradali offra ai guidatori una teoria sociale del guidare – quanto ci vuole per andare da "qui" a "lì" – con la singolare proprietà che l'adeguatezza delle indicazioni si scopra man mano che le si segue? Che provvisoriamente venga visto come "interessante" o meno, questo non è materiale di cui è fatta una sociologia "vera". Se non intendiamo procedere con le problematiche importanti – ad esempio, risolvere il problema del crimine o trovare modelli e dinamiche sottostanti all'immigrazione – potremmo per lo meno orientarci verso il problema generale dell'ordine sociale.

La ragione per cui vengono sottolineate le tematiche organizzative è che ciò contribuisce a dischiudere l'ordine attestabile e a rendere interessanti i suoi dettagli. Dobbiamo trovare la nostra strada. Vogliamo che i nostri studi emergano dall'interno dei domini che stiamo esaminando. Con le tematiche organizzative cominciamo a penetrare la ricchezza dell'ordine attestabile, cominciamo a scoprire – in tutta la sua diversità – cosa è l'ordine attestabile e cosa è il lavoro vivo che lo produce. A differenza del museo moderno con i suoi cartellini informativi che ci dicono cosa vedere, il risultato è qualcosa di simile a una camera delle meraviglie, che contiene le "curiosità" della società ordinaria.

7. *Avvicinarsi alla velocità di fuga*

Brevi abbozzi di due scoperte illustrano il movimento di uscita dall'orbita di una sociologia dell'ordine nascosto, che non riflette più il bisogno di portare "novità" alla professione. La prima scoperta riguarda i cestini della spazzatura dei matematici; la seconda, il ragionamento nel gioco degli scacchi e della dama. Le figure 6 e 7 sono prese dal cestino dei rifiuti di un matematico novizio (il sottoscritto). Una volta illustrata, la generalità del fenomeno risulta ovvia: chi dimostra i teoremi matematici possiede cestini della spazzatura; scrive cose su fogli di carta, li butta nel cestino e poi dimentica. La dimostrazione spiega la propria logica e, così facendo, spiega anche la logica di come essa avrebbe potuto o avrebbe dovuto essere scoperta (per cui chi dimostra i teoremi "dimentica" le cancellature, gli errori, le false piste, gli apprezzamenti a posteriori, e tutto il resto frutto di continue elaborazioni alla lavagna).

La figura 5 proviene da un tentativo di dimostrare la seguente proposizione [cfr. Isaacs 2001, 34]; la figura 6 aiuta a chiarire il lavoro che è implicato. Nella figura 6a, il segmento *PQ* è una corda comune ai due cerchi che biseziona dove *R* e *T* stanno in cerchio, come si può vedere. Ciascuna delle corde *PR* e *PT* è tagliata dall'altro cerchio nei punti *S* e *U*. Dimostrare che *RS* = *TU*.

In questo momento non ci interessano i dettagli tecnici. Nel corso della dimostrazione, il matematico doveva trovare nella figura 5, come dettagli riconoscibili naturalmente del diagramma e, in quanto tali, come dettagli naturalmente riconoscibili della prospettiva e dello sviluppo della dimostrazione, che le corde *RQ* e *QU* sono congruenti (figura 6b), che le corde *SQ* e *QT* sono congruenti (figura 6c), che i quadrilateri *RQUP* e *SQTP* sono conciclici[4] (figure 6d e 6e), che sono congruenti (figura 6f) che *e sono congruenti* (figura 6g) *e che, di conseguenza*, anche ΔRQS e ΔUQT sono congruenti[5].

4 In geometria, si dicono *conciclici* una serie di punti che stanno su un cerchio comune [n.d.t.].

5 In geometria, sono *congruenti* due figure che hanno la stessa forma e dimensione [n.d.t.].

Figura 5

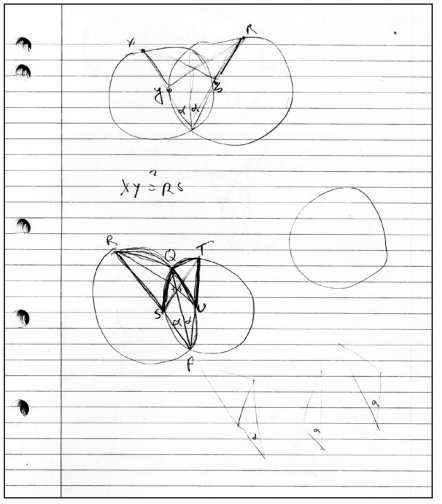
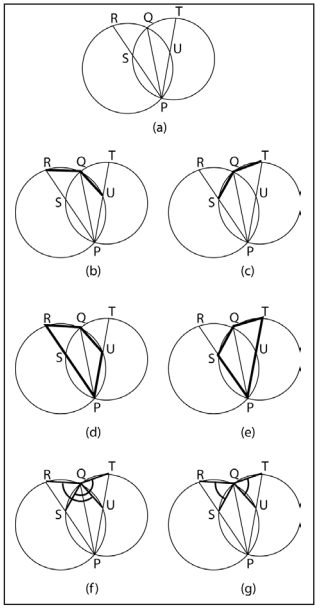


Figura 6



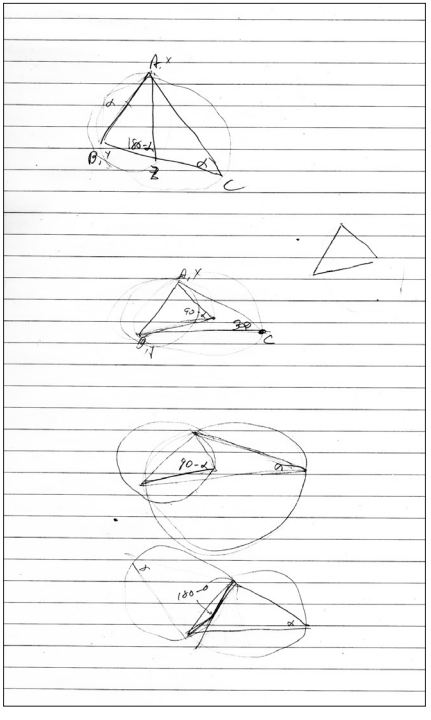
Sebbene questi dettagli sembrano condurre al risultato finale – che *RS* = *TU* – di fatto, la rilevanza di questi dettagli era disponibile solo nella dimostrazione che è stata trovata tramite loro, una percezione era mirata verso altri possibili aspetti e rilevanti pertinenze potenziali nelle figure tracciate nella figura 5. In particolare, l'introduzione di due segmenti di linea RU e ST nella figura 5 non emerge nell'esposizione finale, né nel modo in cui questi segmenti ci aiutano a trovare (e necessariamente a scoprire) aspetti più perspicui della figura di dimostrazione che viene sviluppata.

Come secondo esempio, la figura 7 è connessa alla dimostrazione del seguente teorema [cfr. Isaacs 2001, 55]: dati *ΔABC* e *ΔXYZ*, assumi che AB = XY e che *e sono supplementari*. Dimostrare senza usare la legge estesa dei seni che

i due triangolo hanno uguali circumradii[6]. *Suggerimento*: muoverei *ΔXYZ* in modo che AB e XY coincidano.

Nella figura 7, il diagramma è tracciato in modo sbagliato; l'errore è riparato ma, poi, il significato di supplementare è sbagliato. Il quarto diagramma, sempre nella figura 7, rivela che, con tale significato, la proposizione non può essere corretta. Infine, nel quinto diagramma viene prodotto un diagramma più adeguato: questo diagramma introduce angoli che sono iscritti nei due cerchi aventi la stessa corda e con essi l'idea di usare, ancora una volta, quadrilateri conciclici per stabilire l'uguaglianza degli angoli (che erano già stati prospettati nel primissimo diagramma).

Figura 7

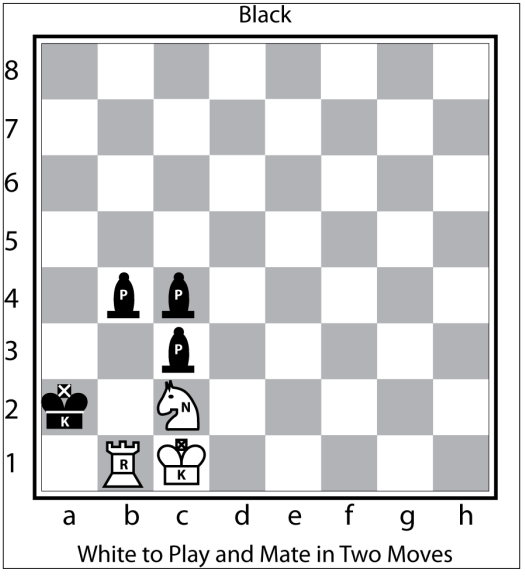


6 In geometria, il *circumradius* è un centro da cui si dipartono politipi uniformi i cui vertici sono equidistanti da tale centro [n.d.t.].

Prima osservazione: questo tipo di rapido lavoro di percezione e composizione perdura per tutto il procedimento, ma nessuno ne fa mai menzione. Seconda osservazione, qui non sviluppata: la dimostrazione della scoperta, nei suoi dettagli, sorge dall'interno e "affronta" il lavoro situato della scoperta [cfr. Livingston 2006]. Terzo: questo tipo di lavoro serve a coltivare e standardizzare la tecnica e la pratica della matematica. Tuttavia, il punto che ne consegue direttamente è che tali studi sono ben lontani da una sociologia dell'ordine nascosto. Guardano ancora al più ampio progetto sociologico – quello di scoprire cosa è sociale nel mondo sociale; in questo caso, scoprire le origini sociali fondanti delle pratiche di dimostrazione matematica –, ma non trafficano più con gli usi convenzionali della parola "sociale", né cercano di accordare tale lavoro con l'immaginazione sociologica convenzionale.

Se l'interesse per il cestino della spazzatura di chi fa dimostrazioni matematiche è molto distante dalla sociologia del'ordine nascosto, una seconda scoperta – riguardante il gioco della dama – è stata, per me, sconvolgente. Si consideri i due problemi di fine gioco nelle figure 8 e 9, uno relativo agli scacchi [cfr. Polgàr 1994, 127], l'altro alla dama [cfr. Chernev 1981, 24].

Figura 8



Negli scacchi i pezzi si muovono e mangiano in modi diversi, vincolati dalla loro posizione e da quella degli altri pezzi. Questa potenzialità che un pezzo ha di muoversi e di mangiare, e la sua capacità di limitare la specifica potenzialità dei pezzi dell'avversario di muoversi e di mangiare, potrebbero essere definiti come il *potere situato di un pezzo*.

Quando i giocatori di scacchi esaminano le posizioni sulla scacchiera, come rappresentato nella figura 8, non fanno altro che considerare gli sviluppi delle relazioni tra questi poteri situati.

Negli scacchi, il ragionamento del gioco implica un'*algebra temporale delle relazioni*. Nella figura 8, il Bianco vince, muovendo la torre, con R1b-1a dando scacco matto al re Nero. Il re non può mangiare la torre perché è protetta dal cavallo; l'unica possibilità è la mossa 3b (figura 10). Ma adesso, il cavallo Bianco è libero di fare la mossa N2c-4d per lo scacco matto.

La situazione del gioco della dama è diversa. Tutti i pezzi si somigliano, eccetto quando diventano "dama" dopo aver raggiunto la base avversaria; tutti i pezzi si muovono e mangiano allo stesso modo del re degli scacchi, eccetto per il fatto che le pedine normali possono muoversi solo in avanti, in direzione del lato del giocatore avversario.

Nell'osservare la composizione della scacchiera della figura 9, i giocatori di dama si trovano a considerare come le mosse possono essere combinate in termini di una *Gestalt* temporale, anche se una *Gestalt* ben diversa da quella degli scacchi. Il ragionamento nella dama implica una logica combinatoria di "atomi" sostanzialmente identici.

A meno che il Bianco non faccia qualcosa, il gioco finirà in parità. La mossa decisiva è di spostare la dama in 18-22. Nella dama, mangiare è obbligatorio, e il Nero deve muoversi in 17-26, mangiando la dama posta nella casella 22 (figura 11). Il *coup de grâce* è il Bianco in 27-31. L'unica mossa che il Nero può fare è 30-25, seguita dal Bianco che dalla casella 31 va prima a 22 e poi a 29, mangiando tutti i pezzi del Nero.

Figura 10

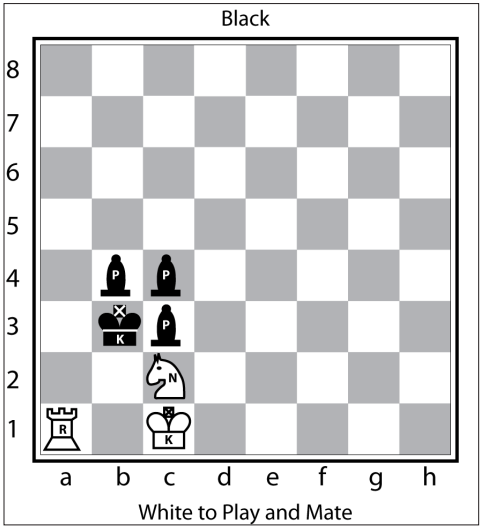
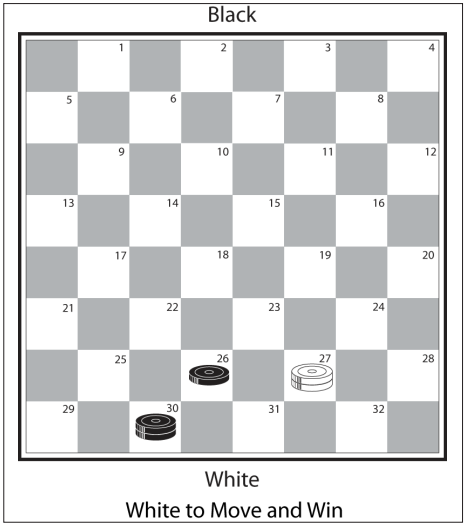


Figura 11



Questi esempi ci forniscono una illustrazione scenica del ragionamento. Sia il ragionamento degli scacchi che quello della dama sono spiegabili in base alle circostanze materiali dei giochi di scacchiera. Entrambi emergono dall'interno di quelle specifiche circostanze: se non si ragiona in questo modo, non si può giocare in modo agonistico a scacchi e a dama; se si ragiona in questo modo, bisogna che tutti coltivino queste forme di ragionamento. Ma le forme di ragionamento richieste negli scacchi e nella dama sono sperimentalmente e in modo osservabile *differenti*. Fanno parte del gioco a cui si riferiscono, e i giocatori che ragionano in questi diversi modi sostengono le circostanze che impongono queste forme di ragionamento.

Il punto – per me sconvolgente – è che in tutti gli esperimenti, gli scritti, le dissertazioni filosofiche sul ragionamento e sulla logica, malgrado i nostri profondi pregiudizi sull'indipendenza del "corretto" ragionamento dalle circostanze materiali della sua azione, possiamo vedere in questi esempi che il ragionamento, nel mondo reale, nei suoi dettagli specifici, è incarnato in un dominio di competenza mondana. Il ragionamento è un fenomeno sociale. Finora non si è fatto altro che cercare nei posti sbagliati. La natura sociale del ragionamento è nascosta nell'ordinarietà priva di interesse, nella "banalità" di giochi come la dama e gli scacchi.

8. *Tecnologie Giurassiche*

Una volta abbandonata l'orbita della sociologia disciplinare, le sociologie dell'ordine attestabile non ricorrono più ai metodi "scientifici" della sociologia dell'ordine nascosto. Non ha più senso applicare tali procedure per ricavare informazioni oggettive e usare tali informazioni per fornire prove sulla verità di astratte proposizioni relative alla società. Prendendo a cuore la riflessività dei resoconti (*accounts*) [cfr. Garfinkel 1967], abbiamo smesso di raccogliere insieme argomenti verbali e di trovare un senso attraverso la giustapposizione di parole. Al contrario, l'idea è di restare fedeli in modo rigoroso a un criterio di osservabilità dall'interno di un dominio di competenze e consultare le sembianze del mondo per trovarvi lì i fondamenti e le ragioni, l'adeguatezza e la promessa di studi sul mondo reale.

La figura 12 mette a confronto le caratteristiche della sociologia dell'ordine nascosto con quelle dell'ordine attestabile. Nella prima colonna, sono evidenziate la spiegazione e la conoscenza proposizionale; nella seconda, l'accento è posto sulla descrizione e sul sapere pratico all'interno di un dominio di competenze mondane. Una sottolinea la razionalità del pensiero disciplinare; l'altra è antifondativa in tutti i suoi aspetti. Nelle sociologie dell'ordine attestabile, si privilegia il concreto e il materiale rispetto all'astratto; l'idiosincratico e il particolare viene onorato sopra l'universale e il generale; lo scopo (per quanto possa essere elusivo) è ottenere precisione descrittiva piuttosto che produrre resoconti specialistici e parlare con la voce dell'autorità. Gli studi dell'ordine attestabile sono frammentati, disgiunti l'uno dall'altro, ed eclettici; non puntano a una apparenza di coerenza, di continuità e di ordine sistematico quali virtù del lavoro disciplinare. In quanto opposti ai metodi di ricerca disciplinare, possediamo soltanto tecniche pratiche e l'abilità da "fai da te" tipica del riparatore dilettante. La centralità della cultura materiale e la natura ordinaria del campo fenomenico hanno la precedenza sull'importanza del ricercatore di esprimere le proprie opinioni. Piuttosto che gli obiettivi di verità indipendente e di obiettività, vi è la celebrazione dell'ambiguo e del suggestivo. L'arcaico e il primitivo sono privilegiati rispetto alle mode intellettuali contemporanee; un criterio di osservabilità rimpiazza la capacità di fornire documentazione; la presenza fisica nel campo fenomenico ha assoluta priorità rispetto all'attuale situazione della ricerca disciplinare.

Figura 12

Sociologie dell'ordine nascosto	Sociologie dell'ordine attestabile
Esplicative	Descrittive
Conoscenza proposizionale	Conoscenza pratica
Razionalità aggregata [accordo]	Anti-fondativa
Astratte	Concrete e materiali
L'universale e il generale	L'idiosincrasia e il particolare
Narrazioni specialistiche, voce dell'autorità	Precisione descrittiva
Coerenti, non finite	Frammentate, studi segmentati
Continuità	Disgiuntura
Sistematiche	Eclettiche
Metodi di ricerca disciplinari	Tecniche pratiche e abilità da "fai da te"
Centralità del ricercatore	Centralità della cultura materiale
Espressivo, finalizzato (prendere posizione)	Ordinario
Veritiero, obiettivo	Ambiguo, suggestivo
Contemporaneo, nuovo	Arcaico, primitivo
Capace di documentare	Osservabile
Situazione di ricerca definita dalla disciplina	Presenza fisica

La figura 12 ha molto in comune con il confronto tra modernismo e post-modernismo. La differenza, se ve n'è una, è che in questo caso la colonna destra riconosce semplicemente la condizione degli studi dell'ordine attestabile. In tali studi non si fa ricorso a nient'altro. Negli studi dell'ordine sociale attestabile non esistono metodi disciplinari che documentino l'esistenza di un presunto ordine che soggiace o è nascosto dietro le apparenze dell'azione sociale. Al contrario, nel "guazzabuglio" del lato destro della figura 12, vi è un ritorno alle arti antiche, "arcaiche", del fare, dell'osservare, del descrivere, del raccogliere, dell'abbozzare, del circoscrivere, del comparare, del fare analogie, del dimostrare. Siamo come gettati nel mezzo delle nostre stesse pratiche e delle pratiche del dominio a cui siamo interessati.

In questo miscuglio di "cose", è cresciuto il fascino per le tecnologie pre-scientifiche, "pre-moderniste" dei domini della competenza mondana. Abbiamo, ad esempio, le tecnologie del comporre un puzzle o del risolvere le parole crociate, l'abilità di giocare una mano a bridge, la percezione prismatica fornita da un sistema di offerta al bridge, le arti incarnate della sperimentazio-

ne chimica, la continua produzione di spazio e tempo nel calcio, la disposizione di piatti in uno scolatoio, l'arte di scoprire e dimostrare teoremi, la capacità di mantenere un posto mentre passiamo l'aspirapolvere, le logiche incarnate di differenti forme di solitario, il lavoro collaborativo e incarnato del produrre l'evidenza del vero tango argentino, e la logica situata della migliore mossa nel gioco della dama. In tutto questo, la sociologia dell'ordine attestabile ha trovato un interesse nelle tecnologie giurassiche della competenza mondana e ha riscontrato una parentela con esse.

Questo è il mondo in cui Garfinkel ci ha condotto. Benché sarebbe il primo a riconoscere il contributo fornito da altri, la sua teoria ha dominato l'avvio delle sociologie dell'ordine attestabile. Tuttavia, dobbiamo trovare una nostra strada all'interno dei nostri studi e, nel fare ciò, dobbiamo dire addio alla sociologia disciplinare, alle tradizioni del pensiero disciplinare, alle sociologie dell'ordine nascosto e, per quello che conta, all'"etnometodologia", per impegnarci piuttosto in studi che non sappiamo ancora dove ci condurranno.

Riferimenti bibliografici

Bottomer, P.
2000 *Let's Dance*, Anness Publishing, London.

Chernev, I.
1981 *The Complete Draughts Player*, Oxford University Press, Oxford.

Garfinkel, H.
1967 *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Clifts, NJ. Prentice-Hall.
2002 *Ethnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism*, Rowman & Littlefield, Lanham, MA.

Garfinkel, H., Sacks, H.
1970 *On formal structures of practical actions*, in J. McKinney, E. Tiryakian (a cura di), *In Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, Meredith, New York, pp. 337-366.

Garfinkel, H., Wieder, D.L.
1992 Two incommensurable, asymmetrically alternative technologies of social analysis, in G. Watson, R. M. Seller (a cura di), *Text in Context*, Sage, Newbury Park, pp. 175-206.

Gurwitsch, A.
1964 *The Field of Consciousness*, Duquesne University, Pittsburgh.

Livingston, E.
2006 *The context of proving*, Social Studies of Science, 36/1, pp. 39-68.
2008 *Ethnographies of Reason*, Ashgate, Aldershot, England.

Polgár, L.
1994 *Chess: Training in 5333+1 Positions*, Könemann Verlagsgesellschaft, Budapest.

Louis Quéré, Cédric Terzi

Etnometodologia: una svolta problematica[1]

A partire dalla pubblicazione fondatrice degli *Studies in Ethnomethodology*, ormai più di quaranta anni fa, l'etnometodologia [EM] ha conosciuto importanti sviluppi, con cambiamenti di rotta, svolte ed anche rotture, che ora forniscono indiscutibilmente lo stimolo per un accertamento dello stato della situazione e la stesura di un bilancio critico[2]. Allo scopo di introdurre il nostro discorso, ci accontenteremo di menzionare due linee principali di sviluppo: l'analisi della conversazione e gli *studies of work*.

Innanzitutto, è giocoforza sottolineare lo straordinario progresso dell'analisi della conversazione. Questo programma di ricerca testimonia l'importanza che l'EM attribuisce al carattere procedurale della produzione dei fenomeni d'ordine. Ma esso ha segnato una rottura, poiché si è interessato alle conversazioni in quanto tali ed ha focalizzato l'analisi sulla loro "organizzazione sequenziale" così come essa si mostra, soprattutto nelle "prese di turno" (*turn-taking*). Questa rottura è andata di pari passo con un cambiamento disciplinare. Mentre le ricerche in EM erano state considerate come una rispecificazione di problemi della teoria sociologica, l'analisi della conversazione si è rivolta a dei linguisti, e sono soprattutto questi ultimi ad averla recepita e sviluppata. L'acclimatazione a questo nuovo ambito disciplinare si è tradotta in ragguar-

1 La traduzione dal francese di questo saggio è di Andrea Spreafico, quella delle citazioni dall'inglese è di Enrico Caniglia.

2 Ringraziamo calorosamente Baudouin Dupret e Anne Rawls per le loro obiezioni a una prima versione di questo testo.

devoli sforzi di sistematizzazione e di formalizzazione dell'approccio analitico, che hanno condotto a risultati estremamente probanti.

Non ritorneremo su questo importante sviluppo della tradizione etnometodologica, che meriterebbe una valutazione a sé [cfr. Widmer 2010]. Sottolineiamo semplicemente che le formalizzazioni proposte possono essere considerate come ricadenti sotto i rimproveri indirizzati da Garfinkel alle "analisi formali": trattando concettualmente l'esperienza, e modellizzandola o teorizzandola, esse "perdono i fenomeni" che dovrebbero invece essere il loro tema di ricerca. Per l'appunto, l'impresa di "rispecificazione etnometodologica" consiste nel "ritornare alle cose stesse". Il che implica sostituire le definizioni nominali e concettuali dei fatti sociali – ad esempio quelle elaborate dalla "sociologia ordinaria"[3] – con definizioni "reali" fondate su un'osservazione naturalista delle attività pratiche che gli danno forma.

Questa preoccupazione di cogliere l'organizzazione dell'esperienza nel suo dinamismo operazionale è all'origine della seconda linea di sviluppo dell'EM a partire dagli anni Settanta: gli *Studies of Work* (soprattutto del lavoro scientifico) [cfr. Garfinkel 1986]. Questi lavori hanno segnato un rinnovamento sufficientemente significativo delle ricerche in EM: infatti, i commentatori hanno ormai l'abitudine di distinguere un "primo Garfinkel" (quello, ormai classico, degli *Studies in Ethnomethodology*) e un "secondo Garfinkel" (quello nato nella scia degli *Ethnomethodological Studies of Work*). Un modo di caratterizzare il passaggio dall'uno all'altro è segnalare un cambiamento di tonalità nell'ispirazione fenomenologica del fondatore dell'EM: la fenomenologia "esistenziale" di Heidegger e di Merleau-Ponty ha preso il posto della fenomenologia sociale di Schütz, molto più cognitiva e più fedele all'idealismo di Husserl. Il ritorno alle "cose stesse" ed alla loro concretezza prende ormai più la forma di un'esplorazione del "lavoro vivo", in buona parte *embodied*, di organizzazione dell'esperienza, che quella dell'individuazione delle operazioni e delle procedure del ragionamento sociologico ordinario, o delle proprietà della conoscenza di senso comune.

3 La "sociologia ordinaria" può essere sommariamente caratterizzata come l'insieme delle spiegazioni – profane o professionali – che trattano l'ordine sociale non come un processo da analizzare, ma come un fatto dato per scontato. Cioè la sociologia ordinaria è "un discorso integrato nell'ordine sociale invece di essere un'analisi di quest'ordine" [Widmer 2010, 89].

Tra le acquisizioni più rilevanti di questa seconda linea di sviluppo, è bene menzionare l'elaborazione di approcci rigorosi di documentazione delle pratiche professionali, in particolare attraverso il ricorso a registrazioni video, associate allo sviluppo di metodi d'analisi estremamente scrupolosi, che permettano di cogliere l'organizzazione endogena delle attività in quanto fenomeno per coloro che la realizzano. Questi lavori accordano un'attenzione particolare alla prospettiva dei *practitioners*, al modo specifico con cui essi fanno ciò che fanno, ed all'esperienza che hanno di ciò che fanno quando lo fanno. Tutto questo implica, da una parte, il focalizzare l'attenzione analitica sull'intelligibilità pratica alla quale accedono i membri della "coorte di produzione" di un'attività, in modo tale che possano orientare e coordinare di conseguenza le loro azioni; dall'altra, implica il limitare il "contesto" sia alla dinamica interna del processo di strutturazione dell'attività nel suo *setting*, sia alla sua "storicità locale".

Come l'analisi della conversazione, anche questo percorso di ricerca ritiene di segnare un nuovo punto di partenza delle ricerche in EM. Almeno è ciò che ha lasciato recentemente intendere Eric Livingston [2008b, 843] affermando che "la radicale rispecificazione del problema dell'ordine sociale ha portato alla nascita della forma più semplice di etnometodologia, la cui origine non sta e non rimane più nell'orbita della sociologia classica". L'EM avrebbe così una vocazione ad emanciparsi dalla sua origine e dalla sua tutela sociologiche. Il suo compito così non sarebbe più quello di rendere conto delle modalità e delle procedure del ragionamento sociologico ordinario, ma d'analizzare la produzione dell'ordine sociale attraverso "lo studio, condotto con analisi descrittiva di dettagli situati, osservabili e materialmente specifici di come la gente fa in modo attestabile le cose nei modi in cui le fa, per tutti gli scopi pratici del farle, in modo da farle essere quelle che sono" [*ibidem*]. Un tale progetto è evidentemente molto lontano dal programma dell'analisi della conversazione. Tuttavia, quelli che costituiscono i due maggiori sviluppi della tradizione etnometodologica sono d'accordo su un punto di fondo: ciascuno a suo modo suggerisce che l'EM è giunta alla maturità, che costituisce ormai una tradizione a pieno titolo, che può essere portata avanti in maniera autonoma, uscendo "dall'orbita della sociologia classica".

Questa rivendicazione di autonomia ci pone un problema, poiché ci sembra comportare il rischio di una regressione rispetto alle idee che animavano l'EM

al momento della sua fondazione. Ci dedicheremo in particolare a mostrare che la messa in atto di questo programma implica l'abbandono di interi pezzi di ciò che *Studies in Ethnomethodology* [Garfinkel 1967] aveva messo in luce trattando dell'analizzare i fenomeni dell'ordine, del rendere conto del loro carattere sociale e morale, del chiarire la concezione di "normalità" che implicano.

I promotori dell'autonomizzazione concordano nel rimpiangere il carattere incompiuto del progetto etnometodologico iniziale e presentano le loro proposte come modi per porvi rimedio. Per parte nostra suggeriamo che, se le loro raccomandazioni fossero seguite, esse rischierebbero fortemente di incidere sulla possibilità di realizzare il progetto etnometodologico, in tutti i sensi del termine. La nostra discussione si concentrerà qui principalmente su due pubblicazioni recenti di Eric Livingston [2008a; 2008b] che rivestono un duplice interesse ai nostri fini. Da una parte, esse comportano una diagnosi critica sullo stato attuale dell'etnometodologia – con la quale concordiamo per l'essenziale – che serve da punto di partenza allo sviluppo di un approccio supposto capace di porvi rimedio. Dall'altra parte, le proposte avanzate sono esplicitamente fondate sulla tradizione d'ispirazione fenomenologica. Esse si riallacciano così con la "freschezza" originale dell'etnometodologia, che si era un po' persa con il formalismo tecnico delle analisi sequenziali ispirate dall'analisi della conversazione. Tuttavia, anche se il lavoro di Livingston comporta meriti innegabili, che ne fanno ai nostri occhi uno degli sviluppi recenti dell'etnometodologia più degni d'attenzione, le sue proposte non ci paiono apportare delle risposte soddisfacenti ai problemi che egli rileva del tutto giustamente riguardo all'orientamento preso dall'etnometodologia. Peggio, ci sembra che, consacrate a descrivere come sono condotti i ragionamenti in ambienti situati, esse tendano a riattivare una tradizione fenomenologica nostalgica del "mondo naturale", che Ian Patocka [1999] ha giudiziosamente mostrato essere nient'altro che il mondo pre-storico, quello delle certezze risparmiate dalla "problematicità". Per questo esse ci appaiono svuotare ciò che costituiva uno degli interessi principali del programma etnometodologico, in cui l'impresa di rispecificazione non è un'ode al "mondo naturale", ma un metodo per farne apparire l'irrimediabile problematicità, un metodo, dunque, per ricordare alle scienze sociali che non possono dissiparla mutandosi in ideologie fondatrici di nuovi punti di riferimento per la certezza. Per questo l'impresa etno-

metodologica ci appare irrimediabilmente interminabile; essa non può smettere di rilanciare costantemente la questione dello statuto dell'ordine sociale.

Cominceremo con il ricostruire l'argomentazione di Livingston. Poi la discuteremo sotto i seguenti tre aspetti: l'analisi della riflessività delle attività; l'occultamento delle dimensioni passive dell'*accountability* naturale; l'indeterminatezza della sua concezione del sociale. In un terzo momento, ricorderemo il carattere sociologico delle analisi dell'ordine sociale proposte negli *Studies in Ethnomethodology*. In conclusione, giustificheremo le nostre riserve nei confronti dei progetti d'autonomizzazione.

1. *Un punto di vista privilegiato: quello dei* practitioners

Se vi è una continuità evidente tra le due opere di Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* [1967] ed *Ethnomethodology's Program* [2002], vi sono anche discontinuità non trascurabili. Queste ultime erano già evidenti nella prima opera, tra il capitolo 1, che introduceva il principio di identità tra il lavoro d'organizzazione d'una attività e la produzione della sua *accountability*, ed il resto dell'opera, più ispirato alla fenomenologia sociale di Schütz. Alcuni hanno potuto parlare di "proto-etnometodologia" a proposito dei capitoli più "schutziani" di questo libro [cfr. Lynch 1993]. Se essi intendevano dire che in Garfinkel l'ispirazione fenomenologica si era progressivamente attenuata, si sbagliavano di grosso. Tale ispirazione si è solamente trasformata. Ciò che interessa ormai Garfinkel non è tanto identificare le procedure del ragionamento sociologico ordinario, o le proprietà della conoscenza di senso comune del mondo, quanto rendere conto del lavoro vivo che soggiace al "fare" ordinario, e ciò rintracciando, nelle sue modalità concrete e nei suoi dettagli, l'attività operativa in azione nel "campo fenomenico". Per questo gli è necessario passare da descrizioni che concettualizzano a descrizioni che "mostrano", da descrizioni che trasformano l'esperienza intellettualizzandola a descrizioni che possano servire da istruzioni per organizzarla.

Questa modifica nell'orientamento sembra indirettamente ispirata dalla lettura di *Le champ de la conscience* di Aron Gurwitsch e di *Phénoménologie de la perception* di Maurice Merleau-Ponty. I costanti riferimenti di Garfinkel, nelle sue

ultime pubblicazioni, ai testi di questi autori, e soprattutto alla loro appropriazione degli sviluppi della *Gestalt Psychologie*, anche se egli ne fa una lettura volontariamente "distorta"[4], testimoniano la profondità della sua adesione alle parole d'ordine della fenomenologia cosiddetta "esistenziale": tornare alle cose stesse e renderne la fisionomia concreta; "frequentare il campo fenomenico" (Merleau-Ponty); ritrovare l'esperienza dei fenomeni costitutivi del mondo della vita, e soprattutto "lo strato d'esperienza vivente attraverso il quale gli altri e le cose ci sono innanzitutto dati" (Merleau-Ponty); descrivere piuttosto che spiegare o ricostruire, e così via [cfr. anche Livingston 2008a, cap. 7]. Ma egli si appropria di queste parole d'ordine "prasseologizzandole". Così spiega che ciò di cui parlano i testi dei fenomenologi che lo ispirano è al contempo pertinente e vago, e che è necessario impegnarsi in ricerche su ciò di cui parlano, utilizzando i testi come istruzioni, per cogliere davvero ciò di cui parlano: "Le ricerche descritte nel volume devono essere considerate come espedienti didattici [...]. Le ricerche non sono facoltative. Non dovete pensare che perché ve ne parlo allora non avete bisogno di farle. Per vedere di che si tratta siete obbligati a farle" [Garfinkel 2002, 167-168]. In sintesi, non è possibile ritrovare l'esperienza vivente se non attraverso l'esercizio di una comprensione prasseologica, e questo sarebbe come dire che solo facendo si comprende veramente ciò di cui si tratta.

In Garfinkel questa ispirazione fenomenologica continua ad essere messa al servizio di una preoccupazione sociologica: concepire l'ordine sociale, la sua genesi ed il suo mantenimento, diversamente da quanto fa la sociologia classica, cioè, essenzialmente, concepirlo come un ordine realizzato, come un ordine reso manifesto nella ed attraverso l'organizzazione endogena, in situazione, delle attività della vita ordinaria, dunque come un ordine che derivi da un lavoro vivo e che renda la "società ordinaria" percepibile, manifesta nelle scene della vita quotidiana[5]. L'EM situa la produzione dell'ordine sociale nell'organizzazione

4 "Il mio scopo, basato sul deliberato *misreading* di Gurwitsch e Merleau-Ponty, è di incorporare negli interessi dell'EM le indagini, le politiche di ricerca, i metodi, gli argomenti ed i temi dei fenomeni della *gestalt* che Gurwitsch e Merleau-Ponty indicano come i risultati delle loro indagini" [Garfinkel 2002, 177].

5 Garfinkel è partito da Parsons ed ha voluto proporre un'altra soluzione al problema dell'ordine sociale. Al problema di sapere cosa assicuri la concordanza delle credenze e dei desideri e limiti la contingenza dei fini perseguiti dagli agenti sociali, Parsons rispondeva

dell'azione pratica e del ragionamento pratico. Come Garfinkel spiega nel suo stile inimitabile, che è all'origine di vere e proprie sfide ermeneutiche,

"il compito programmatico degli studi etnometodologici è di specificare il lavoro naturalmente resocontabile [*accountable*] del fare e del descrivere i fatti sociali della società ordinaria ed immortale. Queste sono le cose dell'ordine sociale […]. Secondo l'ipotesi programmatica dell'etnometodologia, l'oggettiva realtà dei fatti è stata per Durkheim il punto di partenza di qualsiasi argomento nel campo della logica, del significato, della ragione, dell'azione razionale, del metodo, della verità e dell'ordine nella storia intellettuale, specificato in ogni caso concreto come una produzione di ordine da parte di una coorte di popolazione, prodotto in modo concertato e naturalmente resocontabile [*accountable*], mutualmente attestabile e riconosciuto come fenomeno empirico comprensibile dell'immortale società ordinaria. In merito, i fenomeni di ordine consistono di pratiche di produzione vissute, immediate, non mediate, concertate, che dispiegano, attestano, riconoscono, rendono comprensibile e resocontabile [*accountable*] gli ordinari fenomeni di ordine dell'immortale società ordinaria, le sue cose ordinarie, le più ordinarie cose del mondo [ivi, 92-93].

Il chiarimento di cosa sia l'ordine sociale, e del modo con cui è prodotto e mantenuto, passa così per lo studio della maniera con cui le persone fanno quello che fanno quando agiscono insieme, dato che è organizzando concretamente ciò che fanno, facendo apparire i suoi "tratti identificativi", producendo la sua "*accountability* naturale", che essi rendono manifesto l'ordine sociale, nel e attraverso il loro lavoro vivo di concatenamento e di configurazione. Tutto il problema è allora quello di accedere alle modalità concrete di questo lavoro, ai suoi *detailed whatness and thisness*, essendo inteso che, come ogni attività, esso è ciò che è, e può essere riconosciuto esattamente per ciò che è [*whatness* e *thisness*], a partire dal modo con cui è effettuato [*how-ness*] e dalla maniera con cui sono prodotte la sua osservabilità, la sua intelligibilità e la sua analizzabilità interne. Sorge allora il problema di sapere fino a che punto la "rispecificazione" proposta delle analisi dell'ordine sociale compiute dalla "sociologia ordinaria", attraverso un'analisi

---

in termini di strutturazione dei moventi motivazionali dell'azione attraverso un'internalizzazione delle norme e dei valori.

"prasseologica" delle azioni pratiche, permetta di rendere conto della produzione della "realtà oggettiva dei fatti sociali".

Una delle realizzazioni più brillanti di questa versione "radicalizzata" dell'empirismo etnometodologico è il lavoro di Eric Livingston, prima in sociologia delle matematiche, poi sul ragionamento pratico. Per questo partiremo dal suo recente libro *Ethnographies of Reason* [Livingston 2008a], così come da un articolo pubblicato nello stesso periodo [Livingston 2008b], nei quali egli propone delle analisi che permettano di rendere la fisionomia concreta delle attività pratiche e della loro situazione di realizzazione, soprattutto cogliendo la modalità di ragionamento che vi è impiegata. Così scrive Livingston: "vogliamo scoprire il lavoro di un dominio di pratiche che rende quel lavoro, per i suoi praticanti, il riconoscibile ed identificabile lavoro di quel campo" [2008a, 240]. O ancora: "Stiamo cercando di riscoprire il mondo attestabile così come è situato in un corso locale di azione, come il mondo attestabile consista di pratiche sociali incorporate, e come le proprietà delle cose siano proprietà delle pratiche dal cui interno esse emergono e dalle quali sono inseparabilmente legate" [ivi, 258]. Per riuscire in questa ricerca, l'analista deve acquisire la padronanza tecnica delle pratiche di un settore: "Non c'è altro modo di farlo che non sia quello di "diventare nativi"" [ivi, 243]. Ma questo non basta: costui necessita anche di accedere a una comprensione prasseologica dell'attività, cioè di comprenderla facendola. Il che implica l'impegnarsi realmente nella sua effettuazione: "piuttosto che estraniarci dal fare tecnico delle cose, vogliamo scoprire, penetrando più profondamente in esse, che cosa identifica un dominio specifico di pratiche [agli occhi] dei suoi praticanti" [ivi, 258]. "Penetrando più profondamente in esse" vuol dire: "trovarci senza speranza incorporati in e interessati al farsi dettagliato delle cose ed ai dettagli delle cose dall'interno del loro farsi", e "nel mezzo di tale farsi, cercare lì l'osservabilità di questo farsi, in quelle ordinarie e pratiche cose che esso è per i suoi praticanti" [*ibidem*].

La domanda che vorremmo porre ed esaminare è: l'EM può onorare il suo programma di rispecificazione del fenomeno della "realtà oggettiva dei fatti sociali" – di cui Durkheim ha fatto il principio fondatore della sociologia[6] – focalizzandosi così sulle sole modalità concrete del "fare" ordinario? Come

6 I lavori di Anne Rawls hanno sottolineato l'importanza del riferirsi alla sociologia durkheimiana per comprendere lo sviluppo del programma etnometodologico.

vedremo, tutto dipende dalla graduazione della messa a fuoco. Le analisi che concentrano l'attenzione analitica sulla sola interazione dei partecipanti a una attività e sulle interfacce materiali che assicurano la loro coordinazione rischiano di restringere il proprio campo d'osservazione sia al punto da perdere di vista che l'attività in questione rimane intelligibile anche alle prospettive esterne, sia a quello da divenire incapaci di mostrare il modo in cui l'ordine sociale è prodotto e mantenuto attraverso le pratiche.

2. *L'ordine sociale non è nascosto, ma attestabile [*witnessable*]*

In *Context and Details in Studies of the Witnessable Social Order*, Livingston volge uno sguardo critico sullo stato attuale dell'EM. Egli ritiene giustamente che le ricerche condotte seguendo questa tradizione si siano progressivamente allontanate dallo studio delle loro "basi fenomeniche". Ciò è avvenuto soprattutto nelle ricerche dedicate al lavoro scientifico (per non parlare dell'analisi della conversazione). In mancanza della padronanza tecnica delle pratiche scientifiche studiate, l'etnometodologo non ha potuto accedere sia a ciò che è proprio, sia ai dettagli materiali del lavoro della loro realizzazione *in situ*, soprattutto in laboratorio. Di colpo, quest'ultimo ha privilegiato l'intervista dei ricercatori, la raccolta e l'analisi degli *accounts* che essi hanno fornito, *accounts* che hanno la caratteristica di non restituire le pratiche concrete e dettagliate corrispondenti al loro lavoro effettivo. Di conseguenza, "che cosa potrebbe essere una caratterizzazione dell'identificazione di dettagli, come tale caratterizzazione potrebbe essere fornita, come potrebbe essere valutata, e chi potrebbe fare tale valutazione erano diventate tutte questioni problematiche per gli studi etnometodologici" [Livingston 2008b, 841].

Ne derivano altre conseguenze. La prima è che le ricerche sono state sempre più condotte sotto l'egida della teoria etnometodologica, invece che sotto quella dell'impegno nello studio dei fenomeni concreti. Questa prima conseguenza per Livingston è andata di pari passo con il ripiegamento dell'EM su se stessa. Quest'ultima si è messa a parlare di se stessa, a far valere, nel campo sociologico, i meriti della propria teoria dell'ordine sociale e a non valutare le proprie ricerche

se non in riferimento a una "concezione totalizzante dell'impresa sociologica": "curiosamente, l'etnometodologia, con la sua critica alla sociologia disciplinare e con la sua interpretazione e riformulazione del problema parsonsiano dell'ordine sociale, potrebbe essere vista come l'ultimo tentativo della sociologia di [portare avanti] una concezione totalizzante dell'impresa sociologica" [ivi, 861]. La diagnosi proposta da Livingston è difficilmente contestabile. Il privilegio accordato alla ricerca di un trattamento alternativo del problema sociologico dell'ordine sociale ha trasformato l'EM in un sub-settore della sociologia, il che ha avuto l'effetto di mettere in trappola l'altro pezzo del suo programma: lo studio dei metodi e delle procedure che conferiscono alle attività [ed al loro *setting*], nella ed attraverso la loro realizzazione, i loro tratti identificativi.

Livingston preconizza una revisione del progetto dell'EM nella direzione di una semplificazione, ma anche di una restrizione del suo campo d'indagine e di un'emancipazione rispetto alla sociologia: che essa smetta di giustificare il suo progetto in riferimento alla teoria sociologica, che essa assuma il proprio approccio originale all'ordine sociale e ritorni ai fenomeni del mondo reale lasciandoli parlare per se stessi, rinunciando dunque a rendere il loro esame utile alla giustificazione di pretese più larghe. Si tratta di esaminare l'"auto-organizzato lavoro locale relativo all'impegnarsi in una particolare attività per tutti gli scopi pratici di fare quell'attività" [ivi, 844]. Facendo questa proposta, egli segue una delle raccomandazioni di Garfinkel [2002, 181]: "prestare attenzione al proprio come [*just how*] le azioni sono compiute, esattamente nei casi concreti". Adottare questa linea di condotta porta, secondo Livingston [2008b, 843], a sviluppare una "*ethnomethodology-in-the-small*", cioè a moltiplicare studi di piccola scala (*small-scale studies*) sulle attività, suscettibili di mostrare come l'ordine sociale vi sia prodotto, e a costituire "una collezione frammentata di ricerche" che riattualizzi una qualche forma di "camera delle meraviglie", che egli chiama "*a cabinet of reasoning*".

Le attività che catturano la sua attenzione sono: assemblare un puzzle, seguire le istruzioni verbali fornite da un tale per trovare il proprio cammino, scoprire le prove matematiche di un teorema, giocare una partita a dama, fare una dimostrazione in un esperimento di fisica, fare la coda a uno sportello, attraversare in auto un incrocio molto frequentato e così via. Ciascuna di queste attività si fonda su forme di ragionamento e *skills* che gli sono proprie, che si dispiegano

dall'interno stesso dell'attività e che sono legate a "culture materiali": "piuttosto che trattare il ragionamento come una struttura cognitiva astratta, generale e trascendente, possiamo cominciare a vederlo come qualcosa che consiste in un distinto e specifico campo di fenomeni dell'esperienza" [ivi, 859].

Non intendiamo valutare l'apporto che il lavoro di Livingston offre all'analisi del ragionamento pratico – una preoccupazione classica dell'EM. Ci interessiamo piuttosto al suo approccio all'ordine sociale, di cui diremo che ci sembra divenire problematico dal momento che trova posto in un'EM così ristretta. L'idea di base difesa da Livingston è che un'attività non si fa in un modo qualunque; la sua realizzazione passa per un lavoro di conferimento di ordine che la rende identificabile e riconoscibile per ciò che è, e che assicura la sua intelligibilità interna, necessaria alla sua realizzazione. Questo lavoro di conferimento di ordine si applica anche all'ambiente. È il modo con cui l'attività è assemblata che determina ciò che è. Il suo ordine è un ordine endogeno: è prodotto man mano che si sviluppa un corso d'azione, all'interno della sua effettuazione. I "membri" sanno come procedere, perché padroneggiano i metodi o le tecniche costitutive di un tipo di attività.

Per organizzare le loro attività e produrre il carattere ordinario e normale di queste ultime, gli agenti si riferiscono poco a delle regole e, salvo casi speciali, non hanno bisogno di istruzioni. Essi si appoggiano piuttosto sulla loro familiarità con il *setting*, su ciò che scoprono nelle loro esplorazioni, sulla coerenza che introducono nei dettagli e nelle apparenze, su ciò che appare loro e sull'*accountability* naturale che producono. Così, nell'esempio dell'assemblaggio di un puzzle, Livingston sottolinea il posto centrale della ricerca e dell'accertamento della pertinenza dei pezzi gli uni in rapporto agli altri. Le operazioni metodiche destinate a trovare e stabilire questa pertinenza forniscono il contesto dell'attività in cui consiste l'assemblare un puzzle. Per riuscirci, gli agenti si focalizzano sulla "*thisness* [questità] di cosa stanno facendo e la *thisness* dei pezzi a cui, nelle immediate circostanze del loro lavoro, sono arrivati a interessarsi in quel momento particolare, in quella particolare sezione del puzzle, avendo fatto specifiche cose che hanno condotto a, e costituito, quelle che stavano attualmente facendo" [ivi, 844]. Questo accento messo sul carattere sempre singolare

e specifico di ciò che si presenta corrisponde alla problematica dell'ecceità[7] introdotta da Garfinkel nei suoi ultimi scritti [cfr. Garfinkel 2002].

Questa problematica dell'ecceità è abbinata ad altri due temi importanti. Il primo è il carattere decisivo delle apparenze: "EM insiste su questo punto. Se non nell'osservazione delle cose, allora dove nel mondo puoi pensare di trovare [l'adeguatezza fattuale di quello che stai facendo]? E se si vanno a osservare le cose, allora si attribuisce un'importanza massima all'interesse verso le apparenze delle cose" [ivi, 180-181]. Ma le apparenze delle cose non sono indipendenti dall'attività in corso. Esse derivano dalle operazioni di configurazione realizzate. Nell'*Ethnomethodology's Program* [2002, 179-181], Garfinkel – che si è molto interessato alle trasformazioni attraverso le quali istruzioni verbali o scritte (istruzioni di montaggio, partiture musicali, ecc.) diventano guide per la realizzazione di azioni – racconta che un giorno, insieme a dei colleghi, ebbe dei problemi, dato che si era già fatto buio, a trovare la strada per recarsi da Lucy Suchman per una riunione. Non era lui a guidare il veicolo – si trovava seduto dietro, malato! – ma era un collega, che si fidava di ciò che ricordava delle istruzioni che gli erano state date verbalmente, ma che alla fine non riusciva a trovare la strada. Garfinkel si interessa ai "dettagli del campo fenomenico del viaggio verso la casa di Lucy". Trovare la strada giusta, trovare l'entrata della casa ecc., con le indicazioni disponibili, fu un vero e proprio "lavoro" [*a work*], che non è stato possibile fare semplicemente parlando, o ricordandosi le istruzioni ricevute. È stato necessario aprire gli occhi, guardare, ma non in modo qualsiasi – "*in the road's way*"[8] –, valutare senza sosta ciò che era stato realizzato rispetto allo scopo prefisso, trovare traccia, in un "'campo' di oggetti orientati", dei riferimenti che erano stati indicati ecc.. Ed è nel modo in cui i passeggeri della vettura hanno effettivamente proceduto, nelle modalità concrete del loro *achievement*, e solamente lì, che il

7 *Haecceity*: dal latino *haec*, che significa questo, *this* – cfr. Ponzio Pilato: *Ecce Homo* [ecco l'uomo]. La problematica filosofica dell'*haecceity* è stata sviluppata nel Medio Evo da Duns Scoto.

8 Un tema all'occorrenza molto merleau-pontiano – [cfr. Garelli 1992] – come peraltro tutta la descrizione della riflessione inerente la realizzazione delle attività, che non è tale senza evocare il modello della "parola operante" in Merleau-Ponty, cioè della parola "che si cerca tentando di dire qualcosa che essa non sa in anticipo", "che si riflette correggendosi, lungo tutto il suo svolgimento, misurando ciò che essa sta dicendo con il metro di ciò che cerca di dire" [cfr. Richir 1988].

fenomeno corrispondente alla realizzazione di questa attività particolare, nelle condizioni contingenti in cui essa ha avuto luogo, si è manifestato[9].

Il secondo tema è quello dell'"*accountability* naturale". Esso indica il fatto che per poter fare ciò che fanno le persone devono riconoscere ciò che fanno, renderlo osservabile ed analizzabile attraverso la maniera stessa con cui lo fanno. Si tratta del principio dell'identità tra l'organizzazione di un'attività e la produzione della sua *accountability*. Esso è all'origine del *characterisation problem* definito da Livingston [2008a]: si tratta di caratterizzare il lavoro vivo, osservabile e descrivibile, che fa di un'attività l'attività riconoscibile, a tutti gli scopi pratici, che essa è; che fa, per esempio, di un esperimento in fisica, dato il modo con cui è realizzato, l'esperimento di fisica che è tale per i fisici che lo realizzano.

Si veda anche l'esempio della fila d'attesa, spesso evocato da Garfinkel e Livingston. Affinché i partecipanti a una coda possano produrre l'ordine della coda, e ciò trovandovi, prendendovi e mantenendovi il loro posto, è necessario che possano identificare ciò che sta accadendo per ciò che è, cioè l'istituzione di una coda che organizzi un ordine di servizio, con i suoi principali elementi costitutivi: un inizio, una fine, una direzione, una lunghezza, ma anche il chi si trova in coda, chi no, chi si trova dietro chi, ecc.. Il loro comportamento è reso conoscibile attraverso l'osservabilità e l'analizzabilità pratiche della coda, che sono assicurate dall'azione stessa di fare la coda insieme. In altri termini, quando ci si impegna in un'attività determinata, si trovano in essa le risorse che permettono di osservare, di identificare, di interpretare e di descrivere gli atti e gli avvenimenti che vi hanno luogo e la costituiscono, e di fare tra di essi le differenziazioni pertinenti. È così perché l'osservabilità e l'analizzabilità interne sono prodotte nello stesso momento dell'attività stessa, e questa produzione è una condizione della sua realizzazione.

Perché parlare di "*accountability* naturale"? Si veda il caso di qualcuno che voglia accedere a uno sportello per il quale bisogna fare la coda. Egli può rivolgersi a un'altra persona lì presente e domandargli: "lei fa la coda?". Facendo questa domanda,

9 "*The thing that we were up against last night was finding the route actually, not imaginably; factually, meaning by factually so that it could be elaborated – the accountability, as we came then, as an instructed procedure, to exhibit the thing that we were doing. We were watching the road. And we're finding [we're not there yet]. And we see in the road's way [we're not there yet]*" [Garfinkel 2002, 180].

egli mostra che il posizionamento e l'orientamento della persona in questione non determinano chiaramente se essa faccia la coda o meno. La domanda esprime essa stessa il desiderio del nuovo arrivato di mettersi in coda. Ed essa è compresa come integrantesi all'attività in corso. Il fatto di porre questa domanda è al contempo naturale e *accountable*: è naturale perché corrisponde alla maniera stabilita di costituire un ordine di servizio secondo il principio "chi prima arriva, prima viene servito"; è *accountable* perché la sua intelligibilità e la sua giustificabilità sono assicurate dal lavoro vivo, in corso, di organizzazione di questa fila d'attesa.

Molte nostre attività sono fatte insieme ad altri, di modo che una dimensione importante del loro ordine riguarda il loro coordinamento, soprattutto la concatenazione o il legame sequenziale dei contributi attraverso una presa di turno. Quest'ordine è un ordine sociale, che rende la "società ordinaria" evidente, visibile, osservabile. Per questo l'ordine sociale è tutto tranne che nascosto dietro le apparenze della vita corrente. Esso è osservabile nelle scene ordinarie della vita sociale. Questa tesi definisce, in parte, l'originalità dell'EM: quest'ultima è, come scrive Livingston, "una sociologia dell'ordine sociale attestabile (*witnessable*)". Ma una sociologia molto particolare: una "sociologia che mostra", una sociologia che scopre e fa vedere come le cose sono fatte. Da qui le sue riserve nei confronti di ogni approccio che si accontenti di immaginarsi come le persone agiscono, o di discorrere allineando concetti e producendo teorie.

Infine, il conferimento di ordine alle attività, così come le forme di ragionamento che suscita, riposano su oggetti, strumenti, interfacce materiali etc… In questo senso, questi ultimi sono un materiale che costituisce ciò che Livingston chiama la "cultura materiale":

> che cosa succede nelle teste dei matematici, dei fisici, dei giocatori di dama non può essere visto direttamente. Infatti, dimostrazioni scritte che si sviluppano temporalmente, organizzazioni di procedure sperimentali e concrete strutture dei giochi di scacchiera sono le interfacce materiali che mediano le interazioni sociali dei partecipanti. Matematica, fisica sperimentale e dama sono tutte culture materiali, culture che emergono come parte di, e che sono costruite sempre dentro, materiali definiti e pratiche materialmente definite. I dettagli di una dimostrazione matematica scritta, le pratiche osservabili della sperimentazione fisica e le mosse fisicamente definite della dama su una scacchiera sono le interfacce tangibili, concrete e materiali attraverso cui il ragionamento all'interno di questi domini è coltivato, esibito, insegnato [Livingston 2008b, 859-860].

3. *Le ambiguità di una radicalizzazione prasseologica*

Una EM votata a produrre una collezione di *small-scale studies* sul modo in cui le persone fanno ciò che sono, e ragionano in differenti campi, può ancora farci scoprire cos'è l'ordine sociale? Gli argomenti di Livingston sul potenziale euristico dell'analisi del "fare" pratico non sono sprovvisti di ambiguità. Tre punti fermeranno la nostra attenzione sulla loro discussione: l'analisi della riflessività delle attività; l'occultamento delle dimensioni passive dell'*accountability* naturale; l'indeterminatezza della sua concezione del sociale.

Al di fuori del lavoro scientifico, o del gioco della dama o degli scacchi, gli esempi che si trovano più spesso in Livingston riguardano l'organizzazione delle file di attesa (forse perché il suo primo "compito in EM" è consistito nell'osservare delle persone mentre facevano la coda[10]) e la regolazione del traffico pedonale o automobilistico. Un capitolo di *Ethnographies of Reason* è consacrato a quest'ultimo caso. Si tratta di rendere conto del modo in cui degli automobilisti procedono per attraversare un incrocio molto frequentato, senza semafori, ma con degli stop. In questa situazione, una spiegazione poco attenta alle pratiche effettive, ed alla maniera con cui sono effettivamente trattate le situazioni reali, invocherebbe le regole del codice della strada. Secondo queste regole, gli automobilisti devono fermarsi allo stop e lasciar passare il primo arrivato allo stop da destra. Ma in realtà diversi altri elementi vanno considerati – le abitudini di condotta in una determinata città, l'intensità della circolazione ecc. –, ciò che può comportare per esempio che pochi guidatori si fermino veramente allo stop. Come agiscono realmente, dato che manifestamente non seguono le regole del codice della strada? Infatti, risponde Livingston, essi cercano, trovano e prendono il loro turno all'interno di un ordine di passaggio che producono e gestiscono insieme nella situazione particolare in cui si trovano (e che può variare da un incrocio all'altro): "Appena gli automobilisti si avvicinano a un incrocio a quattro strade, essi cominciano a cercare qualcosa. Cercano qualcosa di sociale, e quello che cercano può essere visto in quell'angolo particolare in quel particolare momento. Cercano il loro turno nell'ordine attestabile ed in

10 In *Making Sense of Ethnomethodology*, Livingston osserva che è anche "il classico esempio garfinkeliano del problema dell'ordine sociale" [ivi, 12].

sviluppo dei turni in quell'intersezione. Questo ordine di turni non è, letteralmente, nelle automobili fisiche, ma, allo stesso tempo, non è da nessun'altra parte se non nelle automobili fisiche" [Livingston 2008a, 203].

In breve, l'ordine dei turni di passaggio, che organizzano i guidatori stessi, è per loro direttamente osservabile. Trovando e prendendo il loro turno, essi rendono la struttura dei turni accessibile agli altri, e permettono loro di trovare e di prendere sequenzialmente il proprio turno. L'ordine di incrocio è per loro direttamente osservabile in quanto parte integrante dell'attività sociale alla quale si dedicano insieme: condurre le loro vetture coordinandosi con gli altri. È per loro direttamente osservabile anche in quanto materializzato nella fila di auto. Ma l'ordine fisico delle vetture si muta in qualche modo in un ordine di un altro tipo, definito non solamente da vincoli, delle possibilità e delle opportunità, ma anche da abilitazioni, autorizzazioni ed obblighi. Questa metamorfosi da un ordine materializzato in uno schieramento fisico di auto a un ordine simbolico che regola le condotte che lo rendono osservabile, un ordine sganciato dalla sua origine nelle pratiche per essere messo in trascendenza rispetto a queste ultime, è un processo ricorrente. Lo si incontra anche nelle file d'attesa. Livingston sottolinea un altro aspetto di questa struttura dei turni di passaggio: quando, di fatto, essa è generata dalla coordinazione dell'attività collettiva, riveste il carattere di "fatto sociale oggettivo", cioè di un fatto il cui carattere compiuto è occultato.

> Quando gli automobilisti trovano e prendono il proprio turno tra gli altri turni di attraversamento di un incrocio, essi esibiscono la struttura dei turni che altri automobilisti, appena si avvicinano all'incrocio, cercano e usano per produrre ed esibire la struttura dei loro turni. Ma la struttura che producono [...], sebbene osservabile nel loro proprio lavoro e nella loro realizzazione, è vista dagli automobilisti come un fatto oggettivo, attestabile da chiunque guidi e veda quello che lì può essere visto. Appare come l'ordine oggettivo di attraversamento in quell'incrocio [ivi, 204].

È un esempio tipico di un fenomeno riflessivo: "i guidatori procedono in modi che producono e mantengono le condizioni che permettono loro di procedere in quei modi" [*ibidem*]. Formulato in maniera più generale, la riflessività consiste nel fatto che gli agenti producono localmente gli ambienti situati delle loro azioni e ragionamenti pratici, ambienti che non sono altro che queste

stesse azioni e ragionamenti pratici. Questa concezione autoreferenziale dell'organizzazione delle attività è uno dei punti di forza dell'argomento etnometodologico. Ma è completamente fondata? Siamo tentati di dire che essa mette unilateralmente l'accento sulle operazioni e gli sforzi dei soggetti; essa prende in considerazione solo ciò che tende verso *an achievement*, dunque ciò che entra nel campo d'attenzione, di preoccupazione e di tensione degli agenti nel momento in cui essi sono impegnati nella realizzazione di un'attività. Ma molte altre condizioni vanno considerate, che non entrano nel campo dell'attenzione orientata verso *an achievement*, perché sono, come dice Polanyi [1958], assimilate in quanto estensioni del corpo o perché rappresentano la parte della passività nell'organizzazione della condotta, dunque la parte della "passività dell'attività" [Merleau-Ponty]. Se è incontestabile che gli agenti producano e mantengano le condizioni che li fanno agire come agiscono, è importante anche tener conto, anche a costo di considerarlo attivismo, del carattere "passivo" di un gran numero di queste condizioni, di cui è d'altronde impossibile fare un inventario esaustivo. Così, non si può rendere conto del modo con cui si organizza l'ordine sociale costituito da una fila d'attesa facendo astrazione dalla componente passiva del comportamento di coloro che lo fanno esistere (avremo l'occasione di ritornare su questo esempio che Livingston predilige)[11].

Per riprendere l'esempio della guida dell'auto, quest'ultima conosce un'infinità di declinazioni locali, in modo tale che la sua analisi richiede la presa in considerazione di stili di guida che possano essere associati a coorti particolari di conduttori così come alle regioni, ai paesi o alle città nei quali essi guidano. Questa prima osservazione dà ragione a Livingston: le modalità di guida che si osservano nello spostamento e la coordinazione materiale dei veicoli partecipano all'istituzione di uno stile locale di guida, che non è possibile chiarire in dettaglio se non a condizione di "diventare nativo", cioè di acquisire gli *skills* particolari richiesti dalla partecipazione quotidiana alla sua messa in opera.

Ma questa osservazione rappresenta solo la metà del cammino. In effetti, quale che sia la specificità della guida automobilistica qua e là, rimane il fatto che essa si presenta come una *forma* di guida dell'auto, intelligibile per chiun-

11 Sulla passività non come stato, ma come modo di relazionarsi al mondo, o come componente dell'esperienza, si veda Merleau-Ponty [2003]; Dewey [1934a].

que in quanto tale. In altre parole, se la guida si declina in un'infinità di stili, resta il fatto che ciascuno di questi stili partecipa simultaneamente all'istituzione della guida automobilistica in quanto *ordine impersonale* aperto a tutti i guidatori, cioè pubblico. Questa istituzione della guida in quanto ordine pubblico, aperto a chiunque, è decisiva nel momento in cui si tratti di caratterizzare l'organizzazione dello spazio che connota le città moderne. In effetti, è questa istituzione pubblica a far sì che l'uso della strada non sia dogmaticamente riservato alle sole persone familiarizzate a uno stile locale, e dunque che tutte le reti stradali siano organizzate in maniera da essere (più o meno[12]) *aperte* agli utenti occasionali della strada (che siano automobilisti, pedoni ecc.). Questo aspetto dell'ordine istituito dalla guida automobilistica è una delle caratteristiche principali degli spazi pubblici urbani che, in quanto tale, ha una portata politica. Si tratta in effetti di una condizione di fondo per la realizzazione di un'importante libertà pubblica: il diritto di circolare liberamente.

Un altro caso analizzato da Livingston è quello di una partita a dama. L'autore evoca un tipo di condizione che si può chiamare "passivo", poiché non è propriamente prodotto nella partita, ma sviluppato attraverso l'esercizio, cioè il saper fare, gli *skills*: "I giocatori devono sapere come si gioca e devono aver giocato a lungo a dama per essere in grado di ragionare in modo che non solo li aiuti a risolvere i problemi delle mosse [...] ma permetta loro di giocare a dama in modo competitivo. Giocare in modo serio a dama richiede abilità radicate per, letteralmente, vedere la scacchiera in termini di organizzazioni di *Gestalt* di mosse in cui la mossa di un pezzo influenzerà la relazione tra tutti gli altri pezzi. Il ragionamento coinvolto nella dama appartiene in modo particolare al gioco della dama, si sviluppa dall'interno del gioco della dama ed è sostenuto dalle continue condizioni di tale gioco" [Livingston 2008b, 859]. Chiaramente, la formazione, il mantenimento ed il perfezionamento di *skills* fanno parte delle "condizioni continue" che sostengono l'esistenza non solo del gioco della dama, ma di partite "competitive" o "serie" (in opposizione a partite "amicali" o "ludiche").

12 La menzione esplicita del fatto che tutti gli spazi urbani non offrono lo stesso grado di apertura [Napoli non è Bologna; Parigi non è Rennes; nessuna di queste città è Casablanca] è una maniera di aprire la strada ad indagini comparative.

La descrizione di Livingston nel passaggio sopra citato comporta infatti ben altri presupposti, di cui egli si serve come quadro d'interpretazione. Non si può parlare di "giocare a dama in modo professionale" se non ci si riferisce implicitamente al fatto che la dama dà luogo a competizioni in cui i partecipanti sono classificati. Lungi dal costituire scene o sequenze chiuse su se stesse, le partite di dama partecipano così di forme di *socievolezza* che si estendono ben al di là del loro esito. Johan Huizinga [1938/1951, 30] ha espresso molto esplicitamente questo punto in un passaggio famoso: "La comunità dei giocatori accusa una tendenza generale alla permanenza, anche una volta che il gioco sia terminato. Non che il minimo gioco di biglie o la meno importante partita di bridge conduca alla formazione di club. Tuttavia, il sentimento di vivere insieme nell'eccezione, di condividere una cosa importante, di separarsi insieme dagli altri e di sottrarsi alle norme generali esercita la sua seduzione al di là della durata del solo gioco. Il club appartiene al gioco come il cappello alla testa". Questo estratto sottolinea che il carattere sociale del gioco non si riduce alle partite, né alla coordinazione delle mosse che le compongono, ma che esso partecipa di una forma di *socievolezza*. È precisamente quest'ultima che Livingston mobilita come presupposto per evocare la "serietà" o la "competitività" di certe partite o di certi giocatori di dama. Sfortunatamente, il suo approccio "iperattivista" esclude l'analisi di questa dimensione "passiva" del fenomeno.

La socievolezza costitutiva dei giochi è tuttavia essenziale quando si tratti di rendere conto delle maniere di giocarvi. Faremo un solo esempio: gli *skills* che conviene palesare per giocare a dama in maniera appropriata alle circostanze di tale o tale altra partita non sono determinati dal concatenamento materiale dei pedoni sulla scacchiera. Così nessuno capirebbe che un giocatore esperto giochi allo stesso modo in un torneo, nel corso di un allenamento con un compagno di club, o durante una partita ricreativa con sua figlia alla quale stia insegnando a giocare. In ogni caso, il comportamento del giocatore – le attitudini che mostra, la sua maniera di guardare i movimenti dei pedoni sulla scacchiera, ciò che prende in considerazione o meno per fare le sue mosse, ed anche ciò che vede e ciò che non vede – assume significato solo in riferimento alla modalità di socievolezza ed alle forme di relazione costitutive dei "tornei", dei "club" o delle "famiglie". Queste componenti istituzionali o

simboliche non sono astratte: i giocatori ne fanno molto concretamente l'esperienza come una delle caratteristiche delle partite che giocano.

Nell'indagine etnologica che dedica ai giocatori di scacchi, Thierry Wendling [2002] mostra in maniera convincente che questa socievolezza si costituisce in modi nettamente differenti nei club e nei tornei. La sua indagine mette in luce un'altra dimensione istituzionale passata sotto silenzio da Livingston: quella del gioco stesso. All'inizio del suo libro, Wendling osserva che i giocatori di scacchi utilizzano l'antica espressione peggiorativa "spingitori di legni" per designare quelli tra loro che, "non capendo niente dello spirito del Gioco degli Scacchi (le maiuscole s'impongono!) restano condannati ad agire solo sulla materia di cui sono composti i pezzi degli scacchi" [ivi, 10].

Questo modo di entrare in argomento è particolarmente rivelatore. Certo, "le mosse fisicamente definite dei pezzi della dama su una scacchiera sono le interfacce tangibili, concrete e materiali attraverso cui il ragionamento all'interno di questi domini è coltivato, esibito, insegnato" [Livingston 2008b, 860]. Tuttavia, se si tratta la cultura del gioco degli scacchi solo come una cultura materiale, si degradano i giocatori a semplici "spingitori di legni". Ciò ha la conseguenza pura e semplice di escludere la possibilità stessa di prendere in considerazione lo "spirito del gioco" e la maniera con cui quest'ultimo interviene nella gerarchizzazione dei modi giocare, e dunque nel modo con cui i giocatori si rapportano gli uni agli altri. A questo proposito, una discussione tra giocatori, raccolta a margine di una partita, è particolarmente chiarificatrice:

Albert: *lui, per esempio, non saprà mai giocare, veramente, non saprà mai giocare, l'ho visto subito, ma non è questo che gli impedisce di giocare. Dato che si diverte giocando.*

B: *Si gioca per divertirsi, è tutto.*

Albert: *Esattamente.*

B: *C'è chi gioca [a scacchi] come altri giocano a domino, o a "belote" [un gioco di carte simile alla briscola]…*

Albert: … *hanno una patente, ce ne sono che hanno la patente da vent'anni, non sapranno mai guidare* [ivi, 10].

Questa breve sequenza mostra bene tutto lo scarto che vi è, per i giocatori, tra "spingitore di legni" e "giocatore di scacchi". Questa differenza testimonia della non riducibilità della cultura degli scacchi, che dà accesso allo "spirito del gioco", a una semplice "cultura materiale".

4. *L'occultamento delle dimensioni passive dell'*accountability *naturale*

L'analisi dell'"*accountability* naturale" richiama osservazioni simili. L'accento messo, giustamente, attraverso le operazioni degli attori, sul carattere "prodotto" o realizzato di questa *accountability*, e sulla sua dipendenza rispetto al modo con cui l'attività viene realizzata, ha come contropartita l'occultamento delle sue dimensioni passive. Se si riprende l'esempio delle file d'attesa, è incontestabile che la loro osservabilità e la loro analizzabilità pratiche siano assicurate dall'insieme delle condotte e operazioni che le fanno esistere nella forma concreta in cui esistono. Tuttavia non si può inferire da questa dipendenza che l'*accountability* naturale sia fino in fondo *an achievement*. Per esempio, la possibilità di riconoscere una fila d'attesa in un allineamento di corpi è data da una familiarità con un modo istituito di stabilire un ordine di servizio. Similmente, la possibilità di identificare gli avvenimenti che accadono in una coda, di distinguere dei comportamenti scorretti, sconvenienti o insoddisfacenti, riferendosi a standard di condotta, di farvi certe discriminazioni ecc., suppone che si disponga del linguaggio ordinario e soprattutto del vocabolario che permette di "articolare" le idee, norme e distinzioni che assicurano l'intelligibilità pratica di questo genere di attività nel momento in cui è compiuta. In effetti, il linguaggio è costitutivo delle pratiche e delle relazioni sociali, semplicemente perché, affinché queste possano essere configurate, è necessario, come sottolinea Livingston, che ci sia una riconoscibilità di ciò che sono; questa riconoscibilità richiede una auto descrizione che può articolarsi solo con l'aiuto di un determinato vocabolario. Gli attori non producono ogni volta da capo le idee, gli standard e le distinzioni che assicurano l'intelligibilità pratica di ciò che fanno. Queste idee, standard e distinzioni sono interni alle pratiche; ne sono costitutivi e, in quanto tali, sono dati, impersonali e "oggettivi".

Nella sua introduzione all'*Ethnomethodology's Program*, Anne Rawls [2002, 63] definisce in questi termini il punto di vista di Garfinkel sulle istituzioni: "dal punto di vista di Garfinkel, le istituzioni sociali esistono come, e sono riprodotte attraverso, contesti di *accountability*. Non sono costituite da regole e da norme relative al comportamento individuale. Né esistono come concrete o concettualizzate strutture indipendentemente dal continuo lavoro costitutivo degli attori sociali". Questa definizione può produrre confusione. Bisogna dare al termine *accountability* il senso di "*accountability* naturale" che abbiamo ricordato a proposito delle file d'attesa. Ma come concepire questo "continuo lavoro costitutivo degli attori sociali"? Poiché le istituzioni sono modi stabiliti di fare e di dire, padroneggiati sotto forma di abitudini, esse esistono solamente nelle pratiche concrete che danno ad esse la loro forma e le trasformano incessantemente. Ma, d'altra parte, esse preesistono e sopravvivono alle pratiche situate che informano, proprio come la lingua preesiste e sopravvive alle parole che la fanno esistere. Dimenticare questa reciprocità vuol dire deformare il processo della "costituzione [delle istituzioni] da parte degli attori sociali".

5. *La sfida di una caratterizzazione del sociale*

In cosa l'ordine prodotto in maniera endogena e locale, attraverso la realizzazione delle attività, è un ordine "sociale", che rende "il lavoro della società ordinaria" osservabile? Rispondere a questa domanda è una vera e propria sfida dal momento in cui ci si imponga di non giudicare a priori né cosa sia il sociale, né cosa sia "la società ordinaria", per rivelarli direttamente a partire dalla realizzazione delle pratiche effettive in un determinato settore. Questa è la sfida che Livingston [2008a, 243] vuole chiaramente mettere in evidenza, e che formula in questi termini: "non possiamo più presumere di sapere che cosa è "il sociale". Dobbiamo scoprire il sociale nel e come l'identificare dettagliato, tecnico e, per i praticanti, riconoscibile, che è relativo a uno specifico dominio di competenza e di ragionamento". O ancora:

passare attraverso le porte, salire in un ascensore, aspettare un ascensore, ordinare al ristorante, fare shopping in un supermercato, unirsi a una fila per il *checkout*, avanzare in una coda, […] indicano i modi nei quali il sociale pervade la nostra vita. Piuttosto che trattare questi fenomeni come fatti della vita, dobbiamo meglio comprendere queste cose come caratteristiche della nostra vita in comune che dobbiamo *scoprire* e *riscoprire* ed *esaminare* in modo sempre più dettagliato. Per le sociologie dell'ordine attestabile, il sociale non può essere visto come il risultato che viene promesso nei corsi di ricerca sociale. Tali studi sono diretti a scoprire il sociale non come un'ipotetica verità sottostante, ma nella sua onnipresenza, come la sostanza osservabile e la realtà della società attestabile [ivi, 210].

Una tale sfida corrisponde bene alla preoccupazione metodologica di andare a vedere ciò che c'è dietro le nominalizzazioni e le concettualizzazioni, di ritrovare le loro "basi fenomeniche" – qui quelle del "sociale". Ma come si accede a questo sociale, onnipresente "come la sostanza osservabile e la realtà della società attestabile"? Si veda l'esempio di una partita a dama. Per rendere conto del suo carattere sociale, non basta invocare la sottomissione della pratica a delle regole, né il ragionamento strategico messo in atto dai giocatori per tentare di vincere. Bisogna, sostiene Livingston, caratterizzare maggiormente, attraverso l'osservazione, il ragionamento proprio dell'attività del giocare specificamente quella certa partita a quel determinato gioco. Livingston chiama questo ragionamento un "*combinatorial reasoning*". Basato essenzialmente sulla percezione delle possibilità offerte dai cambiamenti di configurazione della scacchiera, si tratta di un ragionamento di natura visuale[13], che permette di fare fronte all'incertezza sull'azione da intraprendere: "al fine di giocare seriamente a dama, *si deve vedere come, con il muovere un pezzo, si modificano le relazioni tra tutti i pezzi, come queste relazioni cambiano dinamicamente e come tutti i pezzi possono lavorare insieme per portare a un futuro stato del gioco* […]. Le mosse non sono

13 La nozione stessa di "ragionamento visuale" non va da sé, a parte che non si adotti una concezione della percezione come inferenza. Il fatto che si facciano delle inferenze a partire da ciò che si percepisce, che il ragionamento orienti la percezione, o anche che la percezione comporti delle inferenze, non autorizza a parlare di ragionamento visuale. Dato che il ragionamento ha la natura dell'inferenza, è dell'ordine del pensiero. Ora, ciò che è accessibile tramite la vista non ha bisogno di essere pensato: «Vedere, è questa sorta di pensiero che non ha bisogno di pensare per possedere il *Wesen*» [Merleau-Ponty 1964, 300]. Nella tradizione pragmatista, Dewey [1925, 182] dice qualcosa dello stesso genere.

né le conseguenze della deduzione logica né il risultato di un *game tree search*. Esse coinvolgono la percezione di come la relazione tra pezzi della dama cambi appena differenti mosse vengano fatte, e le conseguenze percepite di quei cambiamenti per ulteriori movimenti dei pezzi" [ivi, 249]; "se i giocatori non sono in grado di vedere la *Gestalt* in divenire di una scacchiera, non possono giocare in modo serio a dama" [ivi, 252]. Che cosa c'è, in fondo, di sociale là dentro? È la capacità di cogliere la dinamica di trasformazione di una *Gestalt-contexture* (Gurwitsch) e di inferirne delle possibilità o delle necessità d'azione? La risposta di Livingston elude in parte il problema: la logica all'opera in una partita a dama è, così spiega, una logica completamente differente dalla logica formale matematica; è una logica naturale, che si incarna nel ragionamento specifico, distintivo, del gioco della dama. In quanto regna nel quadro sociale e nelle circostanze sociali in cui è utilizzata, cioè nella situazione di una partita concreta, questa logica naturale è *sociale*: "emerge ed è coltivata nel e come gioco da scacchiera. È la naturale, distintiva, indigena logica che emerge ed è sostenuta dalla scacchiera della dama" [ivi, 252]. Ma che cosa caratterizza la dimensione sociale di questa situazione? Una risposta classica consisterebbe nel dire che giocare a dama è una pratica istituita, che è guidata da un certo numero di idee e di norme impersonali, o che richiede un'abilità caratteristica di una pratica sociale. Questa non è la risposta di Livingston. La sua resta, a prima vista, molto allusiva. Egli dichiara di considerare "l'ambiente sociale del gioco di scacchiera come il primario campo fenomenico della dama" [*ibidem*]; egli ricorre anche all'idea di una cultura comune, basata sulla padronanza del modo di ragionare proprio del gioco: "il *Combinatorial reasoning* non è richiesto al gioco della dama in generale; è richiesto al giocare a dama in modo serio. Esso fa sì che i giocatori si riconoscano reciprocamente come membri della cultura di chi gioca a dama in modo serio" [*ibidem*].

Ci si può rivolgere anche verso un altro esempio fornito da Livingston [ivi, 257-258]: quello di una dimostrazione matematica in cui si tratti di provare il teorema secondo il quale le diagonali di un rombo sono perpendicolari e si intersecano alla loro metà. Livingston ritiene che questa dimostrazione non solamente abbia una cornice sociale, ma anche che il suo carattere sociale sia incarnato nei dettagli del lavoro concreto di dimostrazione. Una tale dimostrazione

è in sé un'"attività sociale", ma per sapere ciò che "sociale" vuol dire in questa espressione è necessario scoprirlo nel lavoro vivo in cui consiste la dimostrazione della prova. In realtà, la scoperta si ferma lì, perché il termine "sociale" è sempre implicitamente predefinito. In cosa consiste questa predefinizione del sociale? Qui si possono differenziare tre idee. La prima è un semplice riprendere la concezione weberiana del sociale: un'attività è sociale dal momento in cui tiene conto della presenza degli altri, è orientata verso altri o è interazionale, fatta insieme ad altri, in maniera riconoscibile ed intelligibile per essi. Questa adesione alla concezione weberiana si manifesta soprattutto nel riprendere la formula magica dell'analisi della conversazione: "orientarsi verso". Si tratta di specificare "verso che cosa i praticanti si orientano nel proprio lavoro come lavoro del loro proprio particolare dominio di pratiche" [ivi, 258]. E una delle cose verso le quali le persone "si orientano" quando agiscono insieme è evidentemente ciò che stanno facendo insieme: "[le persone] sempre e continuamente guardano, monitorano e si orientano verso quello che stanno facendo insieme. Costantemente prestano attenzione e aggiustano le loro distanze ed il loro passo quando camminano insieme; continuamente monitorano l'attenzione visiva, la distanza, lo spazio interpersonale e l'orientamento del corpo quando conversano tra di loro" [ivi, 212-213]. Ciò accade, ad esempio, quando due persone si trovano contemporaneamente a dover varcare una porta: devono collaborare per ordinare il passaggio (chi lascia passare l'altro per primo?). Ciò può essere fatto in molti modi, tutti facoltativi. Ma tutti dipendono dal "lavoro della società ordinaria": "La produzione congiunta del passare insieme da una porta, una volta vista ed entrati, appare inevitabile. È un'effimera produzione sociale: la gente non fa a tempo a passare da una porta che la strutturazione sociale delle loro azioni viene dimenticata. Ma riguardo alla sua produzione e realizzazione, riguardo ai dettagli del suo lavoro concertato, il passare insieme da una porta consiste di fenomeni intrinsecamente sociali" [ivi, 298]. Si incontra un'idea simile in Goffman [1973, 18], quando spiega che "la vita sociale e la vita pubblica sono coestensive". Un'attività "socialmente situata" è un'attività condotta "nel campo di una percezione reciproca". Quando vi è copresenza e percezione reciproca, le persone si impegnano in rapporti reciproci regolati. Il sociale è in qualche modo ciò che informa e rende praticabili questi rapporti reciproci in copresenza. Uno

degli esempi che propone Livingston va nella stessa direzione: non si agisce per niente nello stesso modo quando si è soli, o quando si è in presenza degli altri. Quando sono sole in un ascensore, le persone possono fare cose molto bizzarre. Va in un altro modo quando sono lì insieme ad altre, perché la presenza di queste ultime è costrittiva. Essi allora devono comportarsi in maniera tale da produrre le apparenze di un ascensore ordinario, in cui delle persone coabitano temporaneamente nell'anonimato: "essi si mostrano a vicenda che niente di quello che stanno facendo – la loro prossimità, la loro ragione per essere nell'ascensore – ha qualcosa a che fare con chiunque altro in quell'ascensore. L'anonimità di un gruppo in un ascensore è un'anonimità prodotta, ed è prodotta in modo anonimo come gli sguardi del gruppo in un ascensore. Si tratta di un fenomeno sociale" [Livingston 2008a, 208]. È insistendo contemporaneamente sul carattere prodotto dell'anonimato manifestato e sul suo carattere singolare – si tratta di quello che è abituale negli ascensori – che Livingston, in fin dei conti, si distingue da Goffman e Weber.

La seconda idea implicata nella predefinizione del sociale è la concezione etnometodologica dei *social settings*. Un *social setting* è una cornice o un ambiente organizzato di attività che comporta regole, procedure, orientamenti, distribuzioni di parti dell'attività e risorse d'*accountability*. In *Studies in Ethnomethodology*, Garfinkel considerava la conoscenza di questi ambienti organizzati delle azioni collettive come il nocciolo della "conoscenza di senso comune delle strutture sociali"[14]. Nelle raccomandazioni di ricerca che formulava alla fine del primo capitolo dell'opera, egli richiedeva di considerare ogni *social setting* come auto-organizzantesi in maniera tale da poter essere conosciuto dall'interno, o tale che una struttura d'insieme possa essere colta nel flusso di tutto ciò che vi avviene: "La politica di ricerca raccomandata è di studiare qualsiasi situazione sociale come auto-organizzantesi rispetto al carattere intelligibile delle sue proprie manifestazioni considerate sia come rappresentazioni sia come prove-di-un-ordine-sociale. Ogni situazione organizza le proprie attività per rendere le sue proprietà, in quanto assetto organizzato di attività pratiche, investigabili, calcolabili, regi-

14 La "conoscenza di senso comune delle strutture sociali" è una conoscenza "degli ambienti organizzati delle azioni concertate", cioè una conoscenza dei "fatti-della-vita-socialmente-sanzionati-che-un-membro-in-buona-fede-della-società-conosce".

strabili, documentabili, capaci-di-essere-raccontate, analizzabili – in breve, *accountable*" [Garfinkel 1967, 33]. Per prendere un esempio di Sharrock e Button, i sociologi dell'educazione che si interessano a ciò che accade in un'aula scolastica non hanno l'obiettivo di scoprire che gli avvenimenti che vi hanno luogo sono avvenimenti-in-una-classe, né che le categorie appropriate per renderne conto sono quelle di maestro e di alunno. Il *social setting* costituito dall'aula scolastica ha un'organizzazione e provvede di primo acchito alla propria *accountability*: "[i sociologi dell'educazione] non ricavano le loro categorie di "classe", "insegnante" e "studente" sulla base di una serie di osservazioni, ma organizzano le loro osservazioni e descrizioni sulla base di quelle categorie che sono *sul posto fin dall'inizio* [*in place from the very beginning*]. Sono ovviamente sul posto fin dall'inizio perché sono *istituzionalizzate* [per così dire] nell'ambiente sociale che viene descritto, perché costituiscono *metodi socialmente sanzionati di descrivere* eventi che hanno luogo in quell'ambiente" [Sharrock, Button 1991, 158]. È un modo di mostrare che la "conoscenza di senso comune dei fatti della vita sociale è per i membri della società una conoscenza istituzionalizzata del mondo reale" [Garfinkel 1967, 53]. Ma anche di mostrare che l'ordine sociale è costitutivo, in molti modi, delle azioni sociali e degli avvenimenti, e manifesto in essi. O ancora che la percezione e l'identificazione di ciò che accade in un *social setting* sono quelle di una totalità (ad esempio, di una *Gestalt*) le cui componenti si inter-definiscono tra di loro. Le azioni e gli avvenimenti intelligibili, quelli che si possono identificare e osservare, quelli di cui si può rendere conto, sono in effetti sempre azioni e avvenimenti in un ordine sociale. Non si può identificarli per quello che sono indipendentemente dall'ordine sociale di cui sono parte integrante (o di cui lo divengono). D'altronde, non più di quanto non si possa identificare quest'ultimo indipendentemente dalle azioni e dagli avvenimenti che lo rendono manifesto. Come si è appena visto, colui che sa che cos'è una lezione sa come è strutturata un'attività di insegnamento, quali comportamenti, gesti, atti le sono pertinenti, come i posti, i ruoli e le prerogative vi sono distribuiti e quali motivazioni tipiche presiedono alle transazioni. Costui dispone anche delle categorie appropriate per osservare e descrivere ciò che vi accade, poiché questo quadro istituzionale è articolato mediante una rete di concetti e un insieme di idee e di standard. Non si può descrivere in un modo qualunque,

né con un qualunque vocabolario, ciò che vi accade. Le maniere di percepire, di identificare le attività e di renderne conto, e gli strumenti per farlo, fanno essi stessi parte integrante dei quadri socialmente organizzati nei quali si producono queste attività. Di conseguenza, gli agenti sociali scoprono "l'organizzazione e la struttura dei fatti sociali dall'interno stesso delle attività nelle quali sono impegnati, dato che sono costitutive di queste stesse attività" [Watson, Sharrock 2007, 103-104].

Una terza idea affiora nelle analisi proposte da Livingston in *Making Sense of Ethnomethodology*. L'esempio tipico è quello delle file d'attesa. Quando fanno la coda, mediante i loro comportamenti effettivi (trovare, prendere e mantenere il loro posto nella fila), che producono un ordine fisico, i partecipanti generano un ambiente normativo al quale si sottomettono. Essi mettono in un certo senso questa normatività in una posizione esteriore rispetto alle loro pratiche e le conferiscono un'esistenza indipendente. Attribuiscono così un potere di regolazione e di costrizione, mettendolo in trascendenza, a un ordine da loro stessi prodotto e che rendono visibile incarnandolo nelle loro attitudini e nei loro comportamenti materiali, e soprattutto nella materialità della fila d'attesa. Manifestando attitudini e comportamenti conformi alle attese normative sullo sfondo (relativamente vaghe) generate dalla situazione, le persone attestano di regolarsi sulla base di qualcosa che considerano come non dipendente da loro – anche se ne sono la sorgente –, che situano al di fuori di loro stessi, che riconoscono come capace di obbligarli ed alla quale concedono un'autorità, fondata su una legittimità o un carattere di desiderabilità morale. È proprio l'esempio di un fatto sociale durkheimiano o di ciò che Livingston chiama un "oggetto sociale": "l'oggetto sociale sembra stare altrove, o eccedere rispetto alle azioni della sua coorte sociale di produzione […]. E quell'oggetto è un oggetto morale fino in fondo; è giusto e legittimo che quell'oggetto – le code, per esempio – sia nella forma in cui è. È un fatto morale della vita, e le azioni della sua coorte locale di produzione sono azioni morali o immorali, come mescolarsi a una fila […]. Le azioni di una coorte che produce un oggetto sociale sono vincolate dall'oggetto che quella coorte sta producendo in modo resocontabile [*accountable*]" [Livingston 1987, 82].

6. *Da un ordine all'altro*

Livingston ha completamente ragione a caratterizzare l'EM come una sociologia dell'ordine sociale attestabile [*witnessable order*]: lungi dall'essere prodotta dalle scienze sociali e dalle loro analisi formali, l'attestabilità dell'ordine sociale è una realizzazione delle pratiche. L'EM rende conto di questa realizzazione in termini di produzione d'ordine, locale ed endogeno. Tuttavia, non è sempre evidente sapere esattamente cosa ciò voglia dire, e si può essere tentati dal semplificare l'idea all'estremo, riducendola a una faccenda d'organizzazione e di presa di turno in una conversazione o in un'attività congiunta, o di sequenzializzazione di un'attività (che fare dopo? Come connettere?). Livingston evita questo genere di semplificazione proponendosi di concentrarsi, nel quadro di uno studio su piccola scala, sulla strutturazione osservabile di un'attività concreta nel corso, e dall'interno, della sua realizzazione, in quanto tale strutturazione rende identificabili e riconoscibili i tratti ed i dettagli "identificativi" [*identifying*] dell'attività in questione, per coloro che vi sono impegnati. Ma in cosa, e come, una tale strutturazione, che è supposta essere una produzione locale d'ordine, assicura l'attestabilità sia dell'ordine sociale, sia del "lavoro della società ordinaria"? In particolare, quale legame vi è tra l'ordine sociale, prodotto e riprodotto costantemente dai membri, ed il lavoro di conferire ordine interna costitutivo delle pratiche?

Le raccomandazioni dello stesso Garfinkel, rivolte a cogliere questa strutturazione e questa relazione, restano eminentemente vaghe (bisogna impegnarsi concretamente in una ricerca per dissipare tale vuoto!), perché adotta un uso molto inclusivo del temine "ordine". Per il sociologo americano, vi è "fenomeno d'ordine" nel momento in cui vi è organizzazione, senso, logica, intelligibilità, razionalità, coerenza, concordanza, regolarità, comparabilità, uniformità, riproducibilità ecc.. Tutte queste dimensioni sono evidenti nelle condotte, nelle situazioni e nei *settings*. Un riferimento costante nell'analisi di questi "fenomeni d'ordine" è quello fatto ai temi della *Gestalt Psychologie* tanto da Gurwitsch quanto da Merleau-Ponty, perfino da Wittgenstein. Una delle idee che essa comporta è quella per cui una dimensione importante della strutturazione delle situazioni e delle attività è l'organizzazione dei dettagli in *Gestalt-contextures* [cfr. Gurwitsch 1964]. Soprattutto, è mediante il loro ordine (che appare) che si realizzano l'identifica-

zione ed il riconoscimento delle attività direttamente dalla percezione. Ma tutto dipende da ciò che si intende per ordine e per percezione. Noi non percepiamo solamente contorni o morfologie, ma anche totalità e significati. E vi sono totalità e totalità. Alcune emergono dal lavoro d'organizzazione realizzato direttamente dalla percezione, se quest'ultima è condotta fino in fondo. Ma ve ne sono altre che richiedono delle mediazioni simboliche. Ciò suppone che l'ordine sociale operi in seno alla stessa percezione per generare un'organizzazione. È soprattutto quello che accade nel caso del "vedere come", per esempio quando spettatori accorti colgono immediatamente che quello specifico movimento delle pedine sulla scacchiera, in quel determinato momento della partita, è appropriato, pertinente, astuto, perfino un "colpo da maestro". Per questo l'identificabilità e la riconoscibilità di un'attività per ciò che è implicano di vedere nei dettagli materiali prestazioni concrete "più di quanto non vi si veda". Non solo è necessario che vi appaia un'organizzazione, una *Gestalt*, bisogna anche che queste prestazioni siano "viste come" esemplificanti tale o tal'altra pratica. Così, esse non sono viste solamente dal punto di vista interno di coloro che sono impegnati nella loro effettuazione; esse lo sono anche dal punto di vista impersonale di chiunque, cioè a partire da ciò che è simbolicamente istituito. Si tratta di vedere in esse i "tratti istituzionalizzati della vita sociale" (Garfinkel), cioè, in fin dei conti, l'ordine sociale. È un argomento difficilmente accettabile per Livingston, che sembra avere una concezione più esclusivamente materialista della visibilità del visibile. Ci sembra dunque importante opporsi a questa propensione materialista ricordando un aspetto della concezione dell'ordine sociale che era centrale in *Studies in Ethnomethodology*, e che sembra non trovare più posto in un'impresa la cui sola preoccupazione è "lo studio [...] di come la gente fa in modo attestabile le cose nei modi in cui le fa, per tutti gli scopi pratici del farle, in modo tale da farle essere quelle che sono" (Livingston). Noi l'affronteremo attraverso il senso ordinario del "normale".

Il "normale" di cui si tratta non riguarda l'opposizione normale/patologico, né la problematica goffmaniana delle "apparenze normali" (sono normali le apparenze che non suscitano né dubbio né inquietudine, quelle che permettono di attendere tranquillamente alle proprie occupazioni) [cfr. Goffman 1973]. "Senso del normale" deve essere interpretato come: non solo senso del modo con cui le cose accadono abitualmente nelle relazioni e nella vita sociale (dimensione fat-

tuale), ma anche senso del modo con cui esse devono e dovrebbero accadere (dimensione normativa ed assiologia). Il senso della normalità delle situazioni, delle pratiche e delle relazioni sociali comporta anche un senso della ragion d'essere dei fatti, delle norme e dei valori che costituiscono questa normalità, cioè un senso di ciò che li giustifica. Esso è dunque strettamente legato a una concezione determinata dell'ordine morale. Questo senso del normale e questa idea dell'ordine morale sono contemporaneamente prescrittivi ed ermeneutici: sono prescrittivi in quanto pongono degli obblighi; sono ermeneutici nella misura in cui servono a identificare ed a interpretare la realtà.

Questo "senso del normale" implica che le condotte e le pratiche siano animate e orientate da idee, concezioni e credenze – dopo tutto le persone comprendono un minimo di ciò che fanno e vedono gli altri fare, e questa comprensione mette in gioco delle idee, soprattutto un tipo particolare di idee, delle idee "per nessuno", che sono interne alle pratiche ed alle istituzioni sociali. È perché certe idee impersonali sono costitutive delle pratiche e delle istituzioni che queste ultime hanno senso per i "membri". Cornelius Castoriadis e Charles Taylor parlano in proposito di "immaginario sociale": "Per immaginario sociale intendo [...] i modi in cui la gente immagina la sua esistenza sociale, come si accordano vicendevolmente, come le cose vanno tra loro e gli altri, le aspettative in cui si imbattono normalmente, e le nozioni e le immagini che sottostanno più in profondità a queste aspettative" [Taylor 2004, 23]. Garfinkel non parla di "immaginario sociale", ma ciò che descrive come "un ordine legittimo di credenze sulla vita di una società così come è visto 'dall'interno' della società" [Garfinkel 1967, 54] corrisponde abbastanza bene alla definizione di Taylor.

Appoggiandosi sugli abbozzi d'analisi delle strutture del *Lebenswelt* proposti da Schütz, e soprattutto sull'opposizione che quest'ultimo stabiliva tra "l'atteggiamento della vita quotidiana" e "l'atteggiamento della ricerca scientifica", Garfinkel ha descritto, in modo relativamente preciso nei capitoli 2, 3 e 5 degli *Studies in Ethnomethodology*, il funzionamento di questo "senso del normale". Per l'uomo ordinario, l'ordine sociale si manifesta dapprima nel carattere normale delle scene della vita corrente, cioè nella loro conformità ad aspettative normative sullo sfondo, così come alle credenze legittime riguardanti la vita sociale. Chi dice ordine, dice apparizione di condotte sotto l'aspetto di figure familiari,

normativamente attese e riconoscibili per quello che sono, perché dotate d'una organizzazione, standardizzate e corrispondenti a ciò che ognuno potrebbe fare o farebbe nelle medesime circostanze ecc.. Da questo punto di vista, la società non si incontra come un oggetto del pensiero – come un ordine rappresentato o immaginato, una totalità concettualizzata, una personalità d'ordine superiore o una collettività d'appartenenza rivendicata discorsivamente –, ma, ben più prosaicamente, sotto l'aspetto della "normalità", o del carattere standardizzato, delle figure concrete tracciate, nelle condotte, direttamente dalle attività o dalle scene ordinarie della vita sociale. La "normalità", che non può essere compresa al di fuori di una situazione di cui si sia parte, è dunque essenzialmente una conformità, moralmente motivata, a un ordine atteso, definito da costumi, usi e consuetudini. Essa funziona contemporaneamente come schema d'interpretazione, come contenuto di attese normative sullo sfondo, come regolatore di fenomeni emotivi sociali e come asse di costruzione delle giustificazioni.

Ecco in quali termini Garfinkel introduceva questa prospettiva nel capitolo 2 dell'opera, dedicato alle routine della vita corrente:

> i membri di una società incontrano e conoscono l'ordine morale come un percepito corso normale di azione – scene familiari di faccende quotidiane, il mondo della vita quotidiana conosciuto in comune con altri e con altri dato per scontato. Si riferiscono a questo mondo come 'ai naturali fatti della vita' che per i membri sono fino in fondo i fatti morali della vita. Per i membri non sono solo importanti in quanto scene familiari, ma lo sono perché è moralmente giusto o sbagliato che siano così. Le scene familiari della vita quotidiana, trattate dalle persone come i 'naturali fatti della vita', sono i solidi fatti dell'esistenza quotidiana, sia come un mondo reale sia come prodotto di attività dei soggetti in un mondo reale [Garfinkel 1967, 35].

Nell'organizzazione delle loro attività e dei loro scambi, gli agenti sociali regolano dunque le loro condotte sulle aspettative costitutive dell'"atteggiamento della vita quotidiana" in quanto moralità. L'"atteggiamento della vita quotidiana" concerne la "moralità" in quanto comporta un'adesione moralmente motivata ai "fatti naturali della vita in società", cioè, in fondo, alle credenze ed ai costumi in vigore (Garfinkel identifica ciò che è "normale" con gli usi ed i costumi). Per questo si può dire che i membri della società agiscono ed interagiscono in una

situazione di coinvolgimento. Il loro coinvolgimento non è solo un partito preso in favore di certi fatti, definizioni, standard, norme, valori o credenze, ma anche una concessione d'autorità: essi riconoscono la giurisdizione di questi fatti, norme, standard ecc., su di loro e su ciò che fanno – ma anche su ciò che vedono – perché sono convinti, per ragioni sottratte al dubbio, che questi meritino la loro adesione. I "fatti naturali della vita" sono i "fatti-della-vita-socialmente-sanzionati-che-un-membro-in-buona-fede-della-società-conosce" [ivi, 76]. Ciò vuol dire che non valgono solamente per i *praticanti*, cioè per i soli membri direttamente impegnati nella produzione d'una attività, ma per *chiunque*. L'adesione a questi fatti si esprime in formule quali: "è così che agiamo noi", "è così che abbiamo l'abitudine di agire", "è così che si fa", "questo si fa", "quello non si fa", " è così che normalmente avvengono le cose, che devono accadere, o dovrebbero accadere" ecc…

Questa adesione evidentemente non deriva da una deliberazione, ed ancor meno da un esame critico di ciò che Habermas chiama le "pretese di validità" avanzate per proposizioni fattuali o normative, o rivendicate attraverso le tradizioni. Le presupposizioni a partire dalle quali produciamo il senso delle situazioni nella nostra esperienza non sono, per essere precisi, materia di conoscenza né argomenti di discorsi. Come dice Polanyi [1958, 60], noi vi siamo installati dentro. Il senso del normale appare allora come una mediazione essenziale della costituzione di quell'ambiente cognitivo e normativo di comportamento che è la società. In effetti, la determinazione della "base d'inferenza e d'azione" (Garfinkel), richiesta per trattare una situazione, coordinarsi con altri, adattarsi alle circostanze o venire a patti con le condizioni oggettive dell'ambiente, riposa proprio sull'ammissione "motivata" di questi "fatti naturali della vita in società" (vista dall'interno della società), supposti come conosciuti ed ammessi da ciascuno.

Il carattere attestabile [*witnessable*] dell'ordine sociale e l'esperienza che ne hanno i membri della società sono, così, indissociabilmente cognitivi e normativi. In effetti, l'ordine sociale, così come colto dagli agenti, fornisce questi ultimi di risorse cognitive, cioè al contempo di idee, concezioni, definizioni, credenze e conoscenze (la "conoscenza di senso comune dei fatti della vita sociale") e di mezzi di comprensione, d'interpretazione, di spiegazione, di giustificazione, di descrizione della realtà. Ma la cognizione non è separata dalla normatività né dalla moralità. Se è vero che le persone si riferiscono "al mondo della vita ordina-

ria conosciuto in comune con gli altri" come a un insieme di "fatti naturali della vita", che sono, da cima a fondo, dei fatti d'ordine morale, e che esse comprendono, interpretano, descrivono, spiegano, etc., gli avvenimenti e le situazioni sulla base di un tale riferimento, si può allora dire fondatamente che vi è una "moralità della cognizione" [cfr. Heritage 1984]. Ora, questa moralità non vale solo per i *praticanti* che realizzano un'attività, ma anche per coloro che la vedono e sono chiamati a riconoscerla per ciò che è. Questo fenomeno è al cuore dell'analisi delle categorizzazioni d'appartenenza sviluppata da Sacks. Esso riguarda in particolare ciò che quest'ultimo chiama le "massime dell'osservatore" [*viewer's maxims*]: "se vedi un'attività legata a una categoria che viene svolta da un membro di quella categoria a cui quella attività è legata, allora vedilo in quel modo [...]. Se vedi una coppia di azioni che può essere collegata attraverso una norma che dice che se si verifica la prima allora si verifica la seconda, in cui gli agenti possono essere visti come membri delle categorie che la norma ci dice essere proprie per quella coppia di azioni, allora [a] vedi quegli agenti come membri di tali categorie e [b] vedi le categorie in conformità con la norma" [Sacks 1992, vol. I, 259-260]. D'altronde, la conoscenza di senso comune non separa i fatti dai valori. Al contrario! La cognizione mette in opera non solo convinzioni intellettuali, ma anche impegni morali, che consistono nell'attribuire valore, pregio ed autorità ai "fatti naturali della vita", alle definizioni del mondo reale considerate come legittime, così come alla "conoscenza di senso comune delle strutture sociali"[15]. Garfinkel [1967, 53-54] esprime in un linguaggio essenzialmente improntato alla fenomenologia sociale l'idea che gli agenti sociali percepiscano, sentano, pensino, interpretino, ragionino, ecc., nei termini di una realtà sociale istituzionalizzata: "La conoscenza di senso comune dei fatti della vita per i membri della società è una conoscenza istituzionalizzata del mondo reale. Non solo la conoscenza di senso comune ritrae una società che è reale per i suoi membri, ma come in una profezia che si autoavvera, le caratteristiche della società reale sono prodotte dalla conformità delle persone con queste aspettative di *background* […]. Visto dal punto di vista della persona, il suo impegno verso una conformità motivata consiste nel suo afferrare e sottoscrivere 'i fatti naturali della vita in società'".

15 Sulla differenza tra convinzioni intellettuali e convinzioni morali, cfr. Dewey 1934b.

Garfinkel fornisce differenti illustrazioni di questo carattere istituzionalizzato della conoscenza del mondo. Una di queste verte sull'uso dei "tratti istituzionalizzati della collettività" come "schemi d'interpretazione". La dimostrazione ha come cornice un'esperienza di simulazione di consiglio, nella quale la persona consigliata doveva dare un senso, in funzione delle domande poste e del contesto costituito da un'attività di consiglio, alle risposte "sì", "no" (in realtà stabilite preliminarmente) date dal consigliere alle proprie domande – considerato che dare un senso vuol dire essenzialmente attribuire un carattere "ragionevole", assegnare dei "*perceivedly normal values*", appoggiandosi sui "tratti istituzionalizzati della collettività come schema d'interpretazione". Ma l'argomento vale più in generale per la maggior parte delle interazioni ordinarie.

Un'altra illustrazione particolarmente chiarificatrice è lo studio della realizzazione pratica del genere a partire dal caso di un transessuale, Agnese. Nel capitolo degli *Studies in Ethnomethodology* che gli è dedicato, Garfinkel descrive il funzionamento della "conoscenza di senso comune dei fatti della vita sociale" relativamente alla questione del genere. Dal punto di vista del senso comune, vi sono due generi di individuo nella popolazione nel momento in cui è concepita sotto l'aspetto della sua composizione sessuale: uomini e donne naturali, e persone che contrastano moralmente con loro – "incompetenti, criminali, malati e peccatori" [ivi, 122]. Si tratta, così precisa, di una definizione "di un mondo reale di persone sessuate", mondo che è trattato come "un ordine legittimo", "come una questione di fatti oggettivi ed istituzionalizzati, ad esempio fatti morali" (nel senso che suscitano convinzioni morali e non solamente intellettuali). Secondo una tale definizione, alla quale ciascuno è supposto aderire come un fatto normale nel momento in cui interagisce con gli altri, "la presenza nell'ambiente di oggetti sessuati ha le caratteristiche di un 'fatto naturale' [...]. Perciò il membro in buona fede della nostra società, nell'ambito di ciò che accetta e si aspetta che gli altri accettino come convinzioni sui 'fatti naturali' relativi alla distribuzione delle persone sessuate nella società, trova strane le affermazioni di scienze come la zoologia, la biologia e la psichiatria. Queste scienze sostengono che le decisioni sul sesso sono questioni problematiche […]. Ho sottolineato più volte che, per il membro in buona fede, 'normale' significa 'conforme alla consuetudine'. La caratterizzazione ses-

suale come fatto naturale della vita significa quindi caratterizzazione sessuale come fatto naturale e *morale* della vita" [ivi, 123-124][16].

Dal punto di vista dell'EM vi è dunque non solo un'evidenza manifesta ed immediata dell'ordine sociale e delle strutture sociali nelle scene familiari della vita ordinaria – non c'è bisogno di attendere che essi siano resi visibili dall'oggettivazione scientifica –, ma anche una disponibilità immediata di questo ordine e di queste strutture come risorse pratiche, tanto per l'identificazione, la comprensione e la descrizione di queste scene, quanto per la strutturazione delle realizzazioni pratiche. Questa disponibilità immediata è in qualche modo condizionata dal filtro particolare delle esigenze costitutive della conoscenza di senso comune. Insomma, questa disponibilità è immediata solo nelle situazioni in cui hanno luogo operazioni attive di organizzazione delle condotte. Essa è dunque molto differente da quella presentata dalla società in quanto oggetto di discorso o in quanto oggetto d'osservazione scientifica. Essa significa sia che la società opera, quando è impegnata in tali operazioni attive, come agente di messa in forma, di costituzione di senso e di messa in scena, come fornitore di schemi d'interpretazione e d'organizzazione, di segni di riferimento e di norme, di modelli e di standard, con le idee ed i significati istituiti che ne fanno parte; e sia che la società non si distingue da queste operazioni (da cui la fondatezza dell'espressione "lavoro della società ordinaria").

16 Garfinkel ritrova così il senso antico dei *mores*, così come l'aveva ricostruito, all'inizio del Ventesimo secolo, il sociologo americano William G. Sumner [1907, 36-37]: "i romani parlavano di *mores* per indicare le consuetudini nel senso più ampio e più ricco della parola, inclusa la nozione che i costumi favorivano il benessere e possedevano una sanzione mistica in seno alla tradizione, ragion per cui erano giustamente carichi di autorità e sacri. È molto sorprendente il fatto che le nazioni moderne abbiano perso queste terminologie e le significative suggestioni che contenevano […]. I popoli moderni hanno fatto della morale e della moralità un dominio separato dalla religione, dalla filosofia e dalla politica. In questo senso, la morale diventa una categoria impossibile e non reale. Non ha esistenza e non può averla. La parola 'morale' indica qualcosa che appartiene o è di pertinenza dei *mores*. Ragion per cui, la categoria di morale non può mai essere definita senza far riferimento a qualcosa che è esterno ad essa".

7. *Una svolta problematica*

La svolta presa dall'EM garfinkeliana a partire dagli anni Settanta somiglia molto a una conversione a una concezione iper-attivista dell'azione, di cui abbiamo ricordato il fatto che accentua la parte relativa alle operazioni dei soggetti, il che la conduce a passare interamente sotto silenzio la "passività dell'attività", passività che si declina in molti modi. Questa non è tuttavia la sola ragione per la quale la troviamo problematica. Un'altra ragione importante è che tale svolta può portare a voler tagliare i legami con la sociologia, come si è constatato in Livingston. Si può ben immaginare l'interesse della specializzazione e dell'autonomizzazione preconizzate da quest'ultimo: l'EM come scienza dell'azione e del ragionamento pratici potrà essere del più grande interesse per le scienze cognitive, per l'intelligenza artificiale e per gli studi del CSCW (*Computer Supported Cooperative Work*). Ma forte è il timore che questa sia allora la fine del progetto dell'EM. In effetti, Garfinkel non ha mai smesso di spiegare che l'EM affiancava le sociologie ordinarie o le "analisi formali". Lo scopo della prima non è quello di correggere i difetti delle seconde, ma quello di mettere in luce ciò su cui esse riposano, o ciò da cui esse dipendono e che non possono prendere in considerazione proprio a causa del punto di vista che adottano e della loro tecnologia analitica.

> I metodi accurati delle scienze sociali sono ovunque accompagnati da incongruenze. […] Queste incongruenze evidenziano l'esistenza di un ordine alternativo [*alternate*] [...]. L'etnometodologia [EM] è ossessionata da questo ordine alternativo […]. Le politiche, i metodi ed il corpus delle analisi formali [FA] […] sono inutili da criticare. [...]. I risultati delle FA sono indiscutibili […]. L'EM si propone di scoprire il "qualcosa di più" [*What More*] che vi è nell'indiscutibile corpus di ricerche analitiche formali che l'analisi formale fa, ha fatto, o può fare. *L'EM non mette in discussione questi risultati. Senza discutere questi risultati, intesi come indiscutibili e dimostrabili risultati,* l'EM chiede quel "qualcosa di più" [*What More*] che vi è e che chi usa l'analisi formale conosce e di cui chiede l'esistenza; sulla cui esistenza la FA si basa per i suoi risultati *work-site-specific* consistenti in procedure accuratamente istruite che la FA usa e riconosce ovunque nel e come le sue specifiche pratiche vissute di lavoro situato [...]. Il "*What Mor*e" ha principalmente (e forse totalmente) a che fare con le procedure. Ho dato l'enfasi dell'EM procedurale al lavoro […]. Procedurale significa *labor* […]. L'ossessione centrale negli studi etnometodologici è di dimostrare che

alternative e descrizioni procedurali di fenomeni di ordine – metodi – possano esistere senza sacrificarli alle questioni della struttura [...]. C'è un interesse per le strutture come fenomeni di ordine metodicamente prodotti [...]. L'EM è interessata [al tema del] in che cosa consista ciò che nel mondo produce la società ordinaria ed immortale […]. La preoccupazione […] dell'etnometodologia nei suoi studi è di trovare, raccogliere, specificare e rendere osservabile in modo istruito, la locale produzione endogena e la naturale *accountability* delle più ordinarie cose organizzative della società immortale e familiare, *e spiegarle sia e simultaneamente come oggetti e, proceduralmente, come metodi alternativi*. L'identità di oggetti e di metodi è la chiave di tutto. Questi metodi sono incarnati nella società familiare. Sono unicamente adeguati [*uniquely adequate*] al fenomeno la cui produzione sostanzialmente descrivono nei dettagli materiali [Garfinkel 2002, 121-124].

Come Garfinkel sottolinea esplicitamente, questa messa in guardia contro la tentazione di disporre l'EM contro la sociologia ordinaria non ha niente di ironico. Per la verità, essa è una manifestazione di ciò che costituisce il maggiore apporto – e probabilmente il meno compreso – dell'EM alle scienze sociali ed ai dibattiti che le animano fin dalla loro origine. Tutta l'impresa etnometodologica *prende come punto di partenza* la constatazione incontestabile che l'ordine sociale presenta – agli occhi dei membri-in-buona-fede della società e dei sociologi professionisti – i tratti di un fatto sociale durkheimiano: gli appare dotato di un'esistenza oggettiva, esterna e costrittiva. Per l'EM non si tratta di rettificare questa concezione dell'ordine sociale, ma di mostrare che questa modalità d'esistenza dell'ordine sociale deriva da un lavoro e da operazioni metodiche che le ricerche etnometodologiche hanno il compito di documentare. Queste ultime dunque non rivaleggiano con i risultati della sociologia ordinaria: si dedicano a osservare ed a descrivere ciò da cui questi dipendono e che ignorano inevitabilmente. La principale pretesa dell'EM è dunque quella di *problematizzare* il modo d'esistenza del sociale, mostrando che non si riduce a ciò che esamina la sociologia ordinaria. Così, la virtù delle analisi dell'EM è quella di mettere in luce che il sociale non è riducibile *né* alla sua esistenza oggettiva, *né* alle sue realizzazioni pratiche; o, per dirla in una forma positiva, che il sociale non esiste oggettivamente se non in quanto è realizzato praticamente.

Così, l'EM è un invito a riconoscere che analizzare il sociale vuol dire fare fronte all'esigenza di *pensare insieme* l'ordine istituito e le dinamiche della sua

istituzione, la sua immanenza e la sua trascendenza, la sua indessicalità e la sua riflessività, la sua disponibilità a delle prospettive interne ed esterne, la sua esistenza oggettiva e l'esperienza soggettiva che ne viene fatta, ecc.. Attraverso l'adozione di questa particolare posizione, l'EM interroga le linee di divisione che strutturano la sociologia ordinaria. Di conseguenza, essa non si ritrova in nessuno dei grandi dibattiti che oppongono i paradigmi deterministi alle teorie dell'azione sociale, le analisi micro a quelle macrosociologiche, ecc.. In questo modo l'EM si caratterizza per la sua posizione ritirata assunta ed anzi sostenuta attraverso la rivendicazione – spesso mal compresa – d'una *indifferenza etnometodologica*. Quest'ultima non implica che gli etnometodologi non abbiano alcuna considerazione per le controversie che animano il campo delle scienze umane e sociali. Più semplicemente essa significa che la posizione etnometodologica esclude di considerarle insieme e di risolverle. Per fare un solo esempio, se l'EM problematizza l'affermazione dell'esistenza oggettiva del sociale, non è per opporle il suo carattere realizzato praticamente. L'interrogazione etnometodologica riguarda infatti la possibilità stessa di deliberare riguardo all'ontologia del sociale. Il che sarebbe come dire che è impossibile risolvere le controversie che animano le discipline delle scienze sociali e, soprattutto, che la rispecificazione etnometodologica è un'impresa interminabile, che ha come qualità principale quella di problematizzare ogni opera che pretendesse di stabilire una volta per tutte che cosa sia il sociale.

Rispetto a questo programma, l'EM prenderebbe una svolta problematica se finisse per emanciparsi dalla sociologia. Un tale riposizionamento implicherebbe in effetti il considerare la rispecificazione come un'impresa autonoma, suscettibile di essere condotta indipendentemente da ogni riferimento alle sociologie ordinarie. Di conseguenza, l'EM rinuncerebbe a problematizzare i risultati delle analisi formali, abbandonando nello stesso tempo il suo ruolo di istanza critica. Ciò sarebbe come lasciar fiorire senza opposizione le teorie che pretendono di mettere fine definitivamente alle controversie che animano le scienze umane e sociali; ma sarebbe anche come mettere l'EM nella posizione di assumere e difendere la propria concezione dell'ordine sociale, di affermare il suo carattere di realizzazione pratica, il che sarebbe come pretendere di deliberare definitivamente riguardo al modo d'esistenza dell'ordine sociale.

Riferimenti bibliografici

Descombes, V.
1996 *Les institutions du sens*, Minuit, Paris.

Dewey, J.
1925 *Experience and Nature*, Dover Publications, New York.
1934a *Art as Experience*, Perigee Books, New York.
1934b *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven.

Garelli, J.
1992 *Voir ceci et voir selon*, in M. Richir, E. Tassin (a cura di), *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, Jerôme Millon, Grenoble, pp. 79-100.

Garfinkel, H.
1967 *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
2002 *Ethnomethodology's Program. Working Out Durkheim's Aphorism*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.

Garfinkel, H. (a cura di)
1986 *Ethnomethodological Studies of Work*, Routledge & Kegan Paul, London.

Goffman, E.
1973 *La mise en scène de la vie quotidienne*. 2. *Les relations en public*, Minuit, Paris.

Gurwitsch, A.
1964 *The Field of Consciousness*, Duquesne University Press, Pittsburgh.

Heritage, J.
1984 *Garfinkel & Ethnomethodology*, Polity Press, Cambridge.

Huinziga, J.
1951 *Homo Ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Gallimard, Paris.

Karsenti, B.
2006 *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Economica, Paris.

Livingston, E.
1987 *Making Sense of Ethnomethodology*, Routledge & Kegan Paul, London.
2008a *Ethnographies of Reason*, Ashgate, Aldershot.
2008b *Context and detail in studies of the witnessable social order: Puzzles, maps, checkers and geometry*, Journal of Pragmatics, 40, pp. 840-862.

Luff, P., Heath, C.
2000 *Technology in Action*, Cambridge University Press, Cambridge.

Luff, P., Hindmarsh, J., Heath, C. (a cura di)
2000 *Workplace Studies. Recovering Work Practice and Informing System Design*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lynch, M.
1993 *Scientific Practice and Ordinary Action*, Cambridge University Press, Cambridge.

Merleau-Ponty, M.
1964 *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris.
2003 *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France [1954-1955]*, Belin, Paris.

Patočka, I.
1999 *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, Paris.

Polanyi, M.
1958 *Personal Knowledge*, Routledge, London.

Rawls, A.
2002 Editor's introduction, in H. Garfinkel, *Ethnomethodology's Program*.

Richir, M.
1988 Relire la "Krisis" de Husserl, *Esprit*, 140-141, pp. 129-151.

Sacks, H.
1992 *Lectures on Conversation,* Volumes I and II, Blackwell, Oxford.

Sharrock, W., Button, G.
1991 The social actor: action in real time, in G. Button (a cura di), *Ethnomethodology and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 137-175.

Sumner, W.G.
1907 *Folkways*, Ginn & Co, New York.

Taylor, C.
2004 *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham.

Watson, R., Sharrock, W.
2007 Synthèse ou respécification?, in M. de Fornel, C. Lemieux (a cura di), *Naturalisme* versus *constructivisme?*, Editions de l'EHESS, Paris (Enquête 6), pp. 101-106.

Wendling, T.
2002 *Ethnologie des joueurs d'échecs*, PUF, Paris.

Widmer, J.
1986 *Langage et action sociale. Aspects philosophiques et sémiotiques du langage dans la perspective ethnométhodologique,* Documents économiques n. 31, Editions Universitaires, Fribourg.
2010 *Discours et cognition sociale*, Editions des Archives contemporaines, Paris.

Ken Liberman

Garfinkel o del rigore intellettuale senza compromessi[1]

I fenomenologi
non sono vincolati alle tesi
formulate da Husserl; non
sono devoti esclusivamente
all'esegesi e alla storia dei
suoi scritti. Quello che
hanno in comune è un
modo di procedere.

E. Levinas 1998, 91

In relazione alla verità, Husserl ritiene che il giudizio non ne sia il principale depositario; al contrario, la verità si basa sulla prova concreta, che implica una intuizione vissuta faccia a faccia che non può sempre essere catturata perfettamente in forma apofantica. Tuttavia la ragione pensante è necessariamente apofantica. Come è possibile che i pensatori che vedono in modo chiaro l'approccio al problema della ragione giungano a scartare le intuizioni che hanno brevemente posseduto? Cosa c'è di tanto vincolante nell'analitica formale da indurre ad abbandonare persino le migliori intuizioni in nome di un ordine apofantico? Non si presume che tale ordine sia al servizio dell'intuizione, anziché sovrintendere a essa? Per lo meno, questa è la sottile raccomandazione che Husserl ci ha trasmesso. Ma, nell'argomentare il proprio programma, Husserl ten-

1 Traduzione dall'inglese di Enrico Caniglia e Concetta Simona Condorelli.

deva a ricercare il fondamento di tale formula; tuttavia riconosceva le difficoltà che ne derivavano e sempre ritornava di continuo al suo problema principale, anche solo per rifondare le proprie intuizioni su ulteriori idealizzazioni, persino quando tali intuizioni sulla ragione pensante diventavano man mano sempre più originali. I ricercatori contemporanei sono talvolta costretti a scegliere tra le teorie fenomenologiche di Husserl e la fedeltà alle sue intuizioni più profonde. I più avveduti hanno scelto di lavorare con-e-oltre i risultati conseguiti da Husserl: solo lavorando in questo modo restano fedeli al suo pensiero.

Criticare Husserl per essere troppo tenacemente devoti alla sua versione di idealismo significa sostenere qualcosa di troppo generale e di inesatto per essere di aiuto in modo significativo. È vero che in un senso generale, Husserl può essere collocato nella tradizione dell'idealismo che deriva da Cartesio e Leibniz, e persino da Kant, ma era troppo attento a non negare l'esistenza di oggetti esterni per essere classificato come un idealista in senso stretto. Insisteva sempre nel dire che le cose come gli alberi esistono effettivamente come qualcosa che è più delle nostre costruzioni mentali. Era un idealista solo nel senso che era interessato a identificare la sintesi di nozioni nella coscienza, nonché i modi secondo cui gli schemi della comprensione vengono proiettati sugli oggetti di cui facciamo esperienza. Era idealista soprattutto per via della sua convinzione che le sue versioni linguistiche e concettuali di questi processi di sintesi e proiezione fossero pienamente adeguate a ciò che accade effettivamente nell'esperienza. Le nozioni che ha sviluppato (ad esempio, i dati iletici, le strutture noematiche, ecc.) erano *sia* perspicue *sia* in grado di rendere conto degli eventi mondani che descrivevano. Logocentrismo ed egocentrismo operano nel progetto teoretico di Husserl: è logocentrico per il fatto che vi è uno sforzo per fondare una epistemologia sulla sua riflessione concettuale e perché è troppo impegnato nelle versioni formalmente concettualizzate di questi processi; è egocentrico per il fatto che, in definitiva, tutta la conoscenza, persino quella intersoggettiva, deve essere ricalcata sulla soggettività individuale. Poiché vi è sempre la preoccupazione di preservare l'integrità dell'ordine concettuale che ha eretto, le sue idee o rappresentazioni possono ostruire le immediate intuizioni sugli eventi del mondo che egli dichiara essere il reale fondamento delle sue scoperte. In questo senso, talvolta Husserl si dedica a ciò che solo in modo approssimativo può essere definito un idealismo

rappresentativo, perdendo suo malgrado la sua presa sul mondo reale, sebbene anche qui continuamente infranga questi vincoli pur di offrire descrizioni più incisive. Il fatto che Husserl, per fortuna, non sia coerente con il proprio logocentrismo contribuisce all'ambiguità dell'accusa. Sebbene Husserl non abbia mai parlato in termini di "immagini" percettive, le sue descrizioni cogenti e incisive della soggettività e della coscienza arrivano a costituire un linguaggio nel quale tutta l'esperienza viene tradotta, ed è questo il senso in cui si parla di idealismo rappresentativo. Il fatto che ciò possa essere una pecca inevitabile di qualsiasi teorizzazione (inclusa quella etnometodologica) non allevia i problemi che crea. Vi è un altro senso per cui Husserl è un idealista, un senso che è sostenuto dalla maggior parte dei suoi critici e che riguarda la sua avversione per i resoconti del mondo ingenui e di senso comune, in particolare l'idea secondo cui le entità esistono su basi proprie precisamente nel modo in cui sono percepite. Husserl è tanto critico quanto autocritico e la sua autocritica minaccia in modo tutt'altro che occasionale quei pregiudizi idealisti che vi sono nella sua metodologia. Tuttavia, se da una parte ammette che vi sia più nella sintesi del senso che nella sintesi formale, e nel suo pensiero maturo attribuisce una crescente importanza al ruolo della "sintesi passiva", dall'altra Husserl torna continuamente a descrizioni più formalistiche della sintesi attiva come modello paradigmatico per l'analisi della coscienza trascendentale. Inoltre, "sintesi passiva" è una espressione per un gran numero di fenomeni che hanno luogo nella produzione del senso; fenomeni che possono essere assai disparati per essere racchiusi sotto una medesima etichetta. Ad esempio, dove collochiamo la mimesi nel modello husserliano di comprensione umana? Non agiscono gli uomini di concerto con gli altri secondo modi ben definiti che essi stessi non comprendono, come una fila di pulcini che seguono la loro mamma (o uno studente di psicologia) lungo il sentiero? Fondando tutto il comportamento intersoggettivo sulle attività sintetiche e cognitive di una coscienza individuale, non trascuriamo di descrivere il mondo elevando nel contempo in modo eccessivo gli elementi idealistici, che sono resi propriamente in un linguaggio costituzionale? È in questo senso più debole, ma più specifico, che si può dire che Husserl è rimasto "troppo" idealistico nelle sue ricerche, per quanto siano sempre istruttive.

Alcuni fenomenologi husserliani ortodossi hanno suggerito che le strutture della coscienza individuale sono fondativi per la ricerca nel campo della fenomenologia sociale, e si chiedono: "chi mai vorrebbe vivere in una casa priva di stabili fondamenta?" Il problema è che questa prospettiva implica una presunzione sulla ontologia dell'essere umano che non è avvalorata dalla realtà. La coscienza individuale non è il fondamento; il fondamento dell'esistenza umana è la vita di specie degli umani. Certamente, l'individuazione non può essere negata; ma l'individualizzazione è un prodotto della socialità e non viceversa. L'*esperienza di una comunità*[2] offre una vita cognitiva che è molto di più che idee, e che è più radicale di qualsiasi discussione relativa alla "*we-relation*" che si aggiunge alla soggettività costituzionale nella forma di alcune narrazioni sulla intersoggettività e sulla negoziazione sociale *à la* Hobbes o anche *à la* Blumer. L'"effervescenza collettiva" di Durkheim non ha niente a che vedere con la costruzione sociale. Un approfondito studio etnometodologico sugli aborigeni australiani, il cui linguaggio e i cui costumi sono simili a quelli su cui si basava la ricerca di Durkheim, ha descritto il *primato* della vita pubblica, del "noi" nell'esperienza cognitiva aborigena [cfr. Liberman 1985]. Nella vita quotidiana della società aborigena, la coscienza individuale non può essere considerata fondante e l'individualizzazione viene attivamente soppressa. Non si può liquidare ciò semplicemente come un tipo di "struttura primitiva", e come tale privarlo di ogni attinenza con la nostra vita sociale. La natura collettiva della cognizione aborigena fornisce straordinarie intuizioni sulle strutture elementari della vita quotidiana, e lo stesso Durkheim avrebbe potuto suggerire (se solo avesse saputo che ciò non si limitava alla loro vita religiosa) che la natura collettiva del pensiero è un aspetto vitale della nostra stessa vita.

Hobbes, Locke e altri hanno trasformato l'individualizzazione in una prescrizione metafisica sugli esseri umani che trascura ciò che precede l'individualizzazione, e tale metafisica è già all'opera in quasi tutto l'Illuminismo. Innanzitutto in quanto europei, Husserl e Sartre offrono una fenomenologia fondativa che alla fine consiste in una idealizzazione di questioni che, con la loro chiarezza e la loro ordinatezza, *distraggono* i fenomenologi dall'occuparsi fino in fondo degli inizi radicali del *Sinnbildung*, ovvero della costruzione del senso. L'etnometodologia vuole rimanere concentrata su questi inizi radicali e preferisce in particolare gli ambiti che rivelano

2 Il corsivo è di Husserl.

in modo perspicuo gli aspetti del mondo appena prima che inizi la comprensione. Come strategia di ricerca, l'etnometodologia si propone persino di contagiare i propri studi con un grado di non-conoscenza, considerato che noi fenomenologi siamo inclini a presumere fin troppo su quale sia il pensiero dei nostri soggetti. Per questa ragione le ricerche radicali di Merleau-Ponty e Derrida – benché fedeli al genio centrale di Husserl – sono state importanti per l'etnometodologia.

L'intera questione della relazione tra il "noi-comunità" e la datità della prima-persona della vita empirica deve essere rivista all'interno della fenomenologia. Gli orientamenti fondativi forniti dalla vita collettiva sono più radicali di qualsiasi narrativa paternalistica sul "noi-comunità" che possa essere aggiunta a una metafisica della coscienza individuale. Il "noi-comunità" contribuisce a stimolare la riflessione teorica ben più di una qualche risorsa semiotica – esso precede la teoria. L'etnometodologia vorrebbe ancora fare ricerche sulla soggettività, ma non vuole sostantivare la soggettività, in quanto ciò trasformerebbe l'etnometodologia in un altro esempio di mitologia europea.

A tale riguardo sono utili le riflessione di William James. Parlando della coscienza, James [1984] scrive: "Quell'entità è una finzione". Sviluppando ulteriormente i suoi ragionamenti, James ribadisce che: "quando sia evaporata fino a raggiungere questo stadio puramente diafano, la 'coscienza' è sul punto di scomparire completamente. È il nome di una non-entità e non ha alcun diritto a un posto tra i principi primi. Coloro che ancora vi si aggrappano, si attaccano in realtà a una pura eco, alla flebile voce lasciata nell'aere filosofico dall''anima' che scompare".

Ciononostante, le ricerche di Husserl sulle attività e sui limiti del pensiero logico continuano a fornire una guida a una terza e a una quarta generazione di fenomenologi, la cui ricerca in qualche modo continua a estendere le sue indagini. Ma, come osserva Lawlor [2002, 75], se la logica precede del tutto la genesi – che è l'effettiva condotta della comprensione – allora la genesi sarebbe superflua e vi sarebbero soltanto formalismi. Quale è quindi il ruolo della logica? Perché appare sempre necessaria? Quale è il ruolo della fenomenologia? Che cosa studia? Qual è il suo rigore? E, cosa più importante, come fa a conferire alla verità il rispetto che ad essa è dovuto?

Husserl fornisce una qualche risposta, che si trova disseminata in diversi suoi scritti, ma mai sviluppata in modo approfondito. Sostiene che la critica della

ragione che opera in qualsivoglia provincia scientifica dovrebbe includere una "critica delle *prestazioni effettive che restano nascoste* durante la ricerca e una teorizzazione che sia rivolta inequivocabilmente alla provincia" [Husserl 1969a, 171, il corsivo è suo]. Queste "prestazioni effettive" nascoste sono le azioni *in situ* che Harold Garfinkel e la sua etnometodologia hanno assunto come oggetto delle loro indagini. Scoprire e descrivere queste pratiche "nascoste" costituisce il programma di ricerca dell'etnometodologia. Il programma di Garfinkel, reiterato in diverse pubblicazioni che attraversano sei decadi, riguarda l'*effettivo sito* dei praticanti del ragionamento e le loro prestazioni effettive, il proprio-lì e il proprio-ora in cui scienziati, matematici, musicisti jazz, operai delle fabbriche di aeroplani, guidatori in autostrada, gente che conversa, monaci-filosofi tibetani, etc. svolgono i loro compiti. Queste prestazioni effettive, che sono gli oggetti specifici della ricerca fenomenologica, *non sono concetti* – Husserl lo aveva capito – ma non poteva scrollarsi l'abitudine di sovra-concettualizzare le sue soluzioni. Vi sono momenti in cui Husserl trasforma la fenomenologia in un corpo di idee formali che di tanto in tanto perdono la loro presa sulle cose del mondo reale da cui derivano la loro pertinenza. L'etnometodologia concepisce il proprio compito e il proprio rigore nel sostenere la pertinenza di tali cose reali in tutte le sue ricerche.

Si potrebbe dire, senza essere ingiusti, che Husserl non sempre segue le proprie radicali intuizioni e che si lascia distrarre dai suoi progetti teoretici. Elisabeth Stroker ha sottolineato acutamente che "molto spesso non dovremmo attenerci a quello che Husserl dice di fare, ma a quello che fa effettivamente" [Stroker 1997a, 32]. A commento di questo brano, Elizabeth Behnke [2006] raccomanda di non concentrarsi principalmente su quei brani in cui Husserl discute esplicitamente il proprio metodo, quanto piuttosto su quelli nei quali i suoi metodi sono effettivamente applicati. Questa raccomandazione è identica alla condotta cui Garfinkel si attiene in modo scrupoloso: egli non si impegna in discussioni *sulla* etnometodologia, ma si limita a descrivere gli studi etnometodologici concreti *di* attività locali, proprio come Gurwitsch [1964, vii] spiega nella sua prefazione a *The Field of Consciousness*: "Scrivendo questo libro, vorrei fare uno studio di fenomenologia, non un libro sulla fenomenologia". La ragione di tutte queste prescrizioni è la stessa: le intuizioni più feconde si guadagnano non già a partire dai concetti,

quanto piuttosto dall'attento scrutinio degli eventi. Il fatto che inoltre ciò non si possa ottenere senza i concetti costituisce il problema di questo mio saggio.

Analogamente, un altro commentatore contemporaneo di Husserl, Dan Zahavi, mette in guardia sul fatto che nel momento in cui i pensatori postmoderni hanno rigettato l'idealismo implicito nella teoria della coscienza trascendentale, vi è stata una eccessiva enfatizzazione dell'essenzialismo di Husserl. Questa preoccupazione, che può essere stata necessaria per farci guadagnare chiarezza riguardo a come il progetto fenomenologico dovesse essere ridefinito, secondo Zahavi ha impedito agli analisti contemporanei di apprezzare appieno l'intera gamma di risorse che la fenomenologia di Husserl fornisce. L'intuizione di Zahavi è assai pertinente riguardo a qualsiasi riconsiderazione del ruolo che il progetto di Husserl dovrebbe continuare ad avere negli studi etnometodologici. Derrida, anche lui uno dei più acuti commentatori di Husserl, sollecita la promessa di questo più ampio scopo della ricerca quando commenta: "come la maggior parte dei testi husserliani, *L'Origine della geometria* ha un valore al tempo stesso programmatico ed esemplare" [Derrida 1987, 73]; ed è in questa seconda valenza che la fenomenologia deve trovare il proprio "compito infinito". Che Husserl possa aver commesso qualche errore nella sua riflessione teorica non significa che sbagli sugli aspetti più significativi della sua produzione.

Garfinkel, che è stato studente sia di Gurwitsch che di Schutz, ha attestato il debito dell'etnometodologia nei confronti di Husserl, ma anche come essa sia stata stimolata ad andare oltre il programma husserliano: "il programma di Husserl ha dato avvio all'etnometodologia, la quale, tuttavia, ha sviluppato un proprio programma alternativo per studiare l'originario *Lebenswelt* [mondo-della-vita] delle scienze, e questo programma costituisce una delle aree centrali della ricerca etnometodologica. Sfortunatamente, sebbene queste "origini" vengano menzionate e descritte da Husserl, in modo evidente sfuggono alle descrizioni formali del suo programma" [Garfinkel, Liberman 2007]. Il nodo fondamentale del problema che Garfinkel vede nel progetto di Husserl è il seguente: l'indagine di Husserl sulle prestazioni effettive del mondo-della-vita resta principalmente una "menzione" del problema e non prende la forma di una ricerca prolungata sulla viva prassi[3].

3 Schütz, che aveva insegnato a Garfinkel la *Lebenswelt*, aveva scritto che "il contributo notevole di Husserl alle scienze sociali consiste […] nella ricchezza delle sue analisi pertinenti

Il lavoro di Garfinkel non è una estensione della riflessione fenomenologica, dato che ha propri scopi e proprie intenzioni. Benché abbia guadagnato gran parte della sua chiarezza dall'attività di ricerca fenomenologica e dalle sue raccomandazioni, Garfinkel resta un pensatore che ha poca pazienza con l'autorità della coscienza ordinatrice; e ciò non perché ne riconosce la pertinenza, ma perché ormai da molti decenni quell'autorità persiste nel concetto di decisionalità ideo-centrica. Ciò è qualcosa che va indagato rispetto al modo in cui si incarna e si inscrive nel mondo sociale reale. Dopo aver considerato per decenni i problemi della comprensione e dell'ordine sociale mediante la fenomenologia costitutiva, nella sua ricerca Garfinkel è intenzionato a procedere oltre. Dopo tutto, non vuole estendere ulteriormente le strutture concettuali della fenomenologia con l'aggiunta di concetti e distinzioni alla struttura narrativa del discorso fenomenologico. Al contrario, vuole mettere in discussione la concettualizzazione per dedicarsi alle pratiche effettive delle persone impegnate in attività locali, vale a dire analizzare come le persone organizzano le loro pratiche e come la comprensione emerge dal loro lavoro endogeno. Come ha suggerito Merleau Ponty, "il nostro effettivo coinvolgimento nel mondo è esattamente ciò che deve essere compreso" [Merleau Ponty 1962, xiv]. Garfinkel non è dunque interessato a intraprendere una revisione teoretica del progetto di Husserl. Al contrario, vuole dare attuazione al progetto di Husserl. Di conseguenza, ha riservato le sue energie e la sua pazienza per investigare il proprio-come le persone conseguono un significato nelle loro vite mondane.

Senza dubbio, questo modo di procedere è perfettamente in sintonia con il motivo husserliano delle "indagini radicali sul senso", delle "indagini di senso" e persino della "costruzione originaria di senso" [*Originarer Sinnbildung*] [cfr. Husserl 1987]. Secondo la tradizione che prende il meglio della riflessione di Husserl, Garfinkel sviluppa ricerche genetiche su come si fondino gli ordini sociali, ed è certo che gli studi etnometodologici sono volti a investigare il "senso" nel modo inteso da Husserl. Il problema è che questo modo non è sempre definito e in certe situazioni non è sempre chiaro *alle parti* quale sia il senso, e tuttavia non si può dire che non vi sia un senso. Ciò spiega la natura

---

ai problemi della *Lebenswelt* e costruite per essere sviluppate in una antropologia filosofica" [Schütz 1971, 149].

radicale di questi studi. Il senso va colto *proprio nel modo* in cui è "compreso", mentre viene messo in gioco *in situ* durante una qualsiasi occasione effettiva. Il compito etnometodologico della nostra attuale ricerca, allora, è seguire i temi husserliani non aggiungendovi nuove declinazioni teoretiche, bensì rintracciandoli laddove possono essere osservati, dove prendono vita all'interno di una pratica mondana coerente della ragione pensante.

1. *Ridefinizione di alcuni temi husserliani*

Una espressione che Garfinkel utilizza frequentemente per indicare il "senso" è "intelligibilità". I fenomenologi hanno usato tale espressione, ma solitamente limitandone il significato ai risultati costitutivi della coscienza soggettiva. Levinas parla di "una tradizione in cui l'intelligibilità deriva dall'assembramento di termini in un sistema per un locutore che afferma una apofansi – vale a dire la situazione effettiva dell'assemblaggio in un sistema" [Levinas 1998,78]. Ciò implica gran parte di ciò che l'etnometodologia intende per "intelligibilità": la sua forza è indessicale, ovvero opera in un contesto effettivo e tale contesto deve essere di tipo sociale (la presenza di un "locutore" presuppone che vi siano soggetti in ascolto). Inoltre, la comprensione favorita dall'intelligibilità costituisce un progetto pratico che implica un certo assemblaggio formale. Organizzare l'intelligibilità di qualcosa costituisce un problema pratico per le parti che stanno lavorando per conseguire la comprensione di qualcosa e comunicare quella comprensione. Le parti sono impegnate nella realizzazione di una comprensione-in-comune. Non succede che ciascuno raggiunga una propria comprensione *prima degli* altri. Al contrario, la comprensione procede nella forma di progetto comune, sostenuto dalle articolazioni oggettive di ciò che le parti hanno assemblato fino a quel momento. L'intelligibilità richiede l'attenzione e i compiti lavorativi che un gruppo di persone si trova ad affrontare. La coerenza di un gruppo sociale dipende dalla sua capacità di mantenere una comune comprensione di una questione, e questo mantenimento dell'ordine è la principale preoccupazione pratica di tutti i soggetti. Nella sua ricerca, Garfinkel va oltre l'analisi di come

un singolo individuo giunga a comprendere qualcosa, e in questo modo tratta la comprensione come un fatto pubblico, come è di solito.

In certe occasioni, Husserl riconosce tutto ciò in modo chiaro: "nell'unità della comunità comunicativa fra più persone, la struttura ripetutamente prodotta diventa essa stessa un oggetto, non si presenta più alla coscienza come uguale una somiglianza, bensì come unica struttura comune a tutti" [Husserl 1987, 227]. Ciò implica che esista una intersoggettività che è più grande della somma delle sue parti, una constatazione che Husserl sembra meglio apprezzare alla fine della sua carriera. E tuttavia Husserl era anche capace di ricadere nel linguaggio egologico e logocentrico con cui aveva concepito il progetto fenomenologico. Levinas critica Husserl su questo punto: "la riduzione intersoggettiva, basata sull'altro, altera la coincidenza dell'ego con il sé e con il centro del mondo – anche se Husserl continua a concepire la relazione tra l'ego e l'altro in termini di conoscenza" [Levinas 1998, 163]. Dan Zahavi commenta questa incoerenza:

> Husserl non concepisce la propria fenomenologia dell'intersoggettività come una rottura con una filosofia della soggettività (correttamente intesa). Inoltre, è possibile trovare riflessioni che riguardano il significato fondamentale dell'intersoggettività nei suoi manoscritti fianco a fianco con osservazioni riguardanti l'importanza dell'io trascendentale, e anche osservazioni che affermano che l'io trascendentale primario non può essere pluralizzato. A dir poco, questo sembra implicare una incoerenza proprio nel nocciolo delle riflessioni husserliane [Zahavi 2003, 122].

Ma Zahavi scioglie l'incoerenza citando "il radicamento egologico dell'intersoggettività" e osservando che "l'intersoggettività, la mia relazione con l'Altro, presuppone la mia soggettività" [ivi, 123]. Sicuramente vi è una soggettività, ma essa è fondata sulla intersoggettività tanto quanto quest'ultima è fondata sulla prima, ed è stato così per millenni. *L'agire dell'intersoggettività nel mondo va oltre ciò che una fenomenologia costituzionalmente egologica può raggiungere*, *allo stesso modo in cui va oltre il significato delle parole*. Il punto è cosa è primordiale nell'attribuzione del senso nel proprio-ora e nel proprio-lì in cui l'esperienza dà vita al senso. Le nostre analisi possono includere aspetti egologici, fintantoché è riconosciuto che ogni analisi del processo di costruzione del senso [*sense-making*] non ha sempre bisogno di prendere l'avvio dal livello egologico.

L'intersoggettività costituisce uno dei più importanti contributi teorici di Husserl ed è quello che ovviamente ha condotto i filosofi nella regione del sociale. Tuttavia Husserl non colse appieno l'intersoggettività. L'etnometodologia offre una ulteriore prospettiva nella quale le persone non sono trattate come monadi, come ricettacoli autosufficienti di concetti. *L'intelligibilità su cui si focalizza la ricerca etnometodologica non è egocentrica né tantomeno logocentrica*. Quando si studiano le complessità di un mondo così come viene vissuto, l'idealismo e le idealizzazioni della riflessione filosofica devono cedere il posto alla attestazione di ciò che le persone stanno effettivamente facendo. Ma avere accesso a tali attività, in tutti i loro specifici dettagli, è molto difficile. In forza della crescente enfasi sull'intersoggettività tipica del pensiero maturo di Husserl, fu naturale per i fenomenologi cercare indicazioni nelle scienze sociali, e così per un decennio o due le ricerche psicologiche e sociologiche andarono di moda. Ma non appena la critica postmoderna sottopose la nozione di intersoggettività ad analisi più serrate, smascherandone le supposizioni idealistiche, gran parte dell'*establishment* fenomenologico perse interesse per la ricerca sociale e al suo posto preferì affinare gli strumenti dell'analisi decostruttiva. Il problema di questi strumenti è che sono concettualmente miopi e in molti casi non sono capaci di mantenere una connessione con il mondo-della-vita.

Quale utilità può avere la fenomenologia per l'etnometodologia o la filosofia per la sociologia? La risposta dipende dalla seguente domanda: cos'altro c'è nell'interazione sociale oltre al significato delle parole, e che potrebbe eccedere la fenomenologia costitutiva? Gli studi sul mondo-della-vita intrapresi dall'etnometodologia riforniscono una riflessione filosofica con illustrazioni notevolmente più ampie del processo di produzione del senso di quanto non siano in grado di fare alcune sagaci metafore (per esempio, si prenda la metafora della corda-serpente impiegata da Merleau-Ponty [1962], secondo cui una persona costruisce l'idea di corda a partire da quella di serpente, una metafora che era usata dai filosofi greci e asiatici due millenni prima di Merleau-Ponty). Le buone metafore, benché utili e in grado di estendere la riflessione oltre il concettuale verso l'immaginario, hanno tuttavia una valenza ancora troppo limitata. Prima dell'avvento dei registratori, i ricercatori non avevano un migliore accesso alle *prestazioni effettive* delle persone. L'uso massiccio di registrazioni audio e video di *eventi effettivi*

consente un accesso accurato alla temporalità del *lavoro locale di costruzione del senso* [*Sinnbildung*], a proposito del quale Husserl era in grado di discutere solo in modo astratto[4]. Non si tratta soltanto di feticismo tecnologico poiché l'aspetto fondamentale è l'accesso *analitico* alle strutture immanenti della costruzione del senso e della ordinatezza del sociale che tali registrazioni rendono possibile. Con ciò mi riferisco ai fenomeni sottilmente dettagliati e profondamente sfumati che le registrazioni audio e video rendono disponibili alla riflessione fenomenologica. Attraverso tali materiali, l'etnometodologia può offrire alle ricerche fenomenologiche un orientamento e ai ricercatori un patrimonio di dettagli sul mondo reale che non era disponibile in precedenza. L'"in quanto tale" dei fenomeni mondani è quindi reso disponibile per ripetute osservazioni e interrogazioni, inclusi i fenomeni di cui è fatto il ragionamento filosofico razionale.

Levinas ha riconosciuto quanto sia importante che la ricerca fenomenologica non si limiti all'analisi dell'agire di un individuo isolato. "Tutti gli studi della fenomenologia egologica devono essere subordinati alla ricerca sulla 'intersoggettività fenomenologica', la sola in grado di esaurire il significato di verità e di realtà […]. Tutti i problemi 'costitutivi' devono essere formulati rispetto alla sfera assoluta della coscienza intersoggettiva che precede il mondo e la natura" [Levinas 1998, 31]. Il fatto che Levinas collochi il "costitutivo" tra virgolette denota che l'autore riconosce che le idealizzazioni limitano la forza dei suoi ragionamenti. Di contro, la sua analisi mira all'evento effettivo, "assoluto", delegando in tal modo la primordialità al sociale.

Sebbene nel corso della propria vita Husserl abbia riconosciuto l'importanza del livello intersoggettivo nelle sue ricerche sul senso degli eventi, e sebbene tale intersoggettività abbia acquisito crescente chiarezza e valore man mano che la sua riflessione si sviluppava, tuttavia non ha riconosciuto l'originarietà radicale della produzione del senso intersoggettivo, anche se ha segnato la strada per raggiungerla. Al contrario, nell'*Origine della geometria*, Husserl parla di una "origine intra-personale primaria" delle idee. Si chiede: "come avviene il passaggio dell'idealità geometrica (e di quella di tutte le altre scienze) dalla sua origine intra-personale primaria, secondo cui essa è una struttura all'interno dello spazio cosciente dell'anima del primo inventore, alla sua obbiettività ideale?" [Husserl 1987, 224].

4 Sono grato a Doug Macbeth per questa osservazione.

Chi sarà mai questo immaginario inventore che lavora tutto solo fino a tarda notte nel proprio scantinato? Evidentemente Husserl ha posto la questione in modo errato. Quando si chiede, "come fa questa struttura, costituita nella dimensione intra-psichica, a diventare un essere intersoggettivo autonomo, un oggetto ideale?" [ivi, 226], l'intersoggettivo non emerge dall'intrapersonale. Al contrario, l'intrapersonale emerge dalla vita intersoggettiva di una comunità effettiva. A mio avviso, l'io non è la sola cosa "concreta". È proprio questo il nocciolo dell'affermazione più famosa di Durkheim secondo cui gli eventi sociali sono fatti.

Derrida dice che Husserl riduce l'intera forza dell'intersoggettività ai contesti storici e istituzionali: "Husserl sottolinea [che] 'i *prodotti* superiori della ragione' che soli assicurano la possibilità della storia, non appartengono all'*eidos* dell'*ego* concreto" [Derrida 1987, 75]. Viceversa, l'intersoggettività, nella versione radicale non idealistica che studiano gli etnometodologi, non va considerata appannaggio esclusivo dei prodotti in qualche modo "superiori" giacché la *maggior parte* di ciò di cui è fatto il "concreto" è costituita da "intersoggettività"! Persino la temporalità primordiale è intersoggettiva, dato che il nostro pensiero è così saldamente intrecciato a quello dell'altro che diventa impossibile distinguere quale contenuto, o prassi, è mio e quale è nostro. Molte delle più significative intuizioni husserliane derivano dalle sue ricerche sulla temporalità, e l'attività temporale di una nozione sostituisce la sua definizione astratta con l'effettivo *evento* nella sua contingenza. Questo movimento attivo e temporale del pensiero deve essere colto non solo nella coscienza individuale, ma anche intersoggettivamente. Derrida coglie l'importanza del movimento temporale del pensiero – da cui deriva il valore della sua insistenza sulla "a" di "differ*a*nza" [differ*a*nce] – ma la genesi di questo lavoro locale di fornire l'intelligibilità deve essere riconosciuta nella sua essenza sociale. Così come Husserl ha introdotto nello studio dell'essenza degli oggetti il "come" della loro intelligibilità ("in aggiunta al *quid* degli oggetti che riguarda l'atteggiamento naturale, l'atteggiamento riflessivo indaga sul 'come', come gli oggetti sono dati" [Levinas 1973, 131]), allo stesso modo dobbiamo trasferire le indagini su questo "come" nella dimensione sociale in cui tale "come" trova la propria vitalità.

La peculiarità della loro lettura critica di Husserl è che gli etnometodologi hanno imparato dalle sue ricerche molto di ciò che si prefiggevano di realizzare. Assai prima del periodo in cui scrisse *La crisi delle scienze europee*, Husserl rifletteva sulla pratica connessa alla vita quotidiana:

il nostro mondo della vita nella sua originarietà, che può solo essere messa in rilievo mediante la riduzione di quegli strati di senso [idealizzazioni apofantiche], non è solo, come si è già considerato, un mondo fatto di operazioni logiche [...] ma è un mondo dell'esperienza nel senso più concreto che comunemente è connesso all'espressione "esperienza". Questo comune significato di esperienza non è affatto relativo soltanto al comportamento conoscitivo ma a ciò che essa produce, ossia all'"esperito", preso nella sua massima università, ad una abitualità che procura la sicurezza della decisione e dell'azione nelle varie situazioni del vivere [...] quest'orizzonte del mondo è già tale che non è solo determinato dai modi di familiarità con l'esistente, che provengono dalla prassi conoscitiva, ma anche, prima di tutto, da quelli che sorgono dalla prassi vitale quotidiana delle varie iniziative dell'azione [Husserl 1960, 50].

Va detto che in questo passaggio Husserl non era completamente consapevole di ciò di cui parlava. Questo non vuol essere una critica, giacché i contributi husserliani sono stati seminali nel senso più vero della parola. Gli etnometodologi sono in debito per le nozioni di mondo-della-vita e di prassi quotidiana, tuttavia i suoi metodi erano insufficienti per interrogare in modo adeguato quel "mondo di esperienza nel senso più compiutamente possibile". Risulta salutare il riferimento all'"abitualità" poiché significa ammettere che la prassi richiede *qualcosa di più* dei concetti formali, tuttavia resta solo una intuizione che non trova mai adeguata incarnazione nel mondo reale. Ancora più importante, persino dopo aver illustrato grandi scoperte nei suoi testi, come quelle precedentemente citate, Husserl ritorna al suo modo di considerare tutto il pensiero come qualcosa che ha luogo solo dentro la coscienza individuale. Per questo motivo, Husserl non è riuscito a indagare in modo adeguato il pensiero inteso come attività pubblica.

Sempre nell'*Origine della geometria*, egli scrive: "in fin dei conti, tale processo di proiezione e realizzazione compiuta avviene esclusivamente nella *soggettività* dell'inventore; per cui anche il significato, presente originariamente con tutto il suo contenuto, si trova per così dire disposto esclusivamente nel suo spazio mentale" [Husserl 1987, 222]. Se tutte le realizzazioni avvengono puramente dentro il soggetto individuale, allora l'intersoggettività non può essere altro che una negoziazione tra monadi, una sorta di contratto sociale alla Locke che viene definito solo dopo che ciascun individuo ha stabilito il significato che le cose hanno per lui. Così commenta Derrida: "Husserl ritorna ripetutamente e ostinatamente sul

seguente interrogativo fondamentale: come può la prova egologica soggettiva del senso diventare oggettiva e intersoggettiva?" [Derrida 1987, 63].

La posizione dell'etnometodologia è che la dimensione intersoggettiva precede quella soggettiva. Anche il *Sé*, quella divinità minore venerata dalla metafisica illuministica, scaturisce da un sistema di pratiche sociali che sostenta e alimenta l'individualismo. Questa è la ragione per cui nei suoi studi sulla prassi quotidiana Garfinkel si è imposto di smettere di parlare delle persone come "individui" o anche come "attori". Piuttosto, allo stesso modo di Durkheim, Garfinkel definisce le persone "membri". Questa scelta ha operato una de-enfatizzazione dell'aspetto individualistico ereditato dalla metafisica europea, e messo in luce il fatto che il pensiero è qualcosa che viene per lo più realizzato collettivamente. Allo stesso modo in cui il linguaggio si sviluppa con il parlare delle persone tra loro, così anche "rendersi conto" è qualcosa che viene realizzato dalle persone pensando insieme. L'elemento fondamentale è che le persone funzionano come un insieme e sviluppano il loro pensiero collettivamente. La stessa nozione di "un individuo" nella sua accezione hobbesiana e lockiana poteva svilupparsi soltanto dentro una pratica sociale che forniva l'idea, e lo spazio sociale, di un individuo che solo formalmente è isolato dagli altri. Si tratta di una idea che è basata su una pratica storica, che può essere sostenuta esclusivamente da una ideologia e un linguaggio anch'essi originariamente sociali [cfr. Liberman 1989]. Solo il sociale è primordiale, mentre la nozione di "un individuo" si limita a *emergere da* ed essere sostenuta dalla pratica sociale. Come ha detto Schütz, "partecipiamo senza un atto di riflessione nella vivida simultaneità del "Noi", laddove l'io appare solo dopo la svolta riflessiva" [Schütz 1971, 179].

Quindi l'etnometodologia studia i "membri", un termine che permette di riconoscere che la "vivida simultaneità" che gli etnometodologi attestano consiste nella collaborazione fra le parti nell'interazione. Le pratiche quotidiane delle persone sono il risultato della loro appartenenza a una collettività. Quando nei suoi studi Garfinkel si occupa di come viene stabilita l'ordinatezza locale di una specifica scena sociale, anziché di "monadi", *la sua unità di analisi è il "gruppo locale di produzione"*. Vale a dire, ciò che conta veramente è che le persone collaborano nel dare corso alle loro faccende quotidiane. L'organizzazione locale del comportamento è una faccenda quotidiana, e non viene conseguita in qualche altro modo,

come la negoziazione sociale lockiana, piuttosto è realizzata da persone che agiscono in modo "concertato", addestrandosi su come il lavoro locale debba essere svolto. I membri prendono posizione all'interno di queste attività concertate, orientano le loro menti, i loro corpi e le loro emozioni a ciò che è richiesto loro per mantenere operativa l'ordinatezza locale in corso. Non si tratta di riduzionismo sociologico, bensì dello sviluppo di un metodo informato dal punto di vista fenomenologico, ormai libero dal suo tradizionale idealismo e da altri principi metafisici inadeguati. È così che molti aspetti del rigore fenomenologico vengono mantenuti, mentre molti temi fenomenologici sono stati ridefiniti.

2. *Il rigore di Garfinkel*

Il rigore che si riscontra negli studi di Harold Garfinkel sulla società ordinaria e il rigore che ci ha tramandato Husserl hanno molti punti in comune. Innanzitutto, il rigore di Husserl consiste nella sua fedeltà a ciò che chiamava "evidenza" [*Evidenz*] e al "principio di tutti i principi". Dare priorità all'evidenza è un modo per attribuire autorevolezza a ciò che si osserva in prima persona, faccia a faccia. Così ne parla Husserl: "nella modalità dell''esso stesso in persona' c'è la coscienza del senso e dell'oggetto con i suoi colori, le sue forme" ed è qui che l'indagine fenomenologica ha inizio. In particolare, Husserl continua a far riferimento a "un *tipo fondamentale di evidenza originaria* che è prodotto essenzialmente dall'originaria datità" [Husserl 1982, 327]. Questa originaria datità è qualcosa di molto iniziale, e precede qualsivoglia interesse per la teorizzazione formale, sebbene sia all'opera una fondamentale riflessività in cui la teorizzazione precedente e le sintesi di significato senza dubbio finiscono senza volerlo per contaminare l'"originaria" datità. Tuttavia, si può essere molto prudenti nell'occuparsi delle possibilità di contaminazione, e in special modo nel cercare di tenere sotto controllo i riduzionismi teoretici cosicché, come dice Heidegger, si possa "far sì che ciò che si manifesta venga visto proprio nello stesso modo in cui si manifesta a se stesso" [Heidegger 1969, 95]. Garfinkel arricchisce questa politica di ricerca alla base della fenomenologia affermando che gli studi etnometodologici debbano essere studi che riguardano

"attività ordinarie che accadono naturalmente" anziché esperimenti, interviste, indagini, "analisi di contenuto", rassegne di letteratura e così via dicendo. La sua insistenza nello studiare eventi naturali comporta un enorme disagio per i dottorandi per il fatto che tale rigore disciplinare può arrivare a triplicare il tempo richiesto per completare con successo la tesi di dottorato.

La fiducia nell'evidenza è legata all'husserliano "principio di tutti i principi". In un passo celebre Husserl scrive:

> questo è quanto, in merito alle teorie assurde. Nessuna immaginabile teoria può coglierci in errore nel principio di tutti i principi: cioè che ogni visione originaria offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente (per così dire, in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà nell'intuizione, ma anche solo nei limiti in cui si dà [Husserl 2006, 290].

I meriti della politica di Husserl non si basano tanto su ciò che essa include, su cui del resto si continua a dibattere (non da ultimo, il dibattito postmoderno sulle "origini"), quanto piuttosto su ciò che *esclude*. Il principio dei principi governa fuori dal gioco di tutti gli interessi teoretici che possono avere rilevanza per un ricercatore. Nelle politiche etnometodologiche, corrisponde alla "indifferenza etnometodologica": qualcosa che fa infuriare tutti gli studiosi ideologizzati, dagli struttural-funzionalisti ai marxisti, dato che l'etnometodologia mette da parte i tradizionali interessi teorici professionali per prestare maggiore attenzione a ciò che può essere rilevante per gli attori sociali che sta studiando. Questa è una delle ragioni per cui i sociologi hanno raggiunto l'unanimità, cosa quanto mai rara, nel rigettare la scuola etnometodologica. Ragion per cui sono stati pagati costi disciplinari molto alti per via di questo voler essere rigorosi nel mantenere l'indifferenza etnometodologica.

Commentando la politica di ricerca husserliana, Levinas ha detto che "Husserl esclude dal campo della coscienza trascendentale tutti i domini in cui il pensiero, invece di conservarsi libero, si trasforma in un mero tecnicismo applicato a oggetti già costituiti" [Levinas 1998, 74]. Soprattutto, il rigore garfinkeliano rende immuni dal fare affidamento sulla "semplice tecnica". La prima politica del rigore di Garfinkel può essere definita *vigilanza*, e in particolare vigilanza contro il cedere a ogni routinizzazione del metodo che arrivi a sostituirsi al vedere attivo e

diretto [*Evidenz*] del ricercatore rispetto a ciò che si sta svolgendo effettivamente. Nelle parole di Garfinkel, si deve sempre cogliere e conservare le sembianze del mondo agli occhi degli attori. È questo il punto di partenza, il punto intermedio e il punto finale delle indagini etnometodologiche. "Le sembianze delle cose" può essere il ritornello comune che echeggia nelle lezioni e negli scritti garfinkeliani, assieme al monito secondo cui mantenere le sembianze delle cose è di gran lunga più difficile di quanto si possa pensare, poiché vi sono sempre teorie seducenti a portata di mano, come le sirene dell'*Odissea*, che promettono di rendere più facile e rapido il compito della sociologia. Il fatto è che tali teorie sono la valuta di ogni disciplina, per cui se ci si basa su una qualche famosa teoria, si può trovare una facile accoglienza e ottenere una rapida accettazione delle proprie proposte. Ciò crea forti pressioni professionali sui ricercatori, che li spingono a tradurre nel linguaggio disciplinare le loro analisi su determinati fenomeni sociali effettivi. E addirittura gli studenti imparano a fare questo *prima* ancora di imparare a occuparsi in modo adeguato di come vedere il mondo attraverso lo sguardo delle persone che sono oggetto dei loro studi. Ma si corre il rischio di non entrare mai in contatto con gli eventi che più identificano le azioni locali che si stanno investigando. Garfinkel avverte: "se si tratta di analizzare le sembianze delle cose, allora bisogna avere il massimo rispetto per ciò che tale preoccupazione nei confronti delle sembianze delle cose implica. Bisogna avere considerazione proprio di come la coorte locale gestisce il proprio agire, in qualunque caso concreto" [Garfinkel 2002, 180-81]. Poiché le parti si occupano di faccende che hanno luogo nel mondo, è inutile guardare dentro le loro teste per capire le loro effettive azioni. La pratica sociale ha luogo al di fuori della testa delle persone, nel mondo. Per questo motivo va sospesa la quasi centenaria teorizzazione in psicologia sociale. Nelle parole di Garfinkel, "sono storie fini a se stesse" che hanno poco a che fare con il mondo-della-vita che si vuole studiare. Una volta che si è localizzato un complesso di azioni che avvengono naturalmente – vale a dire una scena localmente situata in cui le persone collaborano tra loro come parte di un naturale corso di eventi – si può implementare la versione etnometodologica del principio di tutti i principi e analizzare prima di ogni cosa ciò che sta avvenendo *lì* nel mondo, "solo nei limiti in cui si dà", come dice Husserl, attraverso gli occhi delle persone guidare l'attenzione sugli scopi o sul mondo-della-vita del ricercatore.

Certamente, si tratta di qualcosa più facile a dirsi che a farsi, ed è per questo che il rigore è indispensabile. La vigilanza è continuamente necessaria per tenere a distanza l'intromissione della teoria. Husserl metteva in guardia dal fatto che "perfino chi abbia ben chiaro il problema, solo con grande difficoltà può continuare ad aggrapparsi a questa chiarezza e facilmente, in un divagante ripensamento, ricade nella tentazione del modo naturale di pensare" [Husserl 2006, 269].

Esistono numerosi metodi preconfezionati che si possono prendere come da uno scaffale e applicare senza starci a pensare più di tanto; ma non appena si fa ciò si perde il fenomeno per come era stato colto dai principali attori, e al suo posto si ha soltanto una versione riduzionista limitata delle faccende del mondo reale – buona appena da farne una "storia proprio-così" [*Just-So Story*][5] per una pubblicazione accademica, a prescindere dal fatto che la rivista sia devota alla psicologia sociale o al marxismo, ma non altrettanto per descrivere la verità di quelle faccende. In questo modo il lavoro si semplifica notevolmente, ed è per questa ragione che molti giovani laureati in scienze sociali sono attratti da questo modo di procedere. Come ha suggerito Derrida, ci si accontenta di far affidamento su "un sapere programmatico e normativo che ci si accontenta di sviluppare in modo consequenziale" [Derrida 2003, 217], o nelle parole di Garfinkel, "si potrà finire un articolo e spedirlo all'editore entro la fine di un lungo weekend. L'unico problema è che si sarà perso il fenomeno, ovvero il modo in cui le persone vedono il mondo".

La richiesta garfinkeliana di vigilare fa causa comune con le raccomandazioni di altri studiosi che hanno analizzato attentamente la natura del ragionamento. Derrida, ad esempio, critica i seguaci che vorrebbero costruire una teoria sulla base dei suoi lavori. Ricavare una *teoria* dal decostruzionismo, ad esempio, significa lavorare direttamente contro le indicazioni che provengono da quel tipo di analisi. In modo analogo, uno dei più noti moniti di Buddha è che qualsiasi fissazione sulla "liberazione" o qualunque reificazione del "vuoto" – ovvero, qualsivoglia nozione che *la mancanza* di una qualche essenza intrinseca *di per sé* ha una essenza intrinseca – consiste nel rendere incompetenti allo scopo. In tutti questi casi, l'idea è che il pensiero di ciascuno può intromettersi in tale processo.

---

5 L'espressione fa riferimento a una serie di racconti per l'infanzia scritti da Rudyard Kipling per spiegare le origini di certe cose ai bambini. Il titolo della raccolta era *Just-So Stories* [Storie proprio così].

E tuttavia non si può fare a meno di pensare. Si possono migliorare le possibilità di vedere in modo chiaro se si espungono le tendenze logocentriche. Garfinkel ammonisce ripetutamente i suoi studenti: "non pendete dalle mie labbra – dovete osservare questi fenomeni da voi". Infatti, affidarsi alle parole rischia di diventare più una causa di distrazione che un servizio utile e per questa ragione, nei suoi corsi e seminari, Garfinkel assegnava ai suoi studenti brevi ricerche da svolgere, come ad esempio video-registrarsi mentre facevano un gioco di ruolo. Così facendo, gli studenti erano in grado di imparare dalle pratiche del mondo reale che erano influenzate dal loro osservare, anziché limitarsi a partire dalle versioni teoriche dell'etnometodologia. Si tratta di un altro aspetto del rigore di Garfinkel: *essere capaci di cogliere* i problemi che la propria stessa riflessione teorica produce. Il lato difficile di questo ragionamento è l'intolleranza di Garfinkel verso ogni tendenza a ridurre i ragionamenti a slogan: "non c'è rimedio contro il parlare gergale. Riuscirete a escludere il vostro cervello solo smettendo di parlare in gergo. Non dovete fidarvi del gergo che state usando" [Garfinkel 2002, 177]. In questo ragionamento si scorge il rifiuto di parlare *sui* fenomeni a favore dell'intraprendere indagini dirette *dei* fenomeni.

Qualunque metodo di analisi dei dati rischia sempre di scivolare in quel processo di routinizzazione che impedisce di vedere con chiarezza. Una delle principali raccomandazioni etnometodologiche è il "principio di adeguatezza unica dei metodi". Secondo tale principio, non si può conoscere *in anticipo* il metodo esatto che consenta al ricercatore di avere accesso a come vedono il mondo gli attivi partecipanti della scena sociale indagata. Piuttosto, è necessario entrare in prima persona nella scena, impegnarsi nelle pratiche locali fin dove è possibile, o per lo meno trovare il modo per analizzare la pratica sociale che i partecipanti svolgono "per fare il lavoro di ogni giorno", ad esempio attraverso lo studio di videoregistrazioni di eventi che accadono naturalmente. Ma immediatamente Garfinkel precisa ai suoi studenti che le videoregistrazioni producono una loro "lettura" delle faccende del mondo reale – non sono quelle faccende stesse (per cui praticamente non c'è scampo al rigore di Garfinkel). Il metodo sviluppato per interrogare la naturale ordinatezza di qualsiasi scena sociale è adeguato unicamente a una particolare scena. Questo metodo rispetta la singolarità di ciascuna occasione sociale e quindi non può essere riproposto perfettamente allo stesso

modo. È bastato solo questo perché i sociologi che valutano la ricerca secondo un oggettivismo meccanico e miope potessero accusare l'etnometodologia di non-scientificità. Al fine di assicurarsi finanziamenti da quelle agenzie che nutrono una qualche simpatia per l'etnometodologia, è sempre necessario fornire ai membri della commissione esaminatrice una descrizione dettagliata di ogni singola fase del metodo che si intende usare sul campo, una richiesta perfettamente ragionevole quando sono in gioco fondi considerevoli. Sfortunatamente, l'aderenza rigorosa all'adeguatezza unica dei metodi governa la ricerca sopra ogni altra considerazione. Sebbene sia singolare affermare che si conosca *in anticipo* ciò che richiede un programma di ricerca che preveda l'osservazione delle effettive interazioni sociali relative ai propri "soggetti" di ricerca (già qui si rivela in pieno l'eredità imperialista della sociologia), ciononostante questo è quanto la sociologia "scientifica" richiede. Risulta alquanto sospetta anche l'idea che si debba dare per noto ciò che concerne le persone che si devono ancora studiare. In pratica, quello che normalmente succede è che si traccia con precisione una metodologia di ricerca che si immagina possa essere impiegata e la si propone all'agenzia che concede il finanziamento. Una volta giunti sul campo, si trova un metodo appropriato per cogliere i dettagli della situazione che è oggetto di studio, qualcosa che si sviluppa per lo meno in parte in modo fortuito, e si assume questo specifico metodo così sviluppato come quello che si è inteso usare "sin dall'inizio". In tal modo, anche questa non è altro che un'altra delle "storie proprio-così". Per inciso, questa è una pratica tipica non soltanto degli scienziati sociali, ma anche degli scienziati naturali [cfr. Garfinkel, Lynch, Livingston 1981].

La questione disciplinare è che, se vogliamo lavorare in modo etnometodologico, dovremmo evitare di fare affidamento su versioni verbali e altri resoconti a priori sviluppati per spiegare gli eventi. Il rigore nel rimanere fedeli al principio dei principi richiede, in primo luogo, che ci si mantenga ricettivi nei confronti degli effettivi fenomeni e, in secondo luogo, che si metta da parte almeno per una volta qualsivoglia preoccupazione teorica che potrebbe ostacolare il vedere in modo chiaro cosa avviene nella situazione sociale prescelta.

Garfinkel è intollerante verso un seppur breve soggiorno nella retorica verbosità, ma sarà tollerante verso un qualunque logoro intellettualismo nella misura in cui un fenomeno mondano viene portato alla luce. E fintantoché un ricerca-

tore è sulle tracce di una faccenda del mondo reale, Garfinkel sarà estremamente indulgente. Ma se si tratta soltanto di eloquenza-priva-di-oggetto, allora la sua critica sarà molto severa, a prescindere da quanto eleganti possano essere le formulazioni linguistiche. Il lato ironico di tutto questo è che sebbene Garfinkel abbia imparato molto dagli scritti dei fenomenologi, proprio gli attuali fenomenologi appaiono tra gli studiosi più inclini a dedicarsi a coltivare questioni teoriche e concettuali. Sebbene i fenomenologi post-husserliani e postmoderni abbiano compiuto notevoli progressi nell'identificare e nel riparare agli errori di Husserl, sempre meno si stanno concentrando sullo studio del mondo, impiegando piuttosto le loro energie nella verbosità della parola.

In sintesi l'accusa è che troppi fenomenologi contemporanei hanno perso il contatto con, o piuttosto, hanno perso il contesto di applicazione delle ricerche di Husserl, e lo hanno rimpiazzato con una vertigine di eloquenza. Non possiamo permettere che la nostra riflessione teorica ostruisca la nostra osservazione dello svolgersi del mondo-della-vita. Una ulteriore limatura delle nostre formulazioni teoriche non ci darà alcun beneficio decisivo per la scoperta e la descrizione dei dettagli mondani che costituiscono il principale obiettivo conoscitivo della fenomenologia, benché l'uso del linguaggio non possa ovviamente essere evitato. Solo attraverso una radicale auto-comprensione, nel momento in cui rivolgiamo lo sguardo agli eventi del mondo, possiamo contenere i danni prodotti dalla nostra inclinazione all'astrazione teorica. Un terzo elemento del rigore di Garfinkel è, quindi, quello di *mantenere una radicale auto-comprensione*, in modo da essere in grado di fermarci proprio nel momento in cui "l'architettonica vocazione della ragione" [Derrida 2003, 173] si sostituisce al limpido scrutinio delle situazioni sociali. Il *rigore* di Garfinkel si basa sul riconoscimento dell'interferenza della teorizzazione architettonica *nel preciso momento* in cui essa ha inizio. Una volta riconosciuta – quale effetto della radicale auto-comprensione – si è in grado di sospendere la pratica del teorizzare prima che questa interrompa il lavoro vitale dell'indagine volta a individuare le contingenze locali degli affari mondani in cui è impegnata una coorte di persone. Si porta avanti l'auto-indagine in modo da poter rimuovere le nozioni e i metodi che interferiscono con questo approccio, e da poterli rimuovere continuamente, "senza tregua". Perché "senza tregua"? Perché è inevitabile che più e più volte interessi di natura teorica o costruzioni

formalizzate del *nostro* specifico concettualizzare ci bloccheranno la strada. La natura intrattabile dell'intenzionalità stessa aiuta la ragione pensante, ma allo stesso tempo può ostacolarla; per questa ragione non esiste alcuna pausa nel compito della radicale auto-comprensione. Di conseguenza, Garfinkel ha criticato gli studi sociologici e filosofici sulla scienza la cui preoccupazione per le ampie concettualizzazioni, "benché erudita e istruttiva, a sua volta fallisce nel descrivere in dettaglio il lavoro situato" [Garfinkel 2002, 286]. Senza tale descrizione dettagliata, ci sono solo parole. Ne consegue che persino le più convincenti diatribe filosofiche contro la metafisica diventano esse stesse metafisica. Come potrebbe essere altrimenti? Dare una risposta pratica e non retorica a questo interrogativo è stata la principale preoccupazione di Garfinkel. A questo proposito, la sua applicazione di alcune intuizioni centrali di Husserl costituisce uno dei più originali contributi nella storia del movimento fenomenologico.

La naturale ordinatezza delle attività ordinarie è un fenomeno il cui studio richiede qualcosa in più del semplice raccogliere concetti. Il rigore nel non essere logocentrici nella propria ricerca, ma occuparsi da vicino del naturale divenire degli eventi mondani è difficile da mettere in pratica dato che, a sua volta, non si può permettere neanche a questo rigore di divenire qualcosa di ordine concettuale. Fa parte del rigore garfinkeliano che egli obiettasse persino all'uso del termine "divenire" nella frase precedente, poiché si tratta di una frase fatta e modo perciò di un ostacolo al vedere in modo chiaro. Garfinkel si oppone alla trasformazione delle cose in principi, e questo vale anche per l'etnometodologia. Infatti, uno dei suoi più grandi timori è che la propria fenomenologia possa diventare routine, venga ridotta a versioni standardizzate che si possa prendere dagli scaffali e applicare come prospettiva ulteriore, ma sia priva di quel rigore da cui trae la propria vitalità. Il suo incubo è che un giorno l'etnometodologia venga incorporata in modo armonioso nuovamente nei dipartimenti di sociologia e privata del suo carattere radicale. Per essere più chiari, il rigore garfinkeliano consiste nel rimanere fedeli al progetto radicale che sostiene l'importanza di osservare le effettive pratiche delle parti, dalla prospettiva di queste parti. Non si tratta di una impresa facile da realizzare, dato che persino la preoccupazione professionale che gli etnometodologi nutrono nei confronti delle routine delle teorizzazioni sociologiche e fenomenologiche sarà di intralcio. Pochi settori etnometodologici, ad esempio,

si sono sviluppati con il rigore e la profondità di intuizione dell'analisi della conversazione, tuttavia per alcuni ricercatori che la praticano essa è diventata uno strumento da prendere dallo scaffale, più vicino a una routine che a una analisi rigorosa e radicalmente auto-riflessiva del naturale accadere degli ordini sociali. Qualsiasi pratica dell'etnometodologia può diventare una routine, esattamente come ogni altra cosa, finendo così per uccidere la gallina dalle uova d'oro.

Una analoga avversione nei confronti delle versioni routinizzate e standardizzate della teorizzazione si trova nella critica postmoderna alla "canonizzazione" delle idee. Nasce sempre un problema quando la conformità a un canone si sostituisce all'affidarsi alle proprie intuizioni, un rischio che si presenta in ogni fase della riflessione teorica, incluso ogni passo della ricerca fenomenologica. Derrida si chiede: "trattare la genesi come un tema non vuol dire ridurla al suo senso noematico, e in questa misura a un divenire 'canonizzato', una essenza già presente sulla quale una coscienza atemporale non deve far altro che proiettare la luce del proprio sguardo?" [Derrida 1999, 199]. Queste soluzioni semplici, che fanno parte del grande sonno della ragione [cfr. Hegel 1989], intorpidiscono il pensiero e limitano la capacità di apprendere ciò che può essere conosciuto. Sebbene in apparenza la conformità a un canone appaia ragionevole e obiettiva, essa può limitare la razionalità. Derrida parla di "irrazionalismo obiettivista nato dall'interno della ragione stessa, il pericolo di un certo uso perverso e amnesico della ragione" [Derrida 2003, 183]. Così Garfinkel metteva in guardia i propri studenti riguardo all'etnometodologia: "coloro che preferiscono ricercare la Verità, in ogni sua forma, fanno meglio a ignorarla". Queste ammonizioni sull'uso della ragione promuovono *un rigore* sull'impiego della ragione pensante *che supera* le forme che la ragione può assumere. In altre parole, la nozione husserliana di evidenza implica una pratica del ragionamento che è molto più complicata della semplice applicazione di nozioni ricevute.

L'evidenza non è, di fatto, un qualche tipo di indice della coscienza legato a un giudizio (e normalmente si parla dell'evidenza in tal senso solo nel caso del giudizio), che ci chiama come una voce mistica proveniente da un mondo migliore: ecco la verità – come se tale voce avesse qualcosa da dire agli spiriti liberi come noi e non dovesse mostrare il fondamento della propria legittimità [cfr. Husserl 1982, 345]. Il succo del rigore garfinkeliano raccomanda, tanto nel suo lavoro

quanto nei suoi dettami, di sostenere la propria *apertura* verso lo studio di quello che più di ogni altra cosa dobbiamo conoscere – vale a dire quello che ancora non conosciamo. Un etnometodologo non individua un tema di ricerca attraverso la lettura della letteratura su un dato campo, al contrario osserva ciò che le persone stanno facendo e dà priorità al "come" di questo loro fare. Questo tipo di indagine implica *un instancabile esame minuzioso della naturale ordinatezza degli affari ordinari*: questo è il centro del rigore di Garfinkel. Levinas descrive così le sue visite alla casa del suo insegnante Husserl: "malgrado la relativa semplicità del benvenuto e della calda accoglienza, incontrare Husserl era sempre come incontrare la fenomenologia" [Levinas 1998, 111]. Nel caso di Garfinkel, è sempre l'etnometodologia che si incontra, laddove il prolungamento di una o di un'altra ricerca costituisce il compito pratico a portata di mano – ricerche che sono sempre basate su particolari materiali che mostrano le pratiche effettive di persone impegnate nello svolgimento di affari ordinari che accadono naturalmente.

Volendo riassumere il rigore garfinkeliano, quindi, possiamo redigere una lista che includa queste caratteristiche: 1. vigilanza nel restare in contatto con faccende concrete; 2. apertura ai problemi che la propria riflessione teorica può introdurre; 3. radicale auto-comprensione senza tregua nei confronti delle proprie riflessioni man mano che si sviluppano; e 4. instancabile ossessione per il minuzioso e continuo esame della naturale ordinatezza degli affari ordinari. E dobbiamo anche ammonire noi stessi sul fatto che non vi è alcuna canonizzazione nel numero quattro.

Questo *non* significa che gli etnometodologi siano anti-intellettuali, quanto piuttosto che rimangono sempre consapevoli dei limiti della teorizzazione. Non vuol dire che le analisi rappresentative non possano fornire intuizioni utili. Persino la riflessione su ciò che è sconnesso dal mondo, seguendo le proprie connessioni (la propria architettura), può giungere a specifiche determinazioni formali che in modo casuale dirigano la nostra indagine verso aspetti che non avrebbero potuto venire alla luce altrimenti. Ma tale teorizzazione formale si dimostra efficace solo perché una intuizione concreta e penetrante riconnette quelle determinazioni strutturali al mondo-della-vita in cui queste ultime acquistano il loro senso e il loro riferimento. Quindi vi è spazio per un certo sobrio teorizzare, durante il quale siamo consapevoli di dovere continuare a rimuovere il velo dei nostri concetti al fine di vedere il "proprio-come" il mondo sta venendo a esistere.

3. *Etnometodologia e pensiero analitico*

L'etnometodologia è determinata nei suoi sforzi volti a impedire che il momento di apofasi formale prenda il sopravvento. Un esempio perspicuo di ciò può essere trovato nello studio garfinkeliano della glossa mooersiana. Calvin Mooers era un laureato del MIT che svolgeva la carriera di catalogatore di documenti in piccole biblioteche. La caratteristica principale del sistema "Zatocoding" che Mooers ha messo a punto è che le categorie che fungono da glosse per raggruppare documenti per argomento non riportano definizioni pre-definite, ma acquistano il loro significato e il loro riferimento a partire dai documenti che una "linguetta" con una data glossa o categoria produce[6]. Da questo punto di vista, questo catalogo di biblioteca non è logocentrico, ma rispettoso della natura riflessiva della comprensione del contesto che una intera collezione di una glossa presenta a chi ne fa uso in ogni singola occasione. Dato che il significato e il riferimento di una glossa sono lasciati aperti alle interconnessioni di significato conferite dai documenti raggruppati da ciascuna linguetta, chi le usa è in grado di mantenersi aperto a ogni nuovo significato che una glossa possa assumere. Questo metodo di catalogazione è rispettoso del fatto che le coerenze ispezionabili sono in ogni caso sempre temporanee per cui costituisce una limitazione della riflessione fissare in un fermo-immagine il significato all'interno di glosse e definizioni eccessivamente definite che vengono selezionate in corsa. La riflessione che verrà liberata da tali limitazioni risulterà più originale.

Il sistema di codificazione di Mooers rispetta la natura riflessiva dei resoconti. Vale a dire, anche quando una categoria o un resoconto sembra avere un significato chiaro, distinto e predeterminato, di fatto tale significato è influenzato dal contesto in cui è racchiuso. Il suo carattere riflessivo si basa sul come, anziché imporre il proprio significato dal modo in cui è proiettato in un contesto locale, *quel contesto* – nel modo in cui si presenta – fornisce la categoria della significatività che esso acquista. La categoria acquista significato nel modo in

6 Questi buchi corrispondono a glosse secondo cui ciascuna scheda viene codificata. La macchina zatocodificatrice implica l'uso di barrette inserite negli appositi fori in schede-indice traforate della misura di 5x8 pollici. Questo sistema consente di "estrarre" tutte le cartoline-indice conformi alla costellazione della glossa cercata.

cui si può accettare una fortuna acquisita [cfr. Merleau Ponty 1965, 114]. Una volta acquisita la significatività, essa diventerà uno strumento mediante il quale uno studioso può organizzare la conoscenza di ulteriori elementi sul campo; la sfida del teorizzare rigoroso è evitare di rimanere vincolati in qualunque nuova significatività possa manifestarsi in corso d'opera, finendo così con il distorcere la comprensione. Soprattutto, si vuole preservare una certa sensibilità nei confronti delle particolarità di ciascuna occasione. In tal modo, ogni contesto è un evento "occorso localmente" [Garfinkel 2002, 129] e, in quanto tale, va rispettato. La rigorosa analisi fenomenologica sociale serba questo rispetto per l'occasionalità di una nozione, per cui le categorie della Zatocodifica di Mooers costituiscono una tecnologia adeguata per gli etnometodologi. Garfinkel sceglie di parlare di tali categorie, come di quelle generate dalle *proprie* analisi, in termini di "glosse", proprio per enfatizzare la natura determinata localmente del loro uso.

Durante lo studio di una popolazione aborigena tradizionale insediata in una remota regione dell'Australia centrale, a cui ho dedicato tre anni di lavoro sul campo e due anni di scrittura, ho usato il sistema di Zatocodifica di Mooers. Si è rivelato particolarmente utile per condurre una indagine su una cultura di cui conoscevo poco. Sebbene abbia preso in prestito alcune delle mie "glosse" dalle nozioni tipiche della letteratura antropologica consolidata, cui si aggiungevano alcuni temi specifici dell'etnometodologia e termini tratti dal linguaggio aborigeno, mi sono reso conto che assai di frequente né io né i miei colleghi professionisti sapevamo di cosa stavamo parlando. Il sistema di Mooers mi ha permesso di fare qualcosa di più che imporre semplicemente le mie nozioni alla vita aborigena: ha permesso alla vita aborigena di replicare e di trasformare il significato dei termini che usavo in modo da renderli comprensibili. La caratteristica più interessante di ciò era che tali comprensioni continuavano a cambiare nel tempo, man mano che eventi pertinenti raggruppati attraverso una certa glossa crescevano e cambiavano, diventando anche cose che in nessun modo avrei potuto conoscere in anticipo. Parecchie volte ho dovuto rinominare la glossa che categorizzava una collezione di osservazioni sul campo, quando i dati che mi offrivano le schede traforate della Zatocodifica privavano di una denotazione ragionevole la glossa originaria. Essendo più rispettoso della riflessività della conoscenza, ho aumentato il mio rispetto nei confronti della integrità della

vita degli aborigeni e dato meno spazio ai riduzionismi sociologici. Poteva non essere perfetto, ma era un sistema di annotazione che mi consentiva di mantenermi ricettivo verso ciò che mi era ancora sconosciuto.

Una metodologia alternativa potrebbe essere quella di applicare a qualunque situazione le routine di analisi che ci sono familiari, senza prestare la dovuta attenzione alle caratteristiche localmente contingenti della situazione. L'eloquenza e la fiducia con cui routine di analisi eleganti e familiari possono essere amministrate assumono parvenza di straordinaria profondità, anche quando non hanno alcun serio fondamento rispetto al tema in questione. A tal proposito, vorrei fornire un altro esempio ricavato dai miei anni trascorsi con i monaci tibetani ad approfondire la riflessione filosofica. Si tratta di un episodio in cui fui coinvolto in un dibattito informale con un amico, abate di un monastero tibetano. La sigla TB indica l'abate tibetano, mentre quella KL si riferisce a me stesso.

Prima di presentare la trascrizione del dialogo, è necessario informare il lettore della classica e familiare argomentazione a cui l'abate ricorre alla fine di questo breve scambio e che gli impedisce di accedere al mio modo di pensare. Si tratta di una argomentazione sviluppata da Nagarjuna, il fondatore della filosofia Madhymaka, per rispondere a un suo avversario che lo accusava di avere una teoria nichilista in grado di rendere ininfluente la dottrina buddista delle Quattro Nobili Verità. Nel famoso capitolo 24 delle *Stanze del cammino di mezzo*[7] di Nagarjuna, un avversario lancia questa sfida:

> Se tutto è vacuità
> Nulla potrebbe apparire o scomparire.
> In base al tuo dire, le Quattro Nobili Verità
> Sarebbero prive di senso.

L'avversario sviluppa ulteriormente questo argomento dialettico arrivando a suggerire che senza le Quattro Nobili Verità non ci sarebbe nessun Dharma, e senza quest'ultimo nessuna comunità spirituale e senza una comunità spiritua-

7 Nagarjuna, *Le stanze del cammino di mezzo*, Bollati Boringhieri, 1979.

le nessun Buddha, e tutto ciò equivale a empietà. Nagarjuna replica in modo brillante: se tutto *non* è vacuità, allora tutto esisterebbe in modo permanente in virtù di una intrinseca essenza. E se tale essenza è intrinseca in ogni cosa, solo allora nulla potrebbe apparire o scomparire. Inoltre, senza questo cambiamento, le Quattro Nobili Verità, il karma e quant'altro, non avrebbero alcun senso, per cui la vacuità dell'esistenza intrinseca è necessaria per rendere plausibile la dottrina buddista. Si tratta di una sottile argomentazione che assume importanza in relazione a molte questioni filosofiche, ma che non ha una rilevanza diretta per il tema su cui verte la nostra discussione. La sua applicazione offre un'apparenza di profondità senza per questo toccare la questione in ballo. Ecco il dibattito:

KL: È giusto conservare la propria identità linguistica e culturale?

TB: Certo.

Kl: I tibetani che si trasferiscono negli Stati Uniti dovrebbero conservare la propria lingua?

TB: Sì.

KL: È sbagliato che negli USA vi sono bambini tibetani che parlano solo inglese?

TB: Sì.

KL: Se io, cittadino americano bianco, mi stabilisco in India, dovrei mantenere l'inglese?

TB: Sì.

KL: Ma la mia famiglia parla inglese solo da due generazioni: la generazione dei miei genitori e la mia. I miei nonni parlavano Yiddish e italiano. Pensi sia ancora importante per me continuare a parlare inglese?

TB: Nel tuo caso no.

KL: I tibetani che si trasferiscono negli USA dovrebbero continuare a parlare tibetano?

TB: Sì.

KL: Molto prima che i tibetani creassero uno Stato, parlavano qualche altra lingua prima del tibetano?

TB: Sì. Si dice che al tempo del Mahabharata un re sconfitto emigrò in Tibet.

KL: Allora la lingua tibetana non è intrinseca al popolo tibetano.

TB: No, intrinseca no.

In questo caso, la mia strategia consisteva nel riformulare la questione partendo dalla regola assoluta secondo cui abbandonare la propria lingua è sempre sbagliato, per giungere a un punto di vista più relativista, secondo cui diventa sbagliato solo dopo un numero arbitrario di generazioni di parlanti. Se è arbitrario, allora la regola dovrebbe essere resa meno vincolante. Considerando la dottrina buddista, ho capito che l'abate mi avrebbe concesso che parlare una certa lingua non fa parte dell'essenza intrinseca di un popolo.

KL: Se non è intrinseca, come nel caso del mio inglese, allora non c'è bisogno di preservarla, giusto?

TB: Questo non è stabilito.

KL: Come fai a dirlo?

TB: Se la lingua fosse una esistenza intrinseca, allora non dovremmo impegnarci per preservarla. Si preserverebbe da sé, in modo spontaneo. Proprio perché non è intrinseca è necessaria un'attiva azione di preservazione.

Quest'ultimo commento è sviluppato attenendosi soltanto alla logica più interna della disputa: un caso di riciclaggio di una famosa argomentazione benché non sia direttamente riferita alla questione principale. Anche se la mia argomentazione può aver avuto qualche pecca, non stavo contestando il fatto che il linguaggio non esistesse in modo intrinseco, piuttosto stavo esplorando le possibili origini del vincolo a conservare l'identità linguistica e culturale. L'intuizione relativa all'esistenza umana che stavo tentando di sviluppare – successivamente ho sostenuto che il linguaggio è come un fiume, e in quanto tale è insensato mettersi in mezzo per cercare di arrestarne il flusso – è stata sopraffatta da formalismi analitici, un caso di sofisticheria in cui una argomentazione ben sviluppata ma critica finisce col distrarre l'attenzione del filosofo dalla questione centrale.

Tutte le argomentazioni filosofiche sono esposte alla ginnastica dell'argomento formale che alcuni preferirebbero chiamare sofisticheria. Argomenti validi e routine analitiche cogenti non sono sufficienti ad attestare la verità di ogni questione: si deve misurare anche fino a che punto il nostro ragionamento è adeguato alla situazione. In particolare, si deve impedire che gli eventi vengano sommersi dai nostri riduzionismi retorici prima che possiamo osservarli in

modo corretto. Questo rigore implica il resistere alla tentazione di sviluppare un pensiero analitico fatto di mera eloquenza.

Gli etnometodologi evitano di fare affidamento sulla teorizzazione e vigilano sull'uso del linguaggio ogni qual volta la grammatica genera assunzioni ontologiche tali da poter distorcere il loro pensiero. Garfinkel usa un giro di frase che è altamente rispettoso della realtà delle attività che studia, benché tale frase qualche volta infastidisca i curatori. Invece di parlare di un aspetto della naturale ordinatezza come un aspetto *nell'* ordine, Garfinkel ne parla come un aspetto *nell'ordine in quanto tale* [*in and as*]. Di conseguenza, un posto in una coda (e le regole che governano l'occupare quel posto) non è meramente un aspetto *di* o *in* una specifica coda, bensì *è* la coda stessa. Per cui Garfinkel parlerà di un posto in fila *nella* coda *in quanto tale*, o *secondo quella* coda [*in and as*]. Il posto nella coda non esiste al di fuori della coda stessa, e la coda non esiste indipendentemente dai posti all'interno di essa. Sebbene questa formulazione possa confondere il lettore, essa rispetta l'ontologia della questione. Nella filosofia indiana, un simile esempio è proposto dai buddisti quando criticano i filosofi Samkhya (induisti) che parlano di "la Testa di Rahu". Secondo i buddisti, gli induisti hanno essenzializzato il dio Rahu facendone il possessore di una testa che si trova al di fuori e oltre la testa stessa. In questo caso, il problema è che Rahu è fatto *soltanto* di una testa: vale a dire, esso consiste unicamente di una grande testa e nient'altro. Quindi, poiché la testa è tutto quello che c'è, pensare a Rahu come qualcosa che esiste indipendentemente dalla testa è un modo falso di essenzializzare l'identità di un dio che "ha" una testa. Allo stesso modo, quando i sociologi trovano una importante caratteristica di un evento, sbagliano nel pensarla come una caratteristica di quell'evento, mentre la caratteristica (come ad esempio il posto in una fila) è l'evento.

Che cosa distingue "in" da "in quanto tale"? Quest'ultimo coglie in modo più appropriato la realtà ontologica di certi affari locali e veicola meglio la riflessività con cui procede il pensiero. Garfinkel parla di caratteristiche che sono in un evento in quanto tale: "ogni *cosa* nel suo svolgersi – più correttamente, ogni *cosa* nel suo svolgersi in quanto tale" [Garfinkel 2002, 99]. Ha anche scritto che una caratteristica è "esibita come [nei] dettagli coerenti" della sua dimostrazione [ivi, 272], ovvero come "esibizione di" un affare sociale. Ciascuno di questi neologismi offre a Garfinkel un modo per contenere la tendenza del

suo pensiero analitico a sottomettersi alle proprie reificazioni e mantiene il suo sguardo riflessivo rivolto verso gli eventi mondani in sé[8].

Integrando le proprie intuizioni etnometodologiche in una struttura analitica, Garfinkel tenta di riflettere in modo formale sulla ordinatezza delle attività ordinarie naturalmente organizzate senza perdere la fecondità di tali intuizioni. L'intera sua opera è stata una continua lotta con questo problema, non una riflessione teoretica su questo problema. Altri due strumenti testuali che utilizza per non perdere il fenomeno che sta analizzando sono le parentesi quadre e gli asterischi. Le parentesi quadre sono collocate attorno a una glossa di un tema, come per esempio [un posto in una coda] o [entrare nel flusso del traffico]: ciò gli permette di ragionare su una attività sociale ricordando sempre a se stesso che non conosce ancora ciò di cui sta parlando, come nel caso delle glosse di Mooers, la cui portata è data dal significato che può espandersi o contrarsi man mano che gli eventi mondani forniscono ulteriori elementi. In uno studio del flusso del traffico nelle autostrade di Los Angeles, ad esempio, vi è una significativa differenza tra "un'onda di viaggiatori nel traffico autostradale" di cui parla un analista formale e [un'onda di viaggiatori nel traffico autostradale] di cui parla l'etnometodologo. L'analista formale parte dal presupposto che la definizione-tipo fornita dalla letteratura professionale comprende tutto ciò di cui [un'onda di traffico] possa essere fatta, mentre l'etnometodologo resta ricettivo verso ciò che può presentarsi all'analista che osserva le interazioni naturali dei guidatori intese come eventi mondani che corrispondono a ciò che può essere *momentaneamente* definito in una glossa come [un'onda di traffico].

Va sottolineato che Garfinkel applica tale strumento anche a quelle nozioni analitiche sulle quali l'etnometodologia ha investito un considerevole capitale professionale. Per esempio, una componente centrale dell'analisi etnometodologica è l'idea che i membri [ad esempio, una coorte di attori] concertino le proprie attività in modo da produrre e mantenere una ordinatezza locale. Di

8 Con un fraseggiare più elaborato, Garfinkel espande tale ragionamento: "essi sono lo stesso di, consistono di, esistono come, sono identici a, sono specificati come, sono documenti di, sono esibiti come …". Dato che tale formulazione è piuttosto lunga, l'espressione "di e in quanto tale" [*in and as*] è diventata un modo più sintetico per riferirsi di continuo a questo monito disciplinare concernente la tendenza del pensiero formale a reificare gli elementi della propria analisi.

conseguenza, qualunque elemento di un sistema locale emergente di ordinatezza è raccolto e definito come "[una cosa organizzativa]" [ivi, 162]. Quello che interessa a Garfinkel è come questa organizzazione locale dell'ordine sociale viene realizzata da persone reali in circostanze pratiche, e questa modalità di ricerca è una vera novità per la teoria sociale[9]. Così facendo evita di supporre in anticipo di sapere tutto dei meccanismi costituitivi dell'organizzazione locale della ordinatezza sociale. In qualunque evento, questi meccanismi, queste [cose organizzative], variano molto da scena a scena. Ma mentre gli specifici dettagli organizzativi differiscono, ciò che più di ogni cosa attrae l'esame minuzioso di Garfinkel è come l'interesse dei membri a organizzarsi in qualche modo rimane costante in un considerevole numero di situazioni sociali che accadono naturalmente. Ma Garfinkel è attento a *non fare troppe supposizioni* sugli aspetti chiave dell'interesse di tali persone ordinarie per l'organizzazione naturale dei loro affari mondani, e l'uso delle parentesi quadre gli permette di tenere a bada la propria riflessione mentre esplora diverse situazioni locali dalle quali la sua nozione teoretica di [una cosa organizzativa] può comprendere la propria attinenza.

In modo analogo, Garfinkel contrassegna con asterischi molte nozioni analitiche chiave che ha sviluppato. Per cui ordine sociale*, dettaglio organizzativo*, coda* e così via, sono scritti con l'asterisco per indicare che c'è ancora molto da sapere su ciò che tali nozioni indicano, e fino a quando il significato di tali nozioni non sia definito, dovremo utilizzarle secondo accezioni provvisorie. L'asterisco costituisce un modo grafico per applicare quello che Garfinkel chiama il principio dell'et cetera. Secondo questo principio, in qualsiasi particolare momento, non siamo in grado di affermare tutto ciò che può essere compreso su un fenomeno, e tuttavia ne parliamo in modo da includere anche un riferimento a cose ancora non esplicitate. Tali cose non ancora esplicitate vengono comprese in modo tacito dai nostri interlocutori. Potrebbero anche non essere ancora comprese, ma gli interlocutori ammetteranno che debba esserci qualcosa in più di quanto indicato dalla nozione e, così facendo, queste caratteristiche aggiuntive saranno incluse nella nozione operativa non appena si scoprirà quali esse siano. Questo et cetera è implicito nell'uso dell'asterisco. Ma l'asterisco implica anche *qualcos'altro*:

9 Infatti, la stessa sociologia ha solo 150 anni e la nozione di "società" non è di molto più vecchia.

ci informa che il significato di quella nozione va compreso a partire dal modo in cui le faccende locali vengono trattate nelle situazioni concrete in cui quella nozione opera. In altre parole, la nozione-con-asterisco si riferisce anche al locale agire concertato dei membri. Per esempio, nel caso del "principio dell'et cetera*", anche se ne conosciamo molti aspetti, c'è ancora altro da imparare da ciò che le persone fanno effettivamente quando usano le parole nelle loro conversazioni, e quando abbiamo imparato questo "qualcos'altro", anch'esso diventerà parte della nozione analitica. In pratica, Garfinkel ci dice che una volta che abbiamo imparato qualcosa, la sua applicazione retrospettiva agirà senza soluzione di continuità in modo da farci agire – *e farci pensare* – come se questo significato fosse stato noto fin dall'inizio[10]. L'asterisco è un congegno che offre una protezione contro l'auto-inganno. La forza di queste parole, con la loro dicitura stramba[11], serve a mantenere l'analisi ricettiva verso ciò che si tenta di conoscere.

Il rigore garfinkeliano, quindi, non è volto a stabilire un sistema routinizzato di garanzie ufficialmente riconosciute per la ragione vera e obiettiva. Si tratta, invece, di un rigore volto a ottenere e mantenere l'accesso al mondo vissuto delle persone che interagiscono tra loro allo scopo di organizzare la loro società. La loro interazione è radicata nello svolgersi di eventi sociali, una ordinatezza locale che è agevolata dalle intelligibilità *che certe interazioni hanno organizzato come parte del proprio agire locale*. Durkheim era nel giusto quando sosteneva che queste intelligibilità erano, in un certo senso, fatti che operano in modo indipendente da coloro che li hanno prodotti. Infatti, una volta che tali intelligibilità vengono condivise, i membri possono usarle come basi oggettive per sviluppare e comunicare ulteriormente idee e attività su di esse. Tuttavia, queste intelligibilità operano in modo riflessivo, per cui restano sempre passibili di ulteriori elaborazioni, soggette alle contingenze pratiche e organizzative che sono proget-

10 Questa caratteristica della conoscenza, che Garfinkel definisce il senso retrospettivo degli avvenimenti, è stata indicata da Merleau-Ponty [1964] come "illusione restrospettiva".

11 Un fondamentale articolo di Garfinkel [1991] porta il seguente titolo: "Rispecificazione: prove sull'ordine localmente prodotto*, la logica*, la ragione*, il significato*, il metodo*, et cetera, nella essenziale ecceità della società ordinaria immortale in quanto tale". "Ecceità", che ha relazione con la parola "ecco", si riferisce qui al focus dell'indagine etnometodologica: il "proprio-questo" e "proprio-qui" di ogni effettivo e locale stato di affari, come ad esempio l'interesse verso dettagli specifici piuttosto che verso aspetti generali.

tate per servire ai loro fini e non restano alla larga da qualunque autorità logocentrica. Qualsiasi cosa possa significare, intelligibilità ottiene quel significato in base all'agire locale delle persone, agire che è orientato più verso la preservazione della ordinatezza dell'interazione di quanto non lo sia verso la comunicazione del significato o alla conservazione di una rigida conformità alle definizioni formali. I filosofi sembrano non cogliere questo fenomeno. Certamente, quando una definizione formale è funzionale all'interesse di mantenere l'ordinatezza di una interazione, può essere impiegata da uno o più partecipanti, ma è l'interesse pratico che prevale sulle preoccupazioni di ordine formale-concettuale, che restano in secondo piano, tranne nel caso in cui diventano importanti per l'agire dei partecipanti finalizzato a mantenere l'ordinatezza locale.

Husserl sembra inconsapevole di questi problemi, nonostante il suo riferimento al carattere "vicendevole" della comunicazione naturale in questo brano tratto da "L'Origine della Geometria":

> nella connessione della comprensione linguistica vicendevole, il prodotto originario e l'atto produttivo del singolo soggetto possono venir compresi *attivamente* dagli altri. Come attraverso la rimemorazione, attraverso questa piena comprensione del prodotto altrui deve necessariamente aver luogo una co-realizzazione attuale e propria dell'attività presentificata, e insieme deve delinearsi una piena evidenza dell'identità della formazione spirituale nei prodotti dei destinatari e dei mittenti della comunicazione, e viceversa [Husserl 1987, 226].

Husserl definisce in modo errato la situazione quando offre tale modello inter-monadico per la comunicazione linguistica. L'etnometodologia propone una sorta di modello quantistico in base al quale i segni significativi prodotti da una coorte locale impegnata nella concertazione della propria interazione in modo ordinato forniscono i meccanismi secondo cui l'intelligibilità viene esibita pubblicamente, e in tal modo coordinata e al tempo stesso "attivamente compresa". *Non* si tratta di una rimemorazione (sebbene possa implicare una reinterpretazione dei segni) perché l'attività è sociale, non individuale. Tale lavoro non ha luogo nella testa di ciascuna monade, quanto piuttosto nello spazio pubblico tra le persone, e ciascuna parte orienta il proprio sguardo verso la sfera pubblica in modo da capire cosa significano tali segni, incluso il significato dei loro stessi enunciati.

Come ha suggerito Merleau-Ponty, "non si sa cosa si sta dicendo, se non dopo averlo detto" [Merleau-Ponty 1973, 46], e "l'oratore non pensa prima di parlare, e nemmeno mentre parla; la sua parola è il suo pensiero" [Merleau-Ponty 1965**,** 250]. I significati sono esibiti più che spiegati, e i segni nei quali una certa intelligibilità viene mantenuta sono un possesso *pubblico* che le persone detengono in comune, e non contenuti privati di una coscienza i cui significati vengono negoziati finché diventano identici. Non sempre le persone sanno quello che stanno facendo, piuttosto si limitano a coglierne il pieno significato dopo aver agito ed essere state in grado di attestarne gli effetti [cfr. Liberman 1999].

In modo analogo, l'obiettività non viene validata da ogni ego individuale che ha una esperienza autentica e palese (una sorta di storia-proprio-così esistenziale) e poi ratificata attraverso una negoziazione tra individui; viceversa, la forma oggettiva emerge in modo naturale come oggetto comune, e viene validata nel discorso *prima* di diventare possesso personale di qualcuno, in pratica prima ancora di essere compresa. L'intuizione originaria di ego individuali può essere l'ultima cosa che avviene, mentre la vita pubblica di una forma oggettiva ne è la prima. Le parti rimangono orientate verso un oggetto che sia validato formalmente – si potrebbe pensarlo come una sorta di noema intersoggettivo – e ne completano il significato [*meaning-fulfillment*] nel fluire del suo utilizzo per risolvere i compiti pratici in questione.

Qui di nuovo il pensiero di Merleau-Ponty è in perfetta sintonia con il mio resoconto etnometodologico:

> una discussione non è scambio o confronto di idee, come se ciascuno si formasse le proprie, le mostrasse agli altri, guardasse le loro, e ritornasse a correggerle con le proprie. Qualcuno parla, e immediatamente gli altri non sono più se non che determinate divergenze rispetto alle sue parole, ed egli stesso definisce la propria divergenza in rapporto ad essi. [...]. La vita diviene idee e le idee ritornano alla vita, ciascuno è preso nel vortice in cui dapprima era impegnato solo moderatamente, guidato da ciò che ha detto e dalla risposta che ha ottenuto, guidato dal proprio pensiero, di cui egli non è più l'unico pensatore [Merleau-Ponty 1969, 142].[12]

L'etnometodologia dà spazio all'instabilità dei concetti man mano che essi muovono dall'esperienza all'articolazione e alla reinterpretazione. Tuttavia, l'et-

12 Per ulteriori considerazioni sul pensiero di Merleau-Ponty, cfr. Liberman 2010.

nometodologia non si limita a "menzionare" questo fenomeno, ma lo studia nel suo svolgersi, analizzando come e dove abbia luogo, in quanto parte dei compiti sociali locali delle parti che sono in comunicazione tra loro. Il processo di costruzione del significato [*meaning-fulfillment*], un tema importante degli studi husserliani, viene colto come un'attività sociale incarnata e intrapresa *in situ*, vale a dire *in* certi affari locali *in quanto tali* [*in and as*]. Le persone non sono ridotte a monadi, e l'intersoggettività non è John Locke che parla di steroidi**.** Il fenomeno che costituiva la specifica scoperta di Husserl viene così indagato in un modo più radicale di quanto lo stesso Husserl aveva immaginato[13].

4. *Sociologismo*

Nel ventunesimo secolo, la disciplina della sociologia si è relegata fra quelle metodologie insulari di auto-autenticazione che in apparenza sono giustificate dal punto di vista formale, mentre perdono la quotidianità della vita delle persone. La sociologia ha perso di vista il fatto che le persone pensano. Inoltre, trascura il fatto che per la maggior parte del tempo le persone sono impegnate in attività effettive. Dato che la cultura sociologica contemporanea ha a che fare più con algoritmi generati da computer che con le esperienze vissute dalle persone le cui attività quei numeri pretendono di rappresentare, tutti i fenomeni sociali sono ridotti esclusivamente a quegli aspetti che possono essere misurati. Ciò che non può essere misurato, anche se costituisce quel che è più caratteristico di una scena sociale, viene ignorato. Peggio ancora, la maggior parte dei sociologi non ha mai osservato di persona "la popolazione", ma si è limitato a scaricarne i dati quantitativi da internet, e le ricerche sociologiche contemporanee perlopiù vengono svolte non nel mondo (che sarebbe un buon posto in cui andare a osservare i fenomeni sociali), bensì dentro gli uffici. Il gruppo più all'avanguardia dei principali ricercatori della disciplina si concentra sul problema di dove reperire su internet i migliori *archivi dati*.

13 Per una breve introduzione alla radicale rispecificazione etnometodologica delle indagini di Husserl cfr Liberman 2001.

Nelle attuali metodologie, la concettualizzazione da parte di un individuo dei problemi non si confronta *mai* con le sfide derivanti dal dover affrontare gli argomenti di quell'individuo. Durkheim ci metteva in guardia contro le astrazioni sociologiche che erano troppo distanti dall'ordine naturale, e ci ammoniva contro il proliferare di costruzioni teoriche fantasiose. A titolo di esempio: le decisioni sulla fertilità di giovani donne che vivono in remoti villaggi tailandesi sono studiate da scienziati sociali che non hanno mai incontrato una di queste donne tradizionali. In tale regime metodologico, la nozione di teoria della scelta razionale, ad esempio, può costituire l'unica logica a cui si assoggettano i ricercatori, e il mondo-della-vita del villaggio tailandese viene quasi interamente ignorato. L'effettivo mondo degli abitanti di un villaggio tailandese costituisce un obiettivo mobile che potrebbe richiedere uno studio molto lungo, e quindi è compito pratico degli scienziati sociali domare la natura selvaggia. Il risultato ironico e pur tuttavia penoso di ciò è che le donne tailandesi tradizionali sono assoggettate alle decisioni politiche dell'ONU basate su tali ricerche "scientifiche". Come ha osservato Dorothy Smith, "i fenomeni sono sempre mobili, per cui la loro riconduzione nei nostri schemi fissi costituisce una violenza epistemologica"[14]. Per questi sociologi che operano all'interno del loro sociologismo claustrofobico, nessun fenomeno è caratterizzato dal "movimento" dato che a loro avviso solo i loro concetti e i loro metodi esistono davvero. Questi ricercatori possono definire "oggettivo" il lavoro che svolgono, ma non si tratta della stessa oggettività di una società reale di persone. Qualsiasi riguardo nei confronti delle *effettive* oggettività pratiche prodotte da una coorte locale di attori è considerato troppo "soggettivo" per l'analisi scientifica! Ma se gli aspetti soggettivi sono veramente attivi, allora *negarli* non è oggettivo. Questi sociologi rivendicano l'oggettività solo per isolarsi all'interno del proprio universo *a priori*, da cui prendono le distanze e a cui applicano l'etichetta di "oggettivo". Ma non si tratta che di cieco pregiudizio in cui ogni elemento essenziale viene pre-giudicato in modo che solo a quel che è conforme alle loro routine di misurazione è permesso sopravvivere.

Questi ricercatori sono orgogliosi della loro esattezza, una esattezza che è prodotta escludendo ogni considerazione verso quegli etno-metodi ingegnosamente esatti che le persone usano per organizzare la propria società ordinaria. In base

14 Intervento tenuto all'Università dell'Oregon, il 22 gennaio del 1999.

alle sue ricerche sull'esattezza analitico-formale, Husserl si chiede: "che cos'è che costituisce l'esattezza? [È] la misurazione empirica sempre più precisa, guidata da un mondo di idealità, o meglio da un mondo specifiche strutture ideali particolari che possono essere correlate con determinate scale di misura – un mondo siffatto oggettivato preliminarmente attraverso l'idealizzazione e la costruzione" [Husserl 1961, 64] . Levinas condivide questa critica, ma in modo più poetico osserva che "quando la scienza penetra il mondo umano, lo polverizza in atomi per matematizzarlo, lo soffoca per renderlo eterno. Riduce i valori culturali a uno strato superficiale che, in assoluto, non ha più spessore delle nostre catene montuose viste dalla stella Sirio" [Levinas 1998, 130].

Derrida ha dato una formulazione perfetta di questo argomento: "Husserl, com'è noto, distingueva, il più rigorosamente possibile, tra *rigore* ed *esattezza*" [Derrida 2003, 189]. Gli attuali metodi del sociologismo sono irresponsabili poiché abbandonano il difficile rigore raccomandato da Garfinkel a vantaggio di ciò che è soltanto una tecnica preconfezionata pronta all'uso. Un progetto di ricerca potrebbe iniziare con un periodo di studio su un argomento, ma la metodologia scelta lo congelerà rapidamente, e verrà riesaminata solo per aspetti poco significativi, perdendo ciò che Adorno definisce "una relazione viva" con i fenomeni sociali effettivi: "il metodo non può essere deciso in modo assoluto in contrapposizione all'oggetto analizzato. Piuttosto, il metodo sociologico deve avere *una relazione viva* con questo oggetto e deve, quanto più possibile, svilupparsi a partire da esso" [Adorno 2000, 72].

Nella più vasta disciplina si è giudicati in base alla propria abilità di comandare a bacchetta alcuni concetti chiave. Questi concetti vengono quindi "prasseologizzati" o "operativizzati", e sebbene sembri che queste astrazioni acquistino sostanza, i ricercatori restano solo con una versione distorta e altamente limitata del mondo reale. A questo punto, il ricercatore può considerare attinente al proprio lavoro qualunque attinenza siano in grado di generare le interpretazioni della ricerca da parte dei lettori. È normale che vengano *perse* le pratiche sociali competenti delle persone, così come quanto di più essenziale vi è nelle loro vite. Le persone effettive sono rimpiazzate da "esseri dopati nel giudizio" [*judgmental dope*] che sono in grado di fare solo ciò che formalmente il ricercatore ha previsto. Persino i marxisti procedono inculcando moventi in un *homunculus* le cui abilità di giudizio

sono state drasticamente ridotte. E quando la ricerca empirica dimostra che tali moventi, attribuiti nel corso dell'analisi, non sono attivi, si afferma che si tratta di un caso di falsa coscienza. Benché la coscienza possa commettere errori, o perdere aspetti importanti della vita sociale o economica, non è questa una ragione valida per liquidare il mondo-della-vita delle persone, o per escludere l'indagine sociologica sulla loro esperienza, poiché deve esserci *qualcosa* di vero sulla coscienza, e le persone che stai studiando lo possiedono *realmente*. Ma vi sono scarse possibilità che i sociologi oggettivisti vengano in contatto con tutto ciò.

Provo a illustrare meglio questo punto con un esempio. Avevo un caro collega marxista che voleva studiare il modo in cui i lavoratori brasiliani venivano sfruttati dalle multinazionali, e procedeva con il passare in rassegna la letteratura sociologica precedente e prendere nota quando si imbatteva in qualcosa che fosse collegato a uno degli argomenti di suo interesse. Garfinkel ha definito questo modo di procedere "*detailing generalities*", ovvero descrizione dettagliata di aspetti di carattere generale. Un giorno, questo collega mi chiese un parere sulla sua ricerca. Dopo che mi ebbe illustrato le sue "scoperte", gli risposi che non si trattava affatto di scoperte, ma soltanto di associazioni mentali tra dati di seconda mano e i suoi inveterati pregiudizi. Mentre commentavo l'argomento della sua ricerca, gli suggerii che la sua indagine non avrebbe prodotto molto fino a quando non avesse imparato il portoghese, non si fosse recato in Brasile e avesse trascorso lì un anno per osservare di prima mano i dettagli locali di tali questioni. Gli dissi: "se dopo una rigorosa ricerca di questo tipo, i dati dimostreranno la tua critica fondamentale, allora quest'ultima diventerà un lavoro decente di scuola marxista. Fino ad allora, sarà solo un'altra forma di imperialismo". Nelle parole di Adorno, "non bisogna operare con concetti preconfezionati, concepiti in isolamento, ma confrontare i concetti con ciò da cui scaturiscono" [Adorno 2000, 120].

Non basta soltanto applicare una metodologia comprovata: si deve comprendere da sé le sembianze locali delle cose. Per questa ragione Garfinkel è sgradevole – anzi, spietato – con coloro che vorrebbero basarsi su versioni formalizzate della sua "teoria" e preferisce gli *studi* effettivi delle attività ordinarie che accadono in modo naturale. Ed è anche per questo che gli etnometodologi hanno accolto con entusiasmo gli scritti dell'ultimo Husserl quando furono disponibili nella traduzione inglese. L'enfasi sullo studio della *Lebenswelt* sembrava proprio ciò che

si stava cercando,specialmente l'idea che la logica e la scienza oggettiva debbano essere "radicate" e "fondate" nella *Lebenswelt*. Ma questo entusiasmo fu seguito dal progressivo riconoscimento che neppure lo stesso Husserl studiò la *Lebenswelt* a dispetto di quanto dichiarava. Come scrivono Garfinkel e Liberman:

> nel programma husserliano, le origini della *Lebenswelt*, che erano esibite solo formalmente nelle lezioni, non contengono descrizioni effettive delle pratiche della *Lebenswelt*. Non *esibiscono* pratiche di *Lebenswelt* con azioni istruite nel corso del loro vivo svolgersi. Si limitano meramente ad alludere a pratiche di *Lebenswelt*. Il risultato reale del programma husserliano, quindi, consiste nell'alludere all'effettivo lavoro vissuto delle scienze in termini di pratiche vissute. E non è un piccolo risultato [Garfinkel, Liberman 2007].

In certi momenti anche Derrida lamenta che le analisi husserliane si fermano al livello astratto [cfr. Lawlor 2002, 73]. Tuttavia, in molte delle proprie analisi, lo stesso Derrida non va oltre l'offrire intuizioni astratte, seppur acute. Anche se incisivo nell'analizzare le permutazioni di determinate nozioni-in-uso, Derrida non esamina mai il pensiero collaborativo *in situ* di un gruppo di persone che interagiscono tra loro, malgrado gli ampi riferimenti alla "comunità intersoggettiva" [es. Derrida 1999, 93]. Al contrario, il sociale è lasciato alle generalizzazioni sugli eventi macro-sociali, e la sua analisi sagace è rivolta ai dispositivi concettuali con cui operano gli analisti macro-sociali. Comunque, non conduce ricerche specifiche sulle occasioni locali della vita sociale che questi analisti sociali stanno indagando. La critica di Derrida a Husserl è fondamentale, ma lascia le nozioni husserliane allo stato astratto. Gli etnometodologi, dal canto loro, recuperano le astrazioni husserliane e conducono ricerche mondane che hanno la capacità di informare ulteriormente i fenomenologi sulle più profonde intuizioni del suo pensiero. Per esempio, alcune *impasse* della fenomenologia possono essere superate ricorrendo alla strategia con cui l'etnometodologia ha dato realizzazione alle ricerche fenomenologiche sul campo fenomenico, vale a dire, su come, per una coorte di praticanti, un mondo acquisisce coerenza dai dettagli fenomenici. Traendo spunto dallo studio di Gurwitsch [1964] sulla coerenza della formale trama figurativa, Garfinkel conferisce sostanza alla nozione importante di "orizzonte" indagando le contingenze locali delle pratiche mondane (ad esempio, le pratiche casalinghe di una donna cieca, la percezione attraverso

l'uso di lenti invertite, il seguire istruzioni scritte e così via). Attingendo a questi densi fenomeni del mondo reale, Garfinkel ha offerto nuove strategie per conferire una specificità radicale a quella che Husserl ha definito indagine sui "puri fenomeni della conoscenza" [Husserl 1999, 3].

L'etnometodologia offre più di una metafisica della soggettività, o anche di una critica di quella metafisica. Coglie e descrive le attività reali delle persone coinvolte collettivamente nella produzione di un mondo. Con questo programma, Garfinkel mette in discussione la supremazia di quella scuola europea che per secoli ha parlato di coscienza individuale e, nello stesso tempo, propone un rigore che è più in sintonia con il mondo-della-vita delle persone effettive e con la complessità delle loro disparate oggettività pratiche, di quanto non lo siano i metodi "oggettivi" di coloro che vogliono fondare le loro indagini sull'autorità delle routine ufficiali della loro disciplina. Con questo programma, Garfinkel è fedele ai propositi più profondi delle indagini husserliane, anche se si è spinto oltre il progetto concettuale e astratto che Husserl ci ha lasciato.

5. *I metodi dell'etnometodologia*

Cosa si può rispondere all'accusa che l'etnometodologia è essa stessa un esempio di sociologismo? O che è "soggettivista"? Come disciplina sociologica, l'etnometodologia ha sviluppato formalizzazioni delle proprie analisi che implicano il parlare di persone in termini di "attori" o "membri" e simili. L'espressione "membri" è un neologismo sociologico? Non vi è quantomeno una certa dose di riduzionismo? E in caso contrario, come viene evitata un'affinità metafisica con il sé individualizzato idolatrato dall'Illuminismo?

Riconoscendo che non sono gli individui, ma i membri ad agire nella società (vale a dire coorti di attori che agiscono in modo concertato), l'etnometodologia evita l'idealismo della metafisica illuministica incorporata nelle ricerche di gran parte dello psicologismo. Nel caso della sociologia, "il punto di vista dell'attore" è una utile finzione che tuttavia non riflette in modo adeguato l'esperienza degli attori. Che sia concepito come "soggetto" (Husserl), come "libertà formale" (Sartre), o come "*Daisen*" (Heidegger), il soggetto fenomenologico rimane un

artificio della tradizione filosofica. L'etnometodologia persegue la "soggettività" reale, mondana, e la trova principalmente in collettività, cosicché il suo compito conoscitivo è descrivere le collettività scoperte nel modo in cui sono, o piuttosto, nel modo in cui *agiscono*. I significati oggettivi ideali di cui si sono principalmente occupati i filosofi non devono essere collegati soltanto alle operazioni di sintesi della "coscienza", così come ci ha insegnato Husserl, ma alle interconnessioni di senso sintetizzate nelle e attraverso le *collettività sociali* nelle quali le persone si ritrovano normalmente. In altre parole, *la temporalità delle interconnessioni sintetiche di senso deve essere identificata, osservata e descritta a un livello che alcuni potrebbero voler continuare a definire "intersoggettivo"*. L'etnometodologia rivolge lo sguardo al sito effettivo delle persone che pensano e agiscono. Perciò, come afferma Garfinkel, "ogni tema che i greci ci hanno promesso deve essere ridefinito come l'agire della società ordinaria".

Come abbiamo mostrato, dato che le oggettività pratiche locali – *che sono i dispositivi con cui una coorte locale organizza l'ordinatezza sociale* – sono in un certo senso indipendenti da coloro che le hanno prodotte e sostenute, e Durkheim le definisce fatti sociali. Tuttavia, Garfinkel ha ampliato l'indagine del sociologo francese trasformando in oggetto di studio la produzione di questi fatti sociali da parte di persone che agiscono in collaborazione. In questo modo, presta grande attenzione al fatto che il lavoro di partecipazione concertata non è soltanto concettuale o "ideale" ma viene incarnato – un insegnamento che ha ricavato da Merleau-Ponty e Gurwitsch[15]. Costruire fatti sociali è un "lavoro collettivo incarnato" [Garfinkel 2002, 95]. Questa visione è rispettosa del fatto che qualunque occasione sociale non è soltanto un fenomeno concettuale. Nel momento in cui estende le indagini oltre il concettuale per arrivare ai modi incarnati con i quali una coorte di persone concerta le proprie attività pratiche, l'etnometodologia realizza qualcosa di più di un sociologismo, perché coglie qualcosa che esiste effettivamente. Per esempio, nel caso dello studio delle pratiche di ragionamento dei monaci-filosofi tibetani impegnati in dibattiti filosofici pubblici, che illustra il lavoro del pensiero formalizzato [cfr. Liberman 2004], è importante attestare e descrivere le proprietà ritmiche del dibattito tibetano dalla prospettiva dei par-

15 In senso generale, si potrebbe dire che l'etnometodologia sviluppata da Garfinkel è una combinazione di fenomenologia e della sociologia di Durkheim e Simmel.

tecipanti. Risulta che la maggior parte delle volte la comprensione iniziale che hanno questi filosofi *non* è concettuale. I disputanti sono inizialmente orientati a come possono entrare nel flusso ritmico del dibattito in corso. Si tratta di un "orientamento incarnato" verso gli eventi pubblici. Gli studiosi di filosofia tibetana trascurano completamente questo fenomeno perché si basano su testi e concetti astratti. Tali ricerche non possono essere condotte esclusivamente attraverso lo studio di testi, perché quello che è estremamente significativo sono le pratiche di ragionamento che concreti pensatori impiegano in modo sistematico nelle effettive occasioni della riflessione filosofica. Per comprendere una tradizione di pensiero bisogna osservare quella tradizione come impresa concreta e non limitarsi a questioni teoriche ricostruite a partire da letture informate di testi docili.

Anziché di esegesi testuale, il metodo etnometodologico consiste nell'*esibire* occasioni vive di locali "pratiche specifiche del luogo di lavoro" [*workplace specific practices*] [Garfinkel 2002, 263] e poi basare l'analisi su esse. Di fatto, gli etnometodologi hanno osservato che le persone studiate sono impegnate a esibire *per se stesse* i metodi e le regole principali usati nell'ordinatezza locale in quanto tale. Ragion per cui, il compito dell'etnometodologia è *cogliere e descrivere le esibizioni dell'ordine sociale poste in essere dagli attori che impersonano una scena*. L'attenzione che l'etnometodologia rivolge alla esibizione di questa ordinatezza attestabile è in debito verso le indagini fenomenologiche di Gurwitsch sulle proprietà fenomeniche delle attività locali. A questo proposito, Gurwitsch [1964] osserva che questa ordinatezza è autoctona, in altre parole non è formalmente prodotta da una soggettività trascendente ma si trova già lì, nel modo in cui le parti hanno incarnato in modo appropriato il loro mondo[16].

Proprio come il "movimento intenzionale", anche l'agire organizzativo locale dei partecipanti non è soltanto un concetto. Anne Rawls sottolinea questo punto quando dice che "gli ordini sociali dotati di senso non hanno e non possono aver luogo a livello concettuale" [in Garfinkel 2002, 8]. E Dorothy Smith commenta: "il sociale è qualcosa che accade effettivamente. Non si può restare fermi all'idea

16 Garfinkel scrive: "per la conduzione specifica della ricerca etnometodologica, le scoperte di Gurwitsch sono radicali e fondamentali, e sono rimaste tali nel corso degli anni. Sono fra i più antichi concetti che l'etnometodologia ha mutuato dagli studi fenomenici" [Garfinkel 2002, 176].

che il sociale sia solo mero significato". Di conseguenza, gli etnometodologi sono riluttanti a partecipare al commercio di concetti, e quando analizzano una scena non vanno in cerca di concetti. Per questa ragione non intervistano mai le persone. Piuttosto, vanno alla ricerca delle pratiche incarnate che esibiscono come i membri di una scena locale "si incastrano" gli uni con gli altri. Questi fenomeni sono la novità portata dall'etnometodologia. Per questo motivo, la critica husserliana alla ragione deve essere ridefinita. La sua "critica delle fonti costitutive da cui hanno origine il senso posizionale e la legittimità della cognizione" deve essere trasferita dall'ideale e dall'individuale. Infatti, le indagini sulle "prestazioni effettive" degli attori devono occuparsi dell'incarnato e del sociale.

Ciò può avere qualche aspetto in comune con gli interessi di Heidegger quando scrive che "in base alla nostra interpretazione non dovremmo cercare di esaminare e parafrasare dall'esterno la struttura dell'agire. Piuttosto, dovremmo collocarci all'interno della struttura al fine di scoprire qualcosa del suo modello e ottenere un punto di osservazione sull'insieme" [Heidegger 1967, 123]. Si tratta di una politica che cerca di minimizzare l'autorità di qualsiasi rappresentazione di parti o di eventi. L'etnometodologia si sforza di mantenere le proprie descrizioni degli eventi all'interno dell'orizzonte di esperienza in cui tali eventi vengono scoperti naturalmente. Come scrive Levinas, "queste strutture e forme rivelano la loro verità solo quando si collocano entro il proprio orizzonte" [Levinas 1981, 347]. In questo caso, il rigore non consiste semplicemente nel riportare le forme all'interno del proprio orizzonte, ma innanzitutto nel non permettere mai che possano lasciarlo. Questo è il rigore di Garfinkel. Husserl riconosce l'importanza di questo aspetto dell'indagine fenomenologica quando scrive: "l'esposizione dell'orizzonte non deve restare in termini vaghi, superficiali, ma deve pervenire a sua volta a una specie di scientificità" [Husserl 1987, 241], e si dichiara soddisfatto che questa conoscenza implicita possa essere resa esplicita. L'etnometodologia fornisce strumenti per adempiere a questo obiettivo.

Come fanno i dettagli localmente contingenti, l'insieme dei dettagli del campo fenomenico, a trasformarsi in semplici *Gestalt*? Non sto chiedendo "come sono *resi* in semplice *Gestalt*?", in quanto la prospettiva del costruzionismo sociale, facendo troppo affidamento sulle rappresentazioni sociologiche degli attori sociali, distorce ciò che sta accadendo. Piuttosto aveva visto giusto Durkheim: la scena sociale ha

la sua fatticità, e le persone che la animano vi aderiscono completamente. Non riflettono sulla comprensione in modo deliberato, benché vi sia l'opportunità di un'azione pianificata. Comprendono, ma per la maggior parte quella comprensione è un'attività pubblica. Riconoscendo le proprietà autoctone di tali comprensioni, Garfinkel è riuscito ad andare oltre l'idealismo fenomenologico.

L'etnometodologia si è riservata il tema di ricerca della specificazione della ragione come un fenomeno realizzato di ordine. "Realizzato" significa in questo caso che la ragione filosofica costituisce la realizzazione pratica di un gruppo locale di filosofi. Ma tale realizzazione non è necessariamente qualcosa che le coorti di filosofi abbiano progettato. È realizzata nel senso che è fatta, diventa una ordinatezza pubblicamente riconosciuta, e in quel senso può dirsi che è stata compiuta dalla coorte che impersona quella realizzazione. In altre parole, l'oggetto di tutte le nostre indagini non è necessariamente qualcosa di deliberatamente inteso o premeditato, ma piuttosto le cose mondane. La definizione della ragione pensante perseguita dall'etnometodologia è una *ri*definizione, giacché la ragione pensante è già stata erroneamente descritta dalla filosofia e dalla fenomenologia.

Garfinkel ha ricavato gran parte del suo senso del rigore da Husserl. Infatti, lo ha preso così seriamente da essere indotto a rispecificare i principali temi husserliani nella direzione che le sue indagini mondane richiedevano. La scienza, "nel suo senso più vero e genuino" [Husserl 1969, 9], non è soltanto un corpus di strutture teoretiche e metodologiche. Piuttosto, come ha sottolineato Derrida, la scienza genuina "deve essere rigorosamente distinta dal concetto e deve essere vissuta e rivissuta in diversi modi" [Derrida 1999, 133]. La ragione pensante europea si sta svegliando dal sogno delle grandi teorie formali e sta cominciando a occuparsi della complessità dei dettagli mondani come mai fatto prima. Garfinkel ha ridefinito l'indagine fenomenologica come indagine "sull'azione e la ragione pratiche incarnate, situate e collettivamente concertate" [Garfinkel 2002, 264]. In quanto situato, *il lavoro locale chiamato ragionamento non può essere separato dalle strategie endogene che i partecipanti locali adottano per conseguire l'ordine*. Se dobbiamo restare fedeli al detto fenomenologico secondo cui ciò che si manifesta deve essere visto proprio nel modo in cui si manifesta a se stesso, allora dobbiamo cogliere il ragionamento oltre il concetto, nel contesto dei dettagli dell'agire locale a cui sono orientate le persone che stanno usando il ragionamento.

Nel descrivere la connessione tra etnometodologia e Husserl, Garfinkel [n.p.] scrive:

> Si potrebbe dire che la profonda fenomenologia della *Crisi* [*delle scienze europee*] di Husserl pone l'etnometodologia ai suoi piedi ed è da quest'ultima considerata come il proprio procuratore istruito. Ma sarebbe un errore. C'è molto di più in questa connessione. Le due cose – le affermazioni husserliane sulla *Lebenswelt* e le indagini etnometodologiche sul lavoro e le scienze – sono collegate in modo più realistico. Per decenni l'etnometodologia si è occupata della questione "cosa ci vorrebbe per trasformare le dotte congetture sulla fenomenologia trascendentale, che Husserl considerava come le origini della *Lebenswelt* delle scienze, in fenomeni dimostrabili?

Garfinkel ha conservato il rigore husserliano, ma ne ha ridefinito le indagini e le ha trasformate in ricerche radicali che si mantengono fedeli al senso specificatamente husserliano di cosa significhi essere rigorosi.

Riferimenti bibliografici

Behnke, E.
2006 *The Possibility of Husserl in Phenomenological Practice*, The Future of Husserlian Phenomenology, www.newschool.edu/gf/phil/husserl/future/html.

Derrida, J.
1987 *Introduzione a Husserl, L'origine della geometria*, Jaca Book, Milano.
1999 *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano.
2003 *Stati Canaglia. Due saggi sulla ragione*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Garfinkel, H.
2002 *Ethnomethodology's Program. Working Out Durkheim's Aphorism*, Rowman & Littlefield, Baltimore.
[n.p.] *Notes to Recommend Ethnomethodology's Renewal of Sociology's Distinctive Study of Social Order*, in *The Shop Floor Problem in the Renewal of Sociology Distinctive Studi of Social Order*.

Garfinkel, H., Lynch, M., Livingston, E.
1981 *The Work of Discovering Science Construed with Materials From the Optical Discovered Pulsar*, Philosophy of the Social Sciences, II, 2, pp. 131-158.

Garfinkel, H., Liberman, K.
2007 *The Lebenswelt Origins of the Science*, Human Studies, 30, 3-7.

Gurwitsch, A.
1964 *The Field of Consciousness*, Duquesne University Press, Pittsburgh.

Heidegger, M.
1967 *What is a Thing?*, Henry Regnery Company.
1969 *Essere e tempo*, Utet, Torino.

Husserl, E.
1960 *Esperienza e giudizio*, Silva Editore, Milano.
1961 *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano.

1970 *Logical Investigation*, Routledge & Kegan, London.
1982 *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenologv and a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhofi
1987 *L'origine della geometria*, in J. Derrida 1987.
2006 *Idea della fenomenologia*, in *Husserl, Vita, pensiero, opere scelte*, Il Sole 24 ORE, Milano, pp. 275-389.

James, W.
1984 *Esiste la coscienza?*, in W. James, *Saggi sull'empirismo radicale*, Laterza, Roma-Bari.

Levinas, E.
1998 *Discovering Existence With Husserl*, Northwestern University Press, Evanston.

Liberman, K.
1985 *Understanding Interaction in Central Australia: An Ethnomethodological Study of Australian Aborigenal People*, Routledge, London.
1989 *Decentering the Self: Two Perspectives from Philosophical Anthropology*, in Arlene Dallery, Charles Scott (a cura di), *The Question of the Other*, SUNY Press, Albany, pp. 127-142.
2001 *Reespecificação da fenomenologia de Husserl como investigações mundanamente situadas*, Scientiae Studia, 7.4, pp. 619-630.
2004 *Dialectical Practice in Tibetan Philosophical Culture: An Ethnomethodological Inquiry Into Formal Reasoning*, Rowman & Littlefield, Lanham Maryland [Paper edition 2007].
2010 *L'Alterità della Terra: Merleau-Ponty e la Natura Selvaggia*, in N. Pirillo (a cura di).

Merleau-Ponty, M.
1965 *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano.
1969 *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano.

Rawls, A.
2002 *Editor's Introduction*, in H. Garfinkel, *Ethnomethodology's Program. Working out Durkheim's Aphorism*, Rowan & Littlefield, Baltimore, pp.1-64.

Stroker, E.
1997 *The Husserlian Foundation of Science*, Kluwer, Dordrecht.

Luigi Muzzetto

L'influenza della fenomenologia sull'ultimo Garfinkel: le fonti teoriche del campo fenomenico

1.

Ethnomethodology's Program. Working out Durkheim's Aphorism [Garfinkel 2002], rappresenta, secondo Fele, una rilettura dell'etnometodologia, una sua sistematizzazione, più che un nuovo approdo. Nel senso che non si ha un cambiamento radicale rispetto a *Studies in Ethnomethodology*, ma piuttosto una sorta di "prosecuzione radicale delle tesi presentate nel suo primo libro" [Fele 2004, 603]. La nota tesi di Lynch, formulata prima di quest'ultima opera di Garfinkel, secondo la quale esiste una divisione netta tra una prima etnometodologia (proto-etnometodologia) e una seconda (etnometodologia post-analitica), sembra per contro enfatizzare troppo alcune differenze. Lynch sostiene che le prime formulazioni dell'etnometodologia non rappresentino tanto un primo passo di un percorso sostanzialmente unitario, per quanto segnato da alcune discontinuità, quanto un ostacolo "allo sviluppo dell'etnometodologia post-analitica" [Lynch 1993, 118].

Fele, secondo il quale esiste una sostanziale continuità tra le varie opere, vede in quest'ultimo libro tre sostanziali novità: una rivisitazione del principio della "indifferenza etnometodologica", la rilettura del pensiero fenomenologico (in particolare Husserl, Gurwitsch e Merleau-Ponty) e una interpretazione inedita di Durkheim. Un Durkheim che diviene l'ispiratore della visione di un sociale che ha le sue origini nelle *pratiche* (e non nelle concettualizzazioni), negli elementi

radicalmente di base (i fatti sociali) che consentono una prima intelligibilità, una intelligibilità pre-cognitiva che non implica la pre-datità di un "soggetto a tutto tondo", ma precede e rende possibile la nascita di questo soggetto. Questi due elementi (rilettura della fenomenologia e di Durkheim, rilettura mirata a cogliere elementi di contiguità, un *misreading*, come dice Garfinkel [cfr. Garfinkel 2002]) convergono nella elaborazione di una etnometodologia che risolve alcune ambiguità presenti nella sua prima fase. Fase in cui la presenza di Schütz[1] (certo essenziale alla nascita dell'etnometodologia) era, per alcuni versi, disfunzionale: la sua analisi poneva troppo l'accento sul versante noetico[2], quindi sulla dimensione cognitiva, su una soggettività "forte", una soggettività costituente, e su una intersoggettività fortemente legata alla coscienza[3]. Gli etnometodologi ritenevano da un lato che questa posizione fosse "intellettualistica" e dall'altro che ponesse in ombra la dimensione "empirica" dello strutturarsi del sociale.

Questo saggio analizzerà l'influenza della rilettura della fenomenologia nell'ultima opera di Garfinkel.

2.

Lo spostamento dall'ottica noetica a quella noematica attuato da Gurwitsch determina un mutamento di prospettiva più funzionale all'etnometodologia. Spostamento che comporta il passaggio da una coscienza egologica a una coscienza non-egologica: il che implica che l'ego non sia "un centro autonomo da cui de-

1 Vorrei precisare che citerò l'autore nella sua dizione originaria Schütz. Ma riporterò testualmente il modo in cui viene citato nelle opere che richiamerò in questo saggio; il che comprende l'accezione Schutz senza l'*Umlaut*.

2 *Ego-cogito-cogitata* costituisce la relazione husserliana che comprende sia il versante noetico sia quello noematico. La coscienza vedrebbe quindi la presenza di un ego, di processi mentali e di oggetti intenzionali [cfr. Embree 1973]. È chiaro che la dimensione noetica esalta la soggettività, non i vincoli esterni che la limitano. Su questo punto, per le rispettive posizioni di Schütz e Gurwitsch, vedi Langsdorf 1991.

3 L'omologia strutturale dei flussi di coscienza è un punto cardine della "prova" dell'esistenza dell'intersoggettività, [cfr. Schütz 1974].

rivano gli atti di coscienza" [Sacchetti 2010, 148], ma rappresenti solo "l'insieme delle esperienze che avvengono nel flusso della coscienza" [ivi, 149]. "L'ego […] – osserva Blin – non è altro che la catena intorno alla quale tutte le esperienze sono ordinate" [Blin 1999, 107]. L'unità di questi atti nella loro durata dipende dai caratteri della coscienza stessa come ritenzione, protensione, rimemorazione, ecc. Quindi la presenza di un ego inteso come costituente non è affatto necessaria [cfr. Gurwitsch 1941, 328]. Questo io non-egologico è inoltre un io pubblico, pubblicamente accessibile, come il "membro esperto" di Garfinkel, e "appare solo nel modo riflessivo" [Sacchetti 2010, 149].

Sempre a questo spostamento di ottica è riconducibile il passaggio dal senso soggettivamente inteso a un senso incarnato nel particolare ambiente, legato alla particolare *Gestalt*; il passaggio dal "mondo della vita quotidiana" (come realtà primaria che rinvia in prima istanza al soggetto) a un "mondo percettivo" regolato da principi autoctoni; il passaggio dalle "province finite di significato" (che hanno anch'esse il soggetto come referente primario) agli "ordini di esistenza" che chiamano in causa in prima istanza la struttura del campo; similmente accade per il passaggio dalla "rilevanza" alla "pertinenza" [*ibidem*].

Così Gurwitsch non solo prefigura un soggetto che è più un *constitutum* che un costituente, ma de-enfatizza la presenza della soggettività a vantaggio di strutture pre-date secondo principi endogeni, strutture gestaltiche autoctone. Tutto ciò è funzionale a una etnometodologia volta a individuare un terreno radicalmente di base del sociale, un primo terreno intelligibile, pre-concettuale. Vi è così una relazione evidente tra le posizioni di Gurwitsch e l'etnometodologia: "le modalità pre-cognitive attraverso le quali i membri della società costruiscono un mondo intelligibile trovano una corrispondenza nelle 'leggi' gestaltiche intese come tipicità interne alla situazione" [ivi, 160].

3.

Questi elementi trovano uno sviluppo in Merleau-Ponty, una loro "condensazione" nel concetto di "campo fenomenico", che Garfinkel riprende, pur richiamando la tecnica del *misreading*, per trasformarlo in un contesto costituito

da *pratiche* dei membri. "La fonte gestaltica delle ricerche condotte da Merleau-Ponty lo porta a considerare l'abbandono dell'ipotesi di costanza […] come un qualcosa che costituisce un avanzamento per tutta la filosofia della coscienza". Questo avanzamento riguarda la rilettura della riduzione eidetica (e più in generale della riduzione fenomenologica), così come dell'immediatezza. Ciò comporta che gli oggetti si presentano già come "una totalità impregnata di un significato" inserito "in un campo tematico" [Blin 1999, 112]. In altre parole, "una volta rimosso il pregiudizio delle sensazioni, un viso, una firma, una condotta cessano di essere semplici 'dati visivi' di cui dovremmo cercare il significato psicologico nella nostra esperienza […]. Più in generale, è il concetto stesso di immediato a venire trasformato: immediato è ormai il senso, la struttura, la disposizione spontanea delle parti" [Merleau-Ponty 2003, 102]. "L'immediato – aggiungono Rosenthal e Bourgeois – non è l'impressione, ma piuttosto il significato fondamentale" [Rosenthal, Bourgeois 1990, 405]. È evidente l'influenza di Heidegger. Ma è evidente anche quanto sia vicina a Garfinkel l'idea di un senso immediatamente dato, l'idea di qualcosa che appare immediatamente intelligibile.

Occorre aggiungere che "i movimenti, secondo Merleau-Ponty, stabiliscono i predicati sotto i quali le cose assumono forma nello spazio" [Lynch 1993, 128]. "Dalle dimostrazioni di Gurwitsch impariamo che le relazioni spaziali sono tipicamente radicate in un contesto di elementi in un campo visibile […]. Merleau-Ponty ci permette di vedere che il 'campo' delle relazioni spaziali è costituito in riferimento alle nostre capacità corporali e alle azioni pratiche" [*ibidem*]. E ancora: i fenomeni "oggettivi" sono connessi, "si presentano in accordo con le nostre azioni pratiche" [*ibidem*]. La presenza delle "azioni pratiche" è un passo essenziale per le analisi di Garfinkel. Maynard dice che Garfinkel "fa un passo avanti oltre la percezione gestaltica e rispecifica il fenomeno olistico della vita quotidiana come qualcosa che esiste nelle pratiche collettive ordinate degli attori nelle loro situazioni reali, vissute" [Maynard 1996, 2].

Ma vediamo alcuni aspetti centrali del pensiero di Merleau-Ponty (tratti principalmente dalla *Fenomenologia della percezione*, e in particolare dalla *Premessa* e dal capitolo IV dedicato al campo fenomenico). Nella *Premessa* sono contenuti i caratteri della sua fenomenologia. Spiegelberg [cfr. Spiegelberg 1960] li riconduce a quattro principali.

a. Carattere descrittivo. L'intento della fenomenologia è quello di "comprendere l'uomo e il mondo […] sulla base della loro fatticità" [Merleau-Ponty 2003, 15]. Se la sua ambizione è quella di essere "una scienza esatta", occorre procedere attraverso "una *descrizione* diretta della nostra esperienza così come è, senza alcun riferimento alla sua genesi psicologica e alle spiegazioni causali che lo scienziato, lo storico o il sociologo possono fornire" [*ibidem*]. "L'esigenza di una descrizione pura esclude sia il procedimento dell'analisi riflessiva sia quello della spiegazione scientifica" [ivi, 17].

Il carattere descrittivo è di fatto invocato sostanzialmente da tutti i fenomenologi, a partire da Husserl. Ma quest'ultimo finisce di fatto per abbandonare il piano della pura descrizione[4]. Il punto nodale, secondo Merleau-Ponty, si trova in primo luogo nel fatto che Husserl, nella sua analisi riflessiva, ritiene di ritornare alle radici del mondo della vita cercandole nel soggetto. Ma questa strada contiene un ritorno a una forma di idealismo [cfr. Spiegelberg 1960, 534]. Alla fine delle *Letture Parigine* e delle *Meditazioni Cartesiane*, Husserl, richiamando Sant'Agostino [*ibidem*], dice [all'uomo]: '"Torna in te stesso: la verità abita all'interno dell'uomo'". Ma, osserva Merleau-Ponty, "la verità non 'abita' solo l'uomo interiore o meglio non v'è uomo interiore: l'uomo è nel mondo, e nel mondo egli si conosce" [Merleau-Ponty 2003, 19].

L'analisi riflessiva vista in precedenza (similmente a quella di Cartesio) "cessa di aderire alla nostra esperienza, e a un resoconto sostituisce una *ricostruzione* […]. Il mondo è là, prima di ogni analisi che io possa farne, e sarebbe artificioso derivarlo da una serie di sintesi che collegassero le sensazioni, e successivamente gli aspetti prospettici dell'oggetto". La riflessione "non può ignorare se stessa come evento, quindi essa appare ai suoi stessi occhi come una autentica creazione […]. Il reale è da *descrivere*, e *non da costruire o costituire*" [Merleau-Ponty 2003, 18-9. Il corsivo è aggiunto]. Chiarissima la critica a Husserl, in particolare all'Husserl delle *Meditazioni Cartesiane*. Critica che investe insieme la posizione idealistica e quella costruttiva.

b. Riduzione fenomenologica. Se per Husserl mettere tra parentesi la credenza dell'ontologia del mondo è uno strumento per giungere all'idealismo trascendentale, per Merleau-Ponty il fine è opposto: "è lo strumento che ci consente

4 Sulle problematiche che concernono la descrizione vedi Natanson 1983.

di scoprire il sorgere spontaneo del mondo della vita" [Spiegelberg 1960, 534]. Merleau-Ponty trae da Fink la grande lezione secondo la quale non è possibile una completa riduzione. "Così […] la riduzione diviene il mezzo per rifiutare la fenomenologia idealistica o costitutiva" [*ibidem*].

Nella riduzione occorre contemplare anche il modo in cui viene affrontato il problema del rapporto tra *ego* e *alter*. In Husserl la riduzione idealistico-trascendentale "tratta il mondo come unità di valore indivisa" tra *ego* e *alter ego*, unità "nella quale le loro prospettive si incontrano" [Merleau-Ponty 2003*,* 20]. Tra essi "la comunicazione non costituisce un problema" dal momento che è "postulata dalla definizione stessa della coscienza, del senso o della verità" [*ibidem*]. Ma una vera dialettica tra *ego* e *alter ego* è possibile solo se questi "vengono definiti dalla loro situazione e non liberati da ogni inerenza, cioè se la filosofia non si conclude con il ritorno all'Io e se con la riflessione io scopro non solo la mia autopresenza, ma anche la possibilità di uno 'spettatore estraneo' [...]. Finora il *Cogito* svalutava la percezione dell'altro, mi insegnava che l'Io è accessibile solo a se stesso, giacché *mi* definiva per il pensiero che io ho di me stesso e che sono evidentemente il solo ad avere […]. Perché l'altro non sia una parola vana, occorre che la mia esistenza non si riduca mai alla coscienza che io ho di esistere" in astratto, ma coinvolga una coscienza incarnata e quindi la sua presenza possibile in una contingenza storica. "Il *Cogito* deve scoprirmi in situazione, e solo a questa condizione la soggettività trascendentale potrà, come dice Husserl, *essere* una intersoggettività" [ivi, 21][5]. In sintesi, l'altro e l'intersoggettività implicano l'assunzione di una mia esistenza concreta come condizione della presa d'atto dell'esistenza concreta dell'altro.

c. *Riduzione eidetica.* Merleau-Ponty trasforma questa procedura da fine a mezzo. Un mezzo che aiuta a cogliere il mondo reale che si trova al di là del *background* delle essenze. Le essenze rappresentano quindi non ciò che va assunto come elemento primario, indubitabile, ma il *background* rispetto al quale si presentano i fatti unici. Si ha, in altre parole, un "capovolgimento della fenomeno-

5 È chiarissima la presa di distanza da Cartesio. Distanza invocata anche da Schütz (anche in questo autore nell'esperienza dell'io l'altro è già dato. Questa visione è presente già a partire dagli scritti bergsoniani [cfr. Schutz 1982]), ma forse il percorso schützianо è più laborioso. La posizione meno centrata sul soggetto di Merleau-Ponty consente di rendere più lineare, più facilmente visibile la dialettica *ego-alter*.

logia delle essenze in modo che renda la fenomenologia utile allo studio dei fatti esistenti" nella loro unicità[6]. Unicità dei fatti che è il punto nevralgico dell'etnometodologia, il suo tema base. È l'insieme di tali fatti che costituisce il *plenum*, i fenomeni d'ordine del sociale, il *missing what* della *Formal Analysis*.

d. Intenzionalità. L'intenzionalità, che in Husserl oltre a indicare la principale struttura della coscienza ha come suo tema centrale la teoria della costituzione, assume un nuovo ruolo in Merleau-Ponty. "La sua principale funzione è quella di rivelare che il mondo, come pronto all'uso, è già lì". "L'interpretazione di Merleau-Ponty sposta decisamente il centro di gravità nella fenomenologia". Egli denuncia le implicazioni, gli errori che comporta l'assumere la soggettività come polo assolutamente privilegiato, "e tenta di combinare l'approccio soggettivo con quello oggettivo, attraverso qualcosa che potrebbe essere chiamata 'fenomenologia bipolare'" [*ibidem*]. Per Merleau-Ponty, quindi, come osserva Natanson, "il metodo fenomenologico è un processo di riconciliazione […]. Ciò che occorre riconciliare, in prima approssimazione, è il mondo oggettivo e la sua interpretazione soggettiva". Ma inteso più "sottilmente il bisogno di riconciliazione è basato sullo sforzo di riconcepire la pienezza dell'esperienza del mondo così che la sua apparenza 'esteriore' sia afferrata in integrale continuità col suo significato umano" [Natanson 1973, 28]. Già la nozione di *Gestalt*, in Merleau-Ponty, suggerisce "che l'uomo riceve significato dal suo mondo in modo addizionale rispetto a quello da lui conferito. Il significato quindi è dato al mondo e insieme derivato dal mondo" [Fontana, Van de Water 1977, 122].

L'intenzionalità viene vista da Merleau-Ponty (similmente ad Heidegger) come "una relazione pre-conscia e ontologica. L'intenzionalità è la primordiale e pre-concettuale consapevolezza attraverso cui la coscienza del soggetto […] comprende se stesso come fondamentalmente relato al suo mondo" [ivi, 125]. L'epistemologia deve essere preceduta e fondata su una ontologia. La relazione soggetto-oggetto non è più intesa come una relazione cognitiva o epistemologica, ma ontologica. Nel senso che il primo dato "non è il soggetto conscio, pensante, o il Cogito cartesiano, ma l'atto e il fatto di esistere" [*ibidem*]. E da ciò deriva il fatto essenziale che "raramente le nostre esperienze percettive sono

6 Questa posizione "è chiaramente in linea con lo spostamento degli esistenzialisti dalle essenze all'esistenza". [Spiegelberg 1960, 535].

soggette a una lettura attenta attraverso l'intelletto conscio" [ivi, 123]. Queste esperienze sono pre-teoretiche, pre-concettuali. Occorre aggiungere che la coscienza non è, come in Husserl, materia "dell'Io penso […] o semplicemente dell'Io sento" [ivi, 125]: si caratterizza maggiormente in termini di *poter fare*, di *saper fare*: è questa la relazione esistenziale col mondo.

Già da questi rapidi tratti della fenomenologia di Merleau-Ponty è evidente il senso dell'interesse di Garfinkel. In primo luogo Merleau-Ponty sottolinea con forza il ruolo della *descrizione,* quindi di una posizione anticostruttiva, punto cardine dell'etnometodologia [cfr. Button 2001, 161-74]. Posizione che si presenta in modo diverso da quanto non sia in Schütz, data la posizione noetica di quest'ultimo, ma infine anche da Gurwitsch[7]. In Merleau-Ponty, l'accento è posto su una dimensione concretamente vissuta, su un soggetto che abita il mondo ed è definito da questo essere-nel-mondo, un soggetto la cui coscienza è una coscienza incarnata. E, ancora importantissima, decisiva per la visione di Garfinkel, l'idea che le esperienze percettive, le prime esperienze che si danno all'intelligibilità, non hanno natura concettuale.

Questa rilettura che privilegia un concreto mondo della vita, che pone quest'ultimo realmente come originario, comporta una necessaria modifica della, o meglio, delle riduzioni. Così la riduzione trascendentale non è affatto il ritorno alla pura coscienza. La soggettività "non è un'entità separata, collocata in ogni luogo e in nessun luogo". Per contro "è centrata sulla nostra esistenza individuale" [Spiegelberg 1960, 537]. Esistenza che parte quindi dalla fatticità, dal corpo. Il che significa che la coscienza è sempre una coscienza all'interno del mondo[8]. La riduzione eidetica a sua volta, che come abbiamo visto si presenta in modo capovolto rispetto alla posizione di Husserl, contribuisce anch'essa al ritorno a un modo esistenziale concreto, rendendo possibile la descrizione dei "fatti esistenti", fatti unici, come gli accadimenti che costituiscono il campo fenomenico di Garfinkel: il campo fenomenico, nella accezione di Garfinkel, è costituito da insiemi di *haecceities*.

---

7 Riprendo il punto di vista di Lynch il quale ritiene che una fenomenologia individualista o una sociologia cognitiva siano meno adeguate a un atteggiamento descrittivo [Lynch 1993, 132].

8 Esistenza per Merleau-Ponty è "una espressione che indica che il comportamento non è né meramente fisico né completamente psichico" [ivi, 542].

Infine, anche l'idea base della fenomenologia, l'idea di intenzionalità, ha una sua peculiarità in Merleau-Ponty, peculiarità che accosta l'autore a Garfinkel: anch'essa non riporta alla coscienza egologica costitutiva, ma al mondo come già esistente. E l'intersoggettività che privilegia l'omologia dei flussi di coscienza si trasforma in interattività in atto, anche in questo caso in modo simile alla visione di Garfinkel. Osserva Merleau-Ponty nel concludere la *Fenomenologia della percezione*: "l'uomo non è che un nodo di relazioni" [Merleau-Ponty 2003, 581].

4.

Questi tratti essenziali sono alla base della visione del *campo fenomenico.* Merleau-Ponty, per giungere a questa visione concettuale, segue il percorso della critica al naturalismo della scienza e insieme allo spiritualismo della filosofia, in particolare della filosofia cartesiana, spiritualismo col quale affronta il tema del soggetto. "Come la cosa è l'invariante di tutti i campi sensoriali e di tutti i campi percettivi individuali, il concetto scientifico è il mezzo per fissare e oggettivare i fenomeni" [ivi, 98]. "In queste condizioni il corpo vivente non poteva sfuggire alle determinazioni che erano le sole a fare dell'oggetto un oggetto e senza le quali questo non avrebbe avuto posto nel sistema dell'esperienza" [Ivi, 99]. Anche le espressioni come il sorriso, i gesti, ecc. in una filosofia scientista e meccanicista venivano tradotte "in relazioni causali". "Il corpo vivente, trasformato in questo modo, cessava di essere il mio corpo, l'espressione visibile di un Ego concreto, per divenire un oggetto tra gli altri" [*ibidem*]. E all'oggettivazione dell'io si accompagnava l'oggettivazione dell'altro. "Correlativamente – dice Merleau Ponty –, il corpo dell'altro non poteva apparirmi come l'involucro di un altro Ego. Non era più che una macchina, e la percezione dell'altro non poteva essere veramente percezione *dell'altro*, perché risultava da una *inferenza*" [*ibidem*][9].

D'altro lato anche lo spiritualismo contribuiva al livellamento dell'esperienza e insieme alla creazione di un dualismo metafisico. "Così mentre il corpo vivente diventava una esteriorità senza interiorità, la soggettività diventava una

9 L'idea dell'assunzione dell'altro come *alter ego* intesa come un processo di inferenza era già stata criticata da Schütz [cfr. Muzzetto 1997].

interiorità senza esteriorità […]. Il naturalismo della scienza e lo spiritualismo del soggetto […] avevano in comune il livellamento dell'esperienza: di fronte all'Io costituente gli io empirici sono degli oggetti" [Merleau-Ponty 2003, 99]. Per Merleau-Ponty, per contro, "il mondo cui abbiamo un accesso immediato non è né un conglomerato di semplici fatti (empirismo, realismo) né un sistema di idee (intellettualismo, idealismo)" [Fontana, Van de Water 1977, 119].

Il problema quindi è tornare al mondo vissuto, "al di qua del mondo oggettivo", al *campo fenomenico*. In esso si può ridare "alla cosa la sua fisionomia concreta, agli organismi il loro modo proprio di trattare il mondo, alla soggettività la sua inerenza storica, nel ritrovare i fenomeni, lo strato di esperienza vivente attraverso cui l'altro e le cose ci sono originariamente dati, il sistema 'Io-l'Altro-le cose' allo stato nascente" [Merleau Ponty 2003, 101]. Eliminati i limiti del naturalismo e dello spiritualismo è possibile l'emergere di una fenomenologia in cui soggetto e oggetto, le cose e l'esperienza delle cose, l'altro e l'esperienza dell'altro, nonché le loro relazioni trovano una corretta collocazione. "Questo campo fenomenico non è un 'mondo interiore', il 'fenomeno' non è uno 'stato di coscienza' o un 'fatto psichico', l'esperienza dei fenomeni non è una introspezione o una intuizione nel senso di Bergson" [*ibidem*]. Né il regno del pensiero di Cartesio [*res cogitans*][10]. La coscienza non va intesa come "una serie di *io penso* […] individuali […]. È l'idealizzazione cartesiana applicata allo spirito come alle cose (Husserl) che ci ha persuasi che noi siamo un flusso di *Erlebnisse* individuali, mentre siamo un campo d'Essere" [Merleau-Ponty 2009, 252].

La soggettività appartiene al mondo, "mondo che non è niente altro che il campo della nostra esperienza, e noi non siamo altro che una sua prospettiva. In altre parole, l'interno e l'esterno, il soggettivo e l'oggettivo sono inseparabili. 'Il mondo è tutto in noi, e io sono tutto all'esterno di me stesso'" [Spiegelberg 1960, 550-1]. Di conseguenza, "l'azione dell'uomo […] non può essere compresa" meramente "attraverso un'analisi della coscienza o della mente, bensì a partire dalla nozione di mondo"[11].

---

10 "Per molto tempo – ricorda l'autore – si è definito l'oggetto della psicologia dicendo che esso era 'inesteso' e 'accessibile a uno solo', e se ne conseguiva che questo oggetto singolare non poteva essere colto se non da un atto di tipo speciale, la 'percezione interiore' o introspezione, in cui il soggetto e l'oggetto erano confusi e la conoscenza ottenuta per coincidenza" [Merleau Ponty 2003, 101].

11 Questa immagine – come osserva Costa – introduce una torsione decisamente antimentalistica [cfr. Costa 2003, 19-20].

Col superamento dell'ipotesi di costanza viene trasformato anche il concetto di "immediato": "immediato è ormai il senso, la struttura, la disposizione spontanea delle parti". Inoltre nel superamento del pregiudizio del mondo oggettivo ciò che scopriamo "non è un tenebroso mondo interiore", ma un mondo vissuto [Merleau-Ponty 2003, 102]. E ancora: "stabilendo come tema della sua riflessione la *Gestalt*", la psicologia fenomenologica "rompe con lo psicologismo, poiché il senso, la connessione, la 'verità' del percepito non risultano più dall'incontro fortuito delle nostre sensazioni, quali ci sono date dalla nostra natura psicofisiologica" [ivi, 103-4]. La *Gestalt* è riconosciuta come originaria: "essa è l'apparizione stessa del mondo […], è l'identità dell'esteriore e dell'interiore, e non la proiezione dell'interiore nell'esteriore" [ivi, 105]. Lo stesso comportamento è, infine, una *Gestalt*. Vi è quindi una pre-strutturazione gestaltica immediata e un senso immediato che deriva dall'essere-nel-mondo.

Il corpo è l'ineludibile accesso al mondo. Lo spazio si delinea in relazione al corpo. Il corpo e il mondo sono uno di fronte all'altro e tra essi c'è una relazione, non una frontiera da superare [cfr. Fóti 1999, 50]. I "suoni e i movimenti", che Garfinkel indica come i primi elementi organizzati percepibili e intelligibili, implicano l'immagine del corpo come emerge dal pensiero di Merleau-Ponty. In sintesi, come ricorda Enzo Paci, "l'individuo, rettamente inteso, e cioè inteso nella sua concretezza di soggetto che vive nel mondo e nella storia, è un essere sociale. Tutto lo sforzo di Merleau-Ponty è stato quello di ricondurre l'astrazione alla concretezza originaria" [Paci 1982, 18].

Tutte queste posizioni, la relazione soggetto-mondo, l'antimentalismo, la *Gestalt* come identità dell'interiore e dell'esteriore, la critica radicale al cartesianismo (Cefaï e Depraz sottolineano come un grande sforzo dell'etnometodologia venga dedicato alla costruzione di "un linguaggio che l'aiuti a sfuggire al cartesianismo" [Cefaï et Depraz 2001, 116]), indicano grandi punti di contatto con Garfinkel, e anche con Wittgenstein, fortemente presente nella etnometodologia post-analitica[12].

12 Vi sono in Merleau-Ponty osservazioni che potrebbero assolutamente essere sottoscritte da Wittgenstein. Ne riprendo una tra le tante: "Dobbiamo respingere il pregiudizio che rende l'amore, l'odio e la collera delle 'realtà interne' accessibili a un solo testimone, colui che le prova. Collera, vergogna, odio e amore non sono fatti psichici nascosti nel più profondo della coscienza altrui, ma sono tipi di comportamento o stili di condotta visibili dal di fuori. Sono *su* quel volto o *in* quei gesti e non nascosti dietro di essi" [Merleau-Ponty 1982, 74].

Nel campo fenomenico di Merleau-Ponty si condensa una serie di elementi essenziali per Garfinkel. Ma credo che "il sistema 'Io-l'Altro-le cose'", un sistema di azioni pratiche, un sistema relazionale, renda in modo plastico ed efficace l'immagine della prima dimensione intelligibile del sociale allo stato nascente. Da questi tratti, Garfinkel trae spunto per reinterpretare il significato dei "fatti sociali" di Durkheim. L'assunto base della sociologia durkheimiana, *i fatti sociali sono cose*, cioè che concretezza, realtà, oggettività dei fatti sociali siano l'oggetto della sociologia, viene interpretato come un aforisma da Garfinkel. Aforisma che vuole significare in primo luogo che l'intelligibilità dei fatti sociali non è in prima istanza teoretica, ma pratica, empirica. I concetti entrano in gioco *dopo* che l'ordine endogeno è stato creato dalle pratiche in modo intelligibile. Occorre aggiungere che, secondo la Rawls, per Garfinkel (ma in modo non dissimile anche per Durkheim) "la 'realtà' sociale non è un carattere della natura che all'analista viene richiesto […] di osservare 'obiettivamente'. I 'fatti' sociali sono piuttosto suoni e movimenti, azioni testimoniabili da parte di partecipanti ad un assembramento sociale, che devono essere riconoscibili da altri come azioni di un certo tipo, in modo tale che i processi sociali abbiano una coerenza, o intelligibilità per i partecipanti" [Rawls 2002, 21]. La percezione della coerenza dei movimenti, l'intelligibilità dell'azione, non avviene senza mediazione: la mediazione viene esercitata da aspettative sociali date per scontate. In altre parole, vi è un circolo virtuoso, la costruzione di "questo ordine avviene a due livelli. Non solo le situazioni sociali sono costruite in un modo ordinato, ma inoltre l'attore sociale organizza le percezioni di quelle situazioni in modi socialmente rilevanti. Gli oggetti sono immediatamente 'oggetti orientati'" [ivi, 32]. Quindi siamo fuori dal positivismo: la realtà dei fatti sociali è una produzione sociale (produzione in primo luogo prasseologica).

5.

Osservano Cefaï e Depraz che Garfinkel "realizza il suo programma di ricerca nella duplice prospettiva di un 'empirismo radicale', secondo l'espressione di W. James, ossia della 'fenomenologia a-soggettiva', nel senso di J. Patočka" [Cefaï et Depraz 2001, 117]. Queste indicazioni consentono di percorrere un

altro tratto di cammino verso l'approfondimento dell'influenza che la rilettura della fenomenologia ha esercitato su Garfinkel. Non so se Cefaï e Depraz intendano dire che Garfinkel abbia attinto direttamente da Patočka o semplicemente che vi sia una affinità tra le due posizioni. In ogni caso, la ripresa di alcune posizioni del fenomenologo ceco risulterà certamente utile date le sue chiare affinità con Merleau-Ponty[13], come per la sua prospettiva radicalmente anti-cartesiana. Ma più ancora per il fatto che, secondo Cefaï e Depraz, Garfinkel si muove decisamente in un'ottica a-soggettiva. "Garfinkel – dicono i due autori – mette l'accento sul carattere *radicalmente a-soggettivo* della struttura intenzionale delle attività e sulle loro iscrizioni strettamente situazionali" [Cefaï, Depraz 2001, 108. Corsivo aggiunto]. Moltissimo è stato scritto sul ridimensionamento del soggetto nell'etnometodologia. Ma la posizione di Patočka non si limita a questo aspetto, ha implicazioni più ampie.

Vediamo i caratteri fondamentali della fenomenologia di Patočka. L'autore ritiene che Husserl, nelle *Ricerche Logiche,* avesse aperto la speranza di rinnovare la filosofia attraverso il ritorno alle cose stesse [cfr. Patočka 1988a, 189]. Nelle *Ricerche Logiche* aveva scoperto "i modi dell'apparizione […] [del mondo]" [ivi,193], aveva mostrato i modi dell'esperire della coscienza (mentre l'ego veniva inteso solo come la risultante delle esperienze). "L'ego non appariva [...] né come fondamento dell'obiettività né come unico principio produttore del mondo fenomenico [...]. La correlazione dell'*apparaissant* e dell'*apparaître*" veniva colta "come legalità essenziale". Queste posizioni suggerivano "l'idea di una filosofia trascendentale a-soggettiva che non sarebbe stata tributaria del soggetto staccato dal mondo" [Patočka 1988b, 217-8]. Ma poi la svolta delle *Idee* aveva portato l'autore a cercare una fondazione nell'essere assoluto della coscienza. Questa ripresa del soggettivismo è riconducibile al "cartesianismo trasmesso a Husserl da Brentano" [Patočka 1988a, 191]. Patočka critica la ricaduta nel cartesianismo e nell'idealismo trascendentale di Husserl richiamando le posizioni di Heidegger. "La critica principale che Patočka fa ad Husserl consiste nel porre in rilievo che quest'ultimo,

13 Questa affinità viene richiamata più volte da Marc Richir, autore che ha studiato a fondo Jan Patočka [cfr. Richir 1988]. Lo stesso autore sostiene che "Merleau-Ponty ha già praticato, senza saperlo, la fenomenologia a-soggettiva" [Richir 1992, 111-2].

nell'individuare la struttura dell'autodonazione del mondo, ha tentato di trasferire tutte le strutture e le determinazioni di ciò che si mostra nella sfera fenomenica […] sul terreno della coscienza soggettiva operante" [Srubar 1992, 86].

Per Heidegger, "il fenomeno non è l'effetto della costituzione soggettiva, per contro sono le possibilità 'soggettive' che si chiariscono alla luce del fenomeno" [ivi, 87]. Questo punto è essenziale. Heidegger scopre i presupposti ontologici della filosofia husserliana, "si impegna in un orientamento che gli permette di trattare il tema dell''apparire come tale' in connessione con il rinnovamento della questione dell'essere" [Patočka 1988a, 190].

Patočka segue l'ispirazione originale delle *Ricerche logiche* rilette nell'ottica di Heidegger: "l'esigenza della fenomenologia a-soggettiva (che Patočka intende come fenomenologia radicale) è quella di studiare 'il campo fenomenico' [phénoménal] come 'l'apparizione nel suo apparire'" [Richir 1992, 112]. Questo campo "ha una 'legalità propria' che non può essere identificata né con quella degli atti di coscienza né con quella della struttura propria dell'essere che appare (cioè la struttura delle leggi naturali). Il processo dell'apparire è quindi essenzialmente a-soggettivo. Il carattere fondamentale del campo fenomenico consiste dunque nel fatto che è il campo stesso che offre le possibilità nelle quali *l'étant égoïque* può essere […]. Senza il contesto del campo fenomenico nel quale *l'étant égoïque* incontra le sue possibilità, il *mondo* come legame dell'essere dell'uomo e delle cose non solamente non avrebbe senso, ma non esisterebbe" [Srubar 1992, 89]. Quindi il processo dell'apparire è a-soggettivo e insieme svincolato dalle leggi naturali che riguardano "ciò che appare". Aggiunge Richir per sottolineare la complessità dei problemi: "le sensazioni (come gli atti che le 'apprendono' o 'appercepiscono') sono vissute, ma non appaiono oggettivamente: *esse* non sono viste, intese, percepite attraverso un 'senso' qualsiasi. Per contro gli oggetti appaiono: sono percepiti, ma non vissuti" [Richir 1992, 102].

Così Patočka in parte estende, in parte radicalizza punti essenziali delle posizioni di Merleau-Ponty e di Gurwitsch. Se la fenomenologia di Merleau-Ponty si pone, come ricordava Natanson, come fenomenologia di riconciliazione tra soggettivo e oggettivo, Patočka caratterizza il campo fenomenico come luogo in cui la riconciliazione si è realizzata nel modo a-soggettivo dell'apparire.

Gurwitsch richiama più volte l'Husserl delle *Ricerche logiche*. Da esse trae la visione *non egologica della coscienza*. L'ego emerge come semplice somma dei vissuti intenzionali ed emerge nell'atteggiamento riflessivo. L'idea di a-soggettivo di Patočka si spinge oltre: il soggetto viene appreso, si rende visibile, attraverso il manifestarsi del fenomenico, e non nell'autoriflessione. Dice Patočka: "La funzione originalmente pratica e vitale della sfera fenomenica consiste nel rendere possibili […] [gli] incontri del sé con se stesso. Il fenomeno non è un *ego*; è obiettivo, ma colmo di caratteri che rendono visibile l'*ego* mettendolo in presenza delle possibilità del suo essere. In breve, non è l'osservazione del soggetto che fa conoscere il modo in cui l'oggetto si costituisce. Al contrario, è nell'osservare ciò che è obiettivamente fenomenico che si apprende, come in una immagine capovolta, la conoscenza del soggetto" [Patočka 1988a, 213].

Ecco il dato essenziale del contributo di Patočka: se Husserl analizza il costituirsi dell'oggetto nella coscienza del soggetto, se Merleau-Ponty rivela che la coscienza scopre che il mondo è già lì, con le sue strutture, inestricabilmente legato al soggetto che attinge e conferisce senso, Patočka vede un soggetto che incontra le sue possibilità in un campo fenomenico e conosce se stesso attraverso un processo capovolto, osservando l'apparire fenomenico dell'oggetto.

L'analisi del campo in cui i fenomeni appaiono porta all'analisi della *Lebenswelt.* La *Lebenswelt* "è il luogo nel quale l'uomo e gli essenti sono legati l'un l'altro in connessioni di senso originarie, è il terreno […] al quale sono rinviate tutte le attività". Non si tratta del luogo delle evidenze originarie di Husserl. Per Patočka "la struttura della *Lebenswelt* si apre a partire dalla prassi umana nella quale l'uomo va a incontrare le sue possibilità e dalle cui prospettive incontra gli altri uomini e le cose. Nella misura in cui la vita umana […] è una prassi che si realizza, essa è anche temporalità e movimento […]. Nella riflessione sulle strutture della *Lebenswelt* all'interno del campo a-soggettivo, la prassi appare come la chiave di queste strutture" [Srubar 1992, 91][14]. Occorre sottolineare l'importanza che

14 Abbiamo più volte richiamato l'organizzazione di "suoni e movimenti" come i primi aspetti che Garfinkel considera la base dei "fatti sociali", i primi elementi intelligibili del sociale. Patočka pone al centro della prassi temporalità e movimento: la similitudine è evidente (diventa ancora più marcata se si assume che il suono ha, nella versione di Schütz che Garfinkel ben conosce, la stessa struttura del tempo interno [cfr. in particolare Schutz 1996]).

l'autore assegna alla *Lebenswelt* e la dimensione pratica che assume. Pratica "nel senso forte del termine – aggiunge Srubar. Non è solo una filosofia della prassi, vuole essere essa stessa una prassi nel mondo" [ivi, 95].

L'importanza di queste posizioni può essere colta tenendo conto da un lato che Patočka radicalizza anche in questo campo le posizioni di Heidegger e di Merleau-Ponty sul pragmatismo, e dall'altro della contiguità stabilita da alcuni autori tra "il pragmatismo" di Heidegger[15] e quello di Garfinkel. Contiguità stabilita già a partire dalla pubblicazione del saggio del 1996 *Ethnomethodology's Program* (opera nella quale Garfinkel sostiene che almeno una parte di tale lavoro è heideggeriano[16]), e quindi con un certo anticipo sulla pubblicazione del suo ultimo lavoro.

Il primo punto di incontro tra i due pragmatismi va cercato nella interpretazione del *Dasein*, inteso non come stato mentale, ma come attività pragmaticamente organizzata, rivolta al soggetto stesso e al mondo. "Essere un agente intenzionale – dice Okrent – è essere una sorta di attività organizzata in se stessa, non una cosa pensante alla quale accade di avere uno stato mentale privato come una credenza o un desiderio" [Okrent 1988, 7]. Questa idea di "agente intenzionale" si avvicina moltissimo all'idea di "membro esperto" di Garfinkel. "'Essere un membro – ricorda McHoul riprendendo Garfinkel – non significa essere una persona. Significa essere un corso di attività riconoscibile per la sua direzionalità, le sue origini, il suo carattere motivato'" [McHoul 1998, 17].

Il secondo punto di contatto riguarda il problema della *comprensione*, del *Verstehen*. Nel *Dasein* la comprensione è sempre autocomprensione. Ma questa non implica fare riferimento a una capacità psicologica interna. La comprensione "deve essere essenzialmente radicata in qualche modo nell'attività pratica stessa" [ivi, 18]. Si potrebbe aggiungere che l'autocomprensione heideggeriana potrebbe essere accostata all'idea di "proprietà di auto-accounting delle pratiche" di Garfinkel, cioè alla "riflessività o al carattere incarnato delle pratiche".

15 Il saggio di McHoul ricorda che vari autori negli ultimi venti anni hanno riletto Heidegger primariamente attraverso questa chiave di lettura [cfr. McHoul 1998].

16 L'autore richiama l'uso heideggeriano di alcuni accadimenti sociali (malattie, ferite al cervello, ecc.) sia "trasparenti" sia "nascosti", uso che si rivela "perspicuo nel mostrare il lavoro di costruzione della coerenza sociale" [Garfinkel 1996, 17].

Sottolineano Cefai e Depraz che "Garfinkel, nell'abolire […] la nozione di interiorità della coscienza, riabilita la riflessività come tratto cruciale del *modus operandi* delle attività" [Cefaï, Depraz 2001, 107]. Entrambi i modi di comprensione (di Heidegger e di Garfinkel) inoltre potrebbero essere intesi come appartenenti "all'intendere come", non "all'intendere cosa" [ivi, 18-9]. Infine, anche la distinzione tra Etnometodologia e Analisi Formale, sulla quale Garfinkel insiste moltissimo anche nell'ultimo lavoro, potrebbe essere letta in questa ottica che investe la comprensione. L'etnometodologia guarda alla società come autocostituita e autocompresa: l'ordine è costituito come ordine intelligibile. L'analisi formale per contro aggiunge un ordine e una comprensione dall'esterno al mondo degli attori[17].

La dimensione heideggeriana del programma di Garfinkel trae una robusta conferma dal pensiero di Patočka, proprio perché l'autore tenta di colmare le carenze di Heidegger, spingendo la fenomenologia verso l'approfondimento dei caratteri dell'essere-nel-mondo, in un'ottica ancora più pragmatica di quella su richiamata. Infine: Patočka pone la fenomenologia a-soggettiva stessa come una prassi; nella misura in cui Garfinkel intende fare emergere i "fatti sociali unici" costituiti dagli attori nella loro dimensione prasseologica, non prefigura anch'egli l'etnometodologia come una prassi?

6.

Ritengo che il richiamo a James di Cefaï e Depraz, al suo empirismo radicale, accanto al richiamo della fenomenologia per chiarire la posizione di Garfinkel, contenga un'asimmetria: il contributo del primo mi sembra meno rilevante rispetto a quello della fenomenologia. Troppo soverchiante la quantità di concetti, ispirazioni, suggestioni che Garfinkel trae dalla rilettura della fenomenologia. Quest'ultima, inoltre, anche solo per la sua collocazione temporale, compie molti passi in avanti rispetto alle posizioni di James sia sul piano teorico che epistemologico. Credo quindi che Cefaï e Depraz, data l'insistenza di Garfinkel sul

17 È il cuore della critica al carattere costruttivo dell'analisi formale. Vedi in particolare Button 2001.

carattere empirico della sua ricerca, vogliano sottolineare la peculiarità della sua posizione. L'empirismo di Garfinkel è un empirismo diverso da quello tradizionale, un empirismo che si colloca oltre il dualismo classico soggetto-oggetto, un empirismo che assume l'esperienza non come insieme di dati sensoriali, ma come un complesso di significati[18]. E che inoltre prevede non una percezione diretta del "reale", ma una percezione mediata da aspettative di *background*. Garfinkel ha attraversato il pragmatismo americano nelle sue varie sfaccettature, analizzato criticamente i limiti del neopositivismo, del realismo analitico parsonsiano, attraversato la fenomenologia studiando le varie posizioni, da quelle noetiche a quelle noematiche, rivisitato il pensiero heideggeriano e post-heideggeriano.

Il problema della collocazione del suo lavoro presenta una notevole complessità che non può certo essere affrontata alla fine di un saggio. Gli stessi Cefaï e Depraz, che hanno suggerito la collocazione del pensiero di Garfinkel su riportata, concludono il loro lavoro in modo problematico, ponendo una serie di interrogativi che lasciano senza risposta[19]. Inoltre il saggio di Cefaï

18 In primo luogo James sostiene che l'empirismo non deve ammettere elementi che non derivino direttamente dall'esperienza. Questo è certo il punto base del metodo empirico. A ciò l'autore aggiunge che l'esperienza non è solo un flusso di dati, come sostenuto dall'empirismo tradizionale. L'esperienza è sì composta da dati sensoriali, ma questi sono riferiti a qualcos'altro, non sono assunti in quanto tali. Noi vediamo questi dati per ciò che significano per noi, per le loro connessioni, fanno parte del nostro vissuto. L'esperienza non è quindi un flusso di dati, ma un processo complesso di significati la cui dimensione resta comunque indagabile empiricamente. L'esperienza viene intesa come l'unico elemento reale nel quale si fondono la coscienza e il mondo, il soggetto e l'oggetto, che sono solo due aspetti di un'unica realtà. James intende così eliminare ogni dualismo che da sempre attraversa il pensiero filosofico. Nel primo capitolo dei *Saggi di empirismo radicale,* che porta il titolo suggestivo "*Esiste la coscienza*?", l'autore sostiene che questa parola non designa una entità, ma una funzione. Non c'è una sostanza di cui sono composti i pensieri distinta da una sostanza di cui sono composti gli oggetti materiali. C'è invece una funzione che svolge la coscienza che è quella del conoscere [cfr. James 2009].

19 Per esempio: la ricerca delle strutture formali, la ricerca ossessiva delle *ecceités,* non porta a una iper-riflessività? Che cosa bisogna intendere in fondo per empirismo radicale? E ancora, più rilevante: la "radicalità dell'empirismo di Garfinkel può congiungersi, e a quale prezzo, alla trascendentalità dell'empirismo che rivendica l'ultimo Husserl che fa del corpo una prassi originaria?" [Cefaï, Depraz 2001, 117].

e Depraz non tiene conto dell'incontro con Durkheim: posizione certo non banale e dalla quale scaturiscono numerosi problemi sui quali il dibattito è appena iniziato. Mi limito a richiamare due posizioni che ritengo rilevanti, ma senza alcuna pretesa di ritenere che queste rappresentino le ipotesi fondamentali all'interno delle quali si svolge il dibattito. La prima, di Chanial, sostiene che l'incontro con Durkheim riconduce Garfinkel al realismo, sebbene non si tratti di un realismo positivista: non si ha una realtà sociale che esiste "in sé", che decreta i nostri comportamenti. "Ma è correlativa a delle pratiche e atteggiamenti concreti". Quindi si tratta di "un realismo particolare, d'orientamento fenomenologico" [Chanial 2001, 302]. Per quanto questa posizione sia per molti versi simile a quella di Cefaï e Depraz, nondimeno l'autore aggiunge un elemento ontologico. "Per Garfinkel la realtà sociale è ben 'reale'. Questa tesi ontologica implicita, risolutamente realista, lo conduce a cercare il fondamento di questa 'realtà della realtà sociale' nell'atteggiamento naturale". È questa nostra esperienza quotidiana del mondo sociale "che rivela la sua propria obiettività. La realtà sociale ci appare e si impone a noi come una realtà morale" [*ibidem*]. Occorre ricordare che l'ontologia di cui parla Chanial è pur sempre una costruzione, sebbene abbia basi profonde nel modo d'essere dell'uomo. Questa tesi è simile a quella sostenuta da Phillips su Wittgenstein: se è vero che la costruzione del linguaggio è in buona parte arbitraria, è anche vero che in parte (sebbene più limitata) è radicata nella storia naturale della specie [cfr. Phillips 1977]. Vi è quindi un parallelismo: si tratta sempre di costruzioni che, sebbene presuppongano un tasso di libertà, affondano le radici in una dimensione profonda che richiama "in qualche modo" la natura umana.

Molto diversa la tesi di Anne Rawls che trova nell'incontro con Durkheim una soluzione al problema della crisi dell'epistemologia delle scienze sociali. Garfinkel sfuggirebbe così *alla fallacia della astrattezza mal posta* di cui sono prigioniere le varie sociologie interpretative, le varie posizioni costruttiviste [cfr. Rawls 2004].

Riferimenti bibliografici

Blin, T.
1999 *Phénoménologie de l'Action Sociale*, L'Harmattan, Paris.

Button, G.
2001 *L'ethnométhodologie est-elle constructiviste?*, in M. de Fornel, A. Ogien, L. Quéré (a cura di), *L'ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, Éditions La Découverte, Paris, pp. 161-74.

Cefaï, D., Depraz, N.
2001 *De la méthode phénoménologique dans la démarche ethnométhodologique*, in M. de Fornel, A. Ogien, L. Quéré (a cura di), *L'ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, Éditions La Découverte, Paris, pp. 99-119.

Chanial, P.
2001 *L'ethnométhodologie comme anticonstructivisme*, in M. de Fornel, A. Ogien, L. Quéré (a cura di), *L'ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, Éditions La Découverte, Paris, pp. 297-314.

Costa, V.
2003 *La fenomenologia tra soggettività e mondo*, in Atti del Convegno, *Attualità della Fenomenologia*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano, n. 3, pp. 11-26.

Embree, L. E.
1973 *Reflection on the Ego*, in D. Carr, E. S. Casey (a cura di), *Explorations in Phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague.

Fele, G.
2004 *Garfinkel e una nuova 'teoria del campo*, Rassegna Italiana di Sociologia, XLV, n. 4, pp. 603-13.

Fontana, A., Van de Water, R.
1977 *The existential thought of Jean-Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty*, in Jack D. Douglas, John M. Johnson (a cura di), *Existential Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 101-29.

Fóti, V.M.
1999 *Merleau-Ponty's Vertical Genesis and the Aristotelian Powers of the Soul*, in Burt C. Hopkins (a cura di), *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 39-58.

Garfinkel, H.
1996 *Ethnomethodolgy's Program*, Social Psychology Quarterly, vol. 59, n. 1, pp. 5-21.
2002 *Ethnomethodology's Program. Working Out Durkheim's Aphorism,* Rowman & Littlefield, New York.

Gurwitsch, A.
1941 *A Non-Egological Conception of Consciousness*, Philosophy and Phenomenological Research, vol. 1, pp. 325-38.

James, W.
2009 *Saggi di empirismo radicale*, Quodlibet, Macerata.

Langsdorf, L.
1991 *Reflections on Schutz-Gurwitsch correspondence*, Human Studies, vol. 14, n. 2-3.

Lynch, M.
1993 *Scientific practice and ordinary action. Ethnomethodology and social studies of science*, Cambridge University Press, Cambridge.

Maynard, D.W.
1996 *Introduction of Harold Garfinkel for the Cooley-Mead Award*, Social Psychology Quarterly, vol. 59, n. 1.

McHoul, A.
1998 *How can Ethnomethodology be Heideggerian?*, Human Studies, vol. 21, n. 3, pp. 13-26.

Merleau-Ponty, M.
1982 *Senso e non senso*, il Saggiatore, Milano.
2003 *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano.
2009 *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano.

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

Natanson, M.
1973 *Phenomenology and the Social Sciences*, in *Phenomenology and the Social Sciences*, Northwestern University Press, Evanston, vol.1.
1983 *Descriptive Phenomenology*, in Lester Embree (a cura di), *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, University Press of America, Washington, pp. 249-65.

Okrent, M.
1988 *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca.

Paci, E.
1982 *Introduzione*, in M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, il Saggiatore, Milano, pp. 7-18.

Patočka, J.
1988a *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie «asubjective»*, in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Jérôme Millon, Grenoble, pp. 189-215.
1988b *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie 'asubjective'*, in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Jérôme Millon, Grenoble, pp. 217-48.

Phillips, D.L.
1977 *Wittgenstein e la conoscenza scientifica*, il Mulino, Bologna.

Rawls, A.W.
2002 *Editor's Introduction*, in Harold Garfinkel *Ethnomethodology's Program. Working Out Durkheim's Aphorism,* Rowman & Littlefield, New York, pp. 1-64.
2004 *Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge.

Richir, M.
1988 *Preface*, in J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Jérôme Millon, Grenoble, pp. 7-15.
1992 *Possibilité et nécessité de la phénoménologie asubjective*, in *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique* [textes réunis par M. Richir et E. Tassin], Jérôme Millon, Grenoble, pp.101-20.

Rosenthal, S.B., Bourgeois, P.L.
1990 *Mead and Merleau-Ponty: Meaning, Perception and Behavior*, Analecta Husserliana, vol. XXXI, 401-9.

Sacchetti, F.
2010 *Forme dell'esperienza e ambivalenza del senso. Soggetto e campo fenomenico*, FrancoAngeli, Milano.

Schutz, A.
1974 *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna.
1982 *Life Forms and Meaning Structure*, Routledge & Kegan Paul, London.
1996 *Frammenti di fenomenologia della musica*, Guerini e Associati, Milano.

Spiegelberg, H.
1960 *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, The Hague, vol. 2.

Srubar, I.
1992 *Phénoménologie asubjective, monde de la vie et humanisme*, in *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, [textes réunis par M. Richir et E. Tassin], Jérôme Millon, Grenoble, pp. 85-99.

John Heritage[1]

Un momento galileiano nella teoria sociale? Il linguaggio, la cultura e le loro proprietà emergenti[2]

Riflettendo sullo sforzo muscolare e invigorente con cui Emirbayer e Maynard provano a legare assieme le tradizioni del pragmatismo e dell'etnometodologia, vorrei soffermarmi su una traccia che continua a palesarsi nella loro discussione e che credo meriti qualche ulteriore riflessione. La traccia riguarda "l'emersione" o i modi in cui, trascendendo la causalità strettamente deterministica, le azioni umane possono manifestare creatività, novità e innovazione. Un impegno in questa direzione, che può essere facilmente rintracciata fin dal Primo Rinascimento [cfr. Cassirer 1963], unisce in modo non certo casuale la riflessione influenzata dal pensiero hegeliano e i pragmatisti. Che venga espresso nella critica di Dewey del concetto di arco riflesso in psicologia, in quello creativo dell'"interpretante" che Peirce colloca tra segno e oggetto, o piuttosto nella distinzione che fa Mead tra "Io" e "Me", il tema dell'emersione è stato un marchio di fabbrica del pensiero pragmatista e dei suoi epigoni [cfr. Joas 1995; 1996]. Inoltre, è stato centrale in Herbert Blumer [1969], Anselm Strauss [1959] e in altri interazionisti simbolici che sono stati gli eredi sociologici del pragmatismo. Ad esempio, in una frizzante critica dello struttural-funzionalismo parsonsiano, Blumer osserva che

1 Vorrei ringraziare Steven Clayman per i suoi suggerimenti alla prima versione di questo lavoro.

2 La traduzione dall'inglese è di Enrico Caniglia e Concetta Simona Condorelli.

non è affatto vero che l'intero sviluppo della vita nella società umana, di qualunque società, sia solo una espressione di forme prestabilite di azione collettiva. Nell'ambito della vita del gruppo sorgono continuamente nuove situazioni problematiche rispetto alle quali le regole esistenti sono inadeguate […]. Tali aree di condotta non preordinata sono del tutto naturali, innate e ricorrenti nella vita del gruppo umano allo stesso modo in cui lo sono quelle legate a prescrizioni sull'azione comune che siano predefinite e seguite fedelmente [Blumer 1969, 18, trad. it. p. 63, rivista].

Tuttavia, come già ampiamente osservato, vi è qualcosa di schematico e di astratto nella nozione pragmatista di emersione. Per lo più viene ritenuta un "principio" brandito a mo' di trattamento profilattico contro i determinismi rigidi, con le loro conseguenze teoriche e le loro sequele di problemi etici, piuttosto che considerato come un vivo dominio di ricerca. Blumer continua dicendo che

va riconosciuto che anche in presenza di azioni comuni preordinate e ripetitive, ciascuna di esse deve formarsi ex novo. I partecipanti dovranno costruire di nuovo le rispettive direttrici di azione e adattarle reciprocamente mediante un processo di designazione e di interpretazione […]. L'azione collettiva, ripetitiva e stabile è tanto il risultato di un processo interpretativo quanto una nuova forma di azione collettiva che si sviluppa per la prima volta [*ibidem*, trad. it. pp. 63-64, rivista]

Tuttavia, non sappiamo che farne di questo pezzo di *bravura* se non prenderne atto, applaudirlo e passare oltre [comunque si veda Schegloff 1986 e Livingston 2008 per le specificazioni empiriche]. A nostro avviso, i pragmatisti hanno fallito nell'intento di fornire i fondamenti concettuali che potessero permetterci di trarre vantaggio da queste affermazioni ai fini dell'analisi sociologica.

1. *Alcune risorse*

Durante gli anni Cinquanta, sono emersi due filoni principali di teorie che avrebbero dato nuovo vigore alla nozione di emersione. Il primo di questi filoni, scaturito dalla fenomenologia di Husserl, ha trovato espressione nella nozione di tipizzazione, ovvero nell'idea che i concetti che usiamo per organizzare e agire nel

mondo sono astrazioni derivanti da una più ampia gamma di esempi empirici sulla base di frequenze empiriche e legami soggiacenti. Queste tipizzazioni hanno confini vaghi (a tal proposito, i fenomenologi parlano di "nucleo" e "frange"), sono passibili di correzioni e possono subire specificazioni contestuali nelle diverse occasioni del loro uso: la tipizzazione "*drink*" può essere rivista in un significato più "sfrangiato" se nell'offrirti "un *drink*" il tuo ospite mette su il bollitore!

Un secondo filone, segnatamente convergente con la nozione fenomenologica di tipizzazione, deriva dalla filosofia del linguaggio ordinario di Wittgenstein e, in particolare, dalla sua discussione sulle somiglianze di famiglia. In un famoso passaggio delle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein scrive:

> Considera, ad esempio, i processi che chiamiamo "giuochi". Intendo giuochi da scacchiera, giuochi di carte, giuochi di palla, gare sportive e via discorrendo. Che cosa è comune a tutti questi giuochi? – Non dire: DEVE esserci qualcosa di comune a tutti, altrimenti non si chiamerebbero "giuochi" – ma GUARDA E VEDI se ci sia qualcosa di comune a tutti. – Infatti, se li osservi, non vedrai certamente qualche cosa che sia comune a TUTTI, ma vedrai somiglianze, parentele, e anzi ne vedrai tutta una serie. Come ho detto: non pensare, ma osserva! – Osserva, ad esempio, i giuochi di scacchiera, con tutte le loro molteplici affinità. Ora passa ai giuochi di carte: qui trovi molte corrispondenze con quelle della prima classe, ma molti tratti comuni sono scomparsi, altri ne sono subentrati. Se ora passiamo ai giuochi di palla, qualcosa di comune si è conservato, ma molto è andato perduto. Sono tutti "divertenti"? Confronta il gioco degli scacchi con quello del tris. Oppure c'è dappertutto un perdere e un vincere, o una competizione tra i giocatori? Pensa allora ai solitari. Nei giuochi con la palla c'è vincere e perdere; ma quando un bambino getta la palla contro un muro e la riacchiappa, questa caratteristica è sparita. Considera quale parte abbiano abilità e fortuna. E quanto sia differente l'abilità negli scacchi da quella nel tennis. Pensa ora ai girotondi: qui c'è l'elemento del divertimento, ma quanti degli altri tratti caratteristici sono scomparsi! E così possiamo passare in rassegna molti altri gruppi di giuochi. Vedere somiglianze emergere e sparire. E il risultato di questo esame suona: vediamo una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda. Somiglianze in grande e in piccolo. Non posso caratterizzare queste somiglianze meglio che con l'espressione "somiglianze di famiglia"; infatti le varie somiglianze che sussistono tra i membri di una famiglia si sovrappongono e s'incrociano nello stesso modo: corporatura, tratti del volto, colore degli occhi, modo di camminare, temperamento ecc. [Wittgenstein 1968, 46-47].

Le implicazioni di questa idea possono essere illustrare con l'aiuto di un semplice diagramma adattato da Bambrough [1968]. Immaginiamo una varietà di specie di uccelli: pettirossi, tacchini, anatre, pinguini e casuari. Gli uccelli, diciamo, sono normalmente piccoli, capaci di volare, possiedono dita nelle zampe, non si procurano il cibo nuotando sott'acqua e hanno le piume. Chiamiamo alcune di queste caratteristiche A, B, C, D e E. Immaginiamo un gruppo di specie di uccelli V, W, X e Z aventi la seguente distribuzione di caratteristiche A-E:

Specie	V	W	X	Y	Z
Caratteristiche Possedute	ABCD	ABCE	ABDE	ACDE	BCDE
Caratteristica assente	[E]	[D]	[C]	[B]	[A]

Si osservi come in questa collezione di specie ipotetiche di uccelli nessuna abbia tutte le caratteristiche che assumiamo siano tipiche degli uccelli. Si osservi, inoltre, come non più di due specie hanno più di tre caratteristiche in comune, e ciascuna specie ha una differente collezione di tre caratteristiche in comune con ciascun altro membro. Ma tutte loro hanno le proprietà caratteristiche degli uccelli e ci sono parziali sovrapposizioni di queste proprietà passando da una specie all'altra. Il fatto che non vi sia nessuna caratteristica in comune a tutte le specie non ci impedisce di sostenere che sono tutte appartenenti allo stesso gruppo. E infatti, tornando alle specie esistenti di uccelli, sebbene i pettirossi siano piccoli, possano volare, abbiano piume etc. e siano evidentemente uccelli, consideriamo "uccelli" anche i pinguini, benché non possano volare e passino gran parte del loro tempo a nuotare sott'acqua e a camminare sulla terra; e accettiamo l'idea che le anatre siano "uccelli" anche se hanno piedi palmati e vivono sull'acqua e chiamiamo "uccelli" i casuari anche se non hanno piume. In ciascuno di questi casi, chiamiamo gli animali "uccelli" perché altri tipi di somiglianze comuni con una gamma di altre specie di uccelli sono sufficienti per considerarli tali senza badare tanto alle differenze [cfr. Heritage 1978].

Questo ragionamento gode di ampio riscontro empirico, specialmente in una lunga serie di studi sull'attività umana di categorizzazione condotti da Eleanor Rosch e dai suoi collaboratori [cfr. Rosch 1975; 1977; 1978; Rosch,

Mervis 1975] e converge direttamente con la nozione di tipizzazione nella conclusione che le misure della frequenza delle proprietà sono associate alle stime della loro centralità e tipicità, senza minare lo status di altri come membri della categoria: così pettirossi e passeri sono esempi più "prototipici" di uccelli senza che ciò metta comunque in discussione l'appartenenza dei tacchini alla stessa categoria [cfr. Rosch, Simpson e Miller 1976]. Inoltre, ciò fornisce un modo in cui il contesto dell'enunciato può connettersi con il molteplice potenziale degli item lessicali in un processo di specificazione reciprocamente elaborativo [cfr. Garfinkel 1967; Garfinkel, Sacks 1970]: l'espressione "non sono graziosi quegli uccelli?" probabilmente non indurrà un interlocutore a volgere lo sguardo in alto in cerca di tacchini, mentre "ho appena messo l'uccello nel forno" probabilmente spingerà l'interlocutore a ipotizzare che si tratti di un pollo o di un tacchino piuttosto che di passeri o allodole [cfr. Heritage 1984]. In aggiunta a questi schieramenti "orizzontali" di somiglianze, ve ne possono essere anche di "verticali" [cfr. Levinson e Burenhult 2009].

Queste considerazioni implicano una reinterpretazione e un radicale ampliamento della discussione di Bar-Hillel sulle espressioni indessicali. Se ogni aspetto del contenuto di una frase comporta una trama di espressioni indessicali apertamente intrecciate, allora la loro specificazione contestuale è essenziale per la costruzione di un significato definito. Garfinkel abbraccia questa concezione in riferimento a tutti gli aspetti della concettualizzazione e della comunicazione umana tipizzate. Come ha dimostrato nel suo famoso "esperimento per chiarire la conversazione", il senso e il riferimento di ogni singola parola in ciascuna frase è strettamente legato a, e specificato dalle altre parole della frase (si prenda ad esempio la frase: "morì vecchio morendo dalla voglia di morire fulminato se avesse avuto torto", in Ameka 2008), dalle precedenti espressioni e dall'intera panoplia di comprensioni del mondo reale e di circostanze che accompagnano la conversazione [cfr. Garfinkel 1967, 38-42]. In una serie di scintillanti passaggi dedicati alla discussione di tale esperimento, Garfinkel suggerisce che:

> benché a prima vista possa apparire strano, supponiamo di lasciar cadere il presupposto secondo cui per descrivere un uso come una caratteristica di una comunità di comprensione condivisa sia necessario fin dall'inizio sapere in cosa consista il contenuto di questa

comprensione. Con ciò lasciamo cadere la teoria segnica relativa a tale presupposto, secondo la quale un "segno" e un "referente" sono rispettivamente proprietà di qualcosa che è stato detto e di qualcosa di cui si è parlato, una teoria, quindi, la quale propone che segno e referente sono collegati in quanto hanno contenuti corrispondenti. Lasciando cadere questa teoria dei segni, eliminiamo di conseguenza anche la possibilità che il rinvio a un accordo condiviso su questioni sostanziali spieghi un certo uso. Se queste nozioni sono abbandonate, ciò di cui gli interlocutori hanno parlato non può essere distinto dal *modo in cui* le parti ne hanno parlato (una spiegazione di ciò di cui gli interlocutori hanno parlato consisterebbe allora nella descrizione del modo in cui hanno conversato; consisterebbe nel fornire un metodo per dire qualsiasi cosa si debba dire), come parlare per sinonimi, ironicamente, per metafora, cripticamente, narrativamente, per domande e risposte, mentendo, commentando, parlando con doppi sensi e così via [Garfinkel 1967, 81-82].

Se le parole sono tipizzazioni intrecciate in modo aperto, sostenute da reti di somiglianze di famiglia e stabilizzate metodicamente in un processo che implica l'elaborazione concertata di linguaggio e contesto, allora ogni aspetto della cultura – e innanzitutto la sua ossatura linguistica – è inevitabilmente e sconfinatamente "emergente". Sia gli aspetti ostensivi (referenziali) sia quelli intensivi (concettuali/culturali) relativi all'uso del linguaggio [cfr. Kuhn 1977; Barnes 1982] vengono rinnovati (riprodotti o modificati) in ogni occasione di uso. Le azioni ripetitive o riproduttive sono infatti, come suggeriva Blumer nel brano citato prima, al contempo creative, "interpretate" ed emergenti come le azioni nuove, giacché l'"emersione" è una caratteristica costitutiva del linguaggio e dell'azione. Ogni azione, come dice Garfinkel, è compiuta "per un'altra prima volta".

2. *Un momento galileiano?*

Per i lessicografi o gli storici della semantica non vi è osservazione più ovvia del fatto che la lingua cambia. Come un autore ha osservato, è un "fatto universalmente osservabile della lingua" che

i membri di una comunità linguistica, anno dopo anno, decennio dopo decennio, secolo dopo secolo, agiscano nelle loro vite quotidiane sulla base dell'assunto che stanno parlan-

do la stessa lingua [...] e tuttavia "impercettibilmente" la lingua cambia, anche a tal punto che i suoi parlanti attuali non sono in grado di capire le sue prime o più antiche forme registrate, e talvolta non sono neanche in grado di comprendersi l'un l'altro. (Si prendano in considerazione le lingue romanze come prodotti finali modificati dall'"impercettibile" cambiamento del latino parlato nel corso del tempo) [Sleeth 1982, 56].

Come l'"ascia da guerra del Quattordicesimo secolo", la cui lama è stata rimpiazzata sette volte ed il cui manico è stato sostituito quattro volte, l'uso delle parole cambia nel tempo e i loro significati di conseguenza si modificano. I cambiamenti possono essere graduali come nel caso della parola *cattle*[3], che nel Quattordicesimo secolo era un termine usato per riferirsi a qualsiasi capitale mobile mentre oggi designa una gamma di specie di mucche e di buoi; o il significato della parola "individuale" che si è trasformato da "indivisibile dal tutto" a "singolare" grosso modo nello stesso periodo [cfr. Williams 1985]. O possono essere brusche conseguenze di cambiamenti sociali o intellettuali, come nel significato di "composto" tra i chimici degli inizi del Diciannovesimo secolo, o la parola "gay" nella nostra epoca. L'effetto cumulativo di questi cambiamenti può essere tanto complesso e ampio che una cladistica linguistica, combinata con osservazioni tratte dalla genetica delle popolazioni, risulta necessaria per districare le relazioni tra i linguaggi esistenti [cfr. Dunn et al. 2005]. Come dobbiamo concettualizzare questi eventi e questi processi senza dubbio emergenti?

Fino a Galileo, in Occidente la teoria dominante sul moto derivava dall'argomento di Aristotele secondo cui i corpi sulla Terra tendono a uno stato di quiete e il continuo movimento è sempre conseguenza dell'azione di una forza su un oggetto. Basandosi sull'osservazione di corpi celesti, Galileo ha capovolto tale assunto, sostenendo che i corpi tendono a conservare uno stato di moto fino a che non incontrino ostacoli, e che la quiete è un caso limite del moto. Questa concezione è diventata uno dei fondamenti della fisica classica. Le risorse delineate nel paragrafo precedente sono sufficientemente ampie da fornire un modello per effettuare un analogo capovolgimento nella nostra concezione del linguaggio e della cultura, mettendo in discussione le nozioni deterministiche di cultura o

3 In italiano "mandria", "armento". Tale espressione non ha conosciuto nella lingua italiana una trasformazione analoga a quella di cui parla Heritage [NdT].

le disposizioni all'azione fondata sul "me". Dobbiamo semplicemente constatare che, quando impiegati in un contesto, vengono attivati differenti elementi o possibilità di parole accomunati da somiglianze di famiglia e con essi i concetti loro associati. Inoltre, nel processo di uso-nel-contesto, nuovi significati possono essere incorporati nel corso del tempo, e altri perduti (come è accaduto con le parole *cattle* e "individuale"). In questa particolare prospettiva, la dinamica del cambiamento è una caratteristica intrinseca di tutto il linguaggio e la cultura.

3. *Emergenza, stabilità e cambiamento*

Se questa concezione del carattere essenzialmente emergente del linguaggio e della cultura è corretta, allora il "problema" diventa spiegare la stabilità anziché il cambiamento. Certamente, vi sono molte forze che rendono stabili il linguaggio e la cultura [cfr. Enfield 2003]. Ad esempio, comuni processi cognitivi e corporei forniscono schemi per la classificazione dei colori, per il riconoscimento di azioni e di oggetti e così via dicendo [cfr. Berlin, Kay 1969; De Vignemont et al. 2009; Majid, Bowerman 2008]. Allo stesso modo, costanti di fondo nel tenore di vita e nei modelli di comportamento – per esempio, la produzione agricola – forniscono un contesto inerziale per il linguaggio e la cultura e per tendenze latenti che possono creare effetti cumulativi nell'ambito di una normale distribuzione degli usi. Per gli etnometodologi, tuttavia, il più interessante processo di stabilizzazione dei processi comporta ciò che Garfinkel [1967] ha indicato come pratiche "ad hoc", in particolare quelle impiegate a difesa di assunti e modelli culturali privilegiati.

Questa concezione generale è stata elaborata in modo straordinario nei contributi ormai classici di Pollner [1974; 1987]. Partendo dalla nozione di elaborazione secondaria delle credenze di Evans-Pritchard [1937], Pollner ha applicato con successo questa nozione in relazione a forme elementari di ragionamento in matematica, scienze ed in contesti legali. Il suo argomento fondamentale è che determinate nozioni sono considerate come presumibilmente vere e difese di conseguenza come tali mediante processi di elaborazione secondaria tipici del ragionamento ordinario. Naturalmente, come anche Pollner riconosce, nozioni

culturali concorrenti possono far ricorso a difese di elaborazione secondaria alternative e tra loro incompatibili, che possono generare crepe nel nostro senso di realtà e nelle comunità che lo sostengono. Ne risulta una "politica dell'esperienza" che può intorbidire anche la più tranquilla ed intellettuale delle comunità, come illustra ampiamente la brillante dissertazione analitica che Bloor [1978] ha condotto su una disputa nella geometria del Diciannovesimo secolo.

È istruttivo, quando leggiamo le tragedie di Shakespeare, riconoscere che sebbene la lingua delle tragedie possa risultare talvolta arcana, le azioni non lo sono mai. La lingua, è ovvio, ha subito numerosi cambiamenti di significato ed alcuni suoi aspetti sono caduti del tutto in disuso. Per contro, le azioni sono sorprendentemente riconoscibili e cariche di significato. La riconoscibilità dell'azione dipende profondamente dalle presupposizioni, dalle regole e dalle inferenze che – come descritto da Pollner – vengono difese in modo subliminale, ma con forza, dall'attacco di contro-esempi o dall'erosione. La resocontabilità [*accountability*] normativa dell'interazione umana è chiaramente fondata su questi processi [cfr. Heritage 1987; 1988]. Si può quindi spiegare la stabilità ed il cambiamento culturale, da un lato, in termini di isole e di arcipelaghi di modelli culturali fondamentali difesi con forza con processi che implicano elaborazioni secondarie di credenze e, dall'altro, in termini di un mare di costrutti linguistici e culturali adattati di continuo e soggetti a movimenti browniani di variabilità e [ri-]costruzione, costellati da momenti di cambiamento mimetico e memetico su larga scala [cfr. Dawkins 1976], prodotti da processi di innovazione e di cambiamento sociale esogeno come le migrazioni di popolazioni umane e le conquiste.

4. *Per concludere*

Proporre che i concetti, le parole, i simboli, le generalizzazioni, le norme e le regole che costituiscono il tessuto della cultura e della socialità umane hanno una struttura aperta e sono modificabili (quasi certamente sin dalle loro fondamenta neurologiche) non significa suggerire che sono in qualche modo inadeguati [cfr. Hart 1961]. Significa piuttosto suggerire l'immensa rete delle somiglianze [cfr. Livingston 2008] che queste collezioni di entità intreccia-

no e determinano nella giurisdizione e nella disciplina pragmatica dell'azione, le straordinarie economie che contribuiscono al processo di conoscenza [cfr. Rosch 1978; Heritage 1984] e i modi eccezionalmente complessi in cui fungono da interfaccia rispetto ai contesti di circostanze pratiche del mondo reale. Infatti, l'immagine appropriata per descrivere una parola o un simbolo è forse quella di una grossa e complessa molecola organica, come una proteina o un aminoacido, che si sviluppa in tre dimensioni, in cui una variegata profusione di prominenze strutturali è pronta ad agganciarsi al mondo empirico del qui e ora, stabilizzando in quel momento (e spesso più a lungo) sia la parola sia il mondo. Questa, mi sembra, è una elaborazione concettuale che sia i pragmatisti sia gli etnometodologi potrebbero condividere senza difficoltà.

Il mio commento si propone di tracciare le elaborazioni concettuali esterne al movimento pragmatista di per sé che, cristallizzandosi nell'ambito della ricerca etnometodologica nel corso degli ultimi trent'anni, offrono una soluzione al problema dell'"emersione", che tante difficoltà ha causato ai pragmatisti e ai loro discendenti intellettuali. L'etnometodologia fornisce infatti alla teoria sociale un "momento galileiano" dalle solide fondamenta, sostituendo con successo il cambiamento alla stabilità come presupposto fondamentale della trattazione analitica del linguaggio, della cultura e dell'azione. Nel concepire la stabilità come caso limite del cambiamento, e nel porre tale presupposto a fondamento della condotta umana, il cambiamento diventa per le scienze sociali un problema empirico anziché teorico.

Riferimenti bibliografici

Ameka, F.K.
2008 *He died old dying to be dead right: Transitivity and semantic shifts of 'die' in Ewe in Crosslinguistic perspective*, in Melissa Bowerman, Penelope Brown (a cura di), *Crosslinguistic perspectives on argument structure: Implications for learnability*, Mahwah, NJ. Erlbaum, pp. 231-254.

Bambrough, R.
1960 *Universals and family resemblances*, Proceedings of the Aristotelian Society, 61, pp. 207-222.

Bar-Hillel, Y.
1954 *Indexical Expressions*, *Mind*, 63, pp. 359-379.

Barnes, B.
1982 *T. S. Kuhn and Social Science*, Macmillan, London.

Berlin, B., Kay, P.
1969 *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution. Berkeley*, University of California Press, Berkeley.

Bloor, D.
1978 *Polyhedra and the abominations of Leviticus*, British Journal for the History of Science, 11, pp. 245-272.

Blumer, H.
1969 *The methodological position of symbolic interactionism*, in H. Blumer (a cura di), *Symbolic Interactionism: Perspective and method*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, pp. 1-60.

Cassirer, E.
1963 *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Dawkins, R.
1976 *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford.

De Vignemont, F., Majid, A., Jola, C., Haggard, P.
2009 *Segmenting the body into parts: Evidence from biases in tactile perception*, Quarterly Journal of Experimental Psychology, 62, pp. 500-512.

Dewey, J.
1972 *The Reflex Arc Concept in Psychology*, in Jo Ann Boydston (a cura di), *Early Essays. John Dewey: The Early Works*, 1882-1898, Volume 5, 1882-1898, Carbondale, Il., Southern Illinois University Press, pp. 152-88.

Dunn, M., Terrill, A., Reesink, G., Foley, R., Levinson, S.C.
2005 *Structural Phylogenetics and the Reconstruction of Ancient Language History*, Science 309, pp. 2072-2075.

Enfield, N.J.
2003 *Linguistic Epidemiology: Semantics and Grammar of Language Contact in Mainland Southeast Asia*, RoutledgeCurzon, New York.

Evans-Pritchard, E.E.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press, Oxford.

Garfinkel, H.
1967 *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall.

Garfinkel, H., Sacks, H.
1970 *On Formal Structures of Practical Actions*, in J. D. McKinney, E. A. Tiryakian (a cura di), Theoretical Sociology, Appleton-Century Crofts, New York 337-366.

Hart, H.L.A.
1961 The Concept of Law, Oxford University Press, New York.

Heritage, J.
1978 *Aspects of the flexibilities of natural language use*, Sociology, 12, pp. 79-103.
1984 *Garfinkel and Ethnomethodology*, Polity Press, Cambridge.
1987 *Ethnomethodology*, in Anthony Giddens, Jonathan Turner (a cura di), *Social Theory Today*, Polity Press**,** Cambridge, pp. 224-272.
1988 *Explanations as Accounts: A Conversation Analytic Perspective*, in Charles Antaki (a cura di), *Understanding Everyday Explanation: A Casebook of Methods*, Sage, Beverly Hills, pp.127-144.

Joas, H.
1995 *G. H. Mead. A Contemporary Re-Examination of his Thought*, M.I.T. Press. 10, Chicago.
1996 *The Creativity of Action*, University of Chicago Press, Chicago.

Kuhn, T.
1977 *Second thoughts on paradigms*, in Thomas Kuhn (a cura di), *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, University of Chicago Press, Chicago 293-319.

Levinson, S. C., Burenhult, N.
2009 *Semplates: A New Concept in Lexical Semantics?*, Language 85, n. 1, pp. 153-174.

Livingston, E.
2008 *Ethnographies of Reason*, VT, Ashgate, Burlington.

Majid, A., Bowerman, M. (a cura di)
2007 *Cutting and breaking events: A crosslinguistic perspective*, Cognitive Linguistics, 18, n. 2.

Mead, G.H.
1934 *Mind, Self, and Society*, University of Chicago Press, Chicago 1934.

Peirce, C.S.
1932 *A Fragment*, in Charles Hartshorne, Paul Weiss (a cura di), *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Volume 2, Harvard University Press, Cambridge.

Pollner, M.
1974 *Mundane reasoning*, Philosophy of the Social Sciences, 4, pp. 35-54.
1975 *The very coinage of your brain: "the anatomy of reality disjunctures"*, Philosophy of the Social Sciences, 5, pp. 411-430.
1987 *Mundane Reason: Reality in Everyday and Sociological Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge.

Rosch, E.
1975 *Universals and Cultural Specifics in Human Categorization*, in R Brislin, S. Bochner, W. Lonner (a cura di), *Cross-Cultural Perspectives on Learning*, Halstead Press, New York, pp. 177-206.
1977 *Human Categorization*, in N. Warren (a cura di), *Advances in Cross-Cultural Psychology*, Academic Press, London, pp. 1-49.
1978 *Principles of Categorization*, in E. Rosch, B. Lloyd (a cura di), *Cognition and Categorization*, Erlbaum, Hillsdale NJ., pp. 27-48.

Rosch, E., Mervis, C.B.
1975 *Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories*, Cognitive Psychology, 7, pp. 573-605.

Rosch, E., Simpson, C., Miller, R.J.
1976 *Structural Bases of Typicality Effects*, Journal of Experimental Psychology, Human Perception and Performance, 2, pp. 491-502.

Schegloff, E.A.
1986 *The Routine as Achievement*, Human Studies, 9, pp. 111-151.

Sleeth, C.R.
1982 *The OED*, Times Literary Supplement, 9/24/82, pp. 1036.

Strauss, A.
1959 *Mirrors and Masks: The Search for Identity*, Free Press, Glencoe, Ill.

Waismann, F.
1951 *Verifiability*, in Anthony Flew (a cura di), *Essays in Logic and Language (First Series)*, Blackwell, Oxford, pp. 117-144.
Williams, R.
1985 *Keywords : A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press, New York.

Wittgenstein, L.
1968 *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino.

Aug Nishizaka[1]

"Essere amici" nella conversazione telefonica giapponese

1. *La relazione nell'interazione e l'interazione nella relazione*

Tutte le conversazioni tra due parti sono incorporate in una relazione. Tale relazione è descrivibile, ad esempio, come relazione genitore-figlio, amico-amico, collega-collega e così via, in riferimento alle categorie relazionali. Come si è sviluppata e si svilupperà una conversazione corrente dipende dalla relazione che le due parti hanno tra di loro. D'altra parte, la loro relazione è costruita, ricostruita e mantenuta attraverso ogni singola conversazione, o interazione, non importa se diretta o mediata. Senza interazione non può neppure esistere una relazione. Certamente, l'andamento concreto che assume una conversazione viene influenzato dalla relazione esistente tra le parti, relazione in cui la conversazione è incorporata; ma anche la relazione viene influenzata, nel senso di rafforzata o distrutta, da una conversazione.

Nel seguente lavoro, basato sull'analisi di registrazioni di conversazioni telefoniche giapponesi, esploro alcune pratiche che le parti impiegano per "essere amici" in una conversazione, e dimostro come mantengono, rinnovano e persino negoziano la loro relazione di "essere amici" nel e attraverso l'effettivo sviluppo dell'interazione. In questo modo, metto in evidenza l'ordine localmente prodotto in cui la naturale *accountability* della relazione di "essere amici" viene realizzata

1 Questo studio è stato supportato da un progetto di ricerca sponsorizzato dall'*Institute for Sociology and Social Work* della Meiji Gakuin University. Traduzione dall'inglese di Enrico Caniglia e Concetta Simona Condorelli.

attraverso l'interazione [cfr. Garfinkel 1967; 2002; Garfinkel, Wieder 1992]. I dati sono stati raccolti in Giappone nel 1996 e nel 2000; tutte le chiamate sono state effettuate da telefoni fissi e non da telefoni cellulari.

2. *Negoziare la relazione*

Come Emanuel Schegloff ha mostrato in una serie di articoli sulla sequenza di apertura delle conversazioni telefoniche ordinarie [cfr. Schegloff 1968; 1970; 1979; 1986; 2002a; 2002b], chi chiama e chi riceve una telefonata devono farsi riconoscere all'inizio della conversazione. Quello che segue è un caso semplice[2]. Dopo che la persona ha risposto al telefono, chi ha chiamato si identifica con il nome [*Mikiko*]. Sta chiamando qualcuno che fa parte della sua stessa classe del college.

[1] [MI 8]
1 Chiamato: *moshi moshi:* ┌*:?*
pronto
"pronto"
2 Chiamante: └*moshi moshi:* ┌*: mikiko desu kedo:::*
pronto PN JD
"pronto, sono Mikako."
3 Co: └*n::n.*
sì
"sì"

2 Tutti gli estratti riportati in questo articolo sono così composti: a ogni riga numerata corrisponde una prima riga che riporta l'originale giapponese trascritto in alfabeto latino. Sotto questa riga vi è una glossa letterale frase per frase. Infine, una traduzione in italiano sintetica ed approssimativa. Nella prima riga è applicato il sistema di trascrizione messo a punto da Gail Jefferson [cfr. Jefferson 2004]. Le notazioni convenzionali sono le seguenti: le parentesi quadre [└] indicano punti di sovrapposizione del parlato; la lineetta [-] indica una interruzione della parola o suono precedente; i due punti [:] indicano un prolungamento dell'ultimo suono; i numeri in parentesi indicano silenzi in decimi di secondo. Nella glossa letterale frase-per-frase sono impiegate le seguenti notazioni: IF per inferenziale; IR per interrogativo; JD per valutativo; P per particella; PL per tono educato; PN per nome proprio. Tutti i nomi negli estratti sono stati resi anonimi.

4 Co: *hai ha:* ┌*i.*
sì sì
"sì, sì."
5 Ce: └*.hh ano sa:::* ┌::
uh P
"Uhm,"
6 Co: └*hai.*
sì
"sì."
7 Ce: *toransup- kuriputo tte >honto< san juu byoo de ii no:?*
Trascrizione P sufficienti trenta secondi P bene P
"per la trascrizione trenta secondi saranno sufficienti?"

Va precisato che in Giappone la forma standard con cui ci si identifica consiste nell'usare il proprio cognome. L'uso del proprio nome al posto del cognome implica asserire un certo grado di intimità. Circa quaranta anni fa Harvey Sacks scoprì lo strumento di categorizzazione di appartenenza che chiamava "R" [cfr. Sacks 1972]: esso consisteva di coppie ordinate di categorie impiegabili per categorizzare due coppie *qualunque* di membri di una società. Comprende: "marito-moglie", "genitore-figlio", "fratello-fratello", "amico-amico", "conoscente-conoscente", "estraneo-estraneo" e così via. Queste coppie di categorie sono grosso modo ordinate normativamente in base al grado di intimità (anche se Sacks caratterizzava in modo più tecnico il loro ordine). Probabilmente, esiste una regola culturale per mappare i rapporti tra l'ordine delle forme di identificazione e l'ordine delle categorie relative alla relazione. In Giappone, mi sembra che la forma del presentarsi con il nome proprio sia impiegabile soltanto per categorie di coppie come "amico-amico" o per coppie con più elevati livelli di intimità (come "marito-moglie"). Quindi, la forma di identificazione che il chiamante usa nella riga 2 è riservata specificatamente a una persona che è considerata come un amico (perciò questa persona non può essere categorizzata come una moglie o una figlia in relazione a chi ha chiamato).

Inoltre, la forma di identificazione utilizzata dal chiamante ("sono Mikiko") implica almeno due asserzioni: che la chiamante (Ce) ha riconosciuto il destinatario della chiamata, il chiamato (Co), in base alla sua risposta allo squillo

riportata nella riga 1, e che il chiamato dovrebbe riconoscere la chiamante in base a questa forma di identificazione (più la voce). Alla riga 4, il chiamato afferma enfaticamente (cioè con un doppio "sì") di aver riconosciuto la chiamante e poi (riga 5), senza aver ricevuto un'identificazione da parte del chiamato, la chiamante procede esponendo la ragione della telefonata. In questo modo, nel corso della realizzazione interazionale del riconoscimento delle reciproche identità, il fatto di essere amici viene presupposto, utilizzato, accertato, mantenuto e ristabilito.

Nel frammento che segue (estratto 2), la stessa chiamante usa una forma di identificazione molto diversa, il cognome (righe 2 e 6), per identificarsi nei confronti di un'altra persona.

[2] [MI 5]
1 Co: *hai [mo]shi mo::shi,*
sì pronto
"Sì, pronto."
2 Ce: *h ha moshi moshi seiji gakuin daigaku no iketani to*
sì pronto PN PN university P PN P
3 *mooshi masu ga::*
called-Pl JD-PL P
"Sì, pronto, sono Iketani della Seiji Gakuin University."
4 Co: *ha ┌i::,*
"sì"
5 Ce: *└.hh ano tetsugaku no kyookasho no koto::::- o*
uh filosofia P manuale P cosa P
6 *kashi te iru ike ┌tani-*
ho prestato PN
"Uh, sono Iketani, ho prestato il manuale di filosofia-"
7 Co: *└a, aa ┌aa aa ┐ , ┌mikiko?*
oh oh oh oh PN
"Oh, sì Mikako?"
8 Ce *└a : : n ┘ └.h*
"sì"
9 Ce: *UN mi ┌kiko desu kedo ┐*
Sì PN JD P
10 Co: *└ aa aa aa ┘ n ┌n*
oh oh oh sì

"Oh, sì."
11 Ce: └*.hh*
12 *ano::::::- ano ne, kyuu ni ne, tetsugaku.*
uhm uhm P prima possibile P filosofia
"bene, bene ho bisogno che il manuale di
filosofia mi sia restituito il prima possibile..."

La chiamante non solo utilizza la forma standard per identificarsi, vale a dire il cognome Iketani, ma anche la costruzione della propria identificazione, alle righe 3-4, implica una differente serie di asserzioni rispetto al caso precedente. A differenza del primo caso, asserisce che il chiamato può non riconoscere la chiamante dal nome (o anche dalla voce), questa asserzione è incorporata nella forma (educata) "*NN to mooshi masu*" ("sono NN")[3], più il nome della propria affiliazione. Nessuna asserzione è fatta in merito al riconoscimento del destinatario in base alla sua risposta (considerato che la chiamante *non* asserisce neppure di aver riconosciuto il destinatario). In questo contesto, il destinatario non può asserire di aver riconosciuto la chiamante solo dicendo "*hai*" ("sì"), che può essere nient'altro che un prendere atto dell'identificazione della chiamante. Infatti, la chiamante inizia il secondo ulteriore tentativo di identificarsi nelle righe 5-6, nelle quali menziona la specifica relazione con il chiamato (e cioè il fatto che quest'ultimo ha in quel momento il manuale di filosofia della chiamante). A questo punto, il nuovo tentativo di identificarsi da parte della chiamante sembra facilitare il suo riconoscimento da parte del chiamato. Da notare che la costruzione di questo secondo tentativo implica l'asserzione del chiamante che *aveva* già riconosciuto il chiamato alle righe 2-3.

Dalla riga 2 fino alla 6 del secondo estratto, la chiamante persegue il mutuo riconoscimento servendosi di una forma di identificazione standard, vale a dire il cognome. Se si tratta di questo, l'incontro che la chiamante ha iniziato viene considerato (dalla chiamante) come uno tra chi si aspetta un reciproco riconoscimento tramite il cognome, vale a dire "conoscenti" anziché "amici".

---

3 Vedi la discussione di Sacks e Schegloff [1979] sulla differenza tra modi di riferirsi riconoscitivi e non-riconoscitivi, vale a dire tra modi di rifersi che il destinatario si suppone riconosca, e modi di riferisi che il destinatario non è in grado di riconoscere. I nomi sono normalmente l'esempio più tipico di riconoscitivo.

Ora, quello che mi colpisce è il modo in cui il chiamato risponde alla riga 7. Pronunciando diversi "*aa*" ("oh"), il chiamato afferma chiaramente di aver riconosciuto *adesso* la chiamante. Inoltre, *dà prova* di aver riconosciuto la chiamante pronunciandone il nome proprio, un'informazione che non è contenuta nelle identificazioni di chi chiama[4]. Così facendo, il chiamato non solo dà prova del proprio riconoscimento, ma afferma anche che la loro relazione dovrebbe essere quella in cui le parti si aspettano di chiamarsi l'un l'altra per nome, che sono qualcosa di più che conoscenti – amici! Infatti, mi sembra che nel cambiamento delle forme del riferimento (dal cognome al nome), il chiamato incorpori una spiegazione del proprio mancato riconoscimento immediato della chiamante dopo la sua prima identificazione alle righe 2-3. Attraverso una intonazione ascendente con cui viene pronunciato il nome proprio, il chiamato fornisce un'ipotesi di comprensione di chi sta chiamando che va confermata da questa. Ciò implica che il nome proprio sia più comprensibile rispetto alla loro relazione, e che l'uso del cognome (più la forma che non implica l'affermazione di essere riconosciuti ("sono..."), più l'affiliazione istituzionale ("dell'Università Seiji Gakuin"), più una forma educata) lo abbia condotto a un'inferenza errata circa la loro relazione, che è sfociata nel mancato riconoscimento.

In risposta, la chiamante conferma di essere Mikiko alla riga 9, non semplicemente dicendo "sì", ma, identificandosi nuovamente, usa esattamente la forma fornita dal chiamato. Così facendo, la chiamante ratifica anche l'asserzione del chiamato circa l'appropriatezza dell'uso del nome proprio nella loro relazione, e prosegue presentando le ragioni della telefonata (riga 12). Possiamo cominciare a vedere che la relazione tra chiamante e chiamato non è predeterminata a priori, tale da fornire uno "stampino" che vincolerebbe il corso dell'interazione nella chiamata telefonica. La relazione è soggetta a una negoziazione momento-per-momento nel ed attraverso il concreto sviluppo dell'interazione.

---

4 Vedi Sacks [1992] per la differenza tra affermare [*claiming*] e dar prova [*demonstrating*]: «come quando, ad esempio, alla fine di una prima storia un destinatario dice "capisco quello che vuoi dire". Pausa. Possiamo dire che si tratta di una comprensione *affermata* in confronto all'avere un modo per produrre materiali che *esibiscono* una comprensione» [vol. 2, 252, corsivi dell'autore].

3. *Una telefonata senza ragione*

La negoziazione della relazione può avvenire durante tutto l'incontro. Abbiamo visto un esempio in cui avviene all'inizio dell'incontro (estratto 2). Adesso prendiamo in considerazione la *possibile* fine di un incontro. Quello che segue (estratto 3) è ricavato da una serie di telefonate tra studenti iscritti alla stessa università. Il chiamante ha telefonato per chiedere di cambiare il luogo del loro prossimo appuntamento. Il segmento inizia quando stanno raggiungendo un accordo su dove e quando incontrarsi.

[3] [TB 06:36-07:09]

1 Ce:	*ano hen ni:, [.hh] juu ni ji?*	
	che intorno dodici	
	«lì alle dodici?»	
2	*(0.4)*	
3 Co:	*un:.*	
	«sì.»	
4 Ce:	*jaa [ano hen] juu ni ji de.*	
	Allora che intorno dodici	JD
	«allora lì alle dodici.»	
5 Co:	*'ai.*	
	"Sì"	
6 Ce:	*okkee?*	
	"OK?"	
7 Co	*okkee.*=	
	"OK."	
8 Ce:	*=maa soo yuu koto desu.*	
	Bene così cosa	JD
	"va bene così"	
9	*(.)*	
10 Co	*hai*	
	"sì"	
11	Ce *n::n. maa son' dake.*	
	Sì quello soltanto	

"sì questo è tutto"
12 Co: *n::n.*
"Sì"
13 Ce: *'ai jaa soo yuu koto de.*
JD
"sì, allora ciao per ora"

L'accordo sul luogo e l'ora dell'appuntamento è raggiunto alle righe 1 e 3. Poi, il chiamante introduce l'enunciato con l'elemento "*jaa*" (allora), che contrassegna ciò che segue esplicitamente come una conclusione di quello che è stato detto prima. Questo enunciato, che prende la forma "*jaa*....↓*de*" ("allora bene...") appare costituire una distinta azione di proposta, riguardante ciò che dovrebbero fare *tra poco* dopo che la telefonata sarà terminata. L'accettazione di questa proposta conduce a una "sezione di chiusura" [*closing section*] [cfr. Schegloff, Sacks 1973]. Alla riga 13, dopo una serie di tre sequenze su cui ritornerò più avanti, il chiamante propone di terminare la chiamata di nuovo con la forma "*jaa... de*" ("allora bene"). Questa proposta crea una casella sequenziale, immediatamente seguente, per l'accettazione o il rifiuto. Se l'interlocutore diceva "*jaa*" ("si... per ora"), "*ai*" ("sì") e simili, questa potrebbe essere l'ultimissima parola della telefonata e potrebbero riagganciare il telefono. Ciò che segue è la continuazione dell'estratto 3.

[4] [TB 07:09-07:15; continuazione di [3]]
13 Ce: *'ai jaa soo yuu koto de.*
«Sì, allora ciao.»
14 Co: *a:: moo ki 'cchau no?*=
bene presto riattacchi P
"vuoi riattaccare adesso?"
15 Ce: =*ehehehhh n::. iya[h] .hh ehehe*
sì no
16 *haa:. ee. nanka arimasu ka.*
Sì sì qualcos'altro c'è IR
"Sì, c'è qualcos'altro?"
17 Co: *a iya:: na ┌nka ko-┐ a:no::: mae ano* =
oh no qualcosa uh prima uh

18 Ce: └ *.hhhhh* ┘
19 Co:= *keejiban ni[hh]* ┌*. h hh* ┐ *nanka nokke te* =
bacheca P qualcosa affisso hai
20 Ce: └ *n::n* ┘
"Uh huh"
21 Co: = *ta mitai* ┌*[de shoo]*
PAST giusto JD IF
"Oh, no, mi sembra che tu prima abbia affisso qualcosa nella bacheca, giusto?" [righe 17, 19, e 21]
22 Ce: └*a:: nokketa.*
oh affisso
"Oh, l'ho affisso"

Di fatto, il chiamato non accetta la proposta del chiamante di terminare la telefonata. Si osservi che la costruzione del rifiuto del chiamato alla riga 14 ha forti implicazioni morali. Formulata come una domanda, in cui si chiede che cosa stia facendo l'interlocutore, una domanda ovvia in quel momento: il chiamante si sta ovviamente accingendo ad iniziare la conclusione della telefonata. Quando un professore chiede retoricamente a uno studente che è chiaramente in procinto di uscire fuori, se sta uscendo; quando un professore chiede agli studenti, che stanno chiacchierando durante una lezione, se sanno che si sta facendo lezione, e cose simili, queste domande, le cui risposte sono così ovvie che non si può credere che il professore voglia davvero avere una risposta, costituiscono una specifica azione di lamentela o anche una critica. La domanda del chiamato alla riga 14, la cui risposta è anch'essa ovvia, ha una simile forza: costituisce una lamentela alla mossa del chiamante di chiudere la telefonata. Che cosa c'è di sbagliato nel comportamento del chiamante? Qual è il terreno organizzativo su cui si costruisce una lamentela?

Ecco una possibilità: il comportamento del chiamante è moralmente carente in riferimento alla loro presunta relazione: essere amici. Sacks [1972] ha osservato che lo strumento di categorizzazione di appartenenza "R" può essere diviso in due sottoinsiemi: Rp e Ri. Si tratta di due diverse coppie di categorie relazionali che si possono impiegare rispettivamente in modo *appropriato* o *inappropriato* per chiedere aiuto. Se sei un aspirante suicida, puoi, in modo appropriato, cercare

aiuto presso coloro che sono con te nella relazione "moglie-marito", "genitore-figlio", "amico-amico" e, probabilmente, "conoscente-conoscente", ma non presso quelli che sono con te nella relazione di "estranei". Questa è una delle possibili divisioni di "R" in Rp e Ri. Esistono altre possibili divisioni. Per esempio, chi potrebbe fare una telefonata senza alcuna ragione *specifica*, ma semplicemente per parlare? Una prova per vedere se si è in una relazione "amico-amico" o di maggiore intimità (come genitore-figlio) può essere quello di capire se si può fare telefonata di questo tipo. Certamente, come osservano Schegloff e Sacks [1973], il numero standard delle ragioni per fare una telefonata è uno. Se si ha più di una ragione, lo si direbbe all'inizio della telefonata: "ho due cose da dirti" o qualcosa del genere; tuttavia, se si ha una sola ragione non si direbbe mai "ho solo una cosa da dirti". Se non si ha una ragione per telefonare si direbbe: "non ti ho chiamato per dirti qualcosa in particolare, volevo solo parlare con te" o qualcosa del genere; mentre, se si ha una ragione per telefonare, non si direbbe mai "ti ho chiamato per una ragione", a meno che non si voglia lasciare intendere che si ha una ragione molto particolare. Difatti, mia madre mi rimprovera sempre che la chiamo solo quando ho una particolare ragione per farlo. Mi sembra che ci sia una chiara regola che distingue nettamente tra la relazione "amico-amico" e quella "conoscente-conoscente": si è moralmente obbligati a chiamare senza alcuna particolare ragione quelli con cui hai una relazione "amico-amico" o con maggiori livelli di intimità, mentre è proibito chiamare senza una particolare ragione quelli con cui hai una relazione"conoscente-conoscente" o con livelli di intimità più bassi – ad esempio "estraneo-estraneo".

Negli estratti 3 e 4 il chiamante ha contattato il chiamato in base a una ragione specifica. Se il chiamante conclude la telefonata immediatamente dopo che la ragione è stata pronunciata, la loro relazione viene a riconfigurarsi come una in cui ci si aspetta di telefonarsi solo perché c'è una ragione specifica. Dato che il chiamante ed il chiamato sono amici, tale comportamento costituisce qualcosa di cui ci si può lamentare. Sotto questo aspetto, il comportamento del chiamante dalla riga 6 alla 11 è piuttosto interessante. Immediatamente dopo l'accettazione della sua proposta sul luogo e l'ora per l'appuntamento (riga 5) poteva iniziare

a concludere la telefonata, ma non lo ha fatto. Ha richiesto un'altra conferma ("ok?" riga 6) e annunciato due volte (righe 8 e 10) che la sua ragione per la telefonata è stata esaudita in modo appropriato e che non rimaneva nient'altro di cui parlare. Nel fare ciò, il chiamante sembra fornire al chiamato l'opportunità di introdurre un nuovo argomento, se quest'ultimo lo volesse. Così facendo, sembra che anche il chiamante si orienti verso l'aspettativa normativa[5] secondo cui egli non dovrebbe chiudere la chiamata immediatamente dopo aver risolto la questione per cui aveva telefonato. In altre parole, il chiamante, che telefona per una determinata ragione, è anche sensibile verso l'aspettativa che la loro conversazione debba sopravvivere al completamento della specifica questione che ha determinato la telefonata. La lamentela del chiamato alla riga 14, comportamento moralmente implicatorio, appare dunque essere costruita su questo orientamento osservabile del chiamante. Il chiamato appare fare affidamento sull'orientamento del chiamante verso questa aspettativa come terreno morale per il suo comportamento moralmente implicatorio. Quindi sembra che sia il chiamante sia il chiamato si orientino verso l'aspettativa normativa secondo cui gli amici dovrebbero continuare la loro conversazione senza una particolare ragione se non quella di essere amici.

D'altra parte, negli estratti 3 e 4 sia il chiamante sia il chiamato esibiscono anche un forte orientamento verso la generica aspettativa secondo cui la telefonata debba essere fatta per una specifica ragione. Non si dà il caso che l'aspettativa normativa sull'amicizia non tenga per niente conto delle aspettative normative delle telefonate. In risposta alla lamentela del chiamato, il chiamante produce una contro-domanda alla riga 16 ("c'è qualcos'altro?"). Questa domanda sembra riferirsi al fatto che rimangano o meno altre questioni da affrontare in questa telefonata, e non su altri argomenti in genere. Infatti, la domanda appare persino richiedere al chiamato di fornire una legittimazione della sua lamentela in ter-

5 Per aspettative normative intendo quelle aspettative che sono essenzialmente controfattuali, vale a dire sostanzialmente protette contro le caratteristiche fattuali di una singola persona, relazione, conversazione ecc.. Per esempio, se un certo genitore non si prende cura del proprio figlio, non viene meno l'aspettativa normativa che un genitore debba prendersi cura del proprio figlio. Vedi anche nota 6.

mini di possibili questioni da affrontare[6]. Inoltre, in risposta a questa domanda, il chiamato inizialmente sembra negare di avere una legittimazione dicendo "*a iya::*" ("oh no") (riga 17). Perciò, nel corsi di tutti gli estratti 3 e 4, entrambi gli interlocutori gestiscono il loro realizzare l'"essere amici" nei limiti imposti dalle generiche aspettative di avere delle ragioni specifiche per telefonare.

La giustificazione che il chiamato fornisce per la sua lamentela non è ascoltabile come una qualsiasi altra questione, ma il discorso che avvia alla riga 17 è costruita come molto "attento-verso-l'altro" [*other-attentive*] [cfr. Jefferson 1984b]. Dicendo: "mi sembra che tu abbia affisso qualcosa nella bacheca, giusto?", il chiamato dà prova di avere un adeguato interesse per il chiamante. Innanzitutto, il chiamato dimostra di aver notato ciò che il chiamante ha fatto (affiggere qualcosa nella bacheca) e di ricordarsene ancora. Inoltre, anche se effettivamente è successo molto tempo prima che abbia notato l'annuncio, come sta a indicare l'espressione "prima", non ha notato semplicemente un annuncio qualsiasi. Si osservi la risposta del chiamante ("oh, l'ho fatto"), che esibisce il suo riconoscimento di qual è l'annuncio a cui il chiamato si riferisce. Da questo scambio apprendiamo che l'annuncio a cui si riferisce il chiamato è il più recente che il chiamante ha fatto, e che il chiamato lo sa benissimo. In altre parole, il chiamato esibisce una tale attenzione nei confronti del chiamante da aver seguito le tracce del suo comportamento sulla bacheca e da sapere anche che non ha affisso nient'altro dopo quell'annuncio. L'affermazione del chiamato si può comprendere adesso nel seguente modo: anche se non ha una specifica questione di cui parlare nella telefonata in corso, è titolato a parlare in modo da esibire verso il chiamante un interesse adeguato alla loro presunta relazione. Tuttavia, presto il chiamato inizia un argomento di conversazione "attento-verso-di-sé" [*self-attentive*], che ora passiamo ad esaminare.

---

6 La domanda del chiamante alla riga 16 è preceduta da molte esitazioni: risate, la particella di negazione "no", ed altre particelle. Si tratta di caratteristiche delle risposte "dispreferite" [cfr. Pomerantz 1984] e della "resistenza ai problemi" [cfr. Jefferson 1984a]. Queste caratteristiche possono essere un modo per manifestare il fatto che il parlante sa che si accinge a fare qualcosa che è di certo sfavorevole, problematico e criticabile.

4. *Problemi menzionabili*

Il seguente estratto 5 riporta il segmento di interazione che avviene sette righe dopo l'estratto 4. Stanno parlando di annunci sulla stessa bacheca (ma non capisco a cosa si riferiscono con l'espressione "votato", che si può considerare collegata alla bacheca). Alla riga 5, il chiamato introduce improvvisamente un nuovo argomento *self-attentive*: parla di un problema che ha avuto quel giorno.

[5] [TB: 07:27-07:37]

1 Ce: *maa demo sudoo- ima made toohyoo*
bene ma PN dimmi votazione
2 *shita koto nai desho betsuni.*
non hai mai fatto JD-IF vero
"bene, Sudo, non hai mai votato, vero?"
3 Co: *maa ne::.*
well P
"qualcosa del genere"
4 Ce: *maa sono u* ┌*n. h-*
uh uh
5 Co: └*soo oira jitsu wa kyoo wa kaze hii te*
Sì: effettivamente raffredore P preso
6 *ie de kutabatteta 'n da na:: a* ┌*hhahhahha::*
a casa da morire JD P ((ride vistosamente))
"Sì, effettivamente, stavo quasi per morire oggi per il raffreddore ahhahhahhaa"
7 Ce: └*e*
"veramente?"
8 Ce: *a, soo na no?*
oh proprio così JD P
"Oh, proprio così?"
9 Co: *soo na* ┌*no.*
so JD P
"Sì."
10 Ce: └*.hh [0.4] <ara maa soo>.*
oh davvero
"Davvero?"
11 Co: *un.*

"Sì."
12 Ce: *sorya yoku nai ne.*
Non è buono P
«Non è una cosa bella»

Alla fine dell'enunciato del chiamato, riportato alla riga 3, l'argomento riguardante gli annunci nella bacheca può aver raggiunto un possibile completamento, e quindi alla riga 5 il chiamato introduce un nuovo argomento. L'enunciato si sovrappone ed in effetti interrompe il tentativo del chiamante di continuare con il precedente argomento (riga 4). L'enunciato in questione (righe 5-6) segna una discontinuità rispetto a quello precedente, con "sì", che indica che ha appena ricordato quello che segue, ed "effettivamente". A questo punto dovremmo chiederci: esiste un terreno organizzativo razionalmente comprensibile per l'introduzione di tale argomento "*self-attentive*" in modo così brusco da provocare persino una interruzione?

Si ricordi che Sacks [1972] osserva che quando si ha un problema serio ci si aspetta normalmente che se ne parli per prima cosa a coloro con i quali si ha una relazione di maggiore intimità, vale a dire il/la tuo/a sposo/a, se sei sposato, o i tuoi genitori, se non lo sei. Se sei indebitato fino al collo ci si aspetta che ne parli inizialmente ai tuoi genitori o a tua moglie. Se ne parli per primo al tuo amico, allora l'amico, in riferimento all'ordine delle coppie di categorie relazionali, potrebbe sentirsi obbligato a riferirlo ai tuoi genitori o al tuo coniuge. Perciò i tuoi genitori e tua moglie potrebbero rimproverarti di non aver detto prima a loro questa cosa tanto importante[7]. (Proprio a causa di ciò, sostiene Sacks, se c'è una speciale ragione per cui non puoi raccontare il problema alla persona con cui si

7 Ogni volta che parlo di questo ai miei studenti, loro ribattono dicendo che danno una maggiore priorità alla relazione "amico-amico" rispetto a quella "genitore-figlio" quando si tratta di confidare un problema per la prima volta, in particolare quando si tratta di chiedere aiuto. Da notare, comunque, che se i loro genitori apprendono i problemi veramente gravi dai loro amici, un genitore, solo per il fatto di essere genitore, ci si aspetta che dica ed è titolato a dire loro: "perché non ne ha parlato prima con me?", mentre se il loro amico apprende la cosa da un genitore, è difficile immaginare che tale amico faccia lo stesso commento. L'aspettativa normativa agisce a prescindere alle caratteristiche fattuali della relazione tra persone specifiche.

ha la relazione più intima, anche se quella persona è disponibile, allora non puoi più parlarne a nessuno altro che fa parte dello strumento di categorizzazione di appartenenza "R"). Che cosa succede per problemi meno gravi, ma che sono pur sempre importanti? (Da notare che il chiamante usa l'espressione "quasi morto" per enfatizzare la gravità in modo particolare: non si trattava di un raffreddore qualsiasi, anche se non era nient'altro che un raffreddore).

Mi sembra che vi sia un'aspettativa normativa connessa ai problemi meno gravi come questo: si dovrebbe parlare di questo tipo di problemi a coloro con i quali si ha una relazione "amico-amico", o con più elevato livello di intimità, alla prima occasione utile (finché è ancora una novità). Non si deve per forza raccontarli immediatamente a qualcuno con cui si ha una relazione ad elevata intimità, tuttavia, per esempio, se un tuo amico non te lo dice alla prima occasione e poi lo vieni a sapere da altri, potresti chiederti perché non te ne abbia parlato direttamente anche se aveva avuto l'opportunità di farlo. La tua relazione con lui/lei potrebbe essere riconsiderata nel senso che voi, dopo tutto, non eravate amici. Si dovrebbe notare che, in queste circostanze, ha perfettamente senso dire a quelli che te lo hanno riferito: "perché non me lo ha detto, visto che ci siamo parlati quel giorno?" In altre parole, il fatto che il tuo amico non ti abbia parlato del suo problema è "qualcosa che noti". È difficile immaginare che qualcuno, che ha saputo da altri quello che il suo amico ha mangiato a colazione il giorno in cui si sono parlati, possa fare lo stesso tipo di osservazione: "perché non me ne ha parlato?" Sospetto che il chiamato nell'estratto 5 volesse effettivamente raccontare questo problema al chiamante quando ha opposto resistenza alla chiusura della telefonata riportata nell'estratto 4, e adesso sappiamo che vi è una motivazione sistematica, per il chiamato, per cogliere al volo la possibilità di parlare del problema che ha avuto quel giorno, dato che questa telefonata è la prima occasione utile per parlarne al chiamante.

Ci potrebbe essere una implicita difficoltà nel portare all'interno della discussione un problema non gravissimo, ma comunque serio. Mentre problemi realmente gravi possono costituire una ragione per fare una telefonata a un amico, sembra che problemi come quello di aver avuto un forte raffreddore non lo siano. Mi risulta difficile immaginare di chiamare qualcuno, perfino un amico, per dirgli "ti sto chiamando per informarti che sono quasi morto oggi per via

del raffreddore". Per parlare di questo tipo di problemi potrebbe essere necessario adattarli al corso della conversazione, valutando se parlarne o meno dopo il completamento della questione specifica per cui la telefonata è stata fatta. Ciò è esattamente quello che accade negli estratti 3, 4 e 5.

A questo riguardo, può essere interessante considerare il seguito dell'estratto 5. Dopo aver espresso solidarietà (riga 12), il chiamante chiede al chiamato se ha preso qualche medicina (riga 14).

[6] [TB: 07:37-08:08: continuazione di [5]]

12 Ce: *sorya yoku nai ne.*
Non è buono P
"Non è una bella cosa."

13 Co: *desh* ┌*oo.*
"vero?"

14 Ce: └*.hh [0.8] kusuri wa nonda kai?*
medicine P take IR
"hai preso qualche medicina?"

15 Co: *uun:, nonde nai kedo moo tabun daijobu,*
no preso NG ma ora forse tutto bene
"No, non l'ho fatto, però penso di stare bene adesso."

16 Ce: *iya, demo kaze gusuri nonde hito ban neru 'tte*
no ma raffreddore medicina prendere una notte di sonno P

17 *no ga ore ni toccha ichiban ii na::* ┌*:*
P P I P per stare meglio P
"certo, ma secondo me la cosa migliore è prendere una medicina per il raffreddore e farsi una bella dormita."

18 Co: └*un:. 'teyuka*
Certo

19 *kinoo- m- mechakucha atama itakute* ┌*ne:,*
ieri terribile testa dolore P
"Sì, ho avuto un terribile mal di testa ieri"

20 Ce: └*hontoo.*
"veramente?"

21 Co: *yaba:::::: toka omotte tara kyoo hontoni dame*
molto male P pensavo che oggi veramente male

22 *da* ┌*tta.*

JD-PAST
"pensavo che mi stesse succedendo qualcosa di terribile
e oggi stavo veramente male."
23 Ce: └*hoo:::n.*
«Uh huh.»

La cosa più interessante è il modo in cui il chiamato risponde alla domanda del chiamante alla riga 15. Non dice soltanto: "No, non l'ho fatto"; ma aggiunge un commento che non sembra riferirsi alla domanda stessa, vale a dire: "però penso di stare bene adesso". Dalla risposta possiamo vedere come il chiamato abbia compreso la domanda del chiamante: la domanda è considerata come una domanda per cui, se si risponde in modo negativo, seguirà il consiglio di prendere una medicina[8]. Alla riga 15, con la sua risposta, il chiamante previene il consiglio che era visto come dovuto, e così facendo lo rifiuta. In effetti, in risposta a questo rifiuto, alle righe 16-17 il chiamante appare proseguire ulteriormente col suo prevedibile consiglio, menzionando cosa sarebbe meglio fare secondo lui quando si prende un raffreddore. Poi, alle righe 18-19, per rettificare la fraintesa supposizione, ora resa evidente dalla sua risposta, il chiamato inizia a chiarire cosa volesse dire quando ha introdotto l'argomento "raffreddore" – evidenziato dall'enunciato che esordisce con "*teyuuka*", "pensavo". Dice che i sintomi sono cominciati il giorno prima, lasciando intendere che si trova nella fase finale del raffreddore e che a questo punto non ha ormai più alcuna importanza prendere una medicina. Riparlando del problema per chiarire l'intenzione della sua iniziale menzione (quello che *voleva dire*), il chiamato spiega che non voleva introdurre l'argomento per avere un consiglio su come affrontare il problema. La sua introduzione era fine a se stessa, ovvero soltanto a parlare del problema al chiamante[9].

8 Nella letteratura sull'analisi della conversazione, questo tipo di domanda è chiamata una "pre-sequenza" [cfr. tra gli altri Sacks 1992; Schegloff 1980; 2007; Terasaki 2004].

9 Jefferson e Lee [1981] osservano che nella conversazione ordinaria un consiglio dato dopo aver parlato di un problema tende a essere rigettato da chi ha parlato del problema. Questa osservazione sembra essere collegata in qualche modo a quanto accade nell'estratto che ho riprodotto.

In questo e nel precedente paragrato abbiamo mostrato che "essere amici" è una realizzazione interazionale che le parti devono gestire all'interno di vari vincoli contingenti di natura interazionale. Essere amici è lungi dall'essere una caratteristica precostituita e stabile della relazione tra due persone.

5. *Considerazioni conclusive*

L'analisi della conversazione ha scoperto diverse organizzazioni del parlare-in-interazione inteso come fenomeno autonomo [cfr. Sacks et al. 1974; Schegloff 2007; Schegloff et al. 1977]. Queste organizzazioni agiscono sulle parti le cui relazioni reciproche variano e, proprio in virtù di questa caratteristica, ogni conversazione ha bisogno di essere organizzata in forme che siano sensibili a tutte le specificità di ogni particolare situazione conversazionale. Una di queste specificità è il tipo di relazione esistente tra le parti impegnate in una conversazione. Tutte le organizzazioni conversazionali hanno bisogno di agire in perfetto accordo con le aspettative normative che sono legate ai diversi tipi di relazione, ad esempio con il modo in cui ci si aspetta che qualcuno si comporti rispetto a qualcun altro con cui hai un certo tipo di relazione. In questo saggio, ho esaminato come alcune di queste organizzazioni conversazionali, ed in particolare alcuni aspetti delle organizzazioni relative all'apertura, alla chiusura ed ai contenuti, operino per implementare le aspettative normative legate allo strumento di categorizzazione che Sacks [1972] ha chiamato "R".

La maggior parte delle conversazioni ordinarie sembra essere ricercata in relazione a "R": vengono iniziate dalle parti perché, per esempio, si tratta di mogli e mariti, di genitori e figli o di amici e amici. Ovviamente, non tutti gli incontri sono ricercati in relazione a "R". Come ha osservato Sacks, quando una persona che pensa al suicidio telefona a un centro di prevenzione dei suicidi per ricevere assistenza professionale, l'incontro riguarderà persone che fanno parte dello strumento di categorizzazione che include la categoria "professionisti" piuttosto che "R"[10] (in termini di "R", il personale di un centro

10 Per alcune interviste radiofoniche basate sul riferimento allo strumento di categorizzazione "giapponese-non giapponese" vedi Nishizaka 1995; 1999.

di prevenzione dei suicidi è un "estraneo" rispetto a chi chiama; un estraneo è l'ultima persona cui si chiederebbe aiuto in relazione al suo status di "estraneo"). Tuttavia, anche se la rilevanza di uno specifico strumento di categorizzazione di appartenenza sembra essere stabilita al di fuori dell'incontro, la relazione tra le parti dell'incontro ha bisogno di essere incorporata nel e attraverso il concreto sviluppo dell'interazione, e le aspettative normative legate al tipo di relazione hanno bisogno di essere implementate in modi che ottimizzino il confronto con le varie organizzazioni conversazionali che operano in modo alternativo tra loro. Per continuare ad essere amici, abbiamo bisogno di sopravvivere a questo problema pratico di natura interazionale di rispondere in modo ottimale ai requisiti organizzativi multipli.

Che cosa sarebbe successo se il chiamato negli estratti 3-6 non avesse avuto successo nell'introdurre l'argomento del raffreddore avuto il giorno precedente ed il chiamante avesse saputo la notizia da altri? Probabilmente niente. E se questo caso sfortunato fosse stato il secondo dopo un altro simile? Essere amici, ovviamente, è una cosa semplice, tuttavia questa cosa non si dà tanto semplicemente. Quando, un anno dopo la registrazione, ho contattato le parti della conversazione per avere il loro permesso di inserire il registrato nel mio corpus di dati, sembravano ancora buoni amici. Ora, a quasi dieci anni di distanza, non saprei dire che tipo di relazione esista tra di loro. Comunque, questo è assolutamente affar loro.

Riferimenti bibliografici

Garfinkel, H.
1967 *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
2002 *Ethnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield.

Garfinkel, H., Wieder, D.L.
1992 *Two incommensurable, asymmetrically alternate technologies of social analysis*, in G. Watson, R. M. Seiler (a cura di), *Text in Context: Contributions to Ethnomethodology*, Sage, Beverly Hills, pp. 175-206.

Jefferson, G.
1984a *On stepwise transition from talk about a trouble to inappropriately next-positioned matters*, in J. M. Atkinson, J.C. Heritage (a cura di), *Structures of Social Action: Studies of Conversation Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 191-222.
1984b *On the organization of laughter in talk about troubles*, in J. M. Atkinson, J.C. Heritage (a cura di), *Structures of Social Action: Studies of Conversation Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 346-369.
2004 Glossary of transcript symbols with an introduction, in G. H. Lerner (a cura di), *Conversation Analysis: Studies from the First Generation,* John Benjamins, Philadelphia, pp. 13-23.

Jefferson, G., Lee, J.R.E.
1981 *The rejection of advice: Managing the problematic convergence of a 'troubles-telling' and a 'service encounter'*, Journal of Pragmatics, 5, 5, 399-422.

Nishizaka, A.
1995 *The interactive constitution of interculturality: How to be a Japanese with words*, Human Studies, 18, 301-326.
1999 *Doing interpreting within interaction. The interactive accomplishment of a 'henna gaijin' or 'strange foreigner'*, Human Studies, 22, 235-251.

Pomerantz, A.
1984 Agreeing and disagreeing with assessments, in J. M. Atkinson, J. Heritage (a cura di), *Structures of Social Action: Studies of Conversation Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 57-101.

Sacks, H.
1972 An initial investigation of the usability of conversational data for doing sociology, in D. Sudnow (a cura di), *Studies in Social Interaction*, Free Press, New York, pp. 31-74.
1992 *Lectures on Conversation*, 2 vols., Basil Blackwell, Oxford.

Sacks, H., Schegloff, E.A.,
1979 Two preferences in the organization of reference to persons in conversation and their interaction, in G. Psathas (a cura di), *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology*, Irvington Publishers, New York, pp. 15-21.

Sacks, H., Schegloff, E.A., Jefferson, G.
1974 *A simplest systematics for the organization of turn-taking for conversation*, Language, 50, 4, 696-735.

Schegloff, E.A.
1968 Sequencing in conversational openings, in J. J. Gumperz, D. Hymes (a cura di), *Directions in Sociolinguistics*, Holt, Rinehart and Winston, New York, pp. 346-380. 1972.
1970 *Answering the phone.* Unpublished Manuscript.
1979 Identification and recognition in telephone conversation openings, in G. Psathas (a cura di), *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology*, Irvington Publishers, New York, pp. 23-77.
1980 *Preliminaries to preliminaries: 'Can I ask you a question'*, Sociological Inquiry, 50, 3-4, pp. 104-152.
1986 *The routine as achievement*, Human Studies, 9, pp. 111-151.
2002a *Beginning in the telephone*, in J.E. Katz, M.A. Aakhus (a cura di), *Perpetual Contact: Mobile Communication, Private Talk, Public Performance*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 284-300.

2002b *Opening Sequencing*, in J.E. Katz, M.A. Aakhus (a cura di), *Perpetual Contact: Mobile Communication, Private Talk, Public Performance*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 326-385.
2007 *Sequence Organization in Interaction: A Primer in Conversation Analysis I*., Cambridge University Press, Cambridge.

Schegloff, E.A., Sacks, H.
1973 *Opening up closings*, Semiotica, 8, 4, pp. 289-327.

Schegloff, E.A., Jefferson, G., Sacks, H.
1977 *The preference for self-correction in the organization of repair in conversation*, Language, 53, pp. 361-382

Terasaki, A.K.
2004 *Pre-announcement sequences in conversation*, in G. Lerner (a cura di), *Conversation Analysis: Studies from the First Generation*, J. Benjamins, Amsterdam. pp. 171-223.

Federico Zanettin

Analisi della conversazione e linguistica

L'analisi della conversazione nasce tra gli anni 1960 e 1970 grazie al lavoro del sociologo statunitense Harvey Sacks e dei suoi collaboratori Gail Jefferson e Emanuel Schegloff. La principale fonte di ispirazione di Sacks sono gli *Studies in Ethnomethodology* di Harold Garfinkel, pubblicati nel 1967, unitamente ad altre influenze come gli studi sull'interazione di Erving Goffman (docente di Sacks all'università di Berkeley), la filosofia del linguaggio di Wittgenstein, la grammatica trasformazionale di Chomsky, la psicoanalisi freudiana e altre ancora [cfr. Maynard, Clayman 2003, 176]. L'analisi della conversazione è una disciplina sociologica che condivide con la prospettiva etnometodologica la ricerca di senso nelle pratiche sociali a partire dal punto di vista dei membri interni di un gruppo e l'interesse per il linguaggio naturale (ma anche per il linguaggio non verbale) nelle situazioni di vita quotidiana. Gli analisti della conversazione hanno però sviluppato una specifica metodologia per analizzare come gli interlocutori durante una conversazione producono significato attraverso procedure ordinate e metodiche. Inizialmente focalizzata sulle conversazioni ordinarie, ovvero sulle interazioni comunicative tra pari, in cui i parlanti hanno gli stessi doveri e diritti conversazionali, la ricerca si è poi estesa ad indagare anche le interazioni che avvengono in contesti istituzionali o funzionalmente specificati. La conversazione ordinaria è individuata come il locus delle pratiche standard e di base del parlato in interazione, mentre il parlato in contesti istituzionali o comunque in presenza di asimmetrie di potere, ad esempio l'interazione in classe, in tribunale e in ambito sanitario, come caratterizzato da modifiche descrivibili di queste organizzazioni delle pratiche [cfr. Schegloff et al. 2002; Drew, Heritage 1992]. Questo articolo si propone di illustrare in maniera sintetica i principali concetti e metodologie dell'Analisi della Conversazione [AC], per poi prendere in esame il rapporto tra AC e discipline linguistiche, e l'apporto della prima alle seconde.

1. *I dati*

L'AC si basa su una metodologia induttiva, guidata dai dati [*data-driven*]. I dati primari consistono in eventi interazionali spontanei, che vengono registrati su traccia audio o, quando possibile, filmati. Per gli analisti della conversazione, infatti, è possibile capire quanto viene detto e fatto durante un'interazione verbale solo a partire dall'analisi minuziosa delle pratiche conversazionali effettive così come catturate in una registrazione, senza la quale non è possibile esaminare e ripercorrere nel dettaglio un evento conversazionale. Non sono ammesse interazioni indotte sperimentalmente né esempi inventati o ipotetici, in quanto inevitabilmente soggetti a manipolazione, selezione o ricostruzione da parte dei ricercatori o dei loro informatori e alle limitazioni e possibili errori dovuti alla fallibilità della memoria o dell'intuizione [cfr. Heritage, Atkinson 1984, 2-3]. Inoltre, la disponibilità di una registrazione permette all'analista l'esame ripetuto dei fenomeni osservati e quindi una maggiore precisione nell'analisi. Per questo motivo, l'AC si è potuta sviluppare solamente a partire dagli anni 1960, dal momento cioè in cui è divenuto possibile per i ricercatori avere facile accesso a tecnologie di registrazione analogica. I dati registrati hanno poi il vantaggio di rimanere a disposizione non solo del ricercatore che li ha raccolti, ma anche della più ampia comunità scientifica sia per la verifica e corroborazione dei risultati dell'analisi, sia per essere sottoposte a ulteriori e successive analisi.

Se la raccolta di dati conversazionali attraverso la registrazione costituisce la fase iniziale della ricerca, la fase successiva, e il primo momento di analisi, consiste invece nella loro accurata trascrizione. Le modalità standard di trascrizione sviluppate all'interno dell'AC, note come Sistema di Trascrizione Jeffersoniano, dal nome della studiosa che per prima lo introdusse e utilizzò sistematicamente [cfr. Atkinson, Heritage 1984; Psathas, Anderson 1990], hanno appunto lo scopo di permettere all'analista l'annotazione scritta non solo delle 'parole' pronunciate, ma dei più minimi dettagli dell'interazione. Per questo una tipica trascrizione utilizzata per l'analisi può allontanarsi notevolmente dalle convenzioni ortografiche convenzionali della lingua scritta per rappresentare quegli aspetti del parlato che solitamente vengono normalizzati in una trascrizione meno 'stretta', quali pronunce dialettali e contrazioni, qualità, volume e tono della voce, allun-

gamenti e troncamenti, ispirazioni e espirazioni. Sistemi di notazione addizionali possono essere inoltre utilizzati per la rappresentazione di fenomeni paralinguistici come il riso [cfr. Jefferson 1985; 2004] e il pianto [cfr. Hepburn 2004], del linguaggio non verbale come la direzione dello sguardo [cfr. Goodwin 1984], oppure ancora per segnalare dubbi di trascrizione o inserire le annotazioni del trascrittore sul contesto in cui si svolge l'interazione. Le convenzioni di trascrizione del Sistema di Trascrizione Jeffersoniano tendono a mettere particolarmente a fuoco gli elementi dell'organizzazione sequenziale della conversazione come le sovrapposizioni tra i parlanti. Per marcare gli aspetti sequenziali, paraverbali e non verbali vengono utilizzati parentesi, numeri, sottolineature e altri caratteri e convenzioni grafiche. Questo sistema, che con il tempo si è arricchito di sempre maggiori livelli di dettaglio [cfr. ten Have 1990] unisce a una notevole precisione nella documentazione dell'interazione a una certa flessibilità nella rappresentazione selettiva degli eventi verbali e non verbali.

L'esempio che segue (frammento 1) è tratto dalla trascrizione, relativamente 'larga', ovvero poco dettagliata, della registrazione di un colloquio per la ricerca di lavoro presso la Caritas di Perugia tra un'operatrice e un'utente.

[frammento 1]
OPERATRICE: allora Juana, [[si siede]] [1.2] tu di dove sei
Juana?
UTENTE: [.] io sono peruviana
OPERATRICE: peruviana, [1] di che città?
UTENTE: de Lima
OPERATRICE: Lima. [1.4] >allora< quella signora,
[[sfoglia una serie di documenti]] quella di cui
ti parlavo: cercava in realtà, una coppia,
UTENTE: sì:
OPERATRICE: per accudire la casa a:: ad Assisi
UTENTE: sì:
[2.21]
UTENTE: e:: asistensia=o::
OPERATRICE: >no< , >sì<, ehm:: io mi pare di aver
capito che è solo lavori domestici [[smette di sfogliare i
documenti]] [[porta una mano dietro la testa]] cioè, sono e::, per

17 la donna: e:: bisogna fare: lavori di casa, >cura della casa< e un
18 bambino di un anno e mezzo.
19 UTENTE: sì: [[annuisce con il capo]]
20 OPERATRICE: mentre:: per l'uomo i lavori di: giardino,
21 c'hanno la terra, gli olivi e gli animali:: tipo galline:: , [polli]
22 UTENTE: [°sì, sì°] [[annuisce con il capo]]

Come si può vedere il testo verbale vero e proprio è accompagnato da una serie di segni convenzionali, il cui utilizzo è solitamente descritto in una legenda che accompagna la trascrizione. In questo caso, e limitandoci alle convenzioni presenti nel frammento di trascrizione portato ad esempio, troviamo segni di punteggiatura come il punto (righe 6 e 22) per indicare intonazione discendente o conclusiva, il punto di domanda (riga 2 e 4) per indicare intonazione ascendente, la virgola (righe 1, 4, 6, 9, 15, 19, 20, 25, 25) per indicare intonazione continuativa e i due punti (righe 8, 10, 11, 12, 14, 15, 19, 20, 23, 24, 26) per indicare un prolungamento del suono precedente. Il simbolo di uguale (riga 14) indica invece una continuità sonora tra un'espressione e quella seguente. I numeri tra parentesi tonde (righe 1, 4, 6, 13) indicano pause più lunghe di mezzo secondo [mentre un punto tra le parentesi indica una pausa di brevissima durata, (riga 3), e le doppie parentesi tonde (righe 1, 7, 17, 18, 23, 28) racchiudono indicazioni su gesti, azioni od eventi che accompagnano l'interazione orale. Le virgolette angolari (righe 6, 15, 20-21) incorniciano testo pronunciato in modo accelerato, mentre i simboli di 'centigrado' (riga 28) contengono testo pronunciato con un basso volume di voce. Infine le parentesi quadre (righe 27 e 28) racchiudono testo pronunciato dalle due parlanti in sovrapposizione. Come si può notare anche risorse visive e grafiche quali la numerazione delle righe, il tipo di carattere (Courier, non-proporzionale) e la disposizione sulla pagina (si vedano le sovrapposizioni) sono utilizzate per facilitare la lettura allo scopo di ricostruire l'interazione possibile nei suoi minimi particolari[1].

1 Per una discussione delle problematiche relative alla raccolta e codifica dei dati conversazionali e una presentazione di sistemi alternativi di trascrizione, cfr. Zanettin 2009.

2. *Le pratiche*

A partire dai dati registrati e dalla loro rappresentazione in forma di trascrizione, i ricercatori cercano di descrivere le pratiche attraverso le quali i partecipanti organizzano un'interazione. L'analisi si focalizza su casi individuali al fine di ottenere una descrizione complessiva dei dati disponibili per cogliere le regolarità di comportamento, mentre i casi devianti vengono considerati con particolare attenzione in quanto possono appunto servire per comprovare la regolarità dei casi ordinari [cfr. Maynard, Clayman 2003, 177-182; Heritage 1984; Schegloff 1968]. I ricercatori hanno individuato tre principali ordini di fenomeni su cui si basa la struttura interna della conversazione: l'organizzazione sequenziale, l'allocazione dei turni e la riparazione [cfr. Maynard, Peräkylä 2003; Sacks et al. 1974]. È stato evidenziato come qualsiasi forma di interazione verbale ha luogo in maniera lineare: i partecipanti prendono la parola a turni alternati, organizzando l'interazione in sequenze di enunciati la cui forma base consiste in *coppie adiacenti* [cfr. Schegloff, Sacks 1973, 295-296] come ad esempio domanda – risposta, saluto – saluto e invito – accettazione (o non accettazione) dell'invito. Caratteristica delle coppie adiacenti, in cui la prima parte della coppia richiede la presenza della seconda parte, è appunto quella di essere prodotta in maniera ordinata da due parlanti diversi. Le coppie adiacenti sono caratterizzata da *rilevanza condizionale*: una domanda richiede una risposta, e l'assenza di una risposta come seconda parte di una coppia adiacente la cui prima parte è costituita da una domanda prefigura una mancanza o necessita comunque di un qualche tipo di spiegazione, ad esempio la mancata comprensione della domanda stessa. La seconda parte di una coppia adiacente non è necessariamente contigua alla prima. Nel frammento 2, tratto da Schegloff [1972, 78, traduzione mia], ad esempio,

A: Vieni questa sera?
B: Posso portare un ospite?
A: Certo.
B: Ci sarò.
[frammento 2]

la risposta di B (riga 4) alla domanda di A (riga 1), ovvero la seconda parte della coppia adiacente, è separata dalla prima da una sequenza inserto, anch'essa una coppia adiacente costituita da domanda – risposta, in questo caso motivata dalla necessità dell'interlocutore di A di chiedere un chiarimento prima di fornire la risposta.

Lo studio degli scambi conversazionali ha evidenziato come l'allocazione dei turni avvenga sistematicamente in base a una serie di opzioni coordinate e ricorsive [cfr. Sacks et al. 1974]. La distribuzione dei turni tra i parlanti è il principale meccanismo che regola una conversazione, e che permette agli interlocutori di portare avanti l'interazione in maniera ordinata, negoziando e congiuntamente producendo senso e facendo in modo che parli prevalentemente un solo interlocutore alla volta. In prima istanza, è il parlante corrente che seleziona il parlante successivo, ad esempio tramite una domanda diretta, oppure anche semplicemente con lo sguardo. Se questa prima opzione non ha luogo, il parlante successivo può autoselezionarsi. Se nemmeno questo avviene, allora il primo parlante può riprendere a parlare, e questo meccanismo si attua ricorsivamente al temine di ciascun turno. Il momento in cui può avvenire il passaggio da un turno all'altro, denominato *punto di rilevanza transizionale*, è determinato dai partecipanti alla conversazione in base a una serie di indizi che identificano unità note come 'componenti costituzionali di turno' [cfr. Sacks et al. 1974, 702; Schegloff 1996; Ford, Thompson 1996]. Un turno può essere valutato come completo e rendere così la transizione a un altro turno un'opzione possibile quando un enunciato viene considerato come grammaticalmente o sintatticamente completo, oppure se appare completo in relazione al turno del parlante precedente, oppure quando, anche in presenza di un enunciato grammaticalmente incompleto, la completezza viene segnalata dall'intonazione.

Questo meccanismo tende a minimizzare sovrapposizioni e pause nella conversazione [cfr. Jefferson 1973; 1983]. Brevi sovrapposizioni possono avvenire in alcuni casi, ad esempio in conversazioni con più di due partecipanti in cui, in mancanza di selezione del parlante successivo da parte del parlante corrente in un punto di possibile rilevanza transizionale due parlanti si autoselezionino contemporaneamente. In questo caso, la sovrapposizione è però normalmente di breve durata, in quanto solitamente almeno uno dei parlanti interrompe il proprio turno prima del suo completamento [cfr. Maynard, Clayman 2003,

189]. Oppure una breve sovrapposizione può avere luogo nel momento in cui un interlocutore prefigura la fine del turno del parlante precedente e, anticipando il completamento di un enunciato, inizia il proprio turno senza attenderne il termine. Ad esempio, nel frammento 1 si può osservare (righe 27/28) come l'utente si sovrappone all'operatrice nel momento in cui percepisce che il turno di quest'ultima sta giungendo al termine, e inizia a parlare sovrapponendosi a una riformulazione di termini (galline / polli).

Nel caso invece in cui, in presenza di un punto di rilevanza transizionale, nessuno degli interlocutori prenda la parola si verifica una pausa nella conversazione. Una pausa prolungata si configura solitamente come violazione alle regole che determinano l'andamento dell'interazione e assume quindi valore di silenzio. Nel frammento 1, ad esempio, l'operatrice dopo alcuni convenevoli introduttivi inizia ad illustrare una possibile opportunità di lavoro (riga 6), e l'utente interviene in possibili punti di rilevanza transizionale (righe 10 e 12) con un breve turno in cui manifesta il proprio assenso per segnalare attenzione a quanto viene detto. Mentre però dopo il primo 'sì' l'operatrice riprende immediatamente la parola per continuare la propria esposizione (riga 11), ciò non avviene a conclusione del turno successivo, cosicché si verifica una pausa di durata percepibile (riga 13). A questo punto, il breve silenzio viene percepito come assenza di presa di turno e l'utente si autoseleziona per il turno successivo, segnalandone l'inizio con una vocalizzazione riempitiva e procedendo con una richiesta di chiarimento (riga 14).

Si è detto di come l'organizzazione per coppie adiacenti costituisca la forma base di un'interazione orale. L'organizzazione sequenziale tuttavia sottostà a tutta la costruzione dei significati interazionali, in quanto ogni turno di parola è situato in una posizione strutturalmente definita, e la vasta maggioranza degli enunciati è il prodotto della selezione da una gamma di possibili alternative rese rilevanti dal turno precedente [cfr. Heritage, Atkinson 1984, 6], come nell'esempio appena discusso. Ciascun turno è cioè potenzialmente allo stesso tempo il completamento della sequenza iniziata del turno precedente e l'inizio di una nuova sequenza il cui completamento è proiettato nel turno successivo. L'allocazione dei turni non è prefissata, ma prodotta localmente: ad ogni completamento di turno si ripresenta sistematicamente la serie di opzioni sopra descritta, ed è attraverso l'anticipazione dei punti di rilevanza transizionale da parte degli intera-

genti che la conversazione può procedere consentendo la mutua comprensione e produzione di senso. I turni di parola non hanno un'estensione predefinita, e possono variare andando da una semplice interiezione o parola di assenso, come nelle righe 10 e 12 del frammento 1 (ma la manifestazione di assenso può essere anche non verbale, ad esempio tramite un cenno del capo) fino alla produzione di turni molto prolungati. Qualora un parlante intenda conservare la parola per un tempo prolungato ha a disposizione diverse risorse sintattiche, intonazionali e pragmatiche per segnalare al proprio interlocutore l'intenzione di proseguire il proprio turno dopo un possibile punto di rilevanza transizionale, ad esempio attraverso l'uso di riempitivi o di un'intonazione continuativa anche in presenza di un enunciato sintatticamente completo. Un'apparente deviazione da questo sistema è quello in cui un parlante produce un turno molto esteso, ad esempio il racconto di una storia o di una barzelletta, racconto durante il quale anche in presenza di punti di possibile rilevanza transizionale molto marcati (ad esempio pause di una certa durata) nessuno degli interlocutori prende la parola. L'analisi di tali turni estesi all'interno di conversazioni ordinarie ha però rilevato come essi siano solitamente preceduti da una pre-sequenza in cui il parlante negozia con gli interlocutori il consenso a 'prenotare' un turno esteso e la sospensione momentanea del sistema di alternanza di turni [cfr. Sacks 1974; Jefferson 1978]. Diverso è naturalmente il caso di interazioni in contesti istituzionali, in cui è la distribuzione asimmetrica del potere interazionale a consentire, o a prevedere, la presenza di turni estesi, ad esempio nel caso di una conferenza stampa o di un'udienza in tribunale [cfr. Drew, Heritage 1992].

Il sistema fin qui descritto si presenta come notevolmente complesso ed elaborato, e notevoli sono le opportunità che possano verificarsi dei problemi nella conduzione dell'interazione, dovuti per esempio a errori nell'espressione, problemi uditivi, frizioni nella transizione tra un turno e l'altro o in generale problemi di comprensione. È tuttavia proprio il sistema di allocazione dei turni che fornisce agli interlocutori le risorse per la comprensione e l'eventuale *riparazione* (o *rimedio*) di una formulazione problematica [cfr. Maynard, Peräkylä 2003, 248; Schegloff et al. 1977; Schegloff 1979]. Una sequenza di riparazione si sviluppa tipicamente nell'arco di tre turni: il secondo turno in una sequenza può infatti essere utilizzato dal parlante del primo turno per verificare la comprensione

dell'interlocutore ed eventualmente attuare la riparazione nel turno successivo. Il concetto di riparazione può però riferirsi tanto al parlante quanto all'interlocutore, in quanto può essere il parlante ad auto correggersi mentre parla se diventa consapevole di un 'errore' di qualche tipo, oppure può essere l'interlocutore a richiedere una riparazione, ad esempio un chiarimento o una riformulazione (come nell'esempio del frammento 1 alla riga 14), oppure ancora può essere l'interlocutore a correggere il parlante, ad esempio riprendendo o correggendo la formulazione di quest'ultimo. Possiamo così distinguere tra quattro tipi diversi di riparazione, a seconda che riguardi il parlante o l'interlocutore (auto o etero riparazione) e a seconda di chi la inizia (riparazione auto o etero iniziata).

Le procedure di riparazione riguardano un elemento che viene trattato dai parlanti come problematico dal punto di vista della comunicazione. Diverso è invece il concetto di *preferenza*, che riguarda la scelta dei parlanti relativamente a diverse azioni alternative nell'orientamento dell'interazione [cfr. Heritage, Atkinson 1984, 52-56]. Il termine preferenza non deve essere inteso in riferimento a desideri o disposizioni soggettive o personali di tipo 'psicologico', quanto piuttosto alla valutazione implicita compiuta nella seconda parte di una coppia adiacente o all'interno di una sequenza. La prima parte di una coppia adiacente infatti non solo proietta una seconda parte, ma in alcuni casi prefigura una serie di azioni alternative che l'interlocutore può intraprendere nella seconda parte. Ad esempio, un invito o un'offerta può essere seguito da un'accettazione o da un rifiuto, mentre una valutazione o un giudizio può essere seguito da un'espressione di accordo o di disaccordo. Il concetto di preferenza si riferisce quindi all'azione proiettata come strutturalmente 'preferita' dal primo turno della coppia e non a quello che 'preferisce' chi produce il secondo turno. Come è stato osservato in diversi studi [ad esempio Pomerantz 1984; Davidson 1984], le alternative preferite e dispreferite vengono regolarmente prodotte in modo diverso: mentre una seconda parte preferita è immediata e diretta, un'azione dispreferita viene solitamente preceduta da pause, esitazioni, segnali di disfluenza o formulazioni indirette. La distinzione tra preferenza come desiderio personale e come orientamento espresso da un interlocutore in relazione al turno precedente (o alla prima parte di una coppia adiacente) emerge ad esempio considerando il caso di una coppia adiacente costituita da valutazione – accordo/disaccordo. Solitamente la

formulazione di una valutazione prefigura come seconda parte preferita l'espressione di un accordo. Tuttavia, nel caso in cui una valutazione sia effettuata da un parlante come giudizio negativo su se stesso viene di solito prefigurato un disaccordo come seconda parte preferita, mentre l'espressione di un accordo (ovvero di un giudizio negativo sull'interlocutore) se avviene è spesso mitigata o altrimenti chiaramente espressa come dispreferita [cfr. Pomerantz 1984].

I meccanismi fin qui descritti costituiscono la 'grammatica' di base dell'interazione, ma l'AC si è naturalmente occupata di altri fenomeni conversazionali, quali la relazione tra attività verbali e non verbali, ad esempio il rapporto tra la formulazione di un enunciato e la direzione dello sguardo [cfr. Goodwin 1980; Heath 1992; Rossano et al. 2009], la postura [cfr. Stivers, Robinson 2006], l'espressione del volto [cfr. Ruusuvuori, Peräkylä 2009] e i movimenti del corpo dei parlanti; la relazione tra lingua parlata e documenti scritti o altro materiale utilizzato durante l'interazione [cfr. Drew 2006], l'organizzazione tematica e l'organizzazione strutturale complessiva di episodi di interazione [cfr. Jefferson 1978; Drew, Holt 1998]; o ancora le modalità con le quali si inizia e si termina una conversazione, solo per citare alcuni tra gli esempi più citati nella letteratura. In generale, si può dire che lo scopo dell'AC è quello di rivelare in che modo gli interagenti mostrano gli uni agli altri cosa stanno facendo e come risolvono i problemi legati all'interazione attraverso pratiche ricorrenti. Pratiche che, se da un lato per poter essere identificate e descritte richiedono un'analisi estremamente particolareggiata dei dati conversazionali, risultano poi spesso ovvie una volta individuate.

3. *AC e discipline linguistiche*

L'oggetto di studio dell'AC è il 'parlato-in-interazione' [*talk-in-interaction*, cfr. Schegloff 1987], ovvero un fenomeno a lungo ignorato perché considerato di secondaria importanza tanto in ambito sociologico che linguistico. In particolare, la linguistica tradizionale considerava il parlato come una forma degradata e disordinata di linguaggio, in contrapposizione agli aspetti formali della lingua in quanto sistema astratto. Questa distinzione risale al fondatore della linguistica

moderna, Ferdinand de Saussure, che distingue tra *langue*, il sistema di segni che forma il codice di una lingua e che è indipendente dai singoli parlanti, e *parole*, la sua realizzazione attraverso atti linguistici concreti, individuali e irripetibili. Tale dicotomia viene mantenuta, seppur con accenti diversi, anche nella linguistica generativa - trasformazionale di Noam Chomsky, che contrappone *competence* e *performance*, dove la prima consiste nella competenza innata che un parlante nativo ha del sistema linguistico, mentre la seconda consiste nella produzione linguistica vera e propria dei parlanti di una data lingua ed è vista come una realizzazione imperfetta della prima. L'oggetto proprio di studio della linguistica è in questa prospettiva la lingua come prodotto della facoltà di linguaggio, come fenomeno cognitivo riconducibile a istanze psicologiche e biologiche. L'AC contrappone a questo una prospettiva sociologica, eleggendo a proprio oggetto di studio proprio la *parole* / *performance*. La lingua è vista come una forma dell'agire sociale e il significato non è insito nel codice linguistico, ma è prodotto collaborativamente e localmente dai parlanti attraverso l'interazione.

Accanto e in contrasto alla linguistica strutturale e generativa, si sono sviluppati in ambito linguistico altri indirizzi di ricerca che rivolgono maggiore attenzione all'uso che i parlanti fanno della lingua e al rapporto tra lingua e sistema sociale piuttosto che a livelli formali di analisi come le strutture fonologiche e grammaticali. In quanto segue, vengono brevemente esaminate alcune di queste prospettive di ricerca, note rispettivamente come etnografia della comunicazione, sociolinguistica variazionista, linguistica funzionale e teoria degli atti linguistici, nella loro relazione con, da un lato, la linguistica formale e, dall'altro, l'AC.

Il concetto di competenza linguistica di derivazione chomskyana viene sottoposto a critica e revisione da Dell Hymes [1962], che sottolinea come la competenza dei parlanti non si limiti alla conoscenza delle regole grammaticali di una lingua, ma comprenda anche la conoscenza di come utilizzarle in modo appropriato. Il modello sviluppato da Hymes, denominato etnografia della comunicazione o linguistica antropologica, ridefinisce il concetto di competenza come competenza comunicativa, e individua nuove unità di analisi quali atto, evento e situazione comunicativa che si riferiscono al contesto in cui una lingua viene utilizzata. Per funzionare in modo appropriato all'interno di una determinata comunità linguistica un parlante, oltre alla conoscenza delle strutture sintattiche, deve

infatti sapere come e quando esprimersi in base al luogo e al momento, tenendo conto dei partecipanti all'evento linguistico e delle finalità e delle norme sociali che regolano l'interazione. Deve inoltre essere in grado di riconoscere e utilizzare diversi stili e generi discorsivi a seconda di quanto richiesto dalla situazione.

Ugualmente critico nei confronti di una nozione idealizzata di competenza è l'approccio di William Labov, secondo cui scopo ultimo della linguistica è lo studio della comunicazione all'interno di una comunità linguistica [cfr. Labov 1972, 187]. Labov parte dalla constatazione che i membri di una determinata comunità linguistica hanno a loro disposizione una varietà di dialetti, stili, registri e forme, e osserva come la variazione linguistica sia correlata ai contesti d'uso sociale in termini demografici. Secondo la sociolinguistica variazionista la scelta di quale varietà utilizzare è correlata all'appartenenza dei parlanti a determinati gruppi sociali definiti da caratteristiche quali classe, etnia, sesso, età, religione, livello di istruzione, ecc. I dati su cui si basa questo tipo di ricerca consistono principalmente in resoconti, interviste e testimonianze raccolte presso i membri della comunità linguistica oggetto di studio o ricavati in maniera sperimentale, a differenza dell'AC che analizza gli scambi conversazionali concreti. L'etnografia della comunicazione e la sociolinguistica ridefiniscono quindi il concetto di competenza, che rimane tuttavia l'oggetto centrale della ricerca.

Come la linguistica antropologica e la sociolinguistica, anche la linguistica funzionale guarda alla lingua come modalità di comunicazione, focalizzandosi però sull'interazione tra strutture formali e funzioni comunicative. Al funzionalismo sono riconducibili diverse correnti o 'scuole' sviluppatesi nella prima metà del '900, come la Scuola di Praga, la Scuola di Londra e la Scuola di Copenhagen[2] che, pur con accenti e interessi diversi hanno in comune la convinzione che le strutture linguistiche siano determinate dalle funzioni che esse esplicano nel contesto sociale. Uno tra gli sviluppi che più hanno influenzato la linguistica degli ultimi decenni è la linguistica sistemico funzionale di Michael Halliday [1985], che a partire dal concetto di 'contesto della situazione' di J. R. Firth (a sua volta influenzato dalla ricerca etnografica e antropologica di Bronisław Malinowski) sviluppa un modello di lingua come semiotica sociale, ovvero come un insieme

2 Basti citare Vilém Mathesius e Roman Jakobson per quanto riguarda la scuola di Praga, J. R. Firth per la scuola di Londra e Louis Hjelmslev per la Scuola di Copenhagen.

sistematico di potenzialità al quale i parlanti possono attingere per creare significato. I fenomeni grammaticali sono per Halliday riconducibili a tre funzioni principali che la lingua svolge, ovvero la funzione ideativa, la funzione interpersonale e la funzione testuale. La lingua è vista come strumento di comunicazione piuttosto che come facoltà cognitiva, e la grammatica è messa in relazione ai suoi contesti d'uso. La linguistica funzionale sostanzialmente rifiuta una netta separazione tra *competence* e *performance*, in quanto vede in questa dicotomia solamente due diversi aspetti dello stesso fenomeno [cfr. Stubbs 1996].

La teoria degli atti linguistici sviluppata da John Austin [1962] e John Searle [1969] muove invece da interessi di tipo filosofico più che di tipo antropologico e sociologico. Austin si contrappone a una tradizione della filosofia del linguaggio che pone al centro della sua ricerca le condizioni di verità degli enunciati sostenendo che il significato non è insito nelle frasi pronunciate dai parlanti ma sono piuttosto i parlanti che utilizzano le parole per 'fare cose', come ad esempio per ordinare, promettere, ringraziare o sostenere un'idea. A differenza degli approcci sopra descritti, in cui la lingua viene studiata principalmente come modalità di comunicazione attraverso la quale gli esseri umani trasmettono informazioni, idee, pensieri e sensazioni gli uni agli altri, la teoria degli atti linguistici (e la pragmatica più in generale) vede la lingua come mezzo di attività sociale organizzata, in cui le parole hanno una funzione 'performativa', gli enunciati sono cioè appunto 'atti' linguistici. La lingua non è soltanto inserita in un contesto sociale, ma è essa stessa una forma di azione sociale ed è attraverso l'uso convenzionale del linguaggio gli esseri umani costituiscono la realtà.

Diversi sono i punti di contatto di queste diverse 'linguistiche' tra di loro e con l'AC, così come anche i punti di divergenza. Da un lato, infatti, tutte queste prospettive pongono l'accento sulla dimensione sociale della lingua; dall'altro differiscono per quanto riguarda l'oggetto specifico della ricerca, la nozione di contesto, la visione del significato e i dati utilizzati.

L'AC identifica un ambito di ricerca ben definito e per certi versi più circoscritto rispetto alle altre prospettive considerate, restringendo il campo di indagine all'interazione dialogica ad esclusione di altri contesti d'uso della lingua, come la produzione orale monologica e la comunicazione scritta. La nozione stessa di contesto è articolata in modo diverso: mentre per le prospettive an-

tropologiche, sociolinguistiche e funzionali il contesto, la cui definizione può variare da 'contesto della situazione' in cui avviene un'interazione orale fino all'accezione più ampia di ambiente sociale, è qualcosa di esterno alla produzione linguistica, che determina o comunque condiziona l'evento comunicativo ed è da questo indipendente, per l'AC il contesto è principalmente da intendersi come contesto locale dell'interazione. Non è cioè il contesto sociale a precostituire le modalità e gli esiti dell'interazione conversazionale, ma piuttosto è l'ordine sociale a essere costituito e socializzato dai parlanti attraverso l'organizzazione locale, turno per turno, della conversazione, e le identità sociali precostituite diventano rilevanti solo se invocate dai partecipanti. Per questo motivo, l'interesse degli analisti della conversazione non si rivolge solamente alle pratiche sociali genericamente 'sensibili al contesto' [*context-sensitive*], ma anche a quelle slegate da un contesto specifico [*context-free*, cfr. Sacks et al. 1974]. L'individuazione delle pratiche nella conversazione ordinaria costituisce la base per indagare cosa avviene in altri tipi di attività [cfr. Levinson 1992]. Per esempio, la ricerca sull'allocazione dei turni ha fornito la base per indagare le strutture ricorrenti della loro organizzazione in contesti istituzionali.

Sia la linguistica antropologica che la sociolinguistica differiscono dalla prospettiva proposta dagli analisti della conversazione in quanto vedono la produzione linguistica come determinata dalla struttura sociale e ricercano la spiegazione dei significati in base a caratteristiche, ruoli e condizioni sociali predefinite piuttosto che nelle azioni dei partecipanti a un'interazione. Esse tendono quindi a oggettivizzare l'evento comunicativo e de-enfatizzare l'esperienza soggettiva dei parlanti e la costruzione collaborativa delle azioni e dei significati [cfr. Schegloff et al. 1996, 7]. L'AC indaga invece le risorse e i metodi attraverso i quali i partecipanti all'interazione costituiscono la propria identità sociale nel corso dell'interazione.

D'altra parte, la teoria degli atti linguistici, mentre condivide con l'AC lo studio degli enunciati in quanto azioni sociali riconoscibili, se ne differenzia in quanto cerca in primo luogo di stabilire l'atto compiuto da un enunciato in isolamento, ovvero il suo 'significato letterale'. Per gli analisti della conversazione, la comprensione degli enunciati è invece indissolubilmente legata al contesto, ovvero alla loro posizione all'interno di concatenamento di azioni, e le principali unità di analisi sono le sequenze e la posizione dei turni

all'interno di sequenze [cfr. Heritage, Atkinson 1984, 5]. L'uso della lingua è inerentemente indessicale, il significato di un enunciato non può cioè essere determinato senza un preciso riferimento ai parlanti e alla sua posizione nel contesto sequenziale. Per l'AC il significato non risiede nei parlanti né negli enunciati, ma piuttosto nell'articolazione dell'interazione:

> i partecipanti a un'interazione possono mettere gli enunciati in relazione gli uni con gli altri nei termini delle azioni che essi compiono; per cui, posizionando il parlato in relazione a un enunciato che lo precede, o in relazione a una più ampia traiettoria interazionale i partecipanti possono perseguire attività identificabili [Maynard, Clayman 2003, 184].

Un enunciato può essere interpretato solo nella misura in cui è situato all'interno di una sequenza, in quanto implicato da un turno precedente e in base alle implicazioni che esso proietta sui turni successivi. Sono i processi di interazione che danno significato e organizzano la lingua, la società e la cultura.

A differenza della teoria degli atti linguistici l'AC, la linguistica etnografica, la sociolinguistica variazionista e la linguistica funzionale pongono un forte accento sulla natura empirica della ricerca e sulle sue finalità descrittive. Per questo motivo, i dati non possono essere derivati dall'introspezione e dall'intuizione del ricercatore, ma devono riferirsi alle reali pratiche sociali. Come abbiamo visto, però, mentre per l'AC la ricerca si basa prevalentemente sull'analisi qualitativa della produzione linguistica concreta dei partecipanti a un'interazione, permettendo agli analisti di assumere il punto di vista interno ad essa, la ricerca sociolinguistica ed etnografica favorisce un approccio quantitativo e l'uso di dati 'indiretti'. Diverso è il caso della linguistica funzionale, che da un lato utilizza come dati la produzione linguistica spontanea, dall'altro privilegia l'analisi quantitativa (in particolare nei suoi sviluppi metodologici più recenti come la linguistica dei corpora) [cfr. Zanettin 2009]. Infine, il fuoco dell'AC è l'interazione più che la produzione verbale in quanto tale: la lingua è vista cioè solamente come una delle risorse che i parlanti, unitamente alle risorse non verbali, impiegano nella creazione congiunta e negoziata dei significati.

4. *Una sociologia particolare*

L'AC rimane in primo luogo una disciplina autosufficiente, una 'sociologia particolare' per riprendere il titolo di un saggio di Giolo Fele [1999], ma allo stesso tempo una prospettiva di ricerca che ha esercitato e continua a esercitare una profonda influenza su discipline affini come la linguistica, l'antropologia e la psicologia. Per quanto riguarda in particolare l'ambito linguistico, gli strumenti e i metodi dell'AC sono diventati parte integrante dell'analisi del discorso, termine ombrello sotto cui a vario titolo convergono le diverse prospettive di ricerca che si interessano allo studio dell'uso linguistico. Il contributo dell'AC consiste principalmente nel mettere a fuoco un aspetto particolare dell'uso linguistico, quello che riguarda appunto l'uso della lingua parlata in contesti interazionali.

L'AC inoltre è in rapporto interdisciplinare sia con gli aspetti più teorici e formali che con quelli più pratici e applicativi della linguistica. Per quanto riguarda il rapporto tra l'AC e lo studio formale delle strutture linguistiche, alcuni studi hanno guardato al rapporto dialettico tra grammatica e interazione, considerando da un lato come la grammatica viene utilizzata come risorsa per condurre l'interazione sociale, ad esempio nella costituzione delle unità di turno o nelle procedure di riparazione; dall'altro come l'interazione contribuisce a organizzare la grammatica, ad esempio come la scelta di una determinata costruzione grammaticale è influenzata dalla posizione di un'unità costitutiva di turno o da un turno all'interno di una sequenza; o ancora a come la strutturazione linguistica di un enunciato è intrecciata al cambiamento di relazione tra i partecipanti che si sviluppa nel corso dell'interazione [cfr. Ochs et al. 1996]; o infine anche al rapporto tra AC e fonetica [cfr. McIlvenny, Raudaskoski 1996; Couper-Kuhlen, Selting 1996].

Più sostanziale è poi il rapporto tra l'AC e gli interessi della linguistica applicata, ambito di ricerca esplicitamente orientato alla ricerca di soluzioni ai problemi pratici della vita quotidiana in relazione alla lingua e alla comunicazione. È evidente infatti come il parlato-in-interazione costituisca uno degli aspetti di maggiore importanza in molti dei contesti di intervento della linguistica applicata, nei più disparati settori professionali e pedagogici, o in tutti i contesti in cui la comunicazione linguistica avvenga tra nativi e non nativi [cfr. Schegloff et al. 2002]. L'analisi della conversazione applicata' [cfr. ten Have 2001] rappresenta quindi uno strumento fondamentale per la formazione di insegnanti, medici, uomini d'affari e di tutti gli operatori che agiscono in ambiti interculturali e multilinguistici, solo per fare alcuni esempi.

Riferimenti bibliografici

Atkinson, J., Maxwell J., Heritage, J. (a cura di)
1984 *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge.

Austin, J.L.
1962 *How to do Things with Words*, Clarendon. Oxford.

Couper-Kuhlen, E., Selting, M. (a cura di)
1996 *Prosody in Conversation. Interactional Studies*, Cambridge University Press, Cambridge.

Davidson, J.
1984 *Subsequent versions of invitations, offers, requests, and proposals dealing with potential or actual rejections*, in J. M. Atkinson, J. Heritage (a cura di), *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 102-128.

Drew, P.
2006 *When documents 'speak': documents, language and interaction*, in P. Drew, G. Raymond, D. Weinberg (a cura di), *Talking Research: Talk-in-Interaction in Research Methodologies*, Sage, London, pp. 98-122.

Drew, P., Heritage, J.
1992 *Talk at Work: Interaction in Institutional Settings*, Cambridge University Press, Cambridge.

Fele, G.
1999 *L'analisi della conversazione come una sociologia particolare*, in R. Galatolo, G. Pallotti (a cura di), *La conversazione. Un'introduzione allo studio dell'interazione verbale*, Cortina, Milano, pp. 19-37.

Ford, C.E., Thompson, S.A.
1996 *Interactional units in conversation: syntactic, intonational, and pragmatic resources for the management of turns*, in E. Ochs, E. A. Schegloff, S. A. Thompson (a cura di), *Interaction and Grammar*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 134-84.

Goodwin, Ch.
1980 *Restarts, Pauses, and the Achievement of Mutual Gaze at Turn-Beginning*, *Sociological Inquiry,* 50, 3-4, pp. 272-302.
1984 *Notes on story structure and the organization of participation*, in J. M. Atkinson, J. Heritage (a cura di), *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 225-246.

Halliday, M.A.K.
1985 *Introduction to Functional Grammar*, Edward Arnold, London.

Have, P. ten
1990 *Methodological Issues in Conversation Analysis*, Bulletin de *Méthodologie* Sociologique, 27, pp. 23-51.
2001 *Applied conversation analysis*, in A. McHoul, M. Rapley (a cura di), *How to Analyse Talk in Institutional Settings. A Casebook of Methods*, Continuum, London, pp. 3-11.

Heath, Ch.
1992 *The delivery and reception of diagnosis in the general practice consultation*, in P. Drew, J. Heritage (a cura di), *Talk at Work: Interaction in Institutional Settings*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 235-67.

Hepburn, A.
2004 *Crying: Notes on description, transcription and interaction*, *Research on Language and Social Interaction*, 37, pp. 251-90.

Heritage, J.
1984 *Garfinkel and Ethnomethodology*, Polity Press, Cambridge.
Heritage, J., Maxwell, J., Atkinson, J.M.
1984 *Introduction*, in J. M. Atkinson, J. Heritage (a cura di), *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-15.

Holt, E., Drew, P.
2005 *Figurative Pivots: The Use of Figurative Expressions in Pivotal Topic Transition*, Research on Language and Social Interaction, 38, 1, pp. 35-61.

Hymes, D.
1962 *The Ethnography of Speaking*, in T. Gladwin, W. C. Sturtevant (a cura di), *Anthropology and Human Behavior*, The Anthropology Society of Washington, Washington, pp. 13-53.

Jefferson, G.
1973 *A case of precision timing in ordinary conversation. Overlapped tag-positioned address terms in closing sequences*, Semiotica, 9, 1, pp. 47-96.
1978 *Sequential aspects of storytelling in conversation*, in J. Schenkein (a cura di), *Studies in the organization of conversational interaction*, Academic Press, New York, pp. 219-248.
1983 *On a Failed Hypothesis. 'Conjunctionals' as Overlap-Vulnerable*, Tilburg Papers in Language and Literature, 28, Tilburg University, Tilburg, pp. 1-33.
1985 *An exercise in the transcription and analysis of laughter*, in T. Van Dijk (a cura di]),*Handbook of discourse analysis*, Vol. 3, *Discourse and dialogue*, Academic Press, London, pp. 25-34.
2004 *A note on laughter in 'male-female' interaction*, Discourse Studies, 6, 1, pp. 117-133.

Labov, W.
1972 *Sociolinguistic Patterns*, University of Pennsilvanya Press.

Levinson, S.C.
1992 *Activity types and language*, in P. Drew, J. Heritage (a cura di), *Talk at work: Interaction in institutional settings*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 66-100.

Maynard, D., Peräkylä, A.
2003 *Language and Social Interaction*, in J. DeLamater (a cura di), *Handbook of Social Psychology*, Kluwer Academic/Plenum, New York, pp. 223-258.

Maynard, D. W., Clayman, S.E.
2003 *Ethnometodology and Conversation Analysis*, in L. Reynolds, N. Herman-Kinney (a cura di), *Handbook of Symbolic Interactionism*, Altamira Press, Walnut Creek, CA, pp. 173-202.

McIlvenny, P., Raudaskoski, P.
1996 *The Mutual Relevance of Conversation Analysis and Linguistics. A Discussion in Reference to Interactive Discourse*, in L. Heltoft (a cura di), *Proceedings of the Thirteenth Scandinavian Conference of Linguistics*, Roskilde, Denmark, pp. 263-277.

Pomerantz, A.M.
1984 *Agreeing and disagreeing with assessment: Some features of preferred/dispreferred turn shapes*, in J. M. Atkinson, J. Heritage (a cura di), *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 57-101.

Psathas, G., Anderson, T.
1990 *The 'practices' of transcription in conversation analysis*, *Semiotica*, 78, ½, pp. 75-99.

Rossano, F., Brown, P., Levinson, S.C.
2009 *Gaze, questioning and culture*, in J. Sidnell (a cura di), *Conversation analysis: Comparative perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 187-249.

Ruusuvuori, J., Peräkylä, H.
2009 *Facial and Verbal Expressions in Assessing Stories and Topics*, Research on Language and Social Interaction, 42, 4, pp. 377-394.

Sacks, H.
1974 *An Analysis of the Course of a Joke's telling in Conversation*, in R. Bauman, J. F. Sherzer (a cura di), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 337-353.

Sacks, H., Schegloff, E., Jefferson, G.
1974 *A Simple Systematics for the Organization of Turn-Taking in Conversation*, Language, 50, pp. 696–735.

Schegloff, E.A.
1968 *Sequencing in conversational openings*, American Anthropologist, 70, pp. 1075-95.
1972 *Notes on a Conversational Practice. Formulating Place*, in D. Sudnow (a cura di), *Studies in Social Interaction*, Free Press, New York, pp. 75–119.
1979 *The relevance of repair to syntax-for-conversation*, in T. Givon (a cura di), *Syntax and semantics 12: Discourse and syntax*, Academic Press, New York, pp. 261-88.
1987 *Some Sources of Misunderstanding in Talk-in-Interaction*, Linguistics, 25, pp. 201-218.
1992 *Repair after next turn: The last structurally provided defense of intersubjectivity in conversation*, American Journal of Sociology, 98, pp. 1295-1345.
1996 *Turn organization: one intersection of grammar and interaction*, in E. Ochs, E. A. Schegloff, S.A. Thompson (a cura di), *Interaction and Grammar*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 52-133.

Schegloff, E.A., Sacks, H.
1973 *Opening up closings*, *Semiotica,* 8, pp. 289-327.

Schegloff, E.A., Jefferson, G., Sacks, H.
1977 *The preference for self-correction in the organization of repair in conversation*, Language, 53, pp. 361-82.

Schegloff, E. A., Koshik, I., Jacoby, S., Olsher, D.
2002 *Conversation Analysis and Applied Linguistics*, Annual Review of Applied Linguistics, 22, pp. 3-31.

Schegloff, E.A., Ochs, E., Thompson, S.A.
1996 *Introduction*, in E. Ochs, E. Schegloff, S. A. Thompson (a cura di), *Interaction and grammar*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-51.

Searle, J.R.
1969 *Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge.

Stivers, T., Robinson, J.D.
2006 *A preference for progressivity in interaction*, Language in Society, 35, pp. 367-92.

Stubbs, M.
1996 *Text and Corpus Analysis*, Blackwell, London.

Zanettin, F.
2009 *Corpora multimediali e analisi dell'interazione. Osservazioni su strumenti e metodologie*, in L. Gavioli (a cura di), *La mediazione linguistico-culturale: una prospettiva interazionista*, Guerra, Perugia, pp. 210-231.

Francesca Sacchetti

Gurwitsch e l'etnometodologia: un legame inesplorato

1. *Osservazioni preliminari*

Tra gli studiosi di scienze sociali è ormai idea largamente condivisa che l'etnometodologia, pur essendo nata nell'alveo della fenomenologia schützziana, nel corso del tempo se ne sia discostata per molti aspetti in direzione di una posizione marcatamente pragmatica e pre-cognitiva. Ciò che rimane per lo più non tematizzato è però il percorso intellettuale del padre fondatore di tale corrente di pensiero, Harold Garfinkel, dalla sua prima opera *Studies in Ethnomethodology* fino all'ultima *Ethnomethodology's Program*. Se infatti il primo lavoro risente in maniera forte degli assunti fondamentali del costruttivismo di Schütz, nell'ultima opera risulta decisamente ridimensionato il debito teorico verso quest'ultimo, e più in particolare verso quella dimensione noetica che caratterizza in modo così peculiare l'approccio schützziano. La distanza e la frattura tra queste due opere risultano però meno ampie e marcate nella misura in cui si tiene conto dell'influsso che Gurwitsch ha avuto nello sviluppo di alcuni concetti chiave dell'etnometodologia. Il legame con Gurwitsch, ed in particolare con la sua rilettura fenomenologica della *Gestalt*, benché sia stato chiaramente sostenuto da Garfinkel e dai suoi allievi, non è stato tuttavia reso oggetto di studi approfonditi.

Tre appaiono essere i principali punti di contatto riscontrabili tra l'impostazione di Garfinkel e quella di Gurwitsch. In primo luogo, è fondamentale mettere in luce che la fenomenologia di Gurwitsch è una fenomenologia orientata *noematicamente*, ovvero centrata in primo luogo sull'analisi del lato *cogito-cogitata*

dell'esperienza intenzionale, a scapito del lato *ego-cogito* che rinvia alla dimensione più propriamente noetica. L'accentuazione del versante noematico operata da Gurwitsch apre all'etnometodologia una strada più percorribile, rispetto a quella schützziana, nella misura in cui l'interesse di Garfinkel è focalizzato non tanto sulle operazioni cognitive grazie alle quali gli individui attribuiscono senso alla realtà, quanto invece sulle pratiche che essi mettono in atto all'interno di specifiche situazioni interattive. Lo spostamento di ottica operato dall'etnometodologia dall'"interno" all'"esterno", da ciò che gli individui pensano a ciò che concretamente fanno, appare decisamente congruente con l'approccio noematico di Gurwitsch, il quale essenzialmente si risolve in un'attenzione primariamente centrata sul *cosa* viene percepito, anziché sul *chi* fa esperienza di un certo oggetto.

Il secondo punto che merita attenzione rinvia al fatto che nell'impostazione di Gurwitsch appare centrale l'idea, sviluppata a partire dalla psicologia della *Gestalt*, che il contesto possieda una sua peculiare fisionomia intrinseca, intesa come proprietà endogena. L'esperienza percettiva non si configura come una congerie di elementi tra loro disarticolati, ma piuttosto come una forma dotata di intrinseca coerenza ed unitarietà. Parallelamente, secondo Garfinkel, la situazione in cui avviene lo scambio comunicativo tra gli attori sociali è strutturata secondo particolari regole procedurali, secondo specifiche dinamiche interattive che risultano strettamente dipendenti dal contesto in cui avvengono. Contesto che presenta *già* un ordine interno.

Il terzo aspetto di rilievo che segna la prossimità tra le due posizioni è quello relativo al modo di intendere la soggettività. La concezione non egologica della coscienza che Gurwitsch riprende da Sartre ruota intorno all'idea che non esista un *ego* quale principio costituente della vita del soggetto, un centro autonomo, ma che l'esperienza soggettiva si risolva invece nell'attività con cui la coscienza elabora ed organizza le esperienze. Il soggetto di cui parla Gurwitsch è un soggetto decisamente depotenziato e ridimensionato rispetto al soggetto schützziano, è un soggetto che si pone in posizione periferica rispetto alla cogenza del campo percettivo, il quale in ultima istanza definisce la 'mappa' del possibile intervento dell'individuo. L'*ego* di cui parla Gurwitsch è inoltre un *ego* pubblico, un *ego* pubblicamente accessibile all'osservazione da parte degli altri. Come vedremo, anche per Garfinkel la soggettività si sostanzia essenzialmente nell'idea di attore

situato, piuttosto che in quella di persona totale, ovvero nell'idea che l'attore sia una sorta di *bricoleur* del mondo sociale che acquisisce la pratica più adatta per organizzare e venire a patti con la realtà esterna. Pubblico, perciò, è anche l'attore garfinkeliano, il quale si presenta come un membro competente.

La contiguità tra la posizione di Gurwitsch e quella di Garfinkel non deve però essere accentuata al punto di configurare un rapporto di derivazione diretta: è Garfinkel stesso che sottolinea come la "rivisitazione" di Gurwitsch sia attuata secondo un'ottica particolare, secondo quella pratica che egli definisce come *misreading*.

2. *Analisi noematica e ordine gestaltico*

L'ottica noematica dalla quale Gurwitsch analizza il fenomeno percettivo risulta strettamente dipendente non solo dallo studio della psicologia della *Gestalt*, ma anche dalla rilettura della fenomenologia husserliana. In particolare è di fondamentale importanza la centralità che Gurwitsch assegna al concetto di *noema* percettivo[1], il quale "identifica la cosa materiale percepita da un dato punto di osservazione, in un determinato orientamento in rapporto al soggetto che percepisce, sotto un certo aspetto, ecc. Dobbiamo tener conto del fatto che ogni percezione attuale, in considerazione della sua unilateralità, rinvia ad ulteriori percezioni. Più correttamente, questa percezione implica riferimenti ad aspetti sotto cui potrebbe in seguito apparire, ma sotto cui essa non si presenta attraverso la percezione presente" [Gurwitsch 1964, 173].

1 Si veda Husserl [1965] e [1989]. Come evidenzia Sokolowski, "il termine 'noema' […] inizia ad essere usato solo dopo la svolta trascendentale. Il noema è il percepito preso tale quale è percepito, il ricordato tale quale è ricordato […]. Non usiamo mai la parola 'noema' nell'atteggiamento naturale perché nell'atteggiamento naturale non consideriamo alcuna di queste cose […] in questa specie di maniera separata". Inoltre, "il noema non dovrebbe essere confuso con i nostri significati, perché possiamo riflettere sui nostri significati o su ciò che diciamo mentre siamo nell'atteggiamento naturale, ma non potremmo riflettere sul noema nell'atteggiamento naturale. Riflettere sul noema significa lasciare l'atteggiamento naturale" [Sokolowski, 1975, 8].

Benché Gurwitsch accetti pienamente l'idea di Husserl secondo la quale la configurazione percettiva si presenta come un insieme ordinato e coerente di diversi elementi interdipendenti, nondimeno ritiene che la teoria husserliana risenta ancora di una concezione dualista della percezione, secondo la quale esiste una distinzione tra i dati iletici e i fattori noetici grazie ai quali i primi vengono organizzati e ricevono senso. Concezione che, direttamente o indirettamente, implica l'assunzione dell'ipotesi della costanza[2]. Per Gurwitsch, invece, "ciò che è immediatamente dato, l'originario materiale fenomenologico, è dato solo come articolato e strutturato. I dati privi di ogni articolazione, i dati iletici in senso stretto, non esistono affatto. Cosa è dato dipende dalle connessioni strutturali entro cui esso appare […]. Gli atti di coscienza come eventi psicologici non consistono di due strati, uno iletico ed uno noetico. Una separazione tra *hyle* e *morphe* non è possibile neanche in maniera astratta" [Gurwitsch 1966, 256-257].

Il campo percettivo per Gurwitsch si presenta perciò come una struttura, una forma avente caratteri peculiari, un'unità i cui elementi costitutivi sono interconnessi, reciprocamente dipendenti a tal punto che la loro particolare identità fenomenale è conseguenza della loro appartenenza ad una data totalità. Ogni situazione percettiva è già strutturata, poiché l'attivazione dei meccanismi percettivi e di quelli organizzativi avviene simultaneamente: "non appena si attivano le operazioni percettive, si attivano anche le operazioni strutturanti […]. Il percepire stesso è un *gestalten* ed esso […] *obbedisce a determinate* leggi" [Piana 1988, 28]. Ciò che si offre all'esperienza immediata non è perciò un mero aggregato di componenti che stanno insieme in maniera accidentale, ma una *Gestalt* intesa come "un tutto unitario più o meno ricco di dettagli che, in virtù della sua intrinseca articolazione e struttura, possiede coerenza e solidità e, perciò, si stacca dal campo circostante come un'unità organizzata e chiusa" [Gurwitsch 1964, 115]. La psicologia della *Gestalt* si configura così come una sorta di "grammatica del vedere" [cfr. Kanizsa 1980].

L'idea fondamentale che emerge dalle analisi di Gurwitsch è quella secondo la quale esiste una sensatezza immanente al campo percettivo. Il senso risulta

2 Tale ipotesi postula che "dobbiamo ricorrere a fattori non-sensibili per dar conto sia di ciò che la percezione contiene al di là delle semplici sensazioni, sia per spiegare eventuali deviazioni dei dati sensoriali dallo stato in cui essi si presenterebbero sotto date condizioni di stimolazione esterna" [Gurwitsch 1964, 91].

essere qualcosa di immediatamente inerente alla percezione, e non quindi qualcosa prodotto da fattori operativi esterni. Risulta evidente in questo senso la distanza esistente tra un approccio di tipo noematico ed uno di tipo noetico. Mentre la centralità assegnata alla dimensione noetica si sostanzia in una riflessione, come è quella schützziana, centrata sull'analisi dei modi della costituzione dell'ordine attraverso i quali la realtà viene vissuta come una realtà ordinata, come il mondo dato per scontato entro il quale è possibile la comunicazione e comprensione reciproca, il privilegio che Gurwitsch accorda all'aspetto noematico si risolve in una descrizione della natura immediatamente ordinata della realtà fondamentale intesa come mondo percettivo. Dal punto di vista noetico, il carattere ordinato della realtà fondamentale è sempre una costruzione degli attori: il senso non è qualcosa di immanente alla realtà, ma è il prodotto delle capacità di attribuzione di significato degli individui. L'ordine ha perciò una natura soggettiva, è un ordine cognitivo che viene ripetutamente 'testato' dagli attori nel corso delle loro interazioni. Al contrario l'impostazione data al problema dell'ordine da parte di Gurwitsch, secondo l'ottica noematica, mette in evidenza che esiste 'fin dall'inizio' un ordine, non derivante da una qualche attività immediatamente riconducibile al soggetto. La realtà appare di per sé come un insieme ordinato di elementi i quali si dispongono secondo una particolare configurazione in grado di creare un'armonia percettiva. I dati contengono in se stessi un principio di organizzazione, regole di strutturazione che sono in stretta relazione con la particolare fisionomia del contesto in cui sono inseriti[3]. Ma in che senso l'approccio noematico di Gurwitsch e l'idea di ordine gestaltico hanno avuto un influsso determinante per l'etnometodologia di Garfinkel?

Per quanto concerne il primo aspetto, bisogna rilevare che il mutamento di prospettiva operato da Garfinkel da una posizione (come è quella schützziana) che privilegia l'analisi della dimensione interna del processo di conoscenza ad una che si focalizza invece sulla dimensione esterna, pubblica, della costruzione di senso, è reso possibile da un'ottica che privilegia maggiormente il lato

3 Si parla in questo senso di "leggi", le quali non devono però essere intese come leggi di associazioni di idee in quanto non riguardano atti mentali ma sono piuttosto tipicità strutturali riferite alle configurazioni percettive, e non implicano in alcun modo il ricorso alla dimensione temporale.

noematico della dinamica esperienziale. Centrale, da questo punto di vista, appare non il soggetto che fa esperienza, ma piuttosto ciò di cui si fa esperienza all'interno di un contesto caratterizzato da specifici principi di organizzazione interna. L'accento è posto non tanto su ciò che gli individui pensano, aspetto che per Garfinkel rappresenta un terreno quasi metafisico di indagine, quanto invece su ciò che concretamente fanno e su come lo fanno nelle diverse situazioni di interazione. L'analisi dei processi di strutturazione del senso che avvengono all'interno della coscienza cede il posto ad un'analisi delle pratiche messe in atto dagli attori nella loro costruzione di una realtà sociale intellegibile. L'approccio di Garfinkel degli ultimi scritti si caratterizza così essenzialmente per uno spiccato anticognitivismo, legato com'è al bisogno non di analizzare i meccanismi della costruzione cognitiva della condivisione, quanto invece di evidenziare la pragmatica sottesa ad ogni scambio comunicativo. Livingston sostiene che le argomentazioni di Garfinkel, per la loro centratura sui modi primordiali di strutturazione del senso, si caratterizzano per quel tipo di rigore intellettuale proprio dell'impostazione husserliana cha fa del criticismo della ragione il suo perno fondamentale. Nondimeno l'intento di Garfinkel di evitare qualsiasi logocentrismo ed egocentrismo fa sì che l'approfondimento del problema del senso assuma una forma diversa da quella delle analisi husserliane: per Garfinkel il senso "deve essere catturato *proprio nel modo* in cui è 'compreso', come viene messo in gioco *in situ* durante ogni circostanza attuale" [Livingston 2008, 90].

Ma ancor più rilevante per comprendere la direzione dell'etnometodologia verso una dimensione marcatamente pragmatica e pre-cognitiva risulta essere il concetto di ordine gestaltico. In particolare, l'intento di Garfinkel di descrivere la realtà sociale nella quale avvengono gli scambi comunicativi tra gli individui, di tracciare una "mappa" per la riconoscibilità dell'ordine dell'interazione, trova un efficace referente nell'idea di Gurwitsch che esista una "grammatica" contestuale in cui si incarna l'agire del soggetto. Così, come la psicologia della *Gestalt* alla quale Gurwitsch rinvia si configura – secondo l'espressione già richiamata di Kanizsa – come una "grammatica del vedere", si può dire che nell'etnometodologia esista una "grammatica"[4] condivisa, pubblica, intersoggettiva, dell'agire, delle

4 L'uso delle virgolette è necessario perché, come evidenzia Rawls, Garfinkel non intende gli etnometodi come regole o grammatiche. Le regole sono solo ricostruzioni *ex*

pratiche. Le modalità pre-cognitive attraverso le quali i "membri" della società costruiscono un mondo intellegibile trovano una corrispondenza nelle "leggi" *gestaltiche* intese come tipicità strutturali interne alla situazione[5].

L'attenzione di Garfinkel ai metodi grazie ai quali gli attori sociali costruiscono una visione significativamente coerente della realtà nella quale vivono risponde all'esigenza di rinvenire i presupposti fondamentali, non ulteriormente riducibili, sui quali si fonda l'ordine sociale. Significa tematizzare il processo attraverso il quale il senso comune viene costruito e mantenuto nel corso delle interazioni sociali[6]. Assumere il contesto come un sistema che contiene in se stesso i principi grazie ai quali può darsi il coordinamento e la strutturazione tra le diverse parti; analizzare il processo pubblico, sociale, testimoniabile, per mezzo del quale si giunge alla comprensione intersoggettiva; indicare la riflessività come una proprietà endogena della dinamica interattiva, e non quindi una caratteristica della coscienza individuale; risolvere il problema dell'ordine "internamente", ovvero ricorrendo a spiegazioni che rinviano in maniera prioritaria al contesto, è la forma nella quale si sostanzia l'intento di Garfinkel di ritornare alle husserliane "cose stesse", di fornire una spiegazione dell'ordine fondata non più solo sul riconoscimento, come in Schütz, dell'esistenza di una socializzazione strutturale della conoscenza, ma anche sull'idea che la possibilità che si giunga ad un significato condiviso è strettamente dipendente dal fatto che la situazione di interazione esibisce *già* un ordine riconoscibile. In contrasto con l'idea parsonsiana secondo la quale le attività concrete, il cosiddetto *plenum*,

---

post, non modelli che *ex ante* determinano l'azione. Inoltre rappresentano delle astrazioni rispetto ai modi concreti delle pratiche.

5 Già Goffman aveva parlato di un ordine prodotto localmente, un ordine dell'interazione come dominio a sé il cui principio di organizzazione è di tipo pre-cognitivo, autoctono. Quel che segna maggiormente la differenza tra Goffman e Garfinkel è però il fatto che mentre per il primo i vincoli all'interazione sono posti sia dai prerequisiti interazionali, sia dai bisogni impliciti del *self 'presentational'*, in Garfinkel la centralità è data dalla necessità di rendere *accountable* le azioni, e non da quella di garantire un'adeguata "messa in scena" del *self*. A questo proposito si veda Rawls 1987, 1989.

6 In questo senso si parla di tale approccio come "*etnometodological alternate*" per evidenziare che l'etnometodologia, a differenza di altri approcci, consiste "nello studio della realizzazione metodica dei fenomeni la cui disponibilità ed intelligibilità è altrimenti data per scontata" [Hester, Francis 2006, 4].

non esibiscono di per sé un ordine, ma quest'ultimo è il risultato dell'applicazione di metodi e strumenti analitici ad una serie di elementi altrimenti disarticolati, Garfinkel afferma che l'ordine è un prodotto delle attività ordinarie degli attori, è un fenomeno "prodotto localmente, organizzato naturalmente, resocontabile riflessivamente" [Garfinkel 1991, 15]. Esiste una distanza incolmabile tra la posizione di Parsons e quella di Garfinkel per quel che concerne il problema dell'ordine sociale: "tutto il lavoro di Garfinkel può essere visto come la confutazione vivente della distinzione *plenum*/ordine e dei metodi classici di costituirla: per l'etnometodologia la possibilità dell'ordine sociale si trova proprio nel saper guardare proceduralmente alla 'delicatezza' del dettaglio delle pratiche locali, minuziose, inevitabili, particolari, determinate, situate, storiche, con le quali i membri sociali realizzano, producono, raggiungono e dimostrano l'ordine, la logica, il significato, la razionalità, la verità ecc. 'nel mezzo delle cose stesse'" [Fele 2002, 49].

L'ordine, la struttura non derivano da una qualche fonte esterna che avrebbe la funzione di organizzare un materiale altrimenti caotico, ma sono interni alla situazione. Come il percepire e l'organizzare i dati percettivi sono eventi simultanei, così anche l'agire e il rendere *accountable* le azioni sono strettamente connessi, ovvero la creazione della realtà sociale e la sua intelligibilità sono elementi inseparabili. Per Garfinkel, infatti, "l'oggettività dei fatti sociali […] è un prodotto delle stesse pratiche e dei metodi dei membri sociali che producono ed 'esibiscono' in continuazione il senso di uniformità, riproducibilità, ripetizione, standardizzazione e tipicità del mondo sociale" [Fele 2004, 605]. Il programma dell'etnometodologia consiste quindi nel mettere in evidenza che "il farsi locale, endogeno del fenomeno, della Cosa, del fatto sociale […] esibisce tra gli altri particolari la coerenza dell'ordine che lo identifica" [Garfinkel 2007, 15]. Così Maynard sintetizza la posizione del fondatore dell'etnometodologia:

> Garfinkel è consapevole di approfondire e di dare nuova vita alla psicologia sociale basata sull'esperienza, facendo un passo oltre la *percezione* gestaltica e rispecificando il fenomeno olistico della vita quotidiana come qualcosa che esiste nelle *ordinate pratiche collettive* degli attori nelle loro attuali, vissute situazioni. Infatti, Garfinkel […] ha proposto l'idea dell'esistenza di un 'ordine nella pienezza' […]. La proposta dell'esistenza di un ordine nella pienezza significa che la struttura della vita quotidiana non deriva da qualcosa di esterno, come stimoli costanti ed oggettivi o da mediazioni come significati precostituiti

ed internalizzati. Piuttosto, l'organizzazione dell'interazione quotidiana è dovuta alle attività dei partecipanti espresse contingentemente ed alle azioni che si producono nella e come pienezza concreta dell'esperienza vissuta [Maynard 1996, 2].

Seguendo la distinzione di Livingston tra "sociologie dell'ordine nascosto" e "sociologie dell'ordine sociale attestabile", si può senz'altro affermare che l'etnometodologia rientra a pieno titolo tra le sociologie del secondo gruppo, sociologie la cui analisi è centrata su "come i membri della società producono e sostengono l'ordine osservabile delle loro azioni" [Livingston 2008, 124]. Elemento cruciale delle argomentazioni di Garfinkel risulta quindi essere quello relativo all'esistenza di un ordine interno al campo fenomenico, ordine strettamente legato alle azioni poste in essere dagli attori: azioni ed ordine sociale sono infatti indissolubilmente connessi, si elaborano reciprocamente. Fondamentale è l'idea che la forma nella quale si struttura una situazione interattiva non deriva da un qualche fattore esterno, ma è direttamente legata alla fisionomia del contesto: "la nozione di 'struttura sociale' a cui presta attenzione l'etnometodologia è quella secondo cui essa è *indigena* alle attività oggetto di studio, si trova entro la società stessa, nella quale essa appare come una *presenza tematica*" [Sharrock, Button 1991, 163].

È particolarmente illuminante indicare, come fanno Sharrock e Button, la struttura come una presenza tematica: ciò infatti consente di cogliere in maniera molto ravvicinata il legame esistente tra Garfinkel e Gurwitsch. Se, infatti, per quest'ultimo il tema risulta essere ciò su cui si concentra l'attenzione del soggetto, e se per l'etnometodologia la struttura sociale è vista come una presenza tematica, ciò significa che l'ordine viene assunto come un fenomeno 'radicale', come una forma gestaltica che appare immediatamente all'attore, il quale la coglie in forma pre-cognitiva.

3. *Campo di coscienza e campo fenomenico*

Per Gurwitsch, ogni campo di coscienza si struttura sempre nelle tre dimensioni[7] del tema, del campo tematico e del margine, ognuna delle quali risulta

7 Da notare che Gurwitsch parla di campo di coscienza e non di coscienza di campo (come invece fa Schütz): questa è una delle conseguenze della preminenza accordata al lato noematico a scapito di quello noetico. Dice Gurwitsch che il campo di coscienza "può essere

caratterizzata da una sua peculiare modalità di definizione interna. La coerenza di forma è il principio in virtù del quale il tema si presenta come un'unità internamente coerente, consolidata, indipendente e separata dal contesto in cui si trova. L'unità per rilevanza indica invece la connesione tra il tema e il campo, nonché tra gli elementi che formano quest'ultimo: tale connessione è fondata sul cosiddetto "contenuto materiale", espressione che Gurwitsch utilizza per riferirsi alle caratteristiche qualificanti, o alla destinazione d'uso, o al senso che viene generalmente attribuito ad ogni oggetto. Schütz riqualifica la rilevanza di cui parla Gurwitsch proponendo di sostituire questo termine con quello di pertinenza[8]. Mentre il concetto di rilevanza rinvia immediatamente alla dimensione soggettiva dell'"interesse", quello di pertinenza richiama una connessione tra gli elementi che riguarda le loro qualità o funzioni specifiche[9]. Si dice che qualcosa è rilevante

simbolizzato come un cerchio. Il tema con cui abbiamo a che fare occupa il centro di questo cerchio; esso sta nel campo tematico che – per rispettare la metafora – forma l'area del cerchio; ed intorno al campo tematico, come alla periferia, sono sistemati gli oggetti della coscienza marginale" [Gurwitsch, 1966, 267-268].

Una rilettura delle analisi noematiche di Gurwitsch è offerta da Arvidson. Quest'ultimo riprende l'idea di Gurwitsch del campo di coscienza come strutturato in tema, campo tematico, margine, ma a differenza di Gurwitsch ritiene che l'attenzione non sia solo un'attenzione di tipo 'focale', ma si configuri piuttosto come un processo dinamico diversamente articolato a seconda del tipo di 'dominio' o 'regno' verso cui è diretta. "Non posso seguire Gurwitsch e gli scienziati cognitivi nella misura in cui essi implicitamente o esplicitamente limitano l'attenzione al fuoco, all'obiettivo, al tema […]. C'è un'attenzione contestuale ed una marginale. Ognuna rappresenta un *tipo* distinto di attenzione, ma ognuna è presente in ogni momento, insieme all'attenzione tematica" [Arvidson 2004, 155]. Arvidson inoltre aggiunge – e questo è un punto di grande interesse per la distanza dall'analisi schützziana – che vi sono delle vere e proprie leggi che regolano la trasformazione dell'attenzione. Tali principi che strutturano il cambiamento sono essenzialmente di tre tipi e possono essere, seguendo l'autore, così sintetizzati: "1. il campo tematico cambia mentre il tema rimane identico; 2. il tema è sostituito da un nuovo tema; 3. il contenuto del tema stesso cambia" [Arvidson 1996, 73].

8 Si veda la lettera di Schütz a Gurwitsch del 19-01-1952, in A. Schütz, A. Gurwitsch, 1989, 151.

9 Per qualificare la differenza tra la rilevanza di cui parla Gurwitsch e quella di cui parla Schütz, Embree usa i termini *theme-relevancy* ed *ego-relevance*. L'autore intende cioè mettere in evidenza il fatto che Schütz nelle sua riflessione privilegia l'analisi del lato *ego-cogito* della coscienza, mentre Gurwitsch il versante *cogito-cogitatum* [Embree 1977, 45-61].

'*per*', mentre è pertinente '*a*': un elemento, un fatto è rilevante per un soggetto, mentre è pertinente ad un data situazione, ad un contesto. La pertinenza viene così ad identificare un principio di coerenza interna, un senso di adeguatezza alla situazione, di conformità alla sua fisionomia. Tutto ciò che non ha pertinenza, che non ha un'affinità tematica con quello che è l'oggetto su cui si concentra l'interesse del soggetto, rimane sullo sfondo come elemento marginale che viene sì percepito, ma non reso oggetto di specifica attenzione.

Il margine, infine, identifica un tipo di collegamento che non è centrato sull'idea di pertinenza tematica, ma che rinvia alla sola co-presenza di alcuni elementi che sono assolutamente irrilevanti per la determinazione del tema: l'unica forma di congiunzione esistente tra i dati marginali è di natura puramente temporale, si riduce alla simultaneità o all'immediata successione degli atti attraverso i quali essi vengono esperiti.

Esiste una chiara prossimità tra il concetto di campo di coscienza e quello di campo fenomenico: prossimità che, pur non escludendo differenze, tuttavia rinvia in maniera diretta all'idea che esista un fondamento di significato della realtà di tipo pre-cognitivo. Certamente il campo fenomenico di cui parla Garfinkel mostra elementi di complessità, tra cui la dimensione intersoggettiva, non rinvenibili nel campo di coscienza di Gurwitsch. Garfinkel riprende espressamente l'idea di campo fenomenico da Merleau-Ponty [cfr. Marleau-Ponty 1965]. Anche per quest'ultimo, come per Gurwitsch, i fenomeni si presentano come dotati 'fin dall'inizio' di un certo ordine, ma mentre la riflessione di Gurwitsch è primariamente centrata sul fenomeno percettivo quale esperienza in un certo senso privata, esperienza che non contempla come momento costitutivo l'intersoggettività, la visione prospettica di Merleau-Ponty appare decisamente più ampia. In particolare, l'analisi si apre alla considerazione dello spazio-mondo quale luogo di incontro ed interazione con gli altri, mondo che rappresenta la dimensione irrinunciabile del nostro essere. Così, la contingenza primaria della realtà, la fede percettiva nell'esistenza di un mondo che esiste al di là e prima di ogni rappresentazione concettuale, in Merleau-Ponty si arrichisce dell'aspetto collettivo dell'appartenenza ad una realtà che non può che essere intersoggettiva. Il passaggio dal campo percettivo al campo fenomenico evidenzia l'idea che il senso si configura come forma dell'esistente dotata di evidenza pubblica ed intersoggettivamente comunicabile.

Se è innegabile il contributo di Merleau-Ponty, nondimeno la fenomenologia di Gurwitsch rimane un punto di riferimento essenziale per l'impostazione di Garfinkel. Lo è in via generale, come abbiamo visto, in conseguenza dell'approccio noematico alla conoscenza, approccio che consente un significativo ridimensionamento della prospettiva costruttivistica, e lo è più specificatamente per l'idea che esista un ordine autoctono, interno alla situazione intesa come campo di elementi regolati da 'leggi' gestaltiche. In questo senso, l'idea di pertinenza tematica trova una formulazione più compiuta nel concetto di adeguatezza locale delle pratiche etnometodologiche: il passaggio dalla morfologia del contesto alle pratiche situate è diretta conseguenza dell'accentuazione dell'idea secondo la quale l'intellegibilità delle azioni è intrinseca al contesto quale struttura ordinata. Similmente, l'unità per rilevanza di Gurwitsch in Garfinkel assume la forma di una riflessività intesa come rapporto circolare tra *accounts* e contesto. Ciò significa che come il tema deriva dal campo tematico il suo particolare indice di posizione, e nello stesso tempo contribuisce all'equilibrio del sistema, così ogni elemento indicale deve essere valutato alla luce del contesto in cui è inserito, contesto però del quale fanno parte anche gli stessi particolari indicali che devono essere interpretati. Inoltre, l'idea di Gurwitsch secondo la quale il tema deve al campo tematico non il suo significato generale (che permane al di là del campo in cui è inserito), ma quello specifico, ovvero una particolare sfumatura di senso, viene approfondita da Garfinkel attraverso la riflessione circa la natura contestuale del significato.

Anche l'idea di "pratica" introdotta da Garfinkel mostra un'interessante relazione con le analisi di Gurwitsch. Quest'ultimo afferma infatti che la strutturazione del campo percettivo è tale per cui il soggetto è libero di scegliere non *cosa* ma solo *quali* possibilità rendere attuali. Ebbene anche il concetto di pratica situata racchiude in sé due idee: da un lato, viene affermata l'esistenza di un'organizzazione endogena del sistema, poiché ogni contesto di interazione implica l'utilizzo di alcune pratiche e non di altre; dall'altro, però non viene negata l'attività interpretativa del soggetto. Certamente, come vedremo tra poco, lo spazio di discrezionalità di quest'ultimo, già ridimensionato in Gurwitsch rispetto ad impostazioni che chiamano direttamente in causa l'aspetto noetico, in Garfinkel si riduce ulteriormente fino a configurare un'immagine dell'attore quale *bricoleur*

che impara ad utilizzare le pratiche adatte alla situazione in cui si trova. Idea di fondo rimane quella secondo la quale è il campo, percettivo o fenomenico, che organizza e dirige le scelte del soggetto, e non viceversa. È la situazione che definisce strutturalmente le linee di direzione verso cui si muoverà il soggetto: la motivazione che sta alla base di ogni azione è interpretabile come parte della "grammatica dei motivi" di cui parla Wright Mills [1940], e sembra così essere "indotta" dalla particolare fisionomia che di volta in volta assume il contesto. Per Garfinkel i motivi sono proprietà di situazioni ed identità situate, non proprietà di attori individuali [cfr. Rawls 2006].

Il costruttivismo di Garfinkel appare così significativamente trasformato rispetto alla sua radice di ispirazione schützian. Se è pur vero infatti che rimane come nodo centrale l'idea che l'ordine sia una costruzione degli attori in reciproca interdipendenza, nondimeno legare il "fare" senso a procedure che risultano essere direttamente dipendenti dal contesto, interne alla sua fisionomia, sposta decisamente il fuoco dell'attenzione dal soggetto conoscente all'oggetto-situazione. Ciò in ultima istanza comporta il venir meno della centralità del soggetto, inteso come individuo, a favore della dimensione corale dell'appartenenza ad uno stesso gruppo all'interno di un contesto interazionale: di qui il concetto di soggetto quale "membro" competente e l'idea delle cosidette "coorti di produzione locale del significato".

4. *Un soggetto "desoggettivizzato"*

La centralità accordata alla dimensione noematica, così come lo spostamento del fuoco dell'attenzione dai processi interni di costruzione del senso a quelli esterni, pubblici, direttamente resocontabili, implicano un modo affatto specifico di intendere non solo la realtà, la forma dell'esperienza, ma anche lo stesso soggetto che dà significato a quella realtà. È infatti innegabile che il soggetto di cui parla l'etnometodologia non ha quello spessore tipico del soggetto delineato da Schütz, ma tende invece a perdere contenuto, a diventare più scarno, a vedere sempre meno implicate le sue risorse più "alte", più direttamente legate alla sua peculiare unicità. Lo "svuotamento" cui va incontro il soggetto nell'etnometodo-

logia trova un solido ancoraggio nel concetto di soggetto che Gurwitsch, seguendo Sartre, elabora: mi riferisco alla concezione non egologica della coscienza.

Il primo punto dell'argomentazione di Gurwitsch che segna la prossimità con il pensiero di Garfinkel è quello secondo il quale non esiste un *ego* trascendentale quale centro separato ed autonomo di azione, fonte primaria dell'esperienza, principio originario che avrebbe la funzione di organizzare in maniera coerente i diversi eventi che compongono la storia di un soggetto. È interessante notare che Garfinkel sostiene l'idea di una coscienza non egologica già nella sua tesi di dottorato, nella quale scrive: "concepiamo il nostro attore come privo di ego. Il fatto che una serie di esperienze sia unificata per quel che concerne il loro significato deve essere spiegato indicando le condizioni in base alle quali altre esperienze avranno un'unità, e non invocando un principio unificante" [Garfinkel 1952, 169]. Sartre, a cui Gurwitsch rinvia, afferma che è possibile pensare l'esperienza come unitaria nella misura in cui si tiene conto del fatto che gli oggetti mantengono la loro identità anche al di là della percezione del momento presente. Nei termini dell'etnometodologia tale continuità della dinamica esperienziale è riscontrabile nel fatto che le pratiche utilizzate dai membri possiedono alcune proprietà formali che ne permettono l'utilizzo anche in situazioni diverse, purché queste ultime siano simili alle precedenti dal punto di vista processuale. Ciò significa che tali pratiche restano nell'orizzonte di senso dei soggetti, sedimentandosi come pratiche condivise basate sul senso comune che devono essere sì sempre negoziate, ma che tuttavia si fondano su sistemi procedurali invarianti.

Dal soggetto parsonsiano "*cultural dope*" si passa così al soggetto garfinkeliano "*practical dope*". In Garfinkel, infatti, il problema della "doppia contingenza" non viene risolto, come in Parsons, mediante il ricorso al sistema culturale quale serbatoio normativo-valoriale, ma viene riletto in chiave squisitamente procedurale presupponendo la padronanza, da parte dei membri, di un insieme di abilità tecniche, di pratiche che vengono riflessivamente costruite nel corso delle interazioni sociali all'interno di contesti specifici. L'azione è riproducibile a livello di tecniche, di procedure, non è governata da regole. Queste ultime sono solo ricostruzioni "ex-post" e non principi che operano "ex-ante": anche le regole sono quindi degli *accounts*.

Un secondo aspetto della concezione non egologica della coscienza da mettere in evidenza è il fatto che l'io di cui parla Gurwistch si configura come un fat-

tore costituito, una sintesi di oggetti psichici trascendenti quali le disposizioni, le qualità e le azioni, in ultima istanza un io empirico risultato dell'esperienza in cui si trova di volta in volta inserito. Anche il "baricentro" delle argomentazioni di Garfinkel è significativamente spostato verso l'idea di attore situato, un attore che si struttura continuamente sul campo, che sceglie di volta in volta la particolare modalità di essere in base alla circostanza che deve controllare, un attore che assume la competenza più adatta per venire a patti con la realtà sociale. Un soggetto ridotto perciò alla sua *performance*, alla sua prestazione qualificata per la creazione e il mantenimento dell'ordine dell'interazione. L'etnometodologia si focalizza sull'aspetto intersoggettivo e metodico della coscienza: "è intersoggettiva poiché altri condividono la definizione che diamo di oggetti, sequenze, ecc., e poiché presupponiamo che un oggetto è tale per i nostri simili così come per noi […], è metodica poiché consiste di mezzi di assemblaggio di senso e di assemblaggio di ordine" [Watson 1998, 205].

Il terzo ed ultimo aspetto di importanza cruciale rinvia all'idea di Gurwistch secondo la quale l'io è un oggetto accessibile, come qualsiasi altro, allo sguardo e alla comprensione altrui, un io pubblico, "esterno", della cui evidenza può dar conto ogni altro soggetto. Questo elemento di "pubblicità" dell'io è ancora più pregnante nell'etnometodologia la quale, scartato ogni residuo di psicologismo e mentalismo, assume il soggetto come un semplice *membro* competente: "la nozione di 'membro' è il cuore della questione. Non usiamo il termine 'membro' per riferirci ad una persona. Piuttosto esso si riferisce alla padronanza del linguaggio naturale" [Garfinkel, Sacks 1970, 163]. Linguaggio naturale che deve essere inteso come ciò che "permette ai parlanti e agli ascoltatori di sentire, ed in altri modi di testimoniare, l'oggettiva produzione ed esposizione della conoscenza di senso comune, e delle circostanze pratiche, azioni pratiche, e ragionamento sociologico pratico" [*ibidem*].

In Garfinkel il depauperamento dell'io appare decisamente più forte e sistematico rispetto all'impostazione di Gurwitsch, e segna in maniera significativa un deciso allontanamento dalla posizione schützіana. Il diverso modo di Garfinkel e Schütz di intendere la soggettività è assolutamente speculare al differente modo di porre il problema della costituzione del sociale: si passa infatti dalle assunzioni prepredicative del soggetto all'idea dell'esistenza di un ordine gestaltico interno alla

situazione. Così, se è pur vero che la dimensione interpretativa rimane centrale, è altrettanto vero che "questa è la soglia alla quale si arresta la soggettività […]. La posizione degli etnometodologi è così, almeno per un verso, paradossale: si ha la rivendicazione di una soggettività senza soggetto" [Muzzetto 1999, 44-45].

La soggettività diventa quindi una questione sociale osservabile: "il sé non è altro che un fenomeno trasparente, disponibile pubblicamente, una caratteristica dell'organizzazione sociale interazionale" [Watson 1998, 215]. L'interesse verso l'attore non si apre alla considerazione del suo intero vissuto, di ciò che lo rende un soggetto unico, ma è limitato alla sua capacità di "fare senso" in reciproca interdipendenza con altri soggetti: "le persone individuali che vivono in situazioni sociali sono di interesse solo nella misura in cui le loro caratteristiche personali rivelano qualcosa circa le competenze richieste per ottenere la produzione riconoscibile dell'ordine locale che è l'oggetto di studio. Garfinkel si riferisce alle persone che stanno sulle scene sociali ed attraverso la loro attività le 'fanno' e 'rifanno', come coorti di produzione locale" [Rawls 2002, 7].

Un ultimo punto su cui riflettere è quello relativo al problema della libertà del soggetto. L'impostazione di Garfinkel implica necessariamente margini di discrezionalità meno ampi per il soggetto le cui scelte, articolandosi secondo precise linee di pertinenza, non assumono la forma dell'interesse quanto piuttosto quella della competenza. Pare che questo soggetto sia per lo più ridotto all'esercizio di una libertà 'negativa' intesa come libertà da limiti e vincoli imposti dall'esterno, piuttosto che essere padrone della libertà 'positiva' di agire in base ai propri valori, desideri, bisogni, motivazioni, interessi. Le opzioni di azione cui si trova di fronte l'attore sono tutte congruenti, adeguate, tematicamente pertinenti al contesto in cui si trova. Come il soggetto di Gurwitsch è indotto dalla particolare natura del campo in cui si trova a scegliere solo alcuni elementi e non altri, così quello di Garfinkel sa bene, in base alla sua competenza, quali comportamenti adottare per conformarsi alle aspettative condivise. Egli ha, come il soggetto di Gurwitsch, i "sensi educati" a guardare, sentire, agire in un particolare modo. La conoscenza in entrambi i casi non è di natura teorica, ma si colloca ad un livello diverso, pre-concettuale.

Riferimenti bibliografici

Arvidson, S.P.
1996 *Toward a Phenomenology of Attention*, Human Studies, n.19, pp. 71-84.
2004 *Experimental Evidence for Three Dimensions of Attention*, in L. Embree (a cura di), *Gurwitsch's Relevancy for Cognitive Science*, Springer, Dordrecht, pp. 151-167.

Button, G.
1991 *Ethnomethodology and the human sciences*, Cambridge University Press, New York.

Embree, L.
1977 *Everyday Social Relevancy in Gurwitsch and Schutz*, The Annals of Phenomenological Sociology, vol. I, pp. 45-61.

Fele, G.
2002 *Etnometodologia. Introduzione allo studio delle attività ordinarie*, Carocci, Roma.
2004 *Garfinkel e una nuova "teoria del campo"*, Rassegna Italiana di Sociologia, XLV, n. 4, pp. 603-613.

Garfinkel, H.
1952 *The Perception of the Other: A Study in Social Order*, Ph.D. Dissertation, Harvard University, Boston.
1967 *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
1991 *Respecification: evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order, logic, reason, meaning, method, etc. in and as of the essential haecceity of immortal ordinary society [I]- an announcementof studies*, in G. Button, *Ethnomethodology and the human sciences*, Cambridge University Press, New York.
2002 *Ethnomethodology's Program. Working Out Durkheim's Aphorism*, Rowman & Littlefield, Oxford.
2006 *Seeing Sociologically. The Routine Grounds of Social Action*, Paradigm Publishers, Boulder.
2007 *Four Relations between Literatures of the Social Scientific Movement and their Specific Ethnomethodological Alternates*, in S. Hester, D. Francis (a cura di), *Orders of Ordinary Action*, Ashgate, Aldershot.

Garfinkel, H., Sacks, H.
1970 *On formal structures of practical actions*, in C. McKinney, E. A. Tiryakian (a cura di), *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, Appleton-Century-Crofts, New York, pp. 337-366.

Gurwitsch, A.
1941 *A Non-Egological Conception of Consciousness*, Philosophy and Phenomenological Research, vol.1, pp. 325-338.
1964 *The Field of Consciousness*, Duquesne University Press, Pittsburgh.

Hester, S., Francis, D. (a cura di)
2007 *Orders of Ordinary Action*, Ashgate, Aldershot.

Husserl, E.
1965 *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libro primo, Einaudi, Torino.
1989 *Meditazioni Cartesiane*, Bompiani, Milano.

Kanizsa, G.
1980 *Grammatica del vedere. Saggi su percezione e Gestalt*, il Mulino, Bologna.

Liberman, K.
2007 *Husserl's Criticism of Reason. With Ethnomethodological Specifications*, Lexington Books, Lanham.

Livingston, E.
2008 *Ethnographies of Reason*, Ashgate, Aldershot.

Maynard, D.W.
1996 *Introduction of Harold Garfinkel for the Cooley-Mead Award*, Social Psychology Quarterly, vol. 59, n. 1, pp.1-4.

Merleau-Ponty, M.
1945 *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris.

Mills, W.
1940 *Situated Actions and Vocabularies of Motives*, American Sociological Review, n. 5, pp. 904-913.

Muzzetto, L.
1999 *Il pensiero sociologico classico e l'etnometodologia*, Working Paper del Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università di Pisa, ETS, Pisa.

Rawls, A.W.
1987 *The Interaction Order Sui Generis: Goffman's Contribution to Social Theory*, Sociological Theory, vol. 5, pp. 136-149.
1989 *Language, self, and social order: A reformulation of Goffman and Sacks*, Human Studies, n. 12, pp. 147-172.
2002 *Editor's Introduction*, in H. Garfinkel, *Ethnomethodology's Program. Working Out Durkheim's Aphorism*, Rowman & Littlefield, Oxford.
2006 *Respecifying the Study of Social Order – Garfinkel's Transition from Theoretical Conceptualization to Practices in Details*, in H. Garfinkel, *Seeing Sociologically. The Routine Grounds of Social Action*, Paradigm Publishers, Boulder.

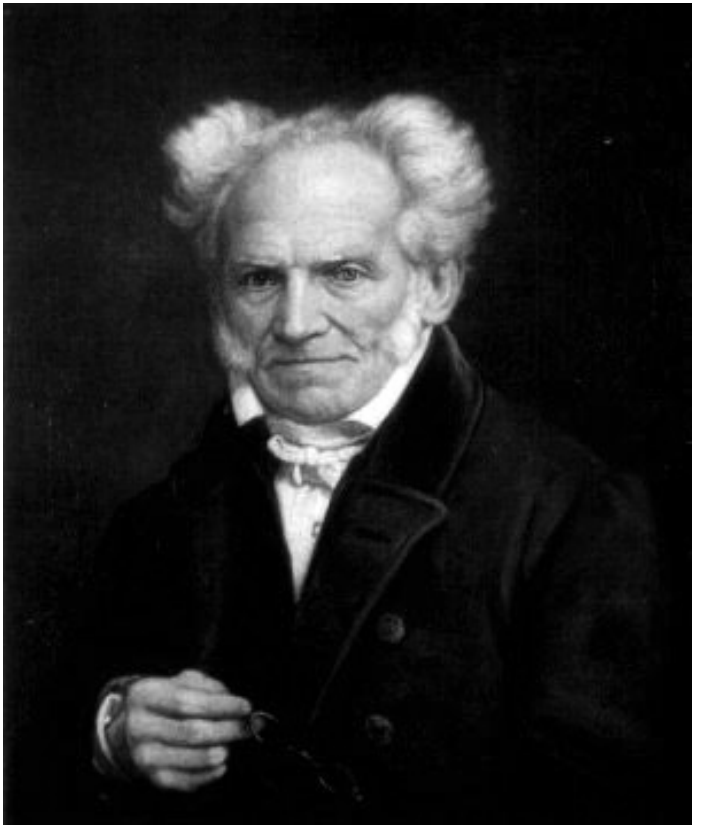
Schütz, A., Gurwitsch A.
1989 *Philosophers in exile. The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939-1959,* Indiana University Press, Bloomington.

Sharrock, W., Button, G.
1991 *The social actor: social action in real time*, in G. Button, *Ethnomethodology and the human sciences*, Cambridge University Press, New York.

Sokolowski, R.
1975 *The Work of Aron Gurwitsch*, Research in Phenomenology, n. 5.

Watson, R.
1998 *Ethnomethodology, Consciousness and Self*, Journal of Consciousness Studies, n. 2, pp. 202-223.

A partire dai classici



I saggi di Maurizio Ghisleni, Gabriele Pollini, Franco Crespi e Francesco Antonelli sono stati presentati e discussi al Convegno "I classici nella formazione del sociologo oggi", tenutosi presso il Dipartimento di Scienze dell'educazione, Università di Roma 3 il 10 dicembre 2009 e organizzato dalla Sezione AIS "Teorie sociologiche e Trasformazioni Sociali".

Maurizio Ghisleni

Classici e scienza normale: la sociologia fra continuità e discontinuità

1. *Introduzione*

La riflessione relativa al ruolo dei "classici" nelle scienze sociali non è un argomento che debba considerarsi di pertinenza dei soli storici della cultura; né si tratta di una questione legata alle loro più o meno eccentriche curiosità filologiche. È tuttora diffusa la convinzione che la ricerca storiografica consista nello scrivere libri su libri scritti da altri. Ma tale opinione non ne è che una parodia. Perché se da un lato è ineccepibile che tale ricerca comporti anche lo scrivere libri su libri scritti da altri, dall'altro questa ne è però una semplificazione: non coglie le questioni che sono qui in gioco. Non basta prendere i libri dei classici, leggerli, riassumerli e ordinarli cronologicamente; la ricerca storiografica prevede anche dell'altro: e *in primis* il fatto che il suo lavoro concorre a definire lo *statuto* stesso delle discipline. Una disciplina è un *sapere* che ha una propria "storia". Non c'è disciplina che non ne possieda una. "Dato" questo che solleva diversi interrogativi: cosa vuol dire fare storia di una disciplina? A quali criteri ci si deve affidare nella definizione di un classico? Come dobbiamo organizzare le intersezioni fra i discorsi dei vari autori? È preferibile una storia che ne descriva le vicende lungo una sorta di continuum, oppure un approccio meno lineare può essere più verosimile, e quindi più appropriato alla realtà degli eventi intellettuali? E via di seguito[1].

1 Se visti da un altro lato, tali interrogativi possono essere riformulati chiedendoci, come fa Mark Erickson [2010], per quale motivo dovremmo leggere un libro di storia della scienza.

Si deve sottolineare che la ricerca storiografica si interroga esattamente su tali questioni. In particolare, se si tiene presente che il *sapere* di una disciplina non è "qualcosa" di già definito, o che stia lì in attesa di qualche volonteroso storico della scienza. Vi è invece un lavoro di messa in forma che è ben colto dallo storico della sociologia Jean-Michel Bertholet quando afferma che

> una disciplina si costruisce. La sua storia non è solo un accumulo di idee: implica metodi e tecniche di ricerca, luoghi di formazione, di trasmissione e di studio, individui associati in reti di lavoro e di valutazione dei risultati […]. Anche ammettendo che siamo tutti d'accordo sul fatto che la 'sociologia' è un'impresa che mira alla conoscenza scientifica del sociale, niente è più problematico di quest'affermazione. Che cos'è un fenomeno 'sociale'? In che senso una conoscenza scientifica si distingue da una che non lo è? Il sociale non è un oggetto già dato la cui conoscenza discenderebbe in modo necessario dal semplice atto di accostarvisi. Al contrario, la sua definizione rinvia alle forme di pensiero attraverso le quali gli uomini hanno cercato di render conto della loro esistenza comune […]. La sociologia si distingue perché riflette sul proprio oggetto e sulle modalità di conoscenza che gli sono adeguate e, contemporaneamente, sottopone a prova empirica la pertinenza delle proprie scelte [Bertholet 2005/2008, 13].

Il brano di Bertholet ci permette di evidenziare almeno due questioni: la prima è che per studiare il sociale occorre costituirne gli oggetti – non per niente Bertholet si pone la domanda relativa a cosa si debba intendere per fenomeno sociale; oltre a definire i propri oggetti, c'è però anche una seconda questione: che la sociologia, non diversamente da qualsiasi altra disciplina, è prima o poi chiamata a *raccontarsi*; ma, per raccontarsi, si deve dotare di *criteri* grazie ai quali mettere ordine nella propria produzione: servono dei principi per definire i propri confini, rispetto ad altre discipline, così come per selezionare tanto i propri eventi quanto gli autori più significativi. Ora, poiché parte del lavoro di messa in forma di una disciplina dipende *anche* dalle scelte che si operano nel corso della ricerca storiografica, tale ricerca è perciò assimilabile a una sorta di *autoriflessività* che la scienza esercita su se stessa: nel senso che una disciplina è l'esito di opzioni specifiche tanto rispetto agli oggetti da studiare quanto agli strumenti (categorie e teorie) con cui li si studiano. Nei limiti di questo breve saggio, proveremo ad affrontare alcune di tali questioni; o più esattamente, quella che ne è poi la domanda chiave: *quale storia della sociologia*.

2. *Il* discorso *dei classici: fra presentismo e storicismo*

Prima di entrare nel merito di tale argomento, c'è ancora un'ultima questione che è bene precisare fin da ora: la storia di cui intendiamo occuparci in questo saggio è quella rappresentata dai sistemi di pensiero dei suoi autori più rilevanti. Non c'è dubbio che ai fini di una più esauriente storia della sociologia si dovrebbero considerare anche i testi di ricerca empirica – quantomeno quelli che hanno fatto "epoca"[2], basti menzionare ad esempio il noto lavoro di Willliam Thomas e Florian Znaniecki *Il contadino polacco in Europa e in America* [1918-20/1968] – testo di grande importanza sotto il profilo metodologico e teorico-culturale. È anzi nostra opinione che queste due storie, quella degli autori e quella della ricerca empirica, debbano integrarsi maggiormente. Ma in questa sede intendiamo limitare il raggio delle nostre considerazioni alla sola storia dei suoi autori più classici.

Un *autore* è colui/colei che ha prodotto dei *testi* – e quindi dei discorsi *scritti* sulla realtà. Ma un autore non è necessariamente un classico. Un classico è qualcosa di più. Presenta almeno due di queste quattro caratteristiche: 1. individua dei *temi* di indagine ed elabora delle *categorie* e un *linguaggio* per affrontare l'analisi della realtà sociale; 2. formula delle *teorie*; 3. propone un proprio originale *programma di ricerca*; 4. elabora parte delle proprie argomentazioni in termini di *sociologia storica*.

Michel Foucault definisce i classici "fondatori di discorsività": i classici "non sono soltanto gli autori delle loro opere"; il loro lavoro assume una duplice importanza per i contenuti specifici dei loro libri, ma anche perché il modo in cui essi costruiscono le proprie argomentazioni lascia intravedere "una possibilità indefinita del discorso" o, più esattamente, le regole per la "formazione" di "altri testi" [Foucault 1984, 15, corsivi nostri][3]. Si sa però che i classici assolvono anche a un'altra non meno cruciale funzione. Come puntualizza Jeffrey Alexander, poiché nelle scienze sociali il "disaccordo" è una

2 Per una storia della sociologia dal punto di vista dei testi di ricerca empirica, si veda l'ormai classico libro di John Madge [1962/1966].

3 Può essere utile ricordare che i due classici sui cui maggiormente Foucault insiste – in questo testo del 1969 dal titolo *Che cos'è un autore?* – sono Sigmund Freud e Karl Marx.

costante, i classici aiutano a render possibile la stessa comunicazione; danno corpo a quella base linguistico-culturale a partire dalla quale può esistere il disaccordo; o, per meglio dire, affinché ci sia disaccordo occorre che i partecipanti a una controversia abbiano "un'idea corretta di ciò che l'interlocutore sta dicendo". Ed è qui appunto che intervengono i classici:

> riconoscere mutualmente un classico vuol dire avere un punto di riferimento comune. Un classico riduce la complessità. Esso è un simbolo che condensa – che 'sta per' – un arco di diverse assunzioni generali [Alexander 1989/1990, 80].

Senza entrare in ulteriori dettagli, va detto che il punto ora sollevato tanto da Foucault quanto da Alexander concerne il rapporto fra scienza e discorso. Tema tanto più cruciale se teniamo conto che le scienze sociali non sono – da ultimo – che una *forma di discorso sul mondo*; rappresentano modelli di *descrizione* e *interpretazione* della realtà che prendono la forma di specifici *enunciati*. Un enunciato è una semplificazione idealizzata della realtà; consiste in un insieme di proposizioni che, descrivendo la realtà, ne danno al contempo anche un'interpretazione. Tali enunciati sono rappresentazioni tipico ideali della realtà. Nella scia di Max Weber, possiamo dire infatti che le scienze sociali procedono attraverso tipi ideali; un tipo ideale incarna un "quadro concettuale" che se non rappresenta la "realtà 'vera e propria'", ne è tuttavia uno "schema" interpretativo; si tratta di un "puro concetto-*limite*" della realtà che va continuamente ridefinito poiché la "maturazione di una scienza" presuppone "il *superamento*" del tipo ideale elaborato in precedenza e la sua sostituzione con "altre *nuove*" costruzioni tipico ideali, in una sorta di processo *ad infinitum* [Weber 1922/1981, 112, 126][4].

4 Si deve osservare che tale epistemologia non significa affatto soggettivismo. Lo stesso Weber è assai risoluto al riguardo: la "scienza sociale, quale noi vogliamo promuoverla, è una scienza di realtà. Noi vogliamo intendere la realtà della vita sociale che ci circonda, e nella quale siamo inseriti, nel suo proprio carattere […] storicamente divenuto così-e-non-altrimenti" [Weber 1922/1981, 84, in parte in corsivo nell'originale]. Per una nostra riformulazione di tale strategia in termini di *realismo interpretativo o comprendente*, ci permettiamo di rinviare a Ghisleni 2004b, 117-120.

Ora, se le scienze sociali sono perciò un discorso, tale narrazione[5] prende la forma, per lo più, di *testi scritti*[6]. E se questi sono la principale forma di comunicazione scientifica, la storia della sociologia – se vista da questo lato – non è che una *ricostruzione ex post* di discorsi scritti. Ma come tutte le ricostruzioni *ex post*, questo richiede che si adottino dei criteri tali da dar senso alle narrazioni che si fanno e agli intrecci fra i discorsi dei vari autori.

Anche in sociologia, e non diversamente da altre discipline sociali, possiamo individuare almeno due differenti approcci storiografici: quello *presentista* e quello *storicista*. Nel primo approccio, si suggerisce che la ricerca si concentri sulle idee dei singoli autori, rileggendone i contributi in un'ottica attenta ai problemi dell'oggi; nella seconda prospettiva, si ritiene che le teorie dei classici non possano essere decontestualizzate, né tantomeno trasposte in un altro contesto storico-culturale. Nel merito, la prospettiva presentista è un tipo di storiografia che trova la sua prima compiuta formulazione in un noto saggio della fine degli anni '40 di Robert Merton. In tale saggio, Merton distingue fra due differenti generi di storia: la storia della sociologia in senso stretto e la sistematica della teoria sociologica. Nel primo caso – stando a Merton – la ricerca deve porsi quale fine quello di ricostruire le "autentiche storie del pensiero sociologico": come si sono sviluppate le idee dei classici, quali le origini delle loro teorie, in quali termini i

5 Si deve rilevare che anche nel campo delle scienze fisico-naturali le questioni epistemologiche non sono poi così differenti da quelle che si dibattono nelle scienze sociali. In un suo libro del 1992, *Le origini della irreversibilità*, il fisico Mario Ageno affronta, nel primo Capitolo, una serie di questioni epistemologiche. Fra le altre cose, egli afferma che in fisica i sistemi oggetto di ricerca "non sono mai sistemi *reali*. Sono sistemi idealizzati e schematizzati, risultato di una complessa elaborazione concettuale. Lo scienziato esamina prima di tutto il comportamento di sistemi reali in date condizioni e isola mentalmente, in quel comportamento, un fenomeno di suo interesse, separandolo per così dire da fenomeni collaterali, che egli battezza 'perturbazioni' […] questa separazione tra fenomeno e perturbazioni è largamente arbitraria e dipende da quelli che sono gli interessi del momento dello scienziato e gli scopi che egli effettivamente persegue […]. In definitiva, quindi, i sistemi che vengono da lui teorizzati, il cui comportamento è descritto dalle leggi enunciate, sono sempre sistemi ideali, in cui le perturbazioni sono assenti. Il che non è mai vero dei sistemi reali" [Ageno 1992, 13-14].

6 Sotto questo profilo non cambia nulla se si utilizzano i numeri: discorso è e discorso rimane. Una tabella di mobilità è un discorso non diversamente da altri discorsi.

rispettivi status hanno condizionato le loro idee, e via di seguito. L'idea è che non ci si possa limitare a una sequenza di sommari di idee e di teorie; fra i compiti della storiografia della scienza vi è soprattutto quello di spiegare le ragioni per le quali una data scienza o una data disciplina si è sviluppata in quel determinato modo [Merton 1983, 11-12]. Il secondo tipo di storia di cui Merton discute è la sistematica della teoria sociologica. Con ciò egli intende riferirsi a una rilettura delle teorie del passato all'insegna delle esigenze teoriche del presente. Si tratta – come si può intuire – di quella che abbiamo definito la prospettiva presentista – l'approccio storiografico oggi prevalente.

L'aspetto chiave del presentismo è che l'opera dei classici viene riletta a partire dagli interrogativi di ricerca della scienza normale[7] del presente. L'idea – come scrive Merton – è che

> ogni nuova conoscenza ha un effetto retroattivo, aiutandoci a scoprire, nelle opere precedenti, anticipazioni e adombramenti […] i mutamenti nella conoscenza sociologica attuale, nei suoi problemi e nei suoi interessi, ci permettono di scoprire *nuove* idee in un lavoro che avevamo già letto. Gli sviluppi recenti della nostra vita intellettuale, o quelli della disciplina stessa, portano in primo piano idee, o abbozzi di idee, che erano sfuggite nel corso della precedente lettura [Merton 1983, 65].

La ricerca storiografica – in questo caso – procede a descrivere la teoria sociologica assumendo le teorie dei classici in termini di "anticipazioni" e "prescoperte". Ne risulta una storia nella quale la produzione intellettuale dei classici è vista nei termini di periodi segnati da una loro sostanziale continuità. Diversamente, l'impostazione storicista presume che il lavoro di un qualsiasi autore non possa essere decontestualizzato: solo riportandone l'opera al suo originario contesto storico-culturale se ne possono cogliere tanto i problemi di ricerca quanto le risposte. La logica è che se cambiano tali contesti, cambiano anche le questioni attorno alle quali si organizza il dibattito e la ricerca, nel senso che ogni contesto

7 Dobbiamo la diffusione della nozione di "scienza normale" a Thomas Kuhn, per il quale la "'scienza normale' significa una ricerca stabilmente fondata su uno o su più risultati raggiunti dalla scienza del passato, ai quali una particolare comunità scientifica, per un certo periodo di tempo, riconosce la capacità di costituire il fondamento della sua prassi ulteriore" [Kuhn 1962/1978, 29].

ha i suoi propri problemi. Non solo le singole teorie riflettono perciò le proprietà dei singoli periodi, ma si ritiene che tali teorie non possano essere trasposte al di fuori dei loro contesti originari [cfr. Ghisleni 2001, 193-194].

Mentre Merton è stato per più aspetti il padre del presentismo, Quentin Skinner è invece la figura guida dello storicismo. In modo risoluto, Skinner respinge l'ipotesi degli "adombramenti": la grandezza delle concettualizzazioni elaborate da un classico – egli sottolinea – non è nella forza delle loro "anticipazioni", quanto nel fatto che tali concettualizzazioni ci restituiscono l'affresco storico-culturale del periodo nel quale hanno operato i loro proponenti; o detto diversamente, il fatto "che i testi classici affrontino problemi a loro specifici, e non necessariamente i nostri, è ciò che fornisce loro 'rilevanza'" [Skinner 2001, 56]. È qui da evitarsi – a detta di Skinner – quella prospettiva che tende

> a supporre che il punto di vista migliore [...] per ricostruire le idee passate sia quello della nostra situazione attuale, perché quest'ultima è per definizione la più evoluta. Questa posizione non considera che le differenze storiche su temi fondamentali possano essere il riflesso di differenti intenzioni e convenzioni […]. Riconoscere che la nostra società ha come tutte le altre società le proprie credenze locali e i propri progetti di vita politica e sociale significa già avere raggiunto un punto di vista differente e, vorrei dire, migliore. La conoscenza della storia di queste idee può servire a mostrare fino a che punto gli argomenti che siamo disposti ad accettare come tradizionali o anche verità 'senza tempo' possano in realtà essere contingenze della nostra storia e struttura sociale. Scoprire che nella storia del pensiero non esistono questi *concetti senza tempo*, ma solo concetti diversi in relazione con società diverse, significa scoprire una verità generale non solo per il passato, ma anche per l'oggi [Skinner 2001, 56, corsivo nostro].

La "storia del pensiero" – conclude Skinner – non deve andare alla ricerca di "una soluzione ai nostri problemi immediati". Questo è un modo inappropriato di accostarsi alla storia delle idee. Ma non perché non si possa apprendere qualcosa dal passato, quanto piuttosto perché occorre saper distinguere fra "ciò che è necessario", e vale anche per l'oggi, e quanto, in tali teorie, è "il prodotto di progetti contingenti" [Skinner 2001, 57; cfr. 2009][8]. In generale, ci sembra di poter dire che entrambe queste due prospettive appaiono però insufficienti, benché per motivi differenti. Nei confronti del presentismo, e della riflessione di Merton in

8 Per una critica a Skinner, cfr. Lamb 2009.

specifico, possiamo rivolgere almeno due obiezioni. La prima è che, diversamente da quanto Merton sostiene, è arduo tener separati il piano della storia della sociologia in senso stretto dalla sistematica delle teorie. Benché apprezzabile, il ragionamento di Merton[9] non è privo di semplificazioni. Fra l'altro, come sottolinea Alexander, perché Merton non si rende conto di come l'"investigazione erudita" sia al contempo anche un'"interpretazione"; e di come nel corso di "tale investigazione" lo studio dei testi dei classici avvenga in modo tale che se ne rinnovino anche i contenuti tramite l'introduzione di qualche "elemento teoretico creativo" [Alexander 1990, 63]. La seconda obiezione – quella per noi qui più rilevante – è che nell'ottica presentista la produzione intellettuale legata a una data disciplina tende ad essere descritta nei termini di un sapere accumulativo – con il corollario che la realtà storico-sociale del presente non è da ultimo che un'altra versione della realtà del passato. Non per niente la ricerca storiografica viene qui assimilata a un processo che procede attraverso la messa a fuoco delle "anticipazioni" e delle "prescoperte": se il presente è un'altra versione del passato, il sapere è composto da conoscenze che accumulandosi *step by step* procedono in modo sistematico alla messa a punto di una teoria della società in termini di *theory-building* [cfr. Collins 1975/1980; Turner 1989][10]. Ma che le cose debbano andare così è piuttosto dubbio. È più ragionevole ipotizzare che, accanto a una serie di continuità, la storia della sociologia sia segnata anche da più linee di *discontinuità*.

Tuttavia, prima di entrare nel merito di quest'ultima questione, va ancora completato il nostro ragionamento nei riguardi dello storicismo. Ora, benché lo storicismo sia un modo di precedere nell'indagine storiografica assai interessante, i suoi intenti programmati, se presi troppo alla lettera, possono però dar luogo a una storia della sociologia troppo frammentata in periodi e sotto-periodi. Anche perché se, da un lato, è indubbio che fra le varie fasi di tale storia vi sono più intersezioni, dall'altro è altresì scontato che i classici del passato condizionino le discorsività della stessa scienza contemporanea.

---

9 Nonostante in questa sede si sia costretti a prendere in considerazione il saggio di Merton dal lato degli aspetti più discutibili, nondimeno esso presenta più punti sui quali ci sentiamo in sintonia – e in particolare per quanto concerne la visione della storia della sociologia in senso stretto.

10 Fra gli esempi più significativi di un manuale di storia della sociologia così concepito vi è il noto libro di Lewis Coser *I maestri del pensiero sociologico* [1977/1983]. Su questa stessa linea storiografica, cfr. anche Randall Collins 1994/1996; 1988/2006.

3. *Il tema delle periodizzazioni: le Formazioni scientifico-culturali*

Si è appena detto che accostarsi alla storia della sociologia in termini di "prescoperte" e "anticipazioni" è un approccio che ne semplifica le vicende intellettuali poiché enfatizza la sola dimensione delle continuità; così come è altrettanto dubbia l'efficacia di una sua storia in cui si pensi alle singole teorie come fra loro (implicitamente) staccate perché espressione solo dei singoli contesti storico-culturali. La ricerca di una differente impostazione storiografica è per contro tanto più urgente se si tiene conto che in sociologia la scienza normale non è mono-paradigmatica, ma pluri-paradigmatica: poiché ci possono essere, e di solito vi sono, più scuole di pensiero fra loro in competizione[11], è qui che interviene il concetto di discontinuità.

In sociologia, non è facile parlare di "discontinuità" – anche perché questa è una categoria tuttora estranea ai nostri correnti schemi storiografici[12], fra l'altro perché le questioni che tale tema solleva sono oltremodo complesse. Per rendersene conto, basta del resto porsi domande quali: che cosa si deve intendere per discontinuità? Quali criteri si possono utilizzare per stabilire che un dato tema è fonte di una discontinuità concettuale rispetto agli argomenti discussi in precedenza? E via di seguito. Ora, a tali difficoltà si deve poi aggiungere che la tuttora scarsa consapevolezza delle questioni metodologiche ed epistemologiche in gioco nella ricerca storiografica è fra le cause non ultime del modo semplificato con cui si racconta la storia della sociologia; o, più esattamente, è fra le cause del suo appiattimento narrativo lungo le sole linee di continuità – pur in presenza di molteplici paradigmi.

11 Collins, che pure adotta una prospettiva presentista, sia nel suo libro *Quattro tradizioni sociologiche* [1994/1996] sia in *Teorie sociologiche* [1988/2006] individua più orientamenti e/o tradizioni intellettuali.

12 In verità, Garry Runciman ha ad esempio sostenuto, da una prospettiva neodarwiniana, che è tempo che la sociologia dimentichi i suoi padri fondatori, vale a dire Marx, Weber e Émile Durkheim, perché il quadro teorico di riferimento dovrebbe essere un altro. In un certo senso, Runciman aspira a una sorta di discontinuità. Tuttavia, il nostro tentativo di tener conto, nella storia della sociologia, *anche* degli elementi di discontinuità si pone su un piano differente da quello di Runciman, di cui peraltro non condividiamo l'orientamento teorico di fondo. Per una critica delle posizioni storiografiche di Runciman, cfr. Ossewaarde 2009.

Sotto questo profilo, va rilevato che fra i primi ad essersi interessato al tema delle discontinuità, in sociologia, vi è lo stesso Merton. Nel suo già menzionato saggio, egli rileva che la

> *continuità storica* della conoscenza comporta effettivamente nuovi incrementi, non anticipati, della conoscenza precedente; e vi è anche un certo grado di autentica *discontinuità* data da salti successivi nella formulazione di idee e nella scoperta di uniformità empiriche [Merton 1968/1983, 21, corsivi nostri].

Va detto tuttavia che questa è una nozione di "discontinuità" tutt'altro che sinonimo di una qualche frattura teorica. Intendiamo dire che se Merton non nega che possano esservi dei "salti" nella formulazione delle "idee" e nella "scoperta" delle leggi che governano le "uniformità empiriche", questa è però una circostanza che a suo dire non pone in discussione la "continuità storica della conoscenza": il sapere scientifico procede comunque lungo la traiettoria di un'accumulazione progressiva di conoscenze via via sempre più complesse; così come "la storia passata della scienza vien continuamente riallestita nella sua storia successiva" [Merton 1968/1983, 33]. Ma dal nostro punto di vista si tratta di un approccio poco convincente perché sottovaluta il fatto che vi sono invece temi che aprono dibattiti e promuovono la formazione di programmi di ricerca che debbono considerarsi delle *novità*. Solo che per spiegare tali "eventi" serve una nozione di discontinuità *molto più forte* rispetto a quella *debole* suggerita da Merton.

Il confronto con lo storicismo – sotto questo profilo – può fornirci una serie di utili spunti. Come si ricorderà, lo storicismo fa leva su almeno due presupposti chiave. Il primo è che né gli autori né le loro descrizioni della realtà possono essere decontestualizzate; si pensa che tali formalizzazioni riflettano non più che la realtà storica del proprio tempo; ragionando in questi termini, il secondo presupposto è che non vi sono né domande né questioni che possano considerarsi universali: l'ipotesi è che i programmi di ricerca, e i relativi sistemi di pensiero, abbiano senso in quanto espressione di contesti storicamente definiti. Tuttavia, non diversamente dalle opzioni storiciste, anche queste appaiono assai problematiche. Se poniamo a confronto ad esempio la società italiana degli anni '50 con quella di fine Novecento,

è vero che le dinamiche sono differenti, ma *appunto* le dinamiche. Le questioni chiave – per noi sociologi – sembrano però, oggi come ieri, assai simili: quali fattori determinano il mutamento? Quali l'integrazione? Quali il conflitto? Non è qui in questione se l'Italia degli anni '50 sia differente da quella di fine Novecento – ciò è evidente. Ma le differenze riguardano la fenomenologia dei processi sociali, anziché le domande guida con cui studiare tali processi.

Così, l'idea storicista secondo cui non vi sarebbero domande universali può forse esser valida se riferita ai processi sociali che accadono nel contesto di grandi archi temporali – una società schiavista è totalmente differente da una società industriale. Ma nel medio periodo le cose sembrano invece andare diversamente – come il nostro esempio sembra suggerire. E proprio tale esempio ci autorizza a ipotizzare che vi è in sociologia un numero di *domande di base* a cui possiamo attribuire un *valore moderatamente universalistico*.

Ma se alcune domande tendono ad essere costanti[13], è pur vero – al contempo – che per rispondere a tali domande occorre partire dall'analisi delle concrete situazioni storico-culturali. Per quanti aspetti abbiano in comune l'Italia degli anni '50 e quella di fine Novecento, vi sono non meno marcate differenze. E se le cose stanno così, questo significa che ogni periodo storico-culturale, come ben sottolineano gli storicisti, possiede specificità da cui non si può prescindere – così che con il mutamento nelle caratteristiche dei vari contesti storico-culturali cambia anche lo *spirito scientifico* dell'epoca. Il punto che ci preme sottolineare è che se da un lato nel medio-lungo periodo vi sono delle domande di base relativamente costanti, dall'altro il fatto che oggettivamente tali domande si inscrivano in contesti differenti ci autorizza a concettualizzare ciascun periodo nei termini di specifiche *formazioni scientifico-culturali*.

La nozione di formazione scientifico-culturale che intendiamo suggerire[14] fa leva sull'idea che la scienza sia una forma di discorso; o più esattamente, una

13 In fondo, per noi sociologi, sia che si consideri una società schiavistica o una società industriale, vale la seguente domanda di base: che cosa tiene assieme una società?

14 Questa nozione di *formazione scientifico-culturale* è fortemente influenzata da Maurice Godelier [1979] e Michel Foucault [1969/1980, 52].

forma di scrittura che diventa racconto[15]. La scienza normale in sociologia non è però mono-paradigmatica; si caratterizza per la simultanea compresenza di più modi di descrivere e interpretare la realtà. Può così accadere – e di solito accade – che in un certo periodo uno o più paradigmi risultino egemoni nel determinare gli argomenti e i problemi di ricerca. L'egemonia di uno o più paradigmi si riflette nell'egemonia nei confronti sia dei modelli del racconto sia rispetto al modo stesso di concepire la riflessione scientifica. Ed è per questo che possiamo parlare di discontinuità – anche se le discontinuità in sociologia non assumono quel carattere di rivoluzioni scientifiche vere e proprie di cui parla Thomas Kuhn nel suo famoso *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* [1962/1978]. La nostra idea, infatti, è che il modello di discontinuità suggerito da Kuhn non sia trasponibile pari pari nelle scienze sociali; abbiamo bisogno di un differente approccio.

Così, anziché pensare alle discontinuità nei termini della kuhniana nozione di rivoluzione, è preferibile parlarne in termini di *riorientamenti*. Un riorientamento non è sinonimo di una vera e propria frattura: indica solo che nei discorsi dei classici, vale a dire degli autori da cui dipendono i temi e le modalità di costruzione del discorso scientifico, intervengono *ritematizzazioni* delle questioni che tendono a segnare degli *slittamenti* nei modi di affrontare i *nodi* al centro del dibattito e della ricerca. La nostra ipotesi è che vi è una stretta relazione fra l'assunzione dei vari periodi nei termini di formazione scientifico-culturali e una simile visione dei *cambiamenti scientifici*. Sia l'uno che l'altro di questi due concetti (formazioni scientifico-culturali e riorientamenti come cambiamenti scientifici) sono due *espedienti storiografici* attraverso i quali possiamo ricostruire la storia della sociologia. In fondo, qualsiasi disciplina va appunto costruita tramite un atto della volontà di sapere[16]: e necessariamente questo richiede il ricorso a una gamma di espedienti storiografici.

---

15 Si veda al riguardo anche Enzo Colombo [1998] e Anna Lisa Tota [1998].

16 Foucault scrive che il sapere è "lo spazio in cui il soggetto può prendere posizione per parlare degli oggetti con cui ha a che fare nel suo discorso […] un sapere è anche il campo di coordinazione e di subordinazione degli enunciati nel quale appaiono, si definiscono, si

4. *Le discontinuità come riorientamento*

Nel merito della storia della sociologia, possiamo individuare almeno *cinque periodi scientifici* e *tre scarti* nei temi e nelle sue discorsività[17] - benché in questo paragrafo ci soffermeremo solo sulle discontinuità legate alla storia della sociologia della seconda metà del Novecento.

In modo semplificato, il primo periodo si riferisce alla così detta sociologia classica. Con sociologia classica intendiamo il periodo di formazione del sapere sociologico. Il suo momento centrale è notoriamente costituito dall'arco temporale compreso fra il 1890 e il 1920/23: questo è il trentennio segnato da un lato dai riflessi dell'opera di Auguste Comte, Karl Marx, ecc, e dall'altro dalle elaborazioni di Émile Durkheim, Max Weber, Georg Simmel e Vilfredo Pareto.

Il secondo periodo va grosso modo dal 1920/23 al 1937. È una fase (post-classica) nella quale vi è un primo consolidamento della sociologia quale scienza autonoma [cfr. Ghisleni 1998a, pp. 18-21].

Il terzo periodo si apre con la pubblicazione nel 1937 de *La struttura dell'azione sociale* di Talcott Parsons. Qui si manifesta anche una *prima linea di discontinuità*. Le discontinuità fra la sociologia classica e il periodo del secondo dopoguerra hanno a che fare con un tema specifico: il "problema hobbesiano dell'ordine", così come questo viene impostato da Parsons ne *La struttura dell'azione sociale*. Tale questione riorienta la riflessione sociologica del secondo dopoguerra segnando una sua parziale discontinuità, in quanto formazione scientifico-culturale, dalla sociologia classica. La versione parsonsiana del problema dell'ordine è un argomento che per il modo in cui è costruito presenta più elementi di novità. In particolare, perché la lettura decontestualizzata e presentista dei classici che Parsons opera ne *La struttura dell'azione sociale* (Weber, Durkheim, Pareto) ne forza i rispettivi contributi all'interno di un quadro teorico e storiografico che non è propriamente quello dei classici. Basti osservare – sotto questo profilo – che né la teoria del consenso né quella del conflitto, nelle forme in cui ne parliamo oggi, sono due paradigmi presenti nella

applicano e si trasformano i concetti […] infine un sapere si definisce in base a possibilità di utilizzazione e di approvazione offerte dal discorso" [1969/1980, 238].

17 Benché parlare di periodi non sia affatto sinonimo di discontinuità, nei periodi ci sono però anche delle discontinuità: questo è il punto.

sociologia classica [cfr. Ghisleni 1998a; 1998b; 2001; 2004a]. Pur con evidenti semplificazioni, possiamo perciò affermare che il periodo 1950-1970 rappresenta una formazione scientifico-culturale a sé stante rispetto alla sociologia classica; a sé stante vuol dire che in tale ventennio il tema cardine attorno a cui ruota il dibattito teorico è il problema parsonsiano dell'ordine. Questo è un tema che ha rappresentato un elemento di discontinuità. E in parte tale discontinuità è dovuta all'interpretazione parsonsiana dei classici e alle reazioni che ne sono conseguite[18].

Il quarto periodo scientifico è quello che grosso modo va dagli anni 1970/1980 agli anni 1990. In questo caso, vi è un elemento di discontinuità legato alla perdita di importanza del parsonsiano problema dell'ordine: anziché su tale questione, l'analisi sociologica tende a concentrarsi sulle dimensioni più *ordinarie* della vita sociale; si tratta di un cambiamento scientifico che, ponendo in discussione la centralità del problema hobbesiano dell'ordine, riorienta il fulcro della ricerca e del dibattito sulle dimensioni *micro-situazionali* del mondo dato per scontato della *vita quotidiana*. L'egemonia scientifica si sposta sul versante della *microsociologia*. E con tale cambio nella scienza normale, subentra anche una discontinuità che va in direzione della riscoperta di nuovi temi e di nuovi campi di indagine. In questo caso, e diversamente da quanto avvenuto per la prima discontinuità, va anche osservato che i classici hanno qui giocato un ruolo verosimilmente non così dirimente come nel caso della prima discontinuità – con la probabile eccezione della riscoperta di autori quali Norbert Elias, Alfred Schütz e Georg Simmel [cfr. Ghisleni 2000; 2004a].

Il quinto periodo prende avvio negli anni 1990/2000 ed è una fase tuttora in corso. In questa quinta fase, sembra essersi esaurita la spinta innovativa dovuta alla microsociologia. Non è facile tracciare le caratteristiche di questo quinto periodo. Fra l'altro, perché oggi siamo entrati in una fase di forte frammentazione del discorso sociologico e dei suoi paradigmi. Anche in quest'ultimo caso, tuttavia, si può ipotizzare una discontinuità dovuta al fatto che gli stessi temi all'origine del cambio di passo indotto dalla microsociologia vengono ora riletti

18 È significativo che John Scott, autore di un bel testo di storia delle teorie sociologiche, dopo il primo capitolo dedicato ai classici per eccellenza, da Marx a Weber, introduca la teoria sociale contemporanea con un capitolo dedicato a Parsons dal titolo: *Talcott Parsons: where it all began* [cfr. Scott 1995].

in una prospettiva più attenta alla ritematizzazione della questione delle strutture sociali e alla ricomposizione micro-macro (cfr. Tab. 1).

Tab. 1. Periodizzazione e quadro riassuntivo delle discontinuità presenti nella storia della sociologia.

Periodi o Formazioni scientifico-culturali	Caratteri	Discontinuità
1° Periodo Sociologia classica 1800-1920/23	Formazione del discorso sociologico; la sociologia diventa una disciplina autonoma	
2° Periodo Sociologia post-classica 1920/23-1937	Prima fase di consolidamento accademico e scientifico del discorso sociologico	
Sociologia del secondo Novecento 3° Periodo: 1937/1950-1970	Seconda fase di consolidamento accademico e scientifico	Egemonia del "problema hobbesiano dell'ordine" impostato da Parsons ne *La struttura dell'azione sociale* del 1937
4° Periodo: 1970/1980-anni 1990	Terza fase di consolidamento accademico e scientifico	Riorientamento legato all'egemonia scientifica della microsociologia; perde di importanza la versione parsonsiana del problema dell'ordine
5° Periodo: fine anni 1990/inizio 2000 in poi	Quarta fase di consolidamento accademico e scientifico	Si è esaurita la spinta innovativa del riorientamento scientifico indotto dalla micro-sociologia.

5. *Conclusioni*

Il tema che si è cercato di porre al centro di questo saggio è stato riassunto nella domanda: quale storia della sociologia? L'ipotesi sostenuta è che tale storia può essere scomposta in più periodi. Fra un periodo e l'altro, oltre ad elementi di continuità, è probabile che intervengano anche più linee di discontinuità. La difficoltà ad accostarsi alla storia delle scienze sociali in termini di discontinuità nasce dalla mancanza – al momento – di una nozione plausibile di ciò che discontinuità può voler dire. In primo luogo perché nella storia della sociologia è tuttora prevalente un approccio presentista. E in secondo luogo perché la nozione di discontinuità di cui sembrano aver bisogno le scienze sociali non può essere ripresa *en bloc* dal lavoro di Kuhn – i cui ragionamenti sono peraltro basati su esempi tratti dalle scienze fisico-naturali anziché dagli eventi che riguardano le scienze sociali.

La nostra proposta è che nelle scienze sociali le discontinuità possano essere concettualizzate in termini di riorientamenti. Un approccio storiografico attento alle linee di continuità e alle linee di frattura appare preferibile perché può fornirci un quadro più attendibile della storia delle scienze sociali. L'ipotesi che il sapere sociologico proceda *step by step* e nei termini di una più o meno lineare *theory-building* non convince affatto. Ma per porsi nell'ottica di un differente (e più sensibile) modello storiografico occorre procedere anche a una più puntuale periodizzazione della storia delle scienze sociali. Il punto, infatti, è che tale storia non può essere ridotta a una pura e semplice sequenza di autori. Né si può pensare che gli autori abbiano lavorato in una sorta di isolamento intellettuale rispetto a quanto accaduto in precedenza. È da questo lato che la riformulazione dei periodi in termini di "formazioni scientifico-culturali" può rivelarsi un utile strumento di indagine storiografica: permette di ricostruire le specificità di ciascun periodo lungo le sue linee di continuità e le sue (più che probabili) linee di discontinuità. Ecco perché nelle scienze sociali la nozione di "rivoluzione scientifica" di Kuhn appare poco attraente: se in ogni periodo convivono più stili analitici e più temi rilevanti, succede però che solo alcuni di questi risultino egemoni, dando il "segno" al periodo stesso, ma senza che vi sia una frattura radicale rispetto alle fasi precedenti.

Interrogarsi intorno al tema delle periodizzazioni, e delle conseguenti formazioni scientifico-culturali, è interessante perché è anche l'unico modo che abbiamo per capire le ragioni per le quali cambiano i classici – o perché alcuni classici diventano tali quando in precedenza non lo erano. Il caso di Simmel è paradigmatico: Simmel non sarebbe probabilmente divenuto un classico senza la rivoluzione microsociologica. E forse qualcosa del genere si potrebbe dire anche a proposito di Elias e di Schütz. Detto banalmente, se un classico non nasce come classico, ma lo diventa, c'è da chiedersi perché lo diventi. Ora, la nozione di formazione scientifico-culturale può aiutarci a capire i riorientamenti all'interno della storia della sociologia; e, soprattutto, perché vi sono dei cambiamenti nello status dei classici.

La ricerca storiografica cerca di ricostruire in modo *ex post* i contributi dei classici e di inquadrarne le teorie nel contesto più generale della storia della sociologia. Ma quale che sia la nostra personale valutazione dei vari approcci storiografici (presentismo, storicismo, ecc.), sembra ormai maturo il tempo perché anche all'interno della sociologia si riprenda il dibattito sulle questioni metodologiche ed epistemologiche che sono qui in gioco. Non farlo, o dilazionarne ancora i tempi, non fa che avvalorare i molti pregiudizi che ancora sembrano circondare questo tipo di lavoro *scientifico*. Mentre è bene che anche qui vi sia qualche "discontinuità".

Riferimenti bibliografici

Ageno, M.
1992 *Le origini della irreversibilità*, Bollati Boringhieri, Torino.

Alexander, J.C.
1989/1990 *Sociologia e discorso: la centralità dei classici*, in Id., *Teoria sociologica e mutamento sociale. Un'analisi multidimensionale della modernità*, Franco Angeli, Milano.

Berthelot, J.M.
2005/2008 *La costruzione della sociologia*, il Mulino, Bologna.

Collins, R.
1975/1990 *Sociologia*, Zanichelli, Bologna.
1988/2006 *Teorie sociologiche*, il Mulino, Bologna.
1994/1996 *Quattro tradizioni sociologiche*, Zanichelli, Bologna.

Colombo, E.
1998 *De-scrivere il sociale. Stili di scrittura e ricerca empirica*, in A. Melucci (a cura di), *Verso una sociologia riflessiva. Ricerca qualitativa e cultura*, il Mulino, Bologna.

Coser, L.A.
1977/1983 *I maestri del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna.

Erickson, M.
2010 *Why should I read histories of science?*, History of the Human Sciences, 23, 4, pp. 68-91.

Foucault, M.
1969/1980 *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano.
1984 *Che cos'è un autore?*, in Id., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano.

Ghisleni, M.
1998a *Teoria sociale e modernità. Saggio sulla storia della sociologia*, Carocci, Roma.
1998b *Modernità e secolarizzazione: il problema dell'ordine*, in A. Melucci (a cura di), *Fine della modernità?*, Guerini, Milano.
2000 *Vita quotidiana*, in A. Melucci (a cura di), *Parole chiave. Per un nuovo lessico delle scienze sociali*, Carocci, Roma.
2001 *The History of Sociology between Continuity and Discontinuity: Parsons and the Consensus-Conflict Dualism*, in G. Pollini, G. Sciortino (a cura di), *Parsons'* The Structure of Social Action *and Contemporary Debates*, Franco Angeli, Milano.
2004a *Vita quotidiana e 'mondo naturale'. La sociologia e i suoi mutamenti scientifici*, Quaderni di teoria sociale, 4, pp. 101-120.
2004b *Sociologia della quotidianità. Il vissuto giornaliero*, Carocci, Roma.

Godelier, M.
1979 *Formazione economico-sociale*, Enciclopedia Einaudi, vol. VI, Einaudi, Torino, pp. 342-373.

Kuhn, Th.S.
1962/1978 *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino.

Lamb, R.
2009 *Quentin Skinner's revised historical contextualism: a critique*, History of the Human Sciences, 22, 3, pp. 51-73.

Madge, J.
1962/1966 *Lo sviluppo dei metodi di ricerca empirica in sociologia*, il Mulino, Bologna.

Merton, R.K.
1968/1983 *Sulla teoria e la sistematica della teoria sociologica*, in Id., *Teoria e struttura sociale*, vol. I, *Teoria sociologica e ricerca empirica*, il Mulino, Bologna, 3 voll.

Ossewaarde, M.
2009 *Forgetting the founders? – reply to Runciman*, Sociological Review, 57, 2, pp. 353-356.

Runciman, G.W.
2008 *Forgetting the Founders*, Sociological Review, 56, 3, pp. 358-369.
2009 *Rejoinder to 'Forgetting the Founders'*, Sociological Review, 57, 2, pp. 357-359.

Scott, J.
1995 *Sociological Theory. Contemporary Debates*, Edward Elgar Publishing, Chelteham.

Skinner, Q.
2001 *Dell'interpretazione*, il Mulino, Bologna.
2009 *Visions of Politics*, vol. I, *Regarding Method*, Cambridge University Press, Cambridge.

Thomas, W.I., Znaniecki, F.
1918-20/1968 *Il contadino polacco in Europa e in America*, Comunità, Milano.

Tota, A.L.
1998 *Politiche e poetiche del testo sociologico: le retoriche dell'argomentazione scientifica*, in A. Melucci (a cura di), *Verso una sociologia riflessiva. Ricerca qualitativa e cultura*, Il Mulino, Bologna.

Turner, J.H. (a cura di)
1989 *Theory Building in Sociology. Assessing Theoretical Cumulation*, Sage, London.

Weber, M.
1922/1981 *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino.

Gabriele Pollini

Il trattamento dei classici della sociologia tra storia e sistematica

1. *Introduzione*

Si possono distinguere anzitutto, seguendo Robert K. Merton, due modalità generali di trattare i classici della sociologia: quella storica e quella sistematica [Merton 2002] dove il termine 'sistematica' comprende la metateoria, la teoria vera e propria ed anche le generalizzazioni derivate da indagini empiriche. A partire da questa distinzione di Merton, ciascuna delle due modalità generali potrebbe essere ulteriormente differenziata in altre due dando così luogo complessivamente a quattro modalità di 'trattamento': 1a. storica di "storia della sociologia"; 1b. storica di "storia del pensiero sociologico"; 2c. sistematica di carattere metodologico; 2d. sistematica di carattere contenutistico.

1. *Il trattamento di tipo 'storico'*

La modalità 'storica' di storia della sociologia (1a) intende la sociologia come una disciplina scientifica praticata da singoli scienziati e ricercatori e da gruppi di loro nelle università, negli istituti di ricerca, nelle accademie, nei laboratori ed esposta e divulgata tramite pubblicazioni a stampa ed in modo particolare tramite le riviste scientifiche ed i volumi, ma anche tramite carteggi, epistolari, interviste, ecc. La storia della sociologia dovrebbe trattare "materie quali la com-

plessa origine delle idee sociologiche, i modi del loro sviluppo, le connessioni esistenti fra teoria e origine sociale e successivi status dei sociologi, in diversi periodi storici; l'interazione fra teoria e organizzazione sociale della sociologia in epoche e luoghi differenti; la diffusione della teoria dai centri del pensiero sociologico con i cambiamenti da essa subiti nel corso della diffusione; le influenze a cui è stata sottoposta a causa di mutamenti nella cultura e nella struttura sociale circostante" [Merton 2002, 11] dato che "il compito specifico della storia della scienza è quello di capire come e perché una data scienza o un complesso di scienze abbiano avuto un determinato sviluppo, e non quello banale di ordinare cronologicamente varie sinossi di teorie scientifiche" [ivi, 12]. Infatti, "una *storia* autentica della teoria sociologica comporta molto di più di una serie, ordinata cronologicamente, di sommari critici di dottrine diverse" [ivi, 62].

Nel nostro Paese, la prospettiva di storia della sociologia non è molto coltivata[1], anche perché essa dovrebbe essere praticata secondo i canoni della storia della scienza e delle scienze, da una prospettiva quindi che applica i metodi della ricerca storica e storiografica e quindi da coloro che sono storici di professione. In particolare, poi, essa è poco praticata in riferimento alla storia della sociologia italiana nel periodo che va dai suoi inizi fino alla seconda guerra mondiale, rispetto alla quale sembra che la sociologia italiana del dopoguerra abbia provocato una cesura, se non una vera e propria censura, a vantaggio, prima, della sociologia statunitense e, poi, di quella di derivazione marxiana.

A proposito della modalità di storia della sociologia nella sua *variante della storia del pensiero sociologico (1b)*, intesa come sequenza temporale di autori, classici o meno, i limiti non sono del tutto assenti. Infatti, la cosiddetta storia del pensiero sociologico consiste in gran parte nell'esposizione del "pensiero" dei classici della sociologia, il più delle volte secondo il titolo di quella che, se non erro, era una fortunata collana di una nota casa editrice di molti anni fa: "cosa ha veramente detto…". Il canone seguito per codesto trattamento dei classici della sociologia è quello consueto esposto o nella materia di storia della filosofia nei licei della scuola secondaria superiore o nell'insegnamento di storia della filosofia all'università dove, di solito, accanto o in luogo dell'esposizione del pensiero di una serie di personaggi e delle loro dottrine, si espone

1 Si veda come esempio e come modello Barbano 1998.

anche un argomento di carattere monografico che concerne, in taluni casi, gli studi presenti o passati del docente titolare. Nell'ambito della variante storica di storia del pensiero sociologico possono essere annoverate numerose e significative opere sociologiche, tra le quali si possono segnalare, a titolo esemplificativo, quelle di Raymond Aron [1965], *Le tappe del pensiero sociologico*[2], di Lewis A. Coser [1971], *I maestri del pensiero sociologico*[3] e, per l'Italia, di Franco Ferrarotti [2002, ma 1974 + 1979], *Lineamenti di storia del pensiero sociologico*[4]. Tutte e tre queste opere propongono la storia del pensiero sociologico intesa come l'illustrazione del pensiero di diversi sociologi e scienziati sociali singolarmente intesi e collocati nel loro contesto storico, sociale e culturale[5].

Parzialmente diverse sono la *Storia del pensiero sociologico* [1991] di Alberto Izzo e *Il pensiero sociologico* [2002] di Franco Crespi, che si collocano a metà strada tra le opere precedenti, tutte appartenenti a quella che è stata definita la variante storica di storia del pensiero sociologico, e quelle opere che possono essere considerate rappresentative della variante successiva, ossia la variante sistematica intesa dal punto di vista metodologico. Izzo propone, infatti, nei ventisei capitoli una classificazione le cui categorie in taluni casi comprendono un singolo sociologo ed in altri casi più sociologi raggruppati secondo diversi e non univoci criteri classificatorii: da quelli di carattere metodologico (l'individualismo metodologico; metodologia e problemi sociali; ecc.) a quelli di carattere contenutistico (comportamenti collettivi e movimenti sociali; ecc.), da quelli di carattere ideologico-politico (il pensiero sociologico e la libera concorrenza; la sociologia neoliberale; ecc.) a quelli di tipo teorico (la teoria dello scambio; lo struttural-funzio-

2 Gli autori trattati sono Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto e Weber.

3 Gli autori trattati sono i seguenti : Comte, Marx, Spencer, Durkheim, Simmel, Weber, Veblen, Cooley, Mead, Park, Pareto, Mannheim e Thomas e Znaniecki. Esiste anche una versione italiana ridotta con l'esclusione, tra gli altri, di Vilfredo Pareto [2006].

4 Gli autori trattati sono i seguenti diciannove: Ferguson, Saint-Simon, Comte, Marx, Proudhon, Spencer, Lombroso, Durkheim, Tarde, Weber, Simmel, Tawney, Sombart, Mosca, Pareto, Mannheim, Veblen, Gurvitch e Horkheimer.

5 Un altro recente tentativo, assai più modesto e limitato, è quello compiuto a cura di Gabriele Pollini e Albertina Pretto [2009]. Sono considerati nel testo quaranta sociologi e due scuole sociologiche, la Scuola di Chicago e la Scuola di Francoforte, venti dei quali appaiono a stampa nel volume mentre i restanti ventidue compaiono nel *compact disc* allegato.

nalismo; l'interazionismo simbolico; ecc.), per finire anche con la riproposizione del criterio della nazionalità (gli sviluppi del positivismo in Francia; le origini della sociologia nord-americana; ecc.). Crespi, nei tredici capitoli dell'opera, illustra nella prima parte il pensiero dei classici della sociologia (Durkheim, Marx, Weber, Simmel e Pareto) mentre nella seconda parte, intitolata *I modelli teorici contemporanei*, considera la teoria funzionalista, lo strutturalismo, la teoria critica, l'interazionismo simbolico, la sociologia fenomenologica, le teorie dell'azione sociale, le teorie dei sistemi sociali. La terza parte, infine, costituita di un unico capitolo, è dedicata alla ricerca empirica.

Ciò che caratterizza prevalentemente il trattamento dei classici secondo la seconda variante della modalità storica, ove la storia della sociologia in quanto storia del pensiero sociologico è intesa alla stessa stregua della storia della filosofia, possono essere i seguenti tratti: 1. la sociologia è come la filosofia e non sussiste molta differenza tra la dottrina sociale e la sociologia stessa (si veda, ad esempio, Friedrich Jonas [1968]); 2. il pensiero dei sociologi è considerato alla stessa stregua del pensiero dei filosofi; 3. come nella filosofia così anche in sociologia vi possono essere "correnti" che hanno portato innanzi e continuato il pensiero del maestro; 4. le correnti sociologiche, al pari di quelle filosofiche, sono alternative tra loro e prevedono che i seguaci dell'una, nel migliore dei casi, ignorino i seguaci dell'altra e nel peggiore li detestino; 5. la sottolineatura delle differenze, delle divergenze e della discontinuità tra un classico e l'altro e tra una corrente e l'altra soprattutto dal punto di vista epistemologico e metodologico; 6. più che sull'aspetto teorico-concettuale-analitico l'accento è posto sull'aspetto epistemologico e metodologico, quando non anche filosofico *tout court*; 7. una delle conseguenze è la predilezione per le opere cosiddette "teoriche" dei classici (in quanto parafilosofi) piuttosto che le opere di carattere "empirico".

2. *Il trattamento di tipo 'sistematico'*

Dal punto di vista sistematico il trattamento dei classici non ha incontrato così tanta fortuna come quello della 'storia' del pensiero sociologico. Anche in questa modalità possono essere distinte due varianti. *La prima variante (2c)* del tratta-

mento dei classici dal punto di vista sistematico prevede che il carattere 'sistematico' venga inteso esso stesso dal punto di vista metodologico e fatto coincidere con l'operazione della classificazione e/o tipologia delle 'teorie' sociologiche. La differenza tra questa prima modalità 'sistematica' e la seconda modalità 'storica' di storia del pensiero sociologico consiste nel fatto che, restando pressoché invariata l'esposizione del contenuto o del pensiero di ciascuno dei classici, cambia invece il modo di considerare la loro sequenza, non più necessariamente in ordine storico-temporale, ma in quello logico-sistematico. Sono questi, ad esempio, i noti tentativi compiuti da Pitirim Sorokin [1928; 1966] e da Don Martindale [1960]. Quest'ultimo è quello meno riuscito rispetto al primo perché, impiegando simultaneamente diversi criteri di classificazione, non rispetta appieno le regole classiche del procedimento classificatorio secondo il quale, stabilito il *fundamentum divisionis*, si opera sulla base dei criteri dell'esclusività e dell'esaustività[6].

Se il tentativo riuscisse non si avrebbe una 'storia del pensiero sociologico', ma una sequenza sistematica di contributi sociologici, il collegamento fra i quali non sarebbe più dato dal criterio storico-temporale, ma da quello della convergenza e della continuità degli schemi di riferimento, delle teorie e dei metodi e delle tecniche della ricerca raggruppati per affinità e compatibilità. Pone invece l'accento sul metodo e sulle tecniche di ricerca sociale il tentativo originale compiuto da John Madge in *Lo sviluppo dei metodi di ricerca empirica in sociologia* del 1962. Egli, prendendo in rassegna le principali ricerche ed indagini empiriche effettuate da singoli ricercatori o gruppi di essi, si colloca comunque nella variante metodologica del trattamento sistematico, considerando ciascuna ricerca empirica dal punto di vista del problema o dei problemi sociali che stimolano la ricerca, della metodologia e delle tecniche impiegate nell'indagine sociale e dell'analisi, infine, della coerenza e della sviluppo delle generalizzazioni sociologiche di carattere empirico.

Questa prima variante può essere definita la variante 'metodologica' del trattamento 'sistematico' dei classici perché si evidenzia la sottolineatura delle 'scuole'

6 Si vedano anche Marradi, Rodolfi 1999. Con esclusività si intende che lo stesso oggetto non può essere attribuito a più di una classe e che quindi deve comparire in una sola classe, mentre con esaustività si intende che ciascun oggetto deve essere assegnato ad una delle classi e che quindi non vi possono essere oggetti esclusi perché non aventi i requisiti per rientrare in una delle classi previste.

e dell'appartenenza ad esse da parte dei vari autori, pur essendo questi ultimi (si veda l'opera di Martindale) in taluni casi disaggregati in varie scuole e non imputati unicamente ad una sola di esse. Un primo effetto di questa modalità sistematico-metodologica è quella dell'evidenziazione delle eventuali convergenze e continuità piuttosto che delle divergenze e delle discontinuità, poiché l'accento non cade sul 'pensiero' sociologico parafilosofico (epistemologico e metodologico) che divide, ma sullo schema di riferimento o sulla teoria, sui quali possono essere fatti convergere i contributi dei diversi autori peraltro divergenti per altri punti di vista (epistemologico, ad es.). Purtroppo non tutti i tentativi in tal senso possono dirsi pienamente riusciti, poiché è problematico considerare la modalità sistematica di trattamento solo dal punto di vista metodologico e non anche dal punto di vista sostantivo o di contenuto.

Si passa così alla *seconda ed ultima variante del trattamento sistematico (2d)* dei classici della sociologia. Questa seconda variante prevede che il trattamento sistematico si applichi dal punto di vista *contenutistico e sostantivo*. Rispetto alla variante sistematica di carattere metodologico, i tentativi di questa seconda variante sistematica sono ancor più scarsi e a tal proposito non si può non fare riferimento al contributo pionieristico di Talcott Parsons che, nel 1937, pubblica *La struttura dell'azione sociale*. Come si può facilmente osservare, quest'opera non è né una storia della sociologia, né una storia del pensiero sociologico, né una classificazione o tipologia di teorie sociologiche, ma costituisce un esempio, seppur embrionale ma paradigmatico, di trattamento sistematico dei classici dal punto di vista del 'contenuto' degli schemi di riferimento e delle loro meta-teorie. Un altro esempio significativo, seppur di diversa impostazione rispetto a quello di Parsons, è quello di Robert A. Nisbet, *La tradizione sociologica* [1966], nel quale, individuati cinque concetti fondamentali e costitutivi della sociologia (comunità, autorità, status, sacro e alienazione), l'autore raggruppa attorno ad essi il contributo dei classici della sociologia (Comte, Le Play, Marx, Tönnies, Weber, Durkheim, Simmel, Tocqueville, Taine, Fustel de Coulanges) il cui pensiero risulta pertanto disaggregato e ricomposto sulla base del concetto individuato. Un più recente e sofisticato tentativo può essere considerato senz'altro quello di Randall Collins, *Teorie sociologiche*[7], del 1988, ma la strada è ancora lunga poiché il trattamento

7 Nel 2006 è stata pubblicata una edizione italiana ridotta.

sistematico va sviluppato e può essere sviluppato fin nel dettaglio del contributo dei classici (teorie, proposizioni analitiche, generalizzazioni empiriche, eccetera) e non arrestarsi, invece, sulla soglia degli schemi di riferimento o delle meta-teorie[8].

Quali sono i caratteri peculiari e principali del trattamento sistematico e contenutistico o sostantivo dei classici in sociologia? 1. La sociologia è una scienza e quindi non coincide né con la filosofia sociale né con la dottrina sociale; 2. quello dei sociologi non è solo pensiero, come quello dei filosofi, ma è un complesso di proposizioni e di asserzioni intorno alla realtà sociale che prevede anche la formulazione di generalizzazioni empiriche; 3. nella sociologia, diversamente che nella filosofia, non vi sono "correnti" ideologiche, ma semmai "scuole" scientifiche; 4. le scuole non sono alternative tra loro dal punto di vista filosofico e ideologico, ma raggruppamenti di ricercatori su paradigmi, teorie, temi e problemi specifici; 5. si ha la sottolineatura delle somiglianze, delle convergenze e delle continuità del contributo dei diversi classici, dal punto di vista del contenuto teorico e/o empirico; 6. più che sull'aspetto epistemologico e metodologico (che pur esiste e che marca maggiormente le divergenze tra i classici) l'accento è però posto sull'aspetto teorico-concettuale-analitico e su quello delle generalizzazioni empiriche; 7. una delle conseguenze è che vengono considerati alla stessa stregua sia i contributi cosiddetti teorici sia quelli di carattere empirico.

3. *Una procedura di trattamento sistematico-contenutistico*

Da ultimo, quale potrebbe essere una procedura del trattamento sistematico-contenutistico dei classici in sociologia? Essa potrebbe consistere delle seguenti quattro fasi: 1. la '*disaggregazione*' o la '*decostruzione*' del contributo unitario di ciascuno dei classici sulla base della modalità di analisi scientifica adottata (ad esempio, analisi classificatoria o tipologica; analisi strutturale; analisi funzionale; analisi sistemica; eccetera) e/o sulla base dell'oggetto dell'analisi medesima (azione/agire sociale; relazione sociale; interazione sociale; comunicazione sociale; ad esempio);

8 Un tentativo, assai più modesto dei precedenti, è stato recentemente compiuto da Pollini 2007.

2. la *ricostruzione 'analitica'* del contributo di ciascuno sull'intersecazione e sull'incrocio dati dalla modalità dell'analisi e dall'oggetto dell'analisi; 3. la *comparazione* del contributo specifico di ciascuno con quello specifico dell'altro e la evidenziazione dei pregi e dei limiti di ciascun contributo ai fini della conoscenza scientifica dell'oggetto specifico, dato che, come è noto, le differenti prospettive epistemologiche e metodologiche dei classici, in particolare, producono effetti diversi sulla considerazione e sull'analisi dell'oggetto, cogliendone alcuni aspetti e tralasciandone altri[9]; 4. l'eventuale *accumulazione* e *incorporazione* dei risultati acquisiti che, alla lunga, producono lo sviluppo, per incrementi successivi, della sistematica sociologica permettendo la definizione, non sempre univoca, ma almeno consapevolmente differente, dei concetti che saranno opportunamente e successivamente trasformati in dimensioni analitiche e poi in indicatori e quindi in variabili.

D'altra parte, tutti i 'fondamentali' della sociologia sono stati tratti in questo modo dai classici (e l'esito sono i manuali di sociologia[10] che, però, tengono conto anche delle acquisizioni scientifiche più recenti) ed il mancato trattamento sistematico-contenutistico dei classici fa sì che anche dei 'fondamentali' non si riconosca unanimemente lo statuto di elementi di base condivisi e da condividere da tutta la comunità scientifica sociologica. Questo suggerisce l'importanza del trattamento sistematico-contenutistico dei classici della sociologia da parte di noi tutti, anche perché il riferimento ad essi, qualora sia presente, non costituisca appena un rito di

9 Si veda il contributo di Alessandro Cavalli a proposito della comparazione fra Simmel e Weber non solo dal punto di vista metodologico [cfr. Cavalli 1992]. Dal punto di vista epistemologico sulle questioni decisive per la fondazione della sociologia come scienza empirica e comprendente, l'autore aveva già in precedenza sostenuto la tesi della convergenza fra Simmel e Weber [cfr. Cavalli 1989, 504]. A titolo meramente esemplificativo si possono considerare, poi, i diversi risultati ottenuti dall'analisi del medesimo oggetto, l'azione e l'agire sociale, a partire da differenti prospettive epistemologiche e metodologiche da parte di Pareto e Weber [cfr. Pollini 2007, 52-69].

10 Ormai numerosi sono i manuali di sociologia generale e di sociologie speciali anche nell'ambito della sociologia italiana. Tra i primi si vedano, a titolo semplificativo, Bagnasco, Barbagli e Cavalli [1997] e Donati [2006]. Parzialmente differente è il genere dei dizionari di sociologia. Nell'ambito della sociologia italiana degli anni Ottanta del secolo scorso si possono segnalare esemplificativamente Gallino [1978; 1989] e Demarchi, Ellena, Cattarinussi [1987]. Il primo, in particolare, sia per la prospettiva sistematica adottata sia perché scritto da un unico autore, può essere considerato un genere ibrido tra il manuale ed il dizionario tradizionali.

omaggio né, ancor peggio, la copertura legittimatoria a quello che si sta approssimativamente sostenendo o eseguendo, di fatto a prescindere dal loro contributo e dal contributo di quelli che li hanno seguiti, approfonditi e sviluppati.

4. *Conclusioni: alcuni problemi aperti*

A mo' di conclusioni, è possibile evidenziare alcuni problemi che emergono dalla prospettiva qui abbozzata. Il primo concerne la questione se le quattro modalità di trattamento dei classici debbano essere intese come tipi di trattamento o come dimensioni analitiche del trattamento. Nel primo caso, soprattutto se la tipologia venisse formulata in senso concreto e non ideale, come una semplice classificazione quindi, i trattamenti concreti sarebbero concretamente distinti nelle quattro modalità e quindi ciascuno di essi sarebbe definito unicamente dalla sua appartenenza ad uno e a solo uno dei tipi indicati. Nel secondo caso, invece, quello delle dimensioni analitiche, ciascun trattamento concretamente inteso sarebbe caratterizzato da tutte e quattro le modalità, assumendo ciascuna di esse una misura ed una rilevanza differente che permetterebbe di distinguere tra loro i diversi trattamenti concreti. Sempre in questo secondo caso si avrebbe, nel medesimo trattamento concreto, una mescolanza ed una compresenza delle quattro modalità con la prevalenza dell'una o dell'altra. Questo permetterebbe di spiegare meglio l'esistenza di casi ibridi di trattamento non collocabili univocamente nell'uno o nell'altro tipo[11].

11 Si vedano, ad esempio, il tentativo di Tom Bottomore e Robert Nisbet [1978] collocabile tra la variante storica di storia della sociologia (1a), quella sistematica di carattere metodologico (2c) e quella sistematica di carattere contenutistico (2d); il tentativo di Jonathan H. Turner, Leonard Beeghley e Charles H. Powers [1998] collocabile tra la variante storica di storia del pensiero sociologico (1b) e la variante sistematica di carattere contenutistico (2d) e nel quale a ciascun classico considerato (Comte, Spencer, Marx, Weber, Simmel, Durkheim, Pareto e Mead) sono dedicati di norma due capitoli, uno sull'origine e sul contesto del pensiero dell'autore e l'altro sulla sua sociologia e sulle caratteristiche principali di quest'ultima ed il tentativo di Jonathan H. Turner [1982] collocabile, invece, tra la variante sistematica metodologica (2c) e la variante sistematica contenutistica (2d).

Il secondo problema riguarda la questione di quali siano le carenze maggiori, nell'ambito della sociologia, di una modalità di trattamento rispetto alle altre. Per ciò che riguarda la sociologia italiana, ma non solo essa, ritengo che la risposta sia abbastanza evidente ed essa consista nel fatto che le maggiori carenze, allo stato attuale, risultino presenti a proposito della modalità 'storica' della storia della sociologia e della modalità 'sistematica' soprattutto di tipo contenutistico, poiché vi sono stati alcuni tentativi intrapresi nella direzione sia della modalità sistematica di tipo metodologico sia della modalità storica di storia del pensiero sociologico.

Il terzo problema concerne l'importante questione della continuità/convergenza da un lato e della discontinuità/divergenza dall'altro [cfr. Ghisleni 1998] della conoscenza scientifica ed in particolare di quella sociologica. A questo proposito, ritengo che i caratteri della continuità/convergenza e della discontinuità/divergenza fra i classici, in particolare, siano entrambi presenti ed essi caratterizzino in maniera specifica e differente le diverse modalità di trattamento. In particolare, le modalità 'storiche' di storia della sociologia e di storia del pensiero sociologico paiono essere caratterizzate in misura precipua dalla sottolineatura dei tratti della discontinuità e della divergenza, mentre le due modalità 'sistematiche', sia quella metodologica che quella contenutistica, dalla sottolineatura dei tratti della continuità e della convergenza. In altri termini, i caratteri della continuità e della convergenza emergono maggiormente qualora si adotti la modalità 'sistematica' del trattamento dei classici, mentre i caratteri della discontinuità e della divergenza si affermano qualora si adotti la modalità 'storica' di trattamento. Secondo questa prospettiva non si tratterebbe di sostenere una tesi, quella della continuità/convergenza, in opposizione all'altra, quella della discontinuità/divergenza, quanto, piuttosto, di considerare ciascuna plausibile, in relazione alla specifica modalità di trattamento adottata ed agli scopi stabiliti dalla ricerca scientifica.

Riferimenti bibliografici

Aron, R.
1965 *Main Currents in Sociological Thought*, Basic Books, New York.
1967 *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris; trad. it. *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milnao 1972.

Bagnasco, A., Barbagli, M., Cavalli, A.
1997 *Corso di sociologia*, il Mulino, Bologna.

Barbano, F.
1998 *La sociologia in Italia. Storia, temi e problemi 1945-60*, Carocci, Roma.

Bottomore, T., Nisbet, R. (a cura di)
1978 A History of Sociological Analysis, Basik Books, New York.

Cavalli, A.
1989 *Georg Simmel e Max Weber: un confronto su alcune questioni di metodo*, Rassegna Italiana di Sociologia, 30, 4, pp. 503-524.
1992 *Simmel e Weber: convergenze e divergenze*, Annali di Sociologia/Soziologische Jahrbuch, 8, II, pp. 117-123.

Collins, R.
1988 *Theoretical Sociology*, Harcourt Brace Jovanovich, Orlando; trad. it. *Teorie sociologiche*, Bologna, il Mulino, 1992.

Coser, L.A.
1971 *Masters of Sociological Thought*, Harcourt Brace Jovanovich, New York; trad. It., *I maestri del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna 1983; *I classici del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna 2006, ed. ridotta.

Crespi, F.
2002 *Il pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna.

Demarchi, F., Ellena, A., Cattarinussi, B. (a cura di)
1987 Dizionario di sociologia, Paoline, Cinisello Balsamo (MI).

Donati, P. (a cura di)
2008 *Sociologia*, CEDAM, Padova.

Ferrarotti, F.
1975 *Il pensiero sociologico da Auguste Comte a Max Horkheimer*, Mondadori, Milano.
1979 *La società come problema e come progetto*, Mondadori, Milano.
2002 *Lineamenti di storia del pensiero sociologico*, Donzelli, Roma.

Gallino, L.
1978 *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino.
1988 *La sociologia: concetti fondamentali*, UTET, Torino.

Ghisleni, M.
1998 Teoria sociale e modernità. Saggio sulla storia della sociologia, Roma, Carocci

Izzo, A.
1991 *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna.

Jonas, F.
1968 *Geschichte der Sociologie*, Reinbeck bei Hamburg, Rowolt Verlag, trad. it. *Storia della sociologia*, Laterza, Bari 1970,.

Madge, J.
1962 *The Origins of Scientific Sociology*, New York, The Free Press of Glencoe, trad. it. *Lo sviluppo dei metodi di ricerca empirica in sociologia*, il Mulino, Bologna 1966.

Marradi, A., Rodolfi, F.
1999 *Rivendicando il ruolo della tipologia*, Quaderni di Sociologia, XLIII, 19, pp.102-136.

Martindale, D.
1960 *The Nature and Types of Sociological Theory*, Boston, Houghton Mifflin, trad. it. *Tipologia e storia della teoria sociologica*, il Mulino, Bologna 1968.

Merton, R.K.
2002 *Teoria e struttura sociale*. *I. Teoria sociologica*, trad. it., il Mulino, Bologna; ed. originale *Theory and Social Structure*, 1949, 1957 e 1968.

Nisbet, R.A.
1966 *The Sociological Tradition*, Basik Books, New York; trad. it. *La tradizione sociologica*, La Nuova Italia, Firenze 1977.

Parsons, T.
1937 *The Structure of Social Action*, McGraw-Hill, New York; trad. it. *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna 1987.

Pollini, G.
2007 Analisi sociologica. L'azione e la relazione sociale, FrancoAngeli, Milano.

Pollini, G., Pretto, A. (a cura di)
2008 Sociologi: teorie e ricerche. Sussidio per la storia dell'analisi sociologica, FrancoAngeli, Milano.

Sorokin, P.A.
1928 Contemporary Sociological Theories, Harper & Row, New York.
1966 Sociological Theories of Today, Harper & Row, New York.

Turner, J.H.
1982 The Structure of Sociological Theory, The Dorsey Press, Homewood, Ill., III ed..

Turner, J.H., Beeghley, L., Powers, C.H.
1998 *The Emergence of Sociological Theory*, Wadsworth Publishing, IV, Belmont, CA.

Davide Ruggieri

Sociologia e filosofia della vita in Georg Simmel attraverso l'interpretazione del pensiero di Arthur Schopenhauer: dalle inedite lezioni berlinesi del *Wintersemester* 1913-1914 agli scritti del 1918

1. *Le lezioni berlinesi del Wintersemester 1913-1914: Schopenhauer*

Come molti sociologi e antropologi tra il XIX e il XX secolo (Durkheim, Tönnies, Horkheimer, Gehlen, Plessner, per fare il nome dei più illustri), Georg Simmel fu un appassionato studioso del pensiero di Schopenhauer, una passione tuttavia che non si è mai ridotta a mera citazione o rievocazione erudita, ma che invece si è caratterizzata come un rapporto complesso, conflittuale, aperto [cfr. Ruggieri 2010]. Come per gli autori poco sopra citati, anche per Simmel il confronto con la filosofia schopenhaueriana è stato più che fruttuoso se si considerano le rimarcabili ricadute teoriche nel suo pensiero. Dopo un'iniziale diffidenza verso gli esiti pessimisti della filosofia schopenhaueriana e l'analisi dell'inevitabile impatto sull'opinione pubblica (si pensi agli scritti giovanili di natura polemica che Simmel ha dedicato al pessimismo nell'ultimo ventennio del XIX secolo [cfr. Simmel 1989, 9-19; Simmel 2005, 223-233; Simmel 1992a, 543-551])[1], già a partire dalla pubblicazione di *Philosophie des Geldes* del

1 Si tratta dei saggi simmeliani *Über die Grundfrage des Pessimismus in methodischer Hinsicht* (1887), *Zur Psychologie des Pessimismus* (1888), *Zu einer Theorie des Pessimismus* (1900) [cfr. Simmel 2006].

1900 comincia una sostanziale rielaborazione funzionale di alcuni filosofemi schopenhaueriani, che condurranno direttamente alla formulazione emblematica: "Die Gesellschaft ist *meine Vorstellung*" ("la società è *mia rappresentazione*"), che richiama direttamente l'incipit de *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer [Simmel 1992, 28; Schopenhauer 2004, 41] e che sintetizza la teoria della conoscenza sociale di Simmel [cfr. Ruggieri 2008], proposta in maniera definitiva nel suo capolavoro del 1908 *Soziologie*.

Nella fase matura del pensiero simmeliano, Schopenhauer torna nuovamente come figura chiave, in particolare nella costruzione del nuovo paradigma socio-filosofico, ormai apertamente approdato alla *Lebensphilosophie*. La palese apertura del sociologo alla corrente filosofica vitalista – che peraltro gli costò non poche critiche da parte dell'amico e collega Heinrich Rickert – è collocabile già intorno al 1906-1907 con la pubblicazione di *Schopenhauer und Nietzsche* [Simmel 1995, 167-408] e poi col saggio *Vom Wesen der Kultur* [Simmel 2000, 363-373]. Con questi scritti Simmel individua un nucleo tematico centrale che tornerà insistentemente negli ultimi suoi scritti, ovvero quello relativo alla dialettica aperta tra vita e forma, tra impulso vitale incessante, le sue oggettivazioni culturali e il destino "tragico" del loro superamento. Questo cambiamento prospettico inciderà molto anche dal punto di vista epistemologico relativamente al discorso sullo statuto autonomo della sociologia nell'alveo delle scienze umane. Simmel abbandona infatti la strada intrapresa nel monumentale *Soziologie*, dove le singole indagini supplivano alla mancanza di una sistematica formulazione del paradigma sociologico – gli unici riferimenti metodologici sono infatti contenuti nel saggio d'apertura *Das Problem der Soziologie*, nel quale sono menzionati i meccanismi fondamentali di *Vergesellschaftung* (principio d'associazione), *Wechselwirkung* (azione reciproca) e una sommaria differenziazione tra aspetti formali e materiali nella costituzione del fenomeno sociologico. In quest'opera, Simmel tenta di fare per la sociologia quello che Kant aveva fatto per la filosofia: fondare un sapere scientifico attraverso il suo radicamento in una solida teoria della conoscenza.

Quando viene pubblicato nel 1917 *Grundfragen der Soziologie* [Simmel 1999, 61-149], Simmel sembra aver rinunciato alla fondazione epistemica della sociologia in senso stretto, optando piuttosto per un modello euristico e, ver-

rebbe da dire, "debole". La nuova sociologia (divisa secondo campi di indagine differenti in "generale", "filosofica" e "formale") affonda le radici nell'analisi del difficile rapporto tra individuo e società, che si istituisce e va indagato a partire dall'*Erleben*, il "vissuto" che riempie in modo dinamico le altrimenti vuote categorie sociologiche [cfr. Rammstedt 2010, 19 ss.]. La svolta in direzione della *Lebensphilosophie* è dunque decisiva. L'autore (coevo) certamente più rappresentativo, al quale Simmel faceva riferimento e al quale dedicò diverse pagine, è Henri Bergson: il filosofo francese dell'*élan vital* è un importante interlocutore teorico nella tarda filosofia sociale simmeliana. La filosofia vitalista occupa negli studi simmeliani un interesse centrale, al punto che, con uno sguardo retrospettivo, anche i suoi costanti e principali ispiratori come Kant e Goethe vengono riletti sotto un nuovo filtro interpretativo ed entrano a pieno titolo in una specie di preistoria di questo movimento. A Schopenhauer e Nietzsche, invece, dal punto di vista della storia della moderna *Lebensphilosophie*, Simmel riserva un ruolo decisivo: il primo per aver individuato nel *Wille zum Leben* un inedito nucleo metafisico essenziale della realtà; il secondo per aver tentato in modo originale di superare le contraddizioni comunque presenti nella filosofia schopenhaueriana. Schopenhauer è il filosofo metafisico che con lo scandaglio psicologico individua il nocciolo irrazionale e oscuro del mondo; Nietzsche è il filosofo morale che tenta di restituire un nuovo senso al mondo dopo averne distrutto le certezze metafisico-religiose e morali.

Nel *Sommersemester* 1915 Simmel tiene delle lezioni sull'etica di Schopenhauer (*Über Schopenhauers Ethik*), nella sua nuova sede universitaria, la *Kaiser-Wilhelm Universität* di Strasburgo, dove finalmente, circa un anno prima, era riuscito ad ottenere l'ordinariato [cfr. Gassen-Landmann 1958, 345]. Ma già nel corso del suo ultimo *Wintersemester* (nell'inverno tra il 1913 e il 1914) all'Università di Berlino, Simmel aveva avuto modo di analizzare il pensiero schopenhaueriano, all'interno del corso intitolato *Geschichte der Philosophie* "Storia della filosofia" [cfr. Simmel 1992b]. L'approccio simmeliano mira a consolidare l'idea che la modernità ha a che fare con un problema di fondo: la scissione tra mondo *soggettivo* della vita e mondo *oggettivato* delle forme che significano la realtà. Non può valere il principio hegeliano di una sintesi superiore che comprende, superandole, le contraddizioni del reale: se

di dialettica si può parlare, essa per Simmel non può che restare inconciliata. Il senso della vita deve essere colto in questa costante conflittualità interna al modo di esplicarsi di questa contrapposizione tra soggetto e oggetto.

In una lettera del 17 febbraio 1912, indirizzata a Rickert, Simmel scriveva: "Tra gli studenti è percettibile un energico incremento degli interessi filosofici, una pressione verso la reale filosofia [*nach wirklicher Philosophie*], che sia interpretazione del senso della vita" [Simmel 1958, 110]. Nel corso dedicato alla Storia della filosofia, il cui testo è stato rinvenuto alla Sorbonne e costituisce oggi un'autentica rarità bibliografica, Schopenhauer viene presentato come una delle personalità storico-spirituali decisive nella storia del pensiero occidentale moderno dal momento che offre gli strumenti essenziali per porre la questione sulla "vita" in termini radicali.

> Schopenhauer è il primo filosofo che filosofa sulla vita in senso moderno. Si dovrebbe risalire ad Agostino per trovare un pensatore che pone come oggetto del suo pensiero la vita nel suo essenziale e puro fluire o, più precisamente, *in quanto* essenziale fluire. Schopenhauer non analizza semplicemente *contenuti* della vita, ma la vita vivente in quanto tale [Simmel 1992b, 141 (517)].

In modo non dissimile Simmel avrebbe descritto qualche anno dopo il ruolo epocale della filosofia schopenhaueriana nello scritto *Der Konflikt der modernen Kultur*:

> Schopenhauer è il primo filosofo moderno, che, nello strato più profondo e importante, cerchi non già un contenuto qualsiasi della vita, non già idee o stati dell'essere, bensì esclusivamente: che cos'è la vita? Qual è il suo significato puramente come vita? Né è lecito equivocare circa questa posizione fondamentale per il fatto che egli non usa tale espressione, ma parla soltanto di volontà di vivere o di volontà in generale. Al di sopra di ogni suo sforzo speculativo per cercare di giungere oltre la vita 'volontà' è appunto la sua risposta alla domanda circa il senso della vita come tale. E tale risposta vuol dire che la vita non può conseguire alcun senso e alcun scopo fuori di sé medesima, perché afferra sempre la propria volontà travestita in mille forme; appunto perché essa, quanto alla sua realtà metafisica, può rimanere solamente in sé stessa, così non può trovare in ogni apparente scopo se non disinganno e illusioni che spingono senza fine più in là [Simmel 1999, 188].

L'importanza assegnata alla dottrina di Schopenhauer è "epocale": Simmel vede nel suo pensiero l'inizio di un nuovo modo di interrogarsi sull'essere del mondo. La vita in sé (e non i correlati storico-filosofici che di volta in volta si sono succeduti: *arché*, sostanza, Dio, natura, ecc.) diventa l'oggetto proprio del pensiero. Schopenhauer inaugura dunque una svolta nella filosofia che, passando per Nietzsche, giunge fino a Bergson. Proprio a queste tre personalità filosofiche Simmel guarda costantemente nella formulazione della sua *Lebensphilosophie* (e quindi della sua, si potrebbe dire, *Lebenssoziologie*).

In una lettera a Rickert del 1911, Simmel parla con grande entusiasmo di un ciclo di lezioni, tenute a Monaco e a Vienna su Schopenhauer, Nietzsche e Bergson [cfr. Simmel 2008, 1020 ss.][2]. All'interno del corso universitario del 1913-14, Simmel individua nella filosofia di Schopenhauer una novità sostanziale: egli si è interrogato sulla vita nel suo intimo significato, e non semplicemente sulle sue singole frammentate manifestazioni; non la vita come correlato psichico o morale, ma come principio metafisico.

> Schopenhauer non chiede quali sono i contenuti della vita: la felicità, la morale, la religione o l'azione. Egli chiede quale è *il valore della vita in sé*. Non la osserva come la somma dei suoi contenuti interni; perché, sebbene sembri che questi contenuti, quando vengono posti in una serie, possono per lo meno essere visti come simbolo di questo fluente processo vitale, in realtà noi non possiamo mai chiudere la catena; forse essa ha dei buchi e forse tra ciascuno dei due anelli c'è qualcosa, che non si può esprimere sotto forma di contenuto, dove noi invece troviamo in un certo senso solo questi dati di fatto ciechi e senza contenuti. O si potrebbe anche dire: Schopenhauer non si interroga sui contenuti, ma sull'*esistenza* di questi contenuti; mi sembra una grossa differenza [Simmel 1992b, 142 (518)].

La filosofia schopenhaueriana affonda le proprie radici nel trascendentalismo kantiano e in particolare nel dualismo tra fenomeno e cosa in sé, il cui nodo problematico è da Schopenhauer risolto in senso metafisico. Il mondo come rappresentazione è solo un aspetto della realtà: la sua essenza profonda, il suo essere in sé, ciò che Schopenhauer rileva in modo analogico in tutti gli esseri del cosmo,

---

2 A Vienna Simmel avrebbe tenuto tra il 3 e il 5 gennaio 1912 presso l'*Urania-Theater* tre conferenze dal titolo "Die Philosophie des Lebens: I. Schopenhauer; II. Nietzsche; III. Bergson" [cfr. Simmel 2008, 1022].

è la volontà. Qui Simmel, decostruendo un po' il tessuto semantico essenziale dell'argomentazione schopenhaueriana, proponendone così un'interpretazione originale, giunge a sostenere che la condizione di possibilità di ogni esperienza è data da un residuo esistenziale di fondo: l'*Erleben*, il vissuto.

> Egli fonda tutta la sua riflessione sul principio kantiano per il quale il mondo, di cui noi possiamo parlare, è rappresentazione, ma solo ciò che è più profondo, ciò che gli sta dietro rende possibile la sua peculiare esposizione del problema: il mondo è *mia esperienza vissuta* [die Welt ist *mein Erlebnis*] [*ibidem*].

Il vero motore della conoscenza resta un fondamento residuale metafisico, che ne costituisce anche il presupposto fondamentale. Nella filosofia di Schopenhauer ciò che è esperibile, o già esperito, non può che essere sempre manifestazione dell'essenza intima di ciò che abita l'essere interrogante. In questo senso, allora, il mondo che viviamo – così Simmel interpreta il nucleo metafisico schopenhaueriano – è, innanzitutto e nel senso più profondo, "vita", *Erlebnis*. Questo schema ritorna in modo emblematico anche nelle riflessioni propriamente sociologiche o nella sua filosofia della cultura. Ciò che, "oggettivandosi", si dà come "rappresentazione", costituisce l'aspetto mediato, meccanicamente sdoppiato, supplementare, rispetto all'immediatezza e al carattere intuitivo del *Leben*.

> Ora il punto sul quale Schopenhauer edifica l'immagine del mondo così caratteristica è quello di un aspetto semplicemente obiettivo, innanzitutto di noi stessi. Noi ci riconosciamo come corpo tra corpi[3]: determinato da leggi, necessitato per natura. Visti dal di fuori, in quanto oggetti della conoscenza, non siamo altro che rappresentazioni, come lo sono tutte le altre cose. I movimenti, che sono classificati in questa immagine del mondo, i movimenti dei nostri corpi, ci sono dati ancora in un altro modo, *dall'interno*, cioè non in modo visibile, bensì esperibile, in quanto atti della nostra volontà. Ciò che si mostra esteriormente come movimento, è internamente azione diretta della volontà, e viceversa. Dunque volere e agire non sono due fatti distinti, annodati dal principio di causalità, ma fanno tutt'uno: visti dall'esterno appaiono come oggetto, interiormente invece come esperienza vissuta, interiorità e realtà [Simmel 1992b, 143 (519-520)].

3 Simmel probabilmente parafrasa il passo in cui Schopenhauer, nel II libro de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, definisce il corpo "oggetto tra oggetti" [cfr. Schopenhauer 2004, 221-228].

Schopenhauer costituisce una novità assoluta nella tradizione metafisica occidentale (da Parmenide fino a Hegel) anche per un altro motivo essenziale: egli è stato il primo a porre a fondamento del conoscere e della realtà un'essenza metafisica oscura e irrazionale. Di fatto, Schopenhauer ribalta drasticamente lo schema classico dualistico che vede contrapposta la ragione al suo contrario: se il pensiero occidentale aveva visto esercitare dal primo una forma di dominio e di controllo sul secondo, in Schopenhauer l'intelletto e la ragione sono considerati semplici mezzi (strumenti, *mechané*) della volontà, l'impulso metafisico che domina il cosmo.

> In ultima analisi ed effettivamente la volontà costituisce il fatto della nostra esistenza, tutto il resto è rappresentazione e immagine riflessa. La volontà è il fatto originario della vita stessa. Ciò che noi vogliamo è il nucleo centrale della nostra natura. Questa spiegazione metafisica della volontà appartiene ai sommi progressi, che costituiscono il problema della vita dell'uomo. Se si prescinde da alcune eccezioni, l'uomo è sempre stato considerato in filosofia come essere *razionale*. Il nocciolo dell'uomo è stata la ragione, coperta, occultata, sviata, come dir si voglia: per Eraclito come per Parmenide, per Platone come per Aristotele, per tutta la filosofia medievale come per Leibniz, Kant e Hegel. Schopenhauer oppone a tutto ciò la sua dottrina: la ragione è qualcosa di secondario. Non è solo l'istanza morale, che altre volte ha messo sul trono la ragione, ma si è preteso che proprio quella ragione fosse considerata la più pura realtà dell'uomo, e Schopenhauer ha detronizzato proprio questa pretesa [ivi, 143 (520)].

Questo spodestamento della ragione a vantaggio di un nuovo "soggetto" irrazionale nella scena filosofica e culturale viene così descritto dall'allieva di Simmel Margarete Susman,: "[….] In tutti i pensatori vitalisti [*Lebensdenkern*] la vita assume sempre un nuovo nome: cieca volontà, volontà di potenza, storia o tempo – in Simmel assume l'unico nome di vita, vita nel senso soggettivo come in quello oggettivo" [Susman 1959, 23]. Schopenhauer aveva esteso la volontà, la cieca volontà, come principio unitario a tutto il cosmo, facendone il fondamento unico della molteplicità astratta con cui cogliamo il mondo e le cose. Il carattere conflittuale, contraddittorio e paradossale della dottrina dualistica schopenhaueriana culmina nell'aspetto drammatico dell'essenza stessa della volontà: la sua sete – mossa da un impulso sostanziale e noumenico – è destinata a non placarsi mai, visto che i suoi soddisfacimenti possono solo essere di carattere formale e fenomenico[4].

4 Il capitolo 46 dei *Supplementi* al *Mondo* si apre con questa immagine paradigmatica: "Risvegliatasi alla vita dalla notte dell'incoscienza, la volontà si ritrova come individuo. In un

Questa unità della volontà al di fuori di questa configurazione armonica, della giustapposizione dei fenomeni, possiede anche un'unità opposta proprio nel senso valoriale. Dal momento che la volontà è *una*, vivendo al contempo in ogni cosa, proprio per questo non può mai avere uno scopo definitivo e può cogliersi solo e sempre nelle sue mille forme, che non sono altro che illusioni. In realtà per la volontà, proprio in ragione del suo essere Uno assoluto, non c'è nulla fuori di essa, che potrebbe placare la sua sete o sedare la sua inquietudine. La volontà può nutrirsi solo di se stessa. Nel genere umano viene raggiunto il picco più alto di questo auto-consumarsi della volontà. Proprio perché l'umanità è un'unità metafisica, i fenomeni devono liberare le loro volontà l'un con l'altro, tanto che l'uno sopravvive a spese dell'altro, perché tutti i fenomeni possono volere solo a spese degli altri. Poiché viviamo sempre di nuovo, proprio per questo motivo non ci può soddisfare alcun singolo contenuto della volontà. L'uomo sa sicuramente perché vuole questo o quello, ma se gli si chiede perché egli vuole in generale o perché vuole vivere, questa domanda gli dovrà sembrare una totale assurdità, e con ciò sarà dimostrato che siamo giunti qui al punto finale, dinanzi al quale non ci si deve interrogare più su alcun perché [Simmel 1992³, 144 (522)].

L'aspetto paradossale che rileva Simmel è che quel tratto tipico della volontà, il suo "auto-consumarsi", può emergere solo al livello fenomenico, ovvero nella dimensione della molteplicità: in questo senso l'essenza del reale, considerata in sé, è destinata a non essere mai soddisfatta. Mutuando un passaggio simmeliano in *Lebensanschauung* (1918), si direbbe che il cortocircuito, il paradosso all'interno del pensiero schopenhaueriano si spiegherebbe in questi termini: "ciò che è reciprocamente inadeguato non è compreso in *un unico* ordine". La dimensione del mondo come rappresentazione è astrattamente contrapposta secondo un movimento trascendentale a quella della volontà: la contrapposizione di questi due ordini, di questi due insiemi, non è a sua volta compresa in un ordine superiore che domina e determina i loro rapporti.

---

mondo senza fine e senza confini, tra innumerevoli individui, che si sforzano, che soffrono, che errano, e come per aver fatto un sogno angoscioso, si affretta a far ritorno all'antica incoscienza. Ma fino allora i suoi desideri sono sconfinati, le sue pretese inesauribili, e ogni desiderio appagato ne partorisce uno nuovo. Nessun appagamento possibile al mondo potrebbe bastare a placare la sua sete, a porre una meta finale al suo bramare e a colmare l'abisso senza fondo del suo cuore" [Schopenhauer 2004, 206].

In realtà Simmel con la sua *Lebensphilosophie*, da questo punto di vista, non propone nulla di nuovo rispetto a Schopenhauer: anche nel pensiero schopenhaueriano infatti i rapporti tra il piano trascendentale e quello immanente sono risolti nella sola dimensione della vita, hanno senso solo in essa. Quando la volontà è negata, soppressa, superata o "convertita" non ha più senso parlare di dualismo, di trascendenza o immanenza, perché sono le stesse strutture del conoscere, dalle quali si originano tutte le forme di dualismo e opposizione, che vengono negate, soppresse, superate [cfr. Schopenhauer 2004, 791-797]. "La trascendenza della vita – scrive Susman – viene in tal modo assorbita nell'immanenza della vita come suo carattere più peculiare" [Susman 1959, 25].

La fondazione schopenhaueriana del pessimismo pesa proprio sul conflitto tra i due piani del reale, quello molteplice e frammentario della rappresentazione e quello metafisico della volontà. Le vie di redenzione e di liberazione da questa condizione caduca e dolorosa dell'esistenza si dipanano in tre direzioni: arte, morale, ascesi. Con la contemplazione estetica l'individuo scioglie i propri vincoli con il mondo della rappresentazione meccanica e causale del mondo per coglierlo nella sua immagine pura: il soggetto si libera, ma anche l'oggetto della rappresentazione è liberato e diventa simulacro e immagine pura del mondo.

> Dinanzi all'arte – se riusciamo a coglierla realmente – tramonta in noi il desiderio, perché ci sembra di possedere ormai ogni cosa; essa è nel regno della pura fenomenicità, in cui la volontà in quanto tale non può insinuarsi. L'io si smarrisce nel puro contemplare. Felicità e dolori restano alle spalle. Non c'è qui alcun fine: ciò che definiamo bello, non è altro che quell'oggetto, che ci ha permesso questa liberazione dal giogo della volontà. Il genio artistico è quell'uomo a cui riesce questa liberazione in modo così completo e ampio, che può, per cosí dire, porre quella sua liberazione nell'opera d'arte. «L'arte è dappertutto alla meta» [Schopenhauer 2004, 375, *aggiunta mia*] così ha detto una volta Schopenhauer magnificamente. Chiaramente questa redenzione non può mai essere definitiva, perché ci separa dalla nostra propria reale essenza. I momenti di sollievo estetico sono raggi di luce, paragonabili al sentimento di libertà dello schiavo, che dimentica le sue catene anche se esse non sono ancora infrante [Simmel 1992b, 145 (523)].

La seconda via della redenzione individuata da Schopenhauer è quindi quella della moralità: egli indica nell'uomo morale, in una accezione che solo di primo acchito può apparire banale, "colui il quale riduce al minimo la differenza tra sé

e l'altro". Questa riduzione del coefficiente differenziale deriva dalla comprensione profonda del mondo, cioè dall'aver colto l'essenza che lega insieme tutte le creature e che è la radice comune di tutti gli esseri. Nel *Mitleid* non c'è dunque solo una indicazione di carattere morale, né tantomeno di carattere astrattamente prescrittivo nel senso del formalismo morale kantiano: la compassione condensa in sé tutta la potenza metafisica dell'impianto dottrinario teoretico schopenhaueriano. La dottrina del *Mitleid* deriva non dall'aspetto illusorio del piano fenomenico, scisso e frammentato, ma dal fondamento unitario della sua metafisica.

Il rapporto di immedesimazione/differenziazione dell'*io* con l'*altro* (nel *tu*), dettato dalla morale schopenhaueriana, è un elemento notevole nella rielaborazione sociologica simmeliana. Questo aspetto emerge a chiare lettere nella descrizione della prima delle apriorità sociologiche (l'"alterità"), descritte da Simmel nel *Excursus: com'è possibile la società?* (1908): l'interazione sociale è realizzata per mezzo di questa "possibilità" di fondo di considerare l'*altro* come una identità non dissimile dal soggetto dell'azione sociale (come cioè un *altro io*). Questo è a buona ragione l'aspetto simmeliano più rilevante sviluppato successivamente nel modello comportamental-interazionista di Mead: la costruzione della *seità* sociologica passa attraverso un perpetuo e agonale gioco di rimandi tra un *io* e un *altro generalizzato*, che risponde sempre alle aspettative dell'azione sociale del soggetto (dove aspettativa evidentemente sta a significare ciò che l'io si aspetta da un *altro io*). "L'Io […] – scrive Mead – è la risposta che l'individuo dà all'atteggiamento che gli altri assumono nei suoi confronti" [Mead 1966, 191; cfr. Santambrogio 2009, 136].

> Con ciò intende che l'uomo morale ha ben intuito l'ingannevolezza dell'individuazione: egli sa che l'altro sono io stesso, che ci divide solo il velo di Maja. La sofferenza dell'altro è in fondo la mia. Chi ha intravisto tutto ciò, nell'effettualità della sua propria esistenza, è colui il quale noi definiamo uomo morale; è colui che realizza attraverso il suo agire la sovra-empirica unità dell'essere; è colui il quale ha superato il fenomeno e compatisce realmente, non così come normalmente s'intende la compassione, quando cioè si riproducono dentro di sé in qualche modo i contenuti del dolore e questi suscitano quindi, come per associazione di idee, anche in me una ripercussione di questi dolori. Questa compassione, che ha alla sua base una scissione, non è ciò che Schopenhauer intende. Il compatire, a cui guarda Schopenhauer, proviene da quella originaria unità [Simmel 1992³, 145 (523)].

Dove invece la vera redenzione può effettuarsi non momentaneamente o fugacemente, dove cioè la volontà, rivolgendosi contro se stessa, può realmente superarsi, è nella santità[5] e nell'ascesi[6]. Come se fossero il culmine di un percorso conoscitivo-purificatorio, santità e ascesi sono la fine e l'approdo ultimo dell'individuo che ha lacerato definitivamente il velo di Maya e ha colto l'essenza profonda del reale, e con uno sforzo intende mettere fine alle sofferenze del suo essere.

L'intelletto non è altro che il servitore della volontà, e se viene a mancare il signore, verrà meno anche il servitore. Dall'ultimo fondamento metafisico vien qui indicato ciò che il linguaggio esprime secondo un giusto istinto, e cioè che per il santo il mondo è scomparso. È diventato per lui una visione irreale e ciò che si è soliti dire come un semplice paragone, che cioè per il santo e il penitente il mondo non è nulla, ha assunto in questa sede un significato metafisico. Il mondo è certamente scomparso al cospetto della volontà scomparsa. Colui il quale ha superato la propria volontà, ha così anche superato il mondo, perché solo la volontà ne ha bisogno […]. Al di sopra di tutti i piaceri e i dolori, in questo ideale compimento, in questa assoluta rassegnazione del santo o dell'asceta, la vita, la volontà ha dissolto nel nulla tutto ciò che è al di fuori di essa. E Schopenhauer ha descritto la condizione del santo con queste toccanti parole: "Egli guarda ora indietro, tranquillo e sorridente, alle fantasmagorie di questo mondo, che potevano una volta agitare e angustiare anche il suo animo, ma che ora gli stanno davanti indifferenti come i pezzi degli scacchi a gioco finito, o come al mattino i costumi da mascherata smessi, le cui forme ci avevano stuzzicati e inquietati nella notte di carnevale. La vita e le sue forme gli fluttuano ancora davanti solo come un'apparizione fugace, come nel dormiveglia un lieve sonno mattutino, attraverso il quale già traspare la realtà, e che non può più ingannare: e come

5 "L'essenza intima della santità, del rinnegamento di sé, della mortificazione della volontà individuale e dell'ascesi è stata qui espressa, in modo astratto e libero da ogni elemento mitico, come *negazione della volontà di vivere*, che sopravviene dopo che la compiuta conoscenza della propria essenza è divenuta per essa quietivo di ogni volere" [Schopenhauer 2004, 743].

6 "Con il termine di *ascesi*, da me già spesso usato, intendo, in senso più stretto, questo *deliberato* [*vorsätzliche*] spezzare la volontà, con il rifiuto del piacevole e la ricerca dello spiacevole, con la vita di penitenza e la macerazione di sé spontaneamente scelte, a continua mortificazione della volontà" [Schopenhauer 2004, 759].

questo appunto quelle svaniscono infine, senza brusco trapasso" [Schopenhauer 2004, 757, *aggiunta mia*]. Guardare a Nietzsche da questa altezza, è come fare un salto verso il basso [Simmel 1992b, 146, 525].

2. *Vita, forma, cultura: una dialettica senza conciliazione*[7]

Che l'indagine sulla vita sia divenuta il fulcro della filosofia e della sociologia della fase matura del pensiero simmeliano è provato dal teorema di fondo esposto nel saggio *Der Konflikt der modernen Kultur* del 1918: la società e la cultura sono forme oggettivate (e cristallizzate) di una continua interazione tra individui. La fonte originaria di queste forme è la vita stessa degli individui: essa orienta il loro agire (sociale) e genera i diversi campi della cultura, attraverso i quali la vita stessa si rende poi comprensibile. Si trova un chiaro riscontro di questa idea nel saggio *Vom Wesen des historischen Verstehens* [1918], in cui Simmel scrive:

> la vita è istanza determinante dello spirito, cosicché la sua forma determina infine anche le formazioni mediante cui deve diventare comprensibile a se stessa. La vita può essere appunto compresa soltanto dalla vita, e a tal fine si dispone in strati in cui l'uno media la comprensione dell'altro, e che nella loro dipendenza reciproca annunciano la sua unità [Simmel 1977, 535].

Un'idea questa non molto lontana dal paradigma della sociologia fenomenologica di Schütz, secondo la quale il senso dell'azione sociale nasce da una forma di riflessività che interrompe in qualche modo la spontaneità e l'atteggiamento "irriflesso" del *mondo-della-vita*. Come era già stato in qualche modo anticipato nel saggio *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* [1911], l'analisi simmeliana si muove dall'indagine sull'intreccio che si genera dalle due polarità di vita e costrutti oggettivi, prodotti dalla vita stessa, ma divenuti ad essa estranei:

> la vita scorre incessantemente più oltre, il suo ritmo senza posa si compone di ogni nuovo contenuto nel quale essa crea a sé una nuova forma del suo essere, in contrad-

7 Il titolo e l'argomentazione di questo paragrafo prendono spunto dai preziosi lavori simmeliani di Rudolf Malter e Michael Landmann [cfr. Malter 1977; Landmann 1952].

dizione con la permanente durata o la validità atemporale di quello. Con battute più rapide o più lente le forze della vita corrodono qualunque formazione culturale una volta nata. Appena questa formazione è arrivata alla sua piena espansione, già comincia ininterrottamente a formarsi l'altra immediatamente successiva, che è destinata, dopo una lotta più o meno lunga a sostituirla [Simmel 1976, 106].

Il carattere conflittuale del rapporto tra la vita e le sue forme oggettivate ("la lotta della vita contro il principio della forma") è essenzialmente di carattere "storico": l'evoluzione stessa della vita porta ad un mutamento storico delle forme culturali. È proprio attraverso questa dinamica conflittuale tra un impulso originario e forme della cultura (arte, morale, religioni, sistemi civili, costruzioni sociali), che è possibile fissare una storia che si evolve per *Weltanschauungen*, per visioni del mondo nelle quali una determinata configurazione storico-sociale porta ad una certa "concettualizzazione" della vita. Dal punto di vista filosofico nel mondo greco la vita era ricondotta all'idea di *sostanza*, nel Medioevo spiegata con il concetto di *Dio*, nel Rinascimento con la *natura*; a partire dal XVII secolo la vita comincia ad essere spiegata con leggi scientifico-naturali. La natura è un ordine oggettivo altro rispetto alla soggettività-individualità dello spirito umano: questa convinzione è ormai consolidata nel XVIII secolo. Un discorso a parte merita il XIX secolo, vista la molteplicità cromatica con cui la vita è stata in più ambiti rappresentata: i grandi mutamenti storico-sociali del XIX secolo, i rapporti sempre più intricati tra individuo e società, hanno preparato il terreno a più consapevoli trattazioni e tematizzazioni del concetto di *vita in sé*[8].

Il fatto che nell'interpretazione filosofica del mondo il concetto della vita abbia già da decenni cominciato a diventare dominante è quasi lo stadio preparatorio di questa situazione resasi ormai chiara [Simmel 1976, 109].

Simmel descrive così una breve cronistoria della filosofia della vita moderna che giunge fino ai primi anni del Novecento. I due padri fondatori sono Schopenhauer e Nietzsche, i quali tentano di offrire, ciascuno a modo proprio,

8 "Il concetto della *Vita* tende a conquistare il posto centrale in cui hanno il loro punto di scaturigine e di incrocio la realtà e i valori, tanto metafisici quanto psicologici, tanto etici quanto artisitici" [Simmel 1976, 111].

una risposta esaustiva alla domanda sull'essenza della vita. Schopenhauer in particolare, come Simmel aveva già affermato nel corso delle sue lezioni accademiche del *Wintersemester* 1913-14, è il primo pensatore della modernità ad interrogarsi sulla vita in senso autentico: è il primo, perché la sua trattazione travalica i rigidi schemi razionalistici che avevano ingabbiato il concetto di vita; né interessa a Schopenhauer studiare la vita come un fenomeno naturale, scientificamente sezionabile e ricomponibile secondo un concetto unitario e astratto. Schopenhauer si interroga sul significato metafisico della vita in sé [cfr. Simmel 1976, 112]. Un'altra espressione filosofica della tendenza moderna allo studio sulla vita è rappresentata dal Pragmatismo: anche in esso si ha come oggetto la vita nel suo costitutivo intrecciarsi agli elementi che essa stessa crea e da questa relazione si genera un concetto "stabile" di verità[9].

La questione relativa al conflitto interno alla cultura è che la vita, anche nelle moderne accezioni che la pongono come oggetto immediato di studio e di rappresentazione (Simmel allude in particolare all'Espressionismo e al Futurismo), non si lascia facilmente inquadrare: non ci sono sistemi di pensiero che possono inglobarla, perché essa, in fondo, non si lascia mai dominare da alcuna forma; il suo significato ultimo non si esaurisce nella sua concettualità o rappresentabilità.

> Essenza della vita è quella di generare dal suo proprio seno ciò che la guida e la dissolve, ciò che le si contrappone vincendola è vinto; essa si conserva e si eleva sopra il suo proprio prodotto, quasi prendendo il sentiero che lo aggira; e che il suo prodotto le si contrapponga, indipendente e giudice, è appunto la sua originaria condizione di fatto, il modo cioè con cui essa vive. L'opposizione in cui essa così precipita con ciò che le è superiore è il tragico conflitto della via come spirito, conflitto che naturalmente ora è suscettibile di venir avvertito nella misura in cui la vita è conscia di generarlo realmente dal suo seno e di essere perciò organicamente e ineluttabilmente cucita a fil doppio con esso [Simmel 1976, 125].

9 "Non esiste dunque quella verità sin da principio indipendente, che solo come successivamente sia introdotta nella corrente vitale per guidarla rettamente, ma viceversa, tra gli innumerevoli elementi teoretici che questa corrente vitale genera e che a loro volta reagiscono sulla sua direzione, ve ne sono alcuni il cui influsso è conforme alla nostra volontà vitale (casualmente, si potrebbe dire: ma senza questo caso noi non potremmo esistere), e questi appunto noi li chiamiamo veri, si chiamano gli elementi che conoscono rettamente" [Simmel 1976, 122].

La vita è irretita in un meccanismo paradossale che la vincola alla forma dalla quale però cerca costantemente di svincolarsi: il meccanismo è paradossale perché la vita, pur essendo opposta alla forma, al suo stesso principio, ha bisogno di essa per conoscersi, "volersi" e foggiarsi.

> La vita è indissolubilmente vincolata alla necessità di diventare reale solo in forma del suo opposto, il che vuole dire in una *forma*. Questa contraddizione diventa più flagrante e sembra più inconciliabile a misura che quella interiorità, che noi non possiamo che chiamare semplicemente vita, si fa valere nella sua pura energia senza forma, e a misura, d'altro lato, che le forme, nella loro rigida esistenza per sé stante e nella loro pretesa di possedere diritti imprescrittibili, si mettono avanti come il vero senso e valore della nostra esistenza [Simmel 1976, 133] .

Sulla filosofia della vita simmeliana si era particolarmente soffermata (non senza una certa vena polemica) l'attenzione del filosofo Heinrich Rickert, amico e collega di Simmel. Nel saggio dal titolo *Lebenswerte und Kulturwerte* (1911) [cfr. Rickert 1999] Rickert infatti aveva analizzato la questione della *Lebensphilosophie*, cercando di orientare l'analisi secondo una specie di genealogia o storia del concetto: anche qui Schopenhauer veniva definito il primo pensatore moderno ad aver dato un impulso notevole alla svolta della filosofia verso una riflessione sulla vita in termini organicistici e metafisici. Da Schopenhauer derivava anche il pensiero di Nietzsche, definito una forma di "*biologistische Kulturphilosophie*":

> il più interessante e assolutamente più autorevole biologista [*Biologist*] – scrive Rickert – dovrebbe essere Nietzsche. Egli proviene da Schopenhauer e con ciò abbiamo indicato una delle più originarie fonti della filosofia oggi in voga [*Modephilosophie*]. Con il concetto di *Wille* Schopenhauer intende in fondo ciò che oggi molte persone intendono per vita. Certo Nietzsche ha trovato in lui la dottrina della negazione del volere fino a giungere a quella sulla vita. La cosa più importante è certamente che egli ha imparato dall'inizio a vedere nella volontà vitale [*Lebenswillen*] la cosa più importante di tutte [Rickert 1999, 42].

Più o meno nello stesso senso o nella stessa direzione era vista la filosofia di Bergson, definita "monismo biologico-metafisico", la cui "*Lebensmetaphysik*, come già in Schopenhauer, è concepita come una teoria della conoscenza pragmatistico-biologica delle singole scienze" [Rickert 1999, 47]. Successivamente,

nel lavoro già menzionato *Die Philosophie des Lebens* del 1920, Rickert inserisce Simmel nella corrente della moderna "filosofia della vita", dedicandogli l'intero secondo capitolo. Rickert traccia una breve storia di questa corrente, ponendo la sua origine tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, e precisamente con i più grandi rappresentanti della cultura romantica tedesca: Hamann, Herder, Jacobi, Goethe, Fichte, Schelling, e naturalmente Friedrich Schlegel e Novalis. Ma il vero impulso, che secondo Rickert avrebbe dato una impronta decisiva al concetto di *Lebensphilosophie* nella sua connotazone specifica, è giunto dalla filosofia di Schopenhauer [cfr. Rickert 1920, 18]. La sua metafisica della vita, e più precisamente del "Wille zum Leben", è dominata da un pensiero fondamentale che indaga sul nucleo essenziale del mondo, la "volontà" (che si può manifestare solo *fenomenicamente*), e la cui domanda di fondo è incentrata sull'idea di "vita". È questa la trama che lega gli autori romantici a Nietzsche, l'altra eminente personalità della moderna *Lebensphilosophie* descritta da Rickert, il quale radicalizza per certi versi l'indagine sulla volontà di vita di Schopenhauer, approdando al filosofema del *Wille zur Macht*, che è a buon diritto da intendere in termini "vitalistici" [cfr. Rickert 1920,19-21].

Includendo in questa breve storia della filosofia moderna della vita anche autori come William James, Edmund Husserl e Wilhelm Dilthey, Rickert giunge infine a parlare in modo lucido e analitico anche di Georg Simmel. Egli, tuttavia, inscrive Simmel nella lista degli autori che avrebbero semplicemente seguito la moda del tempo (parla di *Modephilosophie*), nel dichiarare la *Lebensphilosophie* come unico pensiero possibile. Ciò che in sostanza Rickert rimprovera a Simmel è il fatto che egli si sia irrigidito in una posizione che ha ritenuto assoluta, quando in realtà nello "spirito europeo", secondo Rickert, andavano creandosi vari strati [*Schichten*] su cui si edificavano sempre nuove *Weltanschauungen* [cfr. Rickert 1920, 26 ss.].

3. *Lebensanschauung (1918): la formulazione di un'ontologia (sociale) della vita*

Il testo simmeliano *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, pubblicato nel 1918, è un lavoro prezioso, originale e straordinariamente organico, che rappresenta, per certi versi, il testamento intellettuale di Simmel (e non solo per il

fatto che è l'ultima opera pubblicata in vita). Costituisce il lavoro più coerente rispetto alle premesse, e quindi agli sviluppi del suo pensiero. È lo stesso Simmel a suggerire questa interpretazione, quando in una lettera del 25 marzo 1918, indirizzata a Hermann Keyserling, scrive:

> Adesso mi sto occupando di complicate ricerche nel settore dell'etica e della metafisica, che, terminata questa parte, se riesco chiaramente a terminarla, dovrebbe essere il mio testamento. Mi trovo nell'età in cui si deve mettere a riparo il proprio raccolto e non è consentito più alcun rinvio [Simmel 1987, 244].

La trattazione più sistematica e metafisicamente coerente del pensiero simmeliano in senso vitalistico resta dunque *Lebensanschauung*, un testo nel quale molti critici hanno visto anticipati temi e questioni che avrebbero occupato la scena delle filosofie dell'esistenza. Il testo simmeliano procede infatti dalla definizione dell'uomo come di quell'essere il cui significato più decisivo è quello di "limite": l'uomo è sempre confinato nel suo ragionamento e si muove sempre all'interno di schemi definiti. Il suo *avere* limiti [*Grenze*], sostiene Simmel, comporta il fatto di *essere* egli stesso limite. L'esistenza dell'individuo è costruita secondo una configurazione *quantitativa*, ovvero in base alla necessità di porre confini visibili e mete raggiungibili. Si tratta di un'operazione che è rilevabile anche all'interno del nostro processo conoscitivo. Della realtà facciamo esperienza secondo una economizzazione pratica dei contenuti conoscitivi che interessano e orientano immediatamente il nostro agire:

> Il nostro rappresentare, il nostro conoscere *primario*, ritaglia dei settori della massa infinita del reale e delle sue infinite possibilità di comprensione, e lo fa probabilmente affinché la grandezza ogni volta con ciò circoscritta possa costruire una base sufficiente per i nostri comportamenti pratici [Simmel 1997, 3].

Questa costitutiva costruzione di limiti nell'essere dell'uomo si presenta anche quando abbiamo a che fare immediatamente col concetto di "vita": anche in questo caso per *conoscersi* la vita ha bisogno di porsi dei limiti, di limitarsi secondo un livello inferiore e uno superiore. Si tratta anche in questo caso naturalmente di un procedimento astrattivo e funzionale della vita in sé.

La nostra vita concreta ed immediata definisce un ambito che giace tra un confine superiore e uno inferiore; ma la consapevolezza di ciò, il rendersene conto, dipende dal fatto che la vita, divenendo un qualcosa di astratto, che si estende ulteriormente, sposta in avanti e supera il limite, e ciò facendo lo riconosce come limite [*ibidem*].

Questo auto-trascendimento della vita, senza il quale essa non potrebbe essere colta, riguarda anche l'aspetto propriamente conoscitivo: noi non possiamo avere certezza che il mondo si esaurisca nella nostra conoscenza. Infatti, se è vero che ciò che conosciamo è il risultato di una elaborazione della datità sensibile in base alle categorie del nostro intelletto (e dunque la realtà è una nostra costruzione), bisogna necessariamente considerare la possibilità che la totalità del mondo in sé, della vita in sé, sfugga alla nostra possibilità di rappresentazione: c'è, scrive Simmel, "una datità del mondo che appunto *non siamo in grado di pensare*". L'uomo tuttavia è consapevole di questo suo *essere limite*, di questo suo essere in bilico tra sapere e non sapere, essere e non essere. Anche da un punto di vista prettamente morale, seguendo le indicazioni del moralista agli occhi di Simmel forse più rappresentativo degli ultimi decenni, Friedrich Nietzsche, è necessario approfondire questa connotazione umana del "limite": se è vero che l'uomo è qualcosa che deve essere superato, intendendo con ciò il carattere fondamentalmente evolutivo e dinamico del *Wille zur Macht* e dell'*Übermensch*, è necessario evidenziare al massimo il conflitto che si genera costantemente tra le forme e i limiti dell'essenza dell'uomo.

Lo stesso discorso va fatto a proposito del tempo. Il trascendimento della vita si attua anche nella scansione delle dimensioni temporali, giacché la loro scomposizione e articolazione è solo il risultato di un procedimento meccanico, concettuale e astrattivo: passato e futuro sono "*grandezze temporali*", ma il presente è l'unico reale tempo della vita. Rifacendosi esplicitamente al pensiero di Bergson, e anticipando i temi dell'*Analitica esistenziale* di Heidegger a proposito dei rapporti tra essere e tempo, Simmel scrive che "il presente, nel pieno rigore logico del suo concetto, non va oltre l'assoluta inestensione dell'attimo" [Simmel 1997, 6][10]. Ma prima ancora di Bergson, alcune intuizioni fondamentali in tal senso erano già in Schopenhauer, il quale aveva scritto:

10 Si veda a tal riguardo il IV Capitolo "Temporalità e quotidianità" del capolavoro di Heidegger *Essere e tempo* [Heidegger 1976, 401 ss].

soprattutto dobbiamo capire chiaramente che la forma del manifestarsi della volontà, cioè la forma della vita e della realtà, è propriamente solo il *presente*, non il futuro, né il passato: questi esistono solo per il concetto, solo nella continuità della conoscenza in quanto segue il principio di ragione. Nessuno ha mai vissuto nel passato, e nessuno vivrà mai nel futuro; solo il *presente* è la forma di ogni vita, ne è però anche il suo sicuro possesso, che non può mai esserle strappato. il presente esiste sempre, insieme al suo contenuto: entrambi stanno saldi, senza oscillare, come l'arcobaleno sulla cascata [Schopenhauer 2004, 547].

E Simmel:

La vita ogni volta presente oltrepassa se stessa, il suo presente costituisce un'unità col non-ancora del futuro. Finché si mantengono separati, con rigore concettuale, passato, presente e futuro, il tempo è irreale, perché solo il momento presente temporalmente inesteso, e cioè intemporale, è reale. Ma la vita è quella peculiare modalità di esistenza per la cui fattualità questa separazione non vale; solo scomponendoli successivamente, seguendo uno schema meccanico, i tre modi temporali, nella loro separatezza logica le sono applicabili [Simmel 1997, 7].

La questione del trascendimento *quantitativo-oggettivo* della vita, che è nella sua essenza un eterno fluire, riguarda anche il fatto di essere problematicamente "una in molti": si tratta del problema (anche questo di eco schopenhaueriana) della frammentazione e della pluralizzazione del principio vitale in più individui. Pur frantumandosi in mille pezzi e "individualizzandosi", la vita resta in ogni singolo elemento un principio vitale a sé stante.

La corrente della vita fluisce attraverso, o meglio, *in quanto* questi individui, e tuttavia si arresta in ciascuno di essi, assume una forma nettamente circoscritta si staglia come un che di compiuto tanto agli esseri suoi simili, quanto al mondo circostante con tutti i suoi contenuti, e non tollera alcuna cancellazione dei suoi contorni. […] [La vita] è una continuità senza confini e nel contempo un Io determinato nei suoi confini […]. Che la vita sia un fluire ininterrotto e nel contempo sia qualcosa di definito nei suoi soggetti e nei suoi contenuti, qualcosa che ha preso forma, si è individualizzato intorno ad un nucleo centrale e perciò, visto nell'altra direzione, una struttura sempre limitata che oltrepassa continuamente la propria limitatezza – è questa la sua costituzione che ne plasma l'essenza [Simmel 1997, 10-11].

Il fatto che la vita possa scindersi in più parti, individualizzandosi, pur restando unitaria nella sua essenza, e la possibilità di cogliersi in questa duplice accezione, è la cifra del fatto che – sostiene Simmel – "la sua trascendenza le è immanente". L'io stesso, inteso come vita, si auto-pone come oggetto di conoscenza: la trascendenza della vita nell'atto di autoconoscenza è una elevazione progressiva dello spirito vivente, che si astrae in forme sempre più oggettive e lontane dalla loro fonte. Tuttavia questo atto di auto-trascendimento resta in una dimensione immanente, perché la vita resta tragicamente ingabbiata nella sua essenza e nelle forme contraddittorie e aporetiche del suo oggettivarsi. Quella che opportunamente Malter ha definito la "correzione"[11] della filosofia dello spirito di Hegel attraverso il radicamento della vita in senso immanente è lo sbocco fondamentale della filosofia della vita di Simmel che, come accadeva già in Schopenhauer, rinviene così il nesso fondamentale che lega la teoria della conoscenza alla metafisica in senso stretto. Scriveva al riguardo Michael Landmann:

> Schopenhauer è il primo filosofo che erige una teoria della conoscenza da *Lebensphilosoph*. Mentre considera il conoscere non più solo in modo immanente, ma nel suo intrecciarsi con la vita e fissa il suo luogo originario nella realtà totale dell'uomo, gli si schiude una più profonda realtà del conoscere stesso [Schopenhauer 1957, XXIX][12].

Il limite essenziale dell'idealismo, nel quale vengono opposte in una dimensione assoluta "soggettività" e "oggettività", consta proprio nel fatto di non aver ricondotto questa opposizione fondamentale in un orizzonte immanente, nel

11 "Simmel intende la sua correzione vitalistica [*lebensphilosophisch*] della teoria idealistica dello Spirito come una conseguenza storico-problematica dell'"illuminismo critico", che coincide con il pensiero idealistico da Descartes a Hegel e anche fino al neokantismo contemporaneo" [Malter 1977, 267].

12 Nell'introduzione all'edizione italiana delle lezioni berlinesi di Simmel su Kant, Alfredo Marini, a proposito della teoria della conoscenza schopenhaueriana, scrive: "Il «mondo come rappresentazione», governato dal principio di ragione sufficiente, veniva così a configurarsi come un mondo in sé unitario della prassi, in cui l'intelletto è al servizio della Volontà e del bisogno e al quale egli contrapponeva un mondo dell'intuizione delle idee o delle forme («eterne» in quanto sottratte nel loro stesso senso, alla spinta del tempo inteso, a sua volta, come una forma del principio pragmatico della ragione). Questa contrapposizione ritornerà in termini più articolati nella filosofia di Simmel" [Simmel 1999a, 14].

quale la vita abbraccia anche il carattere per così dire antitetico della forma oggettiva. È questo l'errore, sostiene Simmel, in cui cadrebbe anche l'idealismo "attenuato" [Simmel 1997, 21] di Schopenhauer, che si riassume nella formula sintomatica il "mondo è mia rappresentazione": la rigida fissazione del dualismo tra lato soggettivo-rappresentazionale (il mondo colto come rappresentazione, secondo gli schemi del soggetto conoscente: la *forma*) e il lato oggettivo-sostanzialistico (l'essenza del mondo, la sua cosa in sé, intesa come volontà: la *vita in sé*) ad un livello puramente trascendentale porta la filosofia schopenhaueriana alle contraddizioni e alle aporie teoretiche interne più volte da Simmel segnalate. Il "mondo" d'altra parte, chiarisce Simmel nel secondo capitolo del testo, è sempre una totalità di fatti, la cui uniformità e unitarietà eccede la semplice somma delle parti: il mondo è così "unità nella differenza" (movimento analitico-trascendentale) e differenza ricondotta ad unità (movimento immanente)[13].

Simmel sostiene che da un lato c'è la vita, intesa come principio ontologico "cosmico" unitario; dall'altro la forma che è "limite, differenziazione del contiguo" e "individualità". L'antitesi tra questi due aspetti del reale (si direbbe tra il mondo come volontà e come rappresentazione) viene conservata all'interno della "trascendente immanenza" della vita stessa. Si tratta di una dualità che giace nel profondo "sentimento della vita", la cui lacerazione viene riconosciuta solo quando "travalica il suo margine", cosa che accade in determinate situazioni storico-culturali. Ciò che Simmel già aveva anticipato nel saggio *Der Konflikt der modernen Kultur*, e qui ripropone, è una specie di filosofia della storia, in cui nelle varie epoche il concetto di vita si fissa in determinati concetti, attraverso i quali esso perviene alla sua forma storica. Il rapporto tra condizioni storiche e concetto di vita è determinato da quel "margine", che può venire più o meno coscientemente alla luce.

Nella situazione storica del XIX secolo questa lacerazione interna della vita è giunta a piena forma nelle figure spirituali di Schopenhauer e Nietzsche, i quali hanno a loro modo offerto una spiegazione metafisica della vita, intesa come nuovo e specifico oggetto di pensiero. Il modello di *Leben*, a cui guarda Simmel come oggetto della sua *Lebensphilosophie*, in realtà mira a sintetizzare organicamente le posizioni dei due filosofi:

---

13 "Mondo dunque, nel pieno senso del termine, è un insieme di contenuti che lo spirito ha liberato dalla loro esistenza isolata e ha ricondotto ad una connessione unitaria, ad una forma capace di abbracciare il noto e l'ignoto" [Simmel 1997, 23].

la "volontà di vita" di Schopenhauer e la "volontà di potenza" di Nietzsche si situano senza dubbio nella direzione della concreta attuazione di questa idea di vita. Laddove Schopenhauer sente come più decisiva la continuità senza limiti, Nietzsche l'individualità nella delimitatezza della sua forma. Ma forse è sfuggita loro questa cosa decisiva: che proprio la vita costituisce l'assoluta *unità* delle due; ed è sfuggita perché essi concepiscono unilateralmente la trascendenza della vita nella forma della volontà. Essa invece, di fatto, vale per tutte le dimensioni del movimento vitale. La vita quindi è passibile di due definizioni complementari: essa è più-vita [*Mehr-Leben*] e più-che-vita [*Mehr-als-Leben*] [Simmel 1997, 16].

Appartiene alle nostre strutture conoscitive il fatto di considerare la vita secondo questa duplice accezione di *Mehr-Leben* e *Mehr-als-Leben*: la vita come flusso e come forma. E non interessa a Simmel che questa sua proposta teoretica sfidi il principio d'identità, su cui si regge tutta la tradizione del pensiero occidentale, come egli stesso chiarisce, asserendo che la distinzione della vita in *Mehr-Leben* e *Mehr-als-Leben* è astratta, è solo "una questione di espressione". La vita stessa infatti può essere concepita come singolo contenuto psichico di volta in volta percepito (che si struttura *logicamente* in un pensare, in un sentire, in un volere ecc.); oltre a ciò esiste una dimensione intima e unitaria della vita che può essere colta solo intuitivamente, perché le categorie logico-concettuali del pensiero non riescono a esprimerla.

Eppure vivendolo [il modo logico-concettuale della vita], vi è ancora dell'altro: l'ineffabile, l'indefinibile che avvertiamo in ogni vita in quanto tale. Essa è più di qualsiasi contenuto che si possa indicare, vibra oltre qualsiasi contenuto; non lo possiede e lo considera solo dall'interno, come nei dati contenutistici logici, ma anche dall'esterno, da ciò che è al di là di esso [cfr. Simmel 1997, 18].

Troeltsch era convinto che l'intima struttura e il significato profondo della *Lebensphilosophie* simmeliana fossero da rintracciare direttamente nell'insegnamento schopenhaueriano. Nel suo capolavoro *Der Historismus und seine Probleme* (1922) scrive a proposito del concetto di *Leben* in Simmel:

[La vita] è il processo in sé, mobilità e fluidità funzionali, uno sconfinato continuum irrazionale, un costante voler-più-vita, con tutte le sue organizzazioni, adattamenti e condensazioni […]. In tale misura questo concetto della

vita non è altro dapprima che la metafisica schopenhaueriana della volontà di vita, come questa priva di scopo e di idee, e che raggiunge tutti gli scopi sempre solo mediante la successiva razionalizzazione ed intellettualizzazione del tendere inconscio [Troeltsch 1989, 357].

La soluzione trascendental-immanente della vita permette a Simmel il superamento della astratta opposizione tra soggettivismo e oggettivismo (tra individualità e oggettività), che era stata già criticata nello scritto del 1913 *Das individuelle Gesetz*: Tale soluzione riguarda naturalmente anche la questione relativa alla spiegazione del conflitto tra vita, come flusso incessante, e forme socio-culturali, con le quali essa si auto-comprende. "Noi ci sappiamo – scrive Simmel in *Soziologie* – da una parte *prodotti* della società […]. Dall'altra parte ci sentiamo *membri* della società, intessuti con il nostro processo vitale, con il suo senso e il suo scopo in modo tanto poco indipendente nella sua prossimità come nella sua successione» [Simmel 1989², 34]. Questa sintesi unitaria si realizza nelle forme oggettive dello spirito, che possiedono autonomia trascendentale rispetto alla vita, considerata nel suo aspetto metafisico: essa si fissa in una «totalità identica di contenuti» (in *idee*[14]).

> Si tratta in primo luogo delle grandi funzioni dello spirito, grazie alle quali trasforma (presumibilmente) la totalità identica dei contenuti di un mondo di volta in volta in sé conchiuso, sottoposto ad un inequivocabile principio unitario: il mondo nella forma dell'arte, della conoscenza, della religione, della scala di valori e di significati in generale [Simmel 1997, 25].

Ogni processo oggettivo della coscienza si fissa in uno di questi mondi, li penetra per appropriarsi di sé: i nostri stessi contenuti psichici sono "frammenti di mondi". Si direbbe con un lessico husserliano, utilizzato dallo stesso Simmel, "contenuti noetici". Questa è la configurazione del mondo e questo il suo rapporto con la vita: è costituito astrattamente da frammenti, che la vita percorre e riconosce come stadi del suo sviluppo e che contengono un loro valore "oggettivo":

---

14 I domini dell'idea sono "[…] le forme o funzioni che la vita ha dato alla luce per se stessa, in forza del suo proprio dinamismo, divengono autonome e definitive al punto che invece è la vita ad essere ad esse funzionale, ad inserire in esse i propri contenuti" [Simmel 1997, 31].

solo così mi pare che la frammentarietà perennemente avvertita della vita riveli, al di là della mera contemplazione elegiaca, un senso in ordine alla concezione del mondo. Noi trascorriamo continuamente attraverso piani assai vari, ciascuno dei quali rappresenta in linea di principio la totalità del mondo secondo una formula particolare; ma la nostra vita ne coglie ogni volta solo un frammento [Simmel 1997, 30].

Sulla genesi psicologico-storica di tale rapporto tra vita e forme, è da registrare una "rotazione assiale", per cui la vita, che originariamente genera le forme (attraverso le quali si riconosce), finisce per necessitare di esse e di essere addirittura funzionale ad esse: le forme oggettivate della vita (le *idee*) diventano da un lato autonome rispetto alla loro fonte e, dall'altro, necessarie ad essa per la sua autocomprensione. Si tratta di una forma di oggettivazione che si storicizza addirittura in forme permanenti come arte, religione, morale, leggi ecc. La vita si sottomette alle forme che essa stessa ha generato, esattamente come nella "vita della società" l'individuo orienta il suo agire secondo schemi che non può abbracciare, ma che pur sempre sono generati da un impulso vitale essenziale.

Solo quando sia avvenuta la grande rotazione assiale della vita intorno ad esse [le categorie spirituali della vita], esse divengono veramente produttive; le loro forme, realmente peculiari, sono adesso le dominatrici; esse assumono in sé il materiale della vita e questo deve accondiscendere loro. È questo il processo storico, la μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, con cui dal sapere acquisito solo per scopi pratici sorge la scienza, da certi elementi teleologico-vitali sorge l'arte, la religione, il diritto ecc. È ovviamente del tutto fuori delle nostre capacità seguire questo processo in tutte le sue diramazioni, scoprire ovunque il punto esatto in cui la forma si ribalta dalla sua valenza vitale in quella ideale, al di sotto dei passaggi graduali della coscienza effettiva [Simmel 1997, 31].

L'orientamento dell'agire sociale del soggetto è comprensibile solo all'interno di un sistema relazionale (regolato dalle "transazioni" sociali della *Wechselwirkung*): l'io comprende la sua esistenza (sociale) mettendosi in relazione con *altri* (prima delle apriorità sociologiche). Le dinamiche sociali sono fissate anche da ciò che nel rapporto ego/alter resta irrelato (la seconda apriorità sociologica, quell'*inoltre* di cui parla Simmel, che non entra in gioco nella dimensione sociale). Ciò che è invece "collettivamente" relato in ogni relazione sociale è il lavoro – non lontano dalle intuizioni del suo amico e collega Max Weber –, ovvero la terza delle aprio-

rità sociologiche, di cui parla Simmel nell'*Excursus: com'è possibile la società?*. Sullo sfondo di questo ragionamento (d'ispirazione inizialmente kantiana – dal titolo dello stesso *Excursus*) resta il richiamo esplicito – e a questo punto una vera e propria curvatura teorica – di Simmel a Schopenhauer nella definizione di "società":

> La società è "mia rappresentazione", ossia poggia sull'attività della coscienza in un senso del tutto diverso rispetto al mondo esterno. Infatti l'altra anima ha per me la stessa realtà che possiedo io, cioè una realtà che si differenzia molto da quella di una cosa materiale. Per quanto Kant garantisca che gli oggetti spaziali hanno esattamente la medesima sicurezza della mia propria esistenza, con quest'ultima possono essere intesi soltanto i singoli c o n t e n u t i della mia vita soggettiva: infatti il fondamento del rappresentare in generale, il sentimento dell'io possiede una incondizionatezza e un'incrollabilità che non viene conseguita da nessuna particolare rappresentazione di un oggetto esterno materiale [Simmel 1989a, 28].

Il termine "società" sta a indicare un costrutto teorico col quale intendiamo ciò che si genera "oggettivandosi" nel rapporto con e tra *altri*: Simmel spiega che l'oggettivazione, in questo caso, non ha nulla a che fare con ciò che Kant intende nella sua teoria della conoscenza (là dove Kant insiste sulla sostanziale e incolmabile distanza tra ciò che il soggetto conosce dell'oggetto e l'essenza dell'oggetto stesso). L'oggettivazione (la rappresentazione) in campo sociologico presuppone invece per Simmel la convinzione di fondo che "l'altra anima", ciò che si *oggettualizza* nel processo sociale e che, quindi, si può *oggettivare* in una teoria sociologica – "ha per me la stessa realtà che possiedo io". Si presta allora meglio la spiegazione di tale passaggio con la proposta schopenhaueriana del "tat twam asi" («questo [che hai davanti] sei tu»), formula delle *Upanishad* con cui viene spiegata la sostanziale identità metafisica di tutti gli esseri, interrotta, frammentata, differenziata dal *principium indivduationis*, che rende tutto illusoriamente "individuale". Ciò che entra in relazione nel rapporto sociale e che poi è reso conoscibile dalla "teoria sociologica" trova fondamento nel rapporto intimo e latente che sottende ogni processo sociale: il rapporto di identificazione/differenziazione dell'io con l'altro, il rapporto *ego-alter* senza il quale non sarebbe minimamente possibile alcuna interazione sociale. Questo Simmel lo impara sicuramente da Schopenhauer, prima ancora che da Kant.

Bibliografia

Gassen, K. – Landmann, M. (a cura di)
1958 *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburtstag am 1. März 1958,* Duncker&Humbolt, Berlin.

Heidegger, M.
1976 *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano.

Jalbert, E.
2003 *Time, Death and History in Simmel and Heidegger*, Human Studies, 26, pp. 259-283.

Landmann, M.
1952 *Konflikt und Tragödie. Zur Philosophie Georg Simmels*, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 6, pp. 115-133.

Malter, R.
1977 *Kultur als Konflikt. Georg Simmels Metakritik der idealistischen Theorie des Geistes*, Zeitschrift für philosophische Forschung, 31, pp. 265-283.

Mead, G.H.
1966 *Mente, sé e società dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Universitaria G. Barbera, Firenze (ora *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze 2010).

Rammstedt, O.
2010 *La cosiddetta Große Soziologie di Georg Simmel*, in *Simmel e la cultura moderna*, Vol. 1 (*La teoria sociologica di Georg Simmel)*, Morlacchi, Perugia, pp. 5-28.

Rickert, H.
1920 *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Mohr, Tübingen.
1999 *Lebenswerte und Kulturwerte* (1912), in *Philosophische Aufsätze*, UTB, Tübingen, pp. 37-72.

Ruggieri, D.
2010 *Il conflitto della società moderna. La ricezione del pensiero di Arthur Schopenhauer nell'opera di Georg Simmel (1887-1918)*, Pensa MultiMedia, Lecce.
2008 *Die Gesellschaft ist »meine Vorstellung«. Prolegomena to Simmel's nominalist social Philosophy*, Simmel Studies, 18/1, pp. 169-186.

Santambrogio, A.,
2009 *Introduzione alla sociologia. Le teorie, i concetti, gli autori*, Laterza, Roma-Bari.

Schopenhauer, A.
1957 *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Felix Meiner Verlag, Hamburg; intr. di M. Landmann, *Schopenhauer heute*.
1999 *Parerga e paralipomena*, 2 voll. Adelphi, Milano, II vol.
2004 *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano.

Simmel, G. (la sigla GSG sta per *Georg Simmel-Gesamtausgabe*)
1976 *Il conflitto della cultura moderna*, in *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma.
1977 *L'essenza del comprendere storico*, in *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino.
1987 *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, hrsg. von M. Landmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
1989 *Aufsätze 1887-1890. Über sociale Differenzierung. Probleme der Geschichtsphilosophie (1892)*, GSG 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
1989² *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano.
1992 *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, GSG 11, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
1992² *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900*, GSG 5, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
1992³ *Schopenhauer*, in *Geschichte der Philosophie (Wintersemester 1913-1914). Unveröffentlichte Manuskripte von Georg Simmel (aus der „Bibliothèque de la Sorbonne")*, *Critique & Humanism International. Journal for Critical Theory and New Humanitarian Studie*, pp. 141-146; tr.it. *Schopenhauer*, in *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, Pensa MultiMedia, Lecce 2009, pp. 517-525.

1997 *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
1999 *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung*, GSG 16, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
1999² *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, Unicopli, Milano; intr. di A. Marini, *La posizione di Simmel e l'eredità di Kant*.
2005 *Miszellen, Glossen, Stellungnahmen, Umfrageantworten, Leserbriefe, Diskussionsbeiträge 1889-1918. Anonyme und pseudonyme Veröffentlichungen 1888-1920. Beiträge aus der „Jugend" 1897-1916*, GSG 17, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
2006 *Sul pessimismo*, a cura di D. Ruggieri, Armando, Roma.
2008 *Briefe 1880-1911*, GSG 22, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Susman, M.
1959 *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, Mohr, Tübingen.

Troeltsch, E.
1987 *Lo storicismo e i suoi problemi*, 3 voll., Guida, Napoli, vol. II.

Franco Crespi

Attualità di Theodor W. Adorno

Capita spesso che gli autori che, in passato, hanno segnato profondamente la nostra esperienza culturale, quegli autori che appunto definiamo come 'classici', vengano da noi considerati 'superati' proprio per il fatto che le interpretazioni e le categorie da loro usate sono divenute parte integrante del nostro patrimonio intellettuale. Paradossalmente, talvolta li critichiamo servendoci degli strumenti concettuali che loro stessi ci hanno messo a disposizione. Ovviamente, è senz'altro giusto che i classici siano da noi analizzati criticamente ed è legittimo prenderne le distanze attraverso nuove prospettive teoriche e nuovi paradigmi interpretativi da noi ritenuti più adeguati alle condizioni del contesto sociale nel quale viviamo. Dobbiamo tuttavia anche fare attenzione a non liquidare tali autori come semplicemente 'obsoleti'. Il costante confronto tra le posizioni da noi prese e quelle dei classici ci permette infatti di rileggere i loro testi sotto una nuova luce, scoprendo in essi elementi la cui rilevanza non avevamo inizialmente percepito.

Ho l'impressione che, oggi, Adorno tenda a essere sottovalutato dai sociologi perché abbiamo talmente assimilato certe sue categorie interpretative che tendiamo a darle per scontate, dimenticandone la fonte originaria. Adorno, pur avendo suscitato in vita molta ammirazione e molti consensi, non è mai stato un autore facile, sia per il suo stile espositivo, spesso circonvoluto e oscuro, tendente a esprimersi in toni quasi oracolari, sia per la sua intransigenza e il suo pessimismo apocalittico nei confronti del mondo nel quale viveva. Un mondo, com'è noto, caratterizzato, in un primo tempo, dal conflitto mondiale scatenato dal nazismo e dall'esperienza traumatizzante della Shoah e, successivamente, dalla coesistenza

dei due blocchi rappresentati dalla sfera d'influenza sovietica e da quella del capitalismo americano. Entrambi tali opposti sistemi sono stati radicalmente criticati da Adorno, utilizzando in parte categorie derivate da Karl Marx, il cui pensiero era, per lo più, rimasto uno dei punti di riferimento privilegiato per gli studiosi dell'Istituto di Francoforte [cfr. Rusconi 1968].

Non mi voglio dilungare qui sulle ragioni che, soprattutto dal punto di vista politico, hanno fatto di Adorno un autore 'scomodo', tanto per i rappresentanti della società consumistica di massa di tipo americano, quanto per coloro che si identificavano con il sistema stalinista imperante a quel tempo. E neppure voglio qui soffermarmi sugli equivoci e le incomprensioni sorte nel 1968 nel rapporto tra Adorno e i diversi movimenti politico-sociali attivi in quel periodo [cfr. Muller-Doohm 2003]. Sono tutti elementi che in parte spiegano le riserve e, talvolta, quasi un senso di fastidio e di sufficienza manifestato nei sui confronti da alcuni sociologi contemporanei. Tra i testi invece che rivalutano positivamente il contributo di Adorno desidero, in particolare, ricordare il recente libro di Vincenzo Rosito [cfr. Rosito 2009].

Ciò che mi preme sottolineare è che *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno, pubblicato nel 1947, ha costituito un punto di riferimento imprescindibile per tutte le analisi successive di quel processo di razionalizzazione e di sviluppo tecnologico che ci ha portato al fenomeno che oggi definiamo *globalizzazione* (un discorso a parte meriterebbero le analisi condotte da Adorno e i suoi collaboratori sull'impatto dei mezzi di comunicazione di massa e dell'industria culturale che, malgrado i grandi cambiamenti oggi intervenuti in questo campo, presentano indubbiamente ancora una loro attualità. Ma non intendo qui affrontare questo aspetto). Sviluppando la critica della modernità iniziata da Nietzsche, e approfondita soprattutto da Max Weber e da Georg Simmel nelle loro analisi del processo di razionalizzazione imperante nella società occidentale, Horkheimer e Adorno hanno lucidamente mostrato che l'idea di un assoluto dominio della natura è venuto trasferendosi anche al mondo umano e che l'assolutizzazione della tecnica ha ridotto ad oggetto anche l'individuo. Se l'esaltazione dei poteri illimitati dell'individuo e della ragione, che ha caratterizzato l'epoca della modernità, ha indubbiamente condotto ai grandi risultati dello sviluppo economico e tecnologico e a importanti conquiste sul piano della politica e dei diritti, che sono

ancor oggi alla base del nostro mondo, è stato merito soprattutto di Horkheimer e Adorno l'aver indicato che tale esaltazione avrebbe anche fatalmente condotto alla perdita del controllo dei processi di uno sviluppo indiscriminato e alla riduzione dello stesso individuo a puro strumento di esso. Le analisi successive condotte nel nostro tempo da sociologi come Foucault, Bourdieu, Giddens e da filosofi come Derrida, Baudrillard e tanti altri restano profondamente debitrici della svolta critica inaugurata dalla *Dialettica dell'illuminismo*.

Noi oggi, nel generale disorientamento provocato da quel complesso fenomeno cui ci riferiamo con il termine *globalizzazione*, siamo credo molto più consapevoli di un tempo dei grandi disastri provocati dalla vera e propria *hybris* rappresentata dall'individualismo logocentrico imperante nell'epoca che ci ha preceduto. In effetti, come mostra il recente e importante libro di Elena Pulcini [cfr. Pulcini 2009], noi oggi, in particolare dopo la crisi economica che ci ha colpito, ci troviamo di fronte all'esperienza di un mondo che sembra aver perso ogni *senso*, un mondo nel quale agiscono per lo più forze economiche e politiche difficilmente controllabili, nel quale si è verificato un generale indebolimento delle istituzioni politiche e sociali tradizionali, e nel quale le coscienze individuali appaiono radicalmente incerte circa le loro identità e le loro appartenenze. La reazione a tale generale disorientamento ha dato oggi luogo, dopo la crisi delle ideologie totalizzanti del secolo scorso, a due tendenze patologiche solo apparentemente contrapposte, ma in realtà complementari: da un lato, la chiusura in un individualismo di tipo edonistico che tende a proteggere egoisticamente la propria immunità, ponendo l'accento esclusivamente sugli interessi privati, sulla competitività e sul consumismo sfrenato; dall'altro lato, la ricerca di nuove più immediate appartenenze in comunità che si rifanno a radici nazionaliste o etnico-religiose, dando luogo a diversi fanatismi e a forme di intolleranza e di violenza. Comunità che tendono a imporre ai propri membri un'identità collettiva lesiva delle più elementari condizioni di libertà individuale. Entrambe queste derive patologiche hanno profondamente incrinato i fondamenti della solidarietà generale [cfr. Pulcini 2009].

Rispetto all'*onnipotenza infantile* che ha caratterizzato l'epoca della modernità, nella ricerca di un aldilà dell'esistenza umana in differenti soluzioni utopistiche di tipo ideologico (positivismo, marxismo, nazismo, sviluppo indiscriminato

della tecnica, capitalismo trionfante ecc.), credo che attualmente noi siamo a una svolta decisiva, che potrebbe dare luogo a una maggiore *maturità*. Ma questa svolta può avvenire soltanto attraverso la presa di coscienza e la riflessione circa i limiti della nostra ragione e del nostro potere sulla natura e su noi stessi, circa il fatto che la nostra comune situazione esistenziale, nella sua costitutiva inconciliabilità, è caratterizzata dalla finitezza e dall'assenza di soluzioni definitive. Una presa di coscienza e una riflessione che, come dicevo, hanno avuto le loro origini remote tra l'altro anche nella *Dialettica dell'illuminismo.* A questo proposito, tuttavia, credo che vi siano in Adorno alcune idee filosofiche forti, le cui conseguenze per una valutazione dei problemi che oggi ci affliggono sono state pressoché ignorate dai sociologi contemporanei. Mi riferisco in particolare all'opera più rilevante, ma forse da loro meno letta di Adorno, ovvero alla sua *Dialettica negativa*. Cercherò di spiegare brevemente, e in modo necessariamente schematico, quale sia l'importanza essenziale del contributo di tali idee per comprendere: 1. i limiti della nostra conoscenza e quelli di ogni determinazione identitaria; 2. per approfondire le ragioni delle contraddizioni presenti in ogni situazione sociale; 3. per fornire le basi di una nuova solidarietà generale.

1. *La critica del concetto*

Nella sua critica del pensiero metafisico, Adorno afferma l'inadeguatezza di ogni posizione che attribuisce un ruolo centrale al concetto, il quale è fondato sull'identità tra una certa formulazione del pensiero e una certa realtà, ovvero sul principio tradizionale dell'*adaequatio intellectus et rei*. Secondo tale principio, "pensare significa identificare" [Adorno 1966, 7]. Tutto ciò che non rientra nell'identificazione resta indeterminato e di conseguenza viene considerato irrilevante. Scagliandosi contro i limiti del pensiero fondato sull'identità, la dialettica negativa vuole, al contrario, porsi come "la coscienza conseguente della non-identità" [*ibidem*]. Nella sua pretesa di totalità, il pensiero metafisico è necessariamente orientato all'unità, relegando tutto quanto si differenzia da tale unità come ciò che, essendo divergente e dissonante rispetto ad essa, rappresenta la sua contraddizione.

Adorno, da un lato, critica la dialettica hegeliana perché, pur riconoscendo la contraddizione tra identità e non identità presente nel rapporto tra soggetto e oggetto, Hegel cerca un definitivo superamento di tale contraddizione attraverso il suo riassorbimento nell'identità superiore dello spirito assoluto. In questa prospettiva, a partire dall'identità che viene stabilita tra razionale e reale, il pensiero diventa di fatto l'unica realtà. Dall'altro lato, Adorno critica anche l'empirismo, osservando che il dato empirico non è mai colto direttamente, ma sempre attraverso la mediazione di strutture categoriali che lo interpretano, anche se tale struttura è, a sua volta, mediata dall'esperienza empirica: "lo spirito è tanto poco scindibile dal dato quanto questo da quello". Né lo spirito né il dato possono quindi pretendere allo statuto di principio originario [Petrucciani 2007, 117]. Su questa base, Adorno critica il primato attribuito dall'idealismo al soggetto. Egli osserva che il rapporto tra soggetto e oggetto è un rapporto di reciproca mediazione che tuttavia non è simmetrico. L'oggetto, che non può che essere pensato dal soggetto, rimane sempre rispetto a quest'ultimo come qualcosa d'Altro: "il soggetto è invece, sin dall'inizio, anche oggetto in base alla sua costituzione. Il soggetto non è pensabile senza l'oggetto nemmeno idealmente; l'oggetto senza il soggetto invece sì. Fa parte del senso della soggettività essere anche oggetto; non invece del senso dell'oggettività essere soggetto" [Adorno 1966, 165].

L'aver sottolineato tale asimmetria nel rapporto tra soggetto e oggetto è della massima importanza per un ridimensionamento delle pretese del soggetto. Come osserva Petrucciani a questo proposito, "la consapevolezza del primato dell'oggetto costringe innanzitutto il pensiero a un *bagno di umiltà*: il soggetto non è solo la *potenza attiva* che struttura il mondo secondo le sue categorie per dominarlo (riuscendo più o meno parzialmente in questo intento), ma è al tempo stesso il *risultato passivo* di processi sedimentati della storia naturale e sociale" [Petrucciani 2007, 122, corsivi miei]. Giustamente Petrucciani rileva che questa posizione richiama le prospettive elaborate dalle moderne epistemologie della complessità che sottolineano come l'osservatore, con i suoi strumenti teorici, si costruisce un mondo, ma è a sua volta parte del mondo "da cui dipendono la sua costituzione, i suoi strumenti, e quindi anche la visione che egli elabora. L'osservatore è un punto di vista interno al processo che osserva, e quindi lo coglie parzialmente, da una determinata prospet-

tiva, condizionata da un'infinità di presupposti storici e sociali: non può disporre di una veduta completa né di uno 'sguardo da nessun luogo'" [*ibidem*].

2. *La tensione tra identico e non-identico*

Essendo consapevole del carattere sempre parziale e situato della nostra conoscenza, la dialettica *negativa* intende mantenere la tensione tra l'identico della totalità pensata e il non-identico che, per così dire, ne resta fuori, senza tentare una conciliazione tra i due momenti, ma al contrario rivolgendo l'attenzione verso tutto ciò riguardo al quale Hegel "manifestava il suo disinteresse", ovvero l'aconcettuale, l'individuale, il particolare [cfr. Adorno 1966, 10].

La scissione, già presente in Platone, tra le strutture a-priori, invarianti del pensiero, sottratte al divenire, da un lato e l'esperienza cangiante e corruttibile dell'agire pratico, dall'altro, viene denunciata da Adorno come l'elemento "idealistico" che caratterizza l'intera tradizione della metafisica occidentale [cfr. Petrucciani 2007, 116]. D'altra parte, Adorno riconosce che la mediazione del concetto è ineludibile da parte del pensiero, il quale non può mai entrare in contatto con alcun dato *immediato*, fare a meno di articolarsi attraverso le determinazioni identificanti, pena la ricaduta nel niente. Tuttavia, per non cedere al carattere necessariamente riduttivo di tali determinazioni, Adorno propone di restare nel paradosso della problematica fiducia che "il concetto, ciò che etichetta e mutila, possa trascendere il concetto e così arrivare all'aconcettuale" [Adorno 1966, 11]. Si precisa quindi "l'utopia" che anima la dialettica negativa: "quel che di vero può essere raggiunto dai concetti oltre la loro astratta estensione, non può avere altro scenario che ciò che i concetti reprimono, disprezzano e gettano via. L'utopia della conoscenza sarebbe quella di aprire l'aconcettuale con i concetti, senza omologarlo ad essi" [*ibidem*]. Il cardine della dialettica negativa è di rivolgere l'attenzione proprio verso quel non-identico che viene trascurato dal pensiero fatalmente fondato sull'identità, dando luogo ai disastri prodotti dall'esaltazione univoca della logica razionale. L'insopprimibile tendenza dello spirito umano a cercare la verità si scontra quindi costantemente con il problema della necessità della mediazione concettuale che, nel suo carattere di riduzione della complessità,

risulta inevitabilmente come un tradimento del vero. La dialettica negativa è "disgregativa della struttura armata e reificata dei concetti che il soggetto conoscente ha immediatamente di fronte" [ivi, 131].

Tuttavia, la stessa dialettica negativa, osserva lucidamente Adorno, corre il rischio di trasformarsi in un'apparente "soluzione" se non rimane sempre avvertita della sua "impossibilità". Mostrando le difficoltà che incontra il proposito di sviluppare una razionalità che sia immune dalle forme di assolutizzazione che essa stessa denuncia, la dialettica negativa appare la sola in grado, da un lato, di prendere le distanze dalle forme di oggettivazione di tipo assolutizzante, mostrandone il carattere arbitrario; dall'altro, di "non quietarsi presso di sé" come se tale negazione fosse l'ultima parola. Si mostra qui che la conoscenza non è mai conclusa, ma resta nella vera infinità dell'apertura del pensiero: in questo senso Adorno giustamente afferma "il tutto è il falso". Si conferma inoltre che l'idea di una totalità assolutizzata e, come tale, chiusa in se stessa, comporta sempre una dimensione di violenza e di repressione [cfr. Cortella 2006, 81 ss.]. Per Adorno, infatti, una libertà compresa solo nei termini dell'affermazione di una identità diventa in realtà una forma di coazione. La libertà deve comprendere al suo interno anche il momento della non-identità, dell'inoggettivabilità del soggetto. Quando è soggiogato al principio di identità, l'individuo diventa autoreferenziale ed incapace di aprirsi all'altro [cfr. ivi, 97; 109].

3. *L'impossibile redenzione*

Adorno non rinuncia tuttavia a perseguire l'idea di una conoscenza dell'intero, bensì concepisce quest'ultima "nei termini di una tensione irrisolta verso una totalità non ancora conquistata e *sempre di là da venire*" [Cicatello 2005, 71, corsivi miei]. La dialettica negativa esclude che le contraddizioni dell'esperienza storico-sociale possano essere superate in una sintesi finale, ma nel contempo non rinuncia alla speranza di andare aldilà di se stessa. Il concetto adorniano di *redenzione*, come speranza da tener desta, anche se *impossibile*, di liberare il mondo dalle diverse forme di dominio, esprime la tensione fondamentale tra il riconoscimento dei limiti

delle determinazioni che tendono ad eclissare la sensibilità verso il non-identico e la volontà di mantenere l'apertura rispetto ad altre possibilità dell'esperienza umana.

Riferendosi a un modello di razionalità contrapposto a quello della razionalità strumentale proprio della tradizione illuminista, Adorno afferma che non possiamo esimerci dalla lotta affinché il mondo diventi razionale. Se la dialettica negativa è orientata alla conoscenza del non-identico, essa identifica di più e diversamente dal pensiero dell'identico: "essa intende dire che cos'è una certa cosa, mentre il pensiero identico dice ciò sotto cui cade, di cosa è esemplare o rappresentante, ciò che essa stessa dunque non è". La volontà di affermare che la cosa in sé corrisponda al suo concetto è una forma di *hybris*, ma il suo ideale non va semplicemente gettato via: "nel rimprovero che la cosa non è identica al concetto vive anche la brama che lo possa diventare. In tal senso la coscienza della non identità contiene identità" [Adorno 1966, 135].

Come accennavo prima, Adorno è ben consapevole del rischio che l'atteggiamento della negatività, una volta fissato, possa convertirsi nel suo opposto, ovvero ancora una volta in una posizione di chiusura assolutizzante. La conoscenza potrebbe pretendere una validità assoluta solo se potesse prendere le mosse da un punto di vista "sottratto sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza", ma appunto questo è impossibile: "il pensiero che respinge più appassionatamente il suo condizionamento per amore dell'incondizionato, cade tanto più inconsapevolmente e, quindi, fatalmente, in balia del mondo. Anche la propria impossibilità esso deve comprendere per amore della possibilità" [Adorno 1951, 236]. Non si potrebbe meglio cogliere l'irrisolvibile tensione tra il momento della determinatezza che riduce necessariamente la complessità del reale e il fatto che, pur percependo tale limite e quindi aprendoci all'indeterminato, non possiamo fare a meno di forme determinate di mediazione simbolica. In questo contesto che trova, per certi aspetti, una corrispondenza sia nella resistenza spontanea contro i limiti del linguaggio di Wittgenstein, sia nel tentativo di Heidegger di uscire dal linguaggio della metafisica, Adorno aiuta la teoria sociologica a individuare chiaramente le opposte esigenze che nascono dall'ambivalenza del rapporto tra l'esperienza vissuta dell'agire – sempre aperta a nuove possibilità e che rivendica la libertà di poter passare dall'una all'altra forma di determinazione – e l'ordine

simbolico-normativo indispensabile per garantire condizioni di stabilità e di prevedibilità nella dinamica delle relazioni sociali.

A partire dalla riflessione condotta in *Dialettica negativa*, Adorno indica nella dimensione mimetica ed espressiva dell'esperienza artistica una forma di conoscenza più libera e meno subordinata alla logica dell'identità, più aperta a cogliere, attraverso la fantasia e l'immaginazione, aspetti contraddittori e ambivalenti della realtà da noi interpretata, che altrimenti rimarrebbero nascosti. Nella sua analisi delle posizioni adorniane, Lucio Cortella ha sottolineato il nesso che unisce l'identità e la non identità in "un'esperienza profondamente unitaria, in cui una dimensione appartiene all'altra e non ne può essere separata" [Cortella 2005, 27]. L'unità delle due dimensioni è messa in evidenza nel linguaggio, nel quale, da un lato, i significati, per assolvere la loro funzione di comunicazione, devono necessariamente essere determinati, "subire una sorta di 'processo di reificazione'" che consenta di fissare un significato escludendone altri. Dall'altro lato, il linguaggio è sempre anche possibilità di rinvio rispetto a ciò che non è codificato, di allusione a dimensioni indeterminate, di invenzione di nuovi significati. Se si tiene conto che "l'esperienza linguistica è *costrizione* alla determinatezza e contemporaneamente *apertura* all'altro" [ivi, 28], si può mostrare che la non-identità, pur restando incompatibile con l'identità, è anche intimamente legata ad essa.

Il linguaggio appare così come "il luogo della verità, in cui si articola la dialettica di identico e non-identico, entrambi costituenti essenziali di questa verità" [ivi, 29]. Giustamente Cortella osserva che l'esperienza dell'altro e del non-identico è un'esperienza quotidiana che noi facciamo nel rapporto con gli altri esseri umani, che, da un lato, sono *identici* a noi grazie alla condivisione della nostra stessa esistenza; e, dall'altro, restano da noi *differenti* nella loro "irriducibile incatturabilità", nella loro inoggettivabilità [cfr. ivi, 29-30].

4. *Conclusione: conseguenze per la teoria sociologica*

Vorrei concludere riassumendo brevemente quali possono essere le conseguenze che una teoria sociologica può trarre dalla riflessione adorniana contenuta in *Dialettica negativa.* Mi limito a segnalare alcuni punti senza sviluppar-

li, anche perché sono aspetti che ho costantemente cercato di approfondire in altri miei testi [cfr. Crespi 1999; 2006; 2008].

1. Sia la dialettica adorniana, sia la possibilità della sua interpretazione nei termini del linguaggio, ci permettono di meglio comprendere la *normale* inconciliabilità dell'esistere, la sua costante tensione verso un irraggiungibile compimento e, al tempo stesso, il carattere illusorio di ogni "soluzione" in un aldilà dall'esistenza stessa. In particolare, la critica adorniana mostra i limiti del conoscere, l'impossibilità di pervenire a un possesso pieno della verità: di conseguenza l'accento si sposta dalla concezione illuminista e idealista di un soggetto in grado di esercitare un totale controllo sulla realtà e volto a comprendere se stesso primariamente come capacità di sapere a quella di un soggetto che, più modestamente, è anzitutto confrontato con il problema pratico di rispondere di sé come esistenza finita [cfr. Ruggenini 2005, 91]. Se, come prima accennavo, la svolta che caratterizza il nostro tempo rispetto all'epoca della modernità può nascere anzitutto da una più matura consapevolezza dei limiti insuperabili della nostra condizione, Adorno ha chiaramente indicato, nella problematica di un sapere che dia spazio alla non-identità, come non possa darsi un vero superamento della contraddizione rappresentata dalle opposte esigenze di determinatezza e di negazione di quest'ultima, contraddizione che è insita nella dimensione della riflessività cosciente propria dell'essere umano. Tale contraddizione è sempre presente anche in ogni situazione sociale, nel suo rapporto irrinunciabile con l'ordine normativo, e pertanto non esistono soluzioni definitive della stessa, ma solo la possibilità di gestirla attraverso forme sempre parziali e in costante mutamento. Da qui la fine di ogni *hybris*, di ogni prospettiva assolutizzante di tipo utopico: la redenzione dai mali del mondo va perseguita nella consapevolezza che non vi sarà mai una società perfetta, e quindi ci orienta, più modestamente, verso un pragmatismo esistenziale immune da ogni illusione dogmatica.

2. La presa di coscienza dei limiti invalicabili della nostra condizione può diventare la base per una solidarietà fondata non sul tentativo, come in passato, di fissare una volta per tutte un'identità universale dell'essere umano (idea di 'natura umana', 'ragione' ecc.), bensì sul carattere inoggettivabile di ogni individuo, sulla sua diversità irriducibile a uno schema univoco. La base della solidarietà generale degli esseri umani va quindi cercata nel carattere comune

della nostra situazione esistenziale, nella misura in cui è caratterizzata dai limiti del sapere, dall'incapacità di definire il senso ultimo dell'esistenza, dalla consapevolezza che non vi è superamento definitivo delle contraddizioni costitutive che ne sono alla base, una situazione qualificata dalla gioia di esserci e dall'angoscia del non-essere, dal desiderio impossibile di un assoluto compimento, dalla mancanza e dalla sofferenza che comporta la nostra finitezza.

3. Un contributo importante per comprendere che siamo tutti solidalmente coinvolti in una stessa condizione è venuto, negli anni recenti, dall'approfondimento del carattere costitutivo dell'intersoggettività, in quanto relazione originaria che si anticipa alla formazione degli stessi individui, i quali non potrebbero pervenire alla loro autonomia se non fossero già da sempre in relazione con gli altri, in particolare all'interno della comunicazione linguistica. Autonomia e dipendenza non sono pertanto dimensioni contrapposte ma complementari: nel carattere costitutivo del vincolo con l'altro, ha così fine la concezione dell'individualismo illimitato della modernità, e ogni individuo è posto di fronte alle sue responsabilità verso l'altro. Soprattutto Honneth [cfr. Honneth 2002; 2007] ha contribuito oggi a renderci consapevoli che la relazione di reciproco riconoscimento, già messa in evidenza da Hegel, è la struttura che sostiene la nostra intera esistenza individuale e sociale. Ma anche a questo proposito emerge la rilevanza della riflessione di Adorno circa il problema dell'identità. Proprio perché ogni individuo, in quanto soggetto dotato di coscienza riflessiva, non può mai essere esaurito dalla sua identità personale e sociale, dalle sue *determinazioni* (per adottare il linguaggio adorniano), il riconoscimento reciproco risulta effettivo unicamente se è non solo riconoscimento delle determinazioni identitarie dell'individuo, da cui, come ha mostrato Adorno, non possiamo prescindere, ma, al tempo stesso, anche riconoscimento della non-identità dell'individuo, della sua inoggettivabilità. Qui si pone in evidenza il limite radicale di ogni tentativo di ridurre l'individuo a semplice espressione dell'identità definita da una comunità di qualunque tipo. Occorre ricordare inoltre, come ha posto in evidenza Nancy Fraser [cfr. Fraser 2008], che la relazione di riconoscimento reciproco comporta necessariamente anche il perseguimento di una più giusta redistribuzione delle risorse materiali e culturali disponibili a livello mondiale.

Riferimenti bibliografici

Adorno, T.W.
1951 *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1954.
1966 *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004.

Cicatello, A.
2005 *Adorno e Heidegger tra dialettica e fenomenologia* in L. Cortella, M. Ruggenini, A. Bellan (a cura di), *Adorno e Heidegger*, Donzelli, Roma.

Cortella, L.
2005 *Tesi provvisorie per una teoria del riconoscimento*, Fenomenologia e società, n. 2, pp. 3-19.
2006 *Una dialettica della finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma.

Crespi, F.
1999 *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.
2006 *Il male e la ricerca del bene*, Meltemi, Roma.
2008 *Contro l'aldilà. Per una nuova cultura laica*, il Mulino, Bologna.

Fraser, N.
2008 *Riconoscimento e redistribuzione*, Quaderni di Teoria Sociale, n. 8, pp. 97-112.

Honneth, A.
2002 *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano.
2007 *Reificazione*, Meltemi, Roma.

Horkheimer, M., Adorno, T.W.
1966 *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi.

Muller-Doohm, S.
2003 *Theodor W. Adorno – Biografia di un intellettuale*, Carocci, Roma.

Petrucciani, S.
2007 *Adorno*, Laterza, Roma-Bari.

Pulcini, E.
2009 *La cura del mondo – paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino.

Rosito, V.
2009 *Espressione e normatività – Soggettività e intersoggettività in Theodor W. Adorno*, Mimesis, Milano.

Ruggenini, M.
2005 *Negatività del vero*, in L. Cortella, M. Ruggenini, A. Bellan (a cura di), *Adorno e Heidegger*, Donzelli, Roma.

Rusconi, G.E.
1968 *La teoria critica della società*, il Mulino, Bologna.

Emmanuel Renault

Adorno: dalla filosofia sociale alla teoria sociale

Quali potrebbero essere le tesi costitutive di un orientamento adorniano in filosofia sociale? La questione pone immediatamente il problema dell'evoluzione filosofica di Adorno e del modo in cui tale evoluzione ha accompagnato e influenzato quella della Teoria critica francofortese. Dal punto di vista della filosofia sociale, Adorno ha infatti difeso due opzioni quasi opposte tra l'inizio degli anni Trenta, periodo in cui si rapportava in modo critico al programma fissato da Horkheimer, e gli anni Cinquanta-Sessanta, dove ha rappresentato il nuovo orientamento dell'Istituto per la Ricerca Sociale, identificato nel frattempo come il cuore della "Scuola di Francoforte". Per specificare la situazione iniziale, la cosa più semplice è risalire a due testi fondamentali del 1931, il discorso dell'insediamento di Horkheimer alla direzione dell'Istituto, *La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un istituto per la ricerca sociale* [Horkheimer 1981, 28-43] e la lezione inaugurale di Adorno all'università di Francoforte, *L'attualità della filosofia* [Adorno 2009, 37-58]. Mentre Horkheimer definisce la filosofia sociale nel quadro di un programma di ricerca multidisciplinare, Adorno instaura un rapporto più polemico con le scienze sociali, definendo la filosofia sociale come un'interpretazione delle patologie sociali. Ma a partire dagli studi sulla *Personalità autoritaria*, è tutt'altra la posizione che sarà difesa. Adorno inizierà di fatto a polemizzare con l'idea di filosofia sociale intesa come una forma di teorizzazione filosofica staccata dalla ricerca empirica e a schierarsi a favore di costruzioni teoriche interdisciplinari a misura dei problemi specifici incontrati nelle indagini particolari. La traiettoria di Adorno permette così di porre un certo numero di problemi metodologici fon-

damentali relativi al rapporto tra filosofia sociale e scienze sociali, all'articolazione tra filosofia e scienze sociali, così come all'articolazione tra ciò che si può chiamare filosofia sociale generale (impegnata in diagnosi sociali generali) e filosofia sociale applicata (a questioni particolari). Tali questioni, che furono decisive dal punto di vista della storia della teoria critica, sono ugualmente determinanti per ogni difesa dell'attualità della filosofia sociale.

Per identificare le caratteristiche dei due modelli adorniani e le poste in gioco dell'abbandono del primo modello a favore del secondo, cominceremo presentando le posizioni di Horkheimer e Adorno all'inizio degli anni Trenta. In un secondo momento, cercheremo di comprendere come i lavori empirici di Adorno, in particolare negli studi sulla *Personalità autoritaria*, l'abbiano condotto a rivedere le sue posizioni. In un terzo momento, cercheremo di precisare il senso della "teoria sociale" che si viene opponendo alla "filosofia sociale". A mo' di conclusione sarà possibile caratterizzare in generale ciò che potrebbero rappresentare gli orientamenti adorniani in filosofia sociale, intendendo quest'ultimo termine in un senso più ampio di quello che gli viene conferito nel quadro dell'opposizione tra filosofia e teoria sociale.

1. *Programma multidisciplinare* versus *filosofia interpretativa*

Nel suo discorso di insediamento, Horkheimer definiva un programma di ricerca centrato sull'idea della filosofia sociale. Una volta affermato che la filosofia sociale dopo Hegel era diventata il compito filosofico fondamentale e aver sottolineato che in seguito al fallimento dell'idealismo hegeliano essa non poteva più venire sviluppata in una forma esclusivamente filosofica, egli cominciava a criticare i tentativi contemporanei che miravano a salvaguardare la filosofia sociale in una forma esclusivamente filosofica sia come teoria dei valori, sia come ontologia sociale. Secondo Horkheimer, conveniva piuttosto impegnarsi sulla strada di una "interrelazione dialettica" tra la "teoria filosofica" e la "prassi della scienza particolare", dove la filosofia "sia in grado di sollecitare e animare le ricerche particolari e, nello stesso tempo, sia abbastanza aperta da

lasciarsi a sua volta influenzare e trasformare dal progresso degli studi concreti" [Horkheimer 1981, 37]. Nel progetto così delineato, l'idea della filosofia sociale corrisponde a una teoria della "totalità sociale" i cui principi sono forniti dalla concezione materialistica della storia, ed essa ha la funzione di produrre ipotesi sulle tendenze fondamentali che governano l'evoluzione sociale, rapportandole ai loro interessi antropologici e politici fondamentali. Quanto alle discipline specialistiche come l'economia, la psicanalisi (nella forma della psicologia sociale) e la sociologia della cultura (in particolare la sociologia della musica), esse si vedevano di fatto ridotte a imprese la cui funzione è di trasformare queste ipotesi in conoscenze integrandole nel processo della ricerca empirica.

In questo programma di ricerca, più che con un'effettiva connessione interdisciplinare, abbiamo a che fare con una specie di multidisciplinarità a dominante filosofica. Da una parte, in effetti, è alla filosofia e solo a lei che sono riservate l'elaborazione delle ipotesi teoriche e l'interpretazione dei risultati empirici – Horkheimer rivendica il diritto "di instaurare [...] una dittatura del lavoro pianificato, in grado di sviluppare una teoria della società dove la costruzione filosofica non sia più dissociata dalla ricerca empirica" [ivi, 39]. D'altra parte, la posizione di dominio di questa filosofia sociale implica che i quadri disciplinari specialistici della ricerca empirica restino essi stessi immutati. Per riprendere le analisi di Dubiel [1978, 137-147], nelle ricerche dell'Istituto per la ricerca sociale nel corso degli anni Trenta, la "multidisciplinarità" era una minaccia costante che cadeva sull'"interdisciplinarità", intendendo per questa l'elaborazione di una problematica originale che prendeva a prestito elementi teorici da molteplici quadri disciplinari, e intendendo per quella la semplice giustapposizione di aspetti disciplinari indipendenti.

Nella sua lezione inaugurale del 1931, *L'attualità della filosofia*, la posizione di Adorno, allora non ancora associata alle attività dell'Istituto per la ricerca sociale, è molto diversa. Influenzato da Benjamin, egli afferma che in un mondo profondamente irrazionale la filosofia non può conservare la sua ambizione di cogliere il vero se non a condizione di eliminare "da sé tutte quelle questioni che competono alle scienze particolari in quanto specificamente scientifiche e che rendono poco chiara l'esposizione dei problemi filosofici" [Adorno 2009, 46]. Adorno sviluppa questa opposizione tra filosofia e scienza affermando esplicitamente che "l'idea-

le della scienza consiste nella ricerca, quello della filosofia nell'interpretazione" [ivi, 47]. Per interpretazione (*Deutung*) egli intende un procedimento che non si accontenta di registrare i fatti (contrariamente alla ricerca empirica), ma che tuttavia non si impegna nella spiegazione del senso della realtà (contrariamente alla filosofia fin qui): "il compito della filosofia non è quello di [...] giustificare e spiegare la realtà come se fosse 'dotata di senso'" [ivi, 48]. Ispirato dalla psicanalisi freudiana, egli avanza l'idea che l'interpretazione debba piuttosto consistere nel porre i fatti enigmatici del mondo sociale in rapporto alle strutture materiali che permettono di risolvere l'enigma; e, nello stesso tempo, nel far apparire il mondo sociale come una realtà irrazionale che deve essere trasformata.

L'idea di filosofia sociale è allora utilizzata in un senso che rinvia, proprio come in Horkheimer, a una riformulazione filosofica della concezione materialistica della storia, ma in una maniera completamente differente: "La svolta della filosofia sociale (*Sozialphilosophie*) verso l'economia non nasce solamente dalla superiorità empirica dell'economia, bensì dall'esigenza immanente dell'interpretazione filosofica stessa" [ivi, 51, trad. it. modificata]. Certamente, anche Adorno si propone di costituire la sua filosofia sociale a partire dalle scienze sociali nel quadro di ciò che egli chiama una "comunicazione dialettica" [ivi, 54, trad. it. modificata]. Nondimeno, la presa di distanza dalle posizioni di Horkheimer si fa palese nel momento in cui Adorno riprende da Heidegger un'immagine per precisare il modo in cui egli intende questa comunicazione dialettica: "Mentre il filosofo, come un capo cantiere, progetta l'edificio, il sociologo è colui il quale si arrampica sulla facciata dell'edificio e preleva dall'esterno ciò che gli è a portata di mano" [*ibidem*]. L'immagine è certamente usata in un senso particolare, poiché l'importanza dell'"arrampicarsi" è riferita a un'epoca in cui le case stanno per crollare, ma resta il fatto che l'imperialismo filosofico è affermato in modo non meno perentorio che in Heidegger: "È importante per la filosofia interpretativa costruire chiavi davanti a cui la realtà si spalanchi di scatto" [ivi, 55][1]. La metafora della chiave, d'altronde, diventa motivo di una nuova critica della sociologia: "La situazione per quanto riguarda le dimensioni delle categorie-chiave è davvero

1 Ciò non impedisce ad Adorno di difendere un modello in aperta opposizione alla filosofia heideggeriana. Sul rapporto fra Adorno e Heidegger cfr. Cortella et al. 2005.

strana. Il vecchio idealismo le sceglieva troppo grandi, così che esse non entravano nella serratura. Il puro sociologismo filosofico le sceglie troppo piccole: la chiave entra sì, ma la porta non si apre. Una gran parte dei sociologi spinge il nominalismo così avanti che i concetti diventano troppo piccoli per indirizzare su di sé gli altri, con i quali entrare in costellazione" [*ibidem*, trad. it. modificata]. Nel momento stesso in cui la sociologia vede la sua fecondità ridotta solo alle sue osservazioni, si vedono squalificati i concetti tramite i quali essa procede all'elaborazione teorica del materiale empirico. Mentre Horkheimer forniva l'illustrazione di una filosofia sociale fondendo l'interdisciplinarità nella multidisciplinarità, qui troviamo l'esempio di una mancanza più classica: la filosofia sociale tende a evitare l'interdisciplinarità a favore dell'autarchia disciplinare.

Il fatto che questa prima concezione adorniana della filosofia sociale sia stata in seguito rifiutata non deve tuttavia nascondere l'importanza dei temi messi in campo da *L'attualità della filosofia*. Adorno ha elaborato una concezione della filosofia sociale come interpretazione (*Deutung*), come ermeneutica materialistica delle patologie sociali alla quale egli non ha mai totalmente rinunciato [cfr. Buck-Morss 1979, 96-110; Honneth 2007, 70-92]. Ispirandosi al modo in cui l'interpretazione psicanalitica si sforza di risalire alle strutture psichiche dei sintomi patologici, Adorno difenderà fino alla fine della sua vita il procedimento che consiste nell'interpretare i fatti particolari della vita sociale rapportandoli alle strutture sociali che ne liberano il senso. Come l'interpretazione psicanalitica dei sintomi non può essere dissociata da una metapsicologia, egli sottolineerà sempre che l'interpretazione delle patologie sociali presuppone una teoria sociale. Nell'ultimo testo che aveva redatto, l'*Introduzione* a *Dialettica e positivismo in sociologia*, è proprio il concetto di "fisiognomica sociale" che descrive questa articolazione dell'interpretazione delle patologie sociali e della teoria sociale: "Il fatto che nessuna realtà sociale possa essere pensata senza fare riferimento alla totalità, e cioè al sistema complessivo reale, ma non traducibile in alcuna immediatezza evidente e tangibile, e che esso tuttavia possa essere conosciuto solo nella misura in cui si manifesta nel fattuale e nel particolare, conferisce all'*interpretazione* (*Deutung*) l'importanza che essa possiede in sociologia. Essa è la fisiognomica sociale del fenomeno, di ciò che appare.

Interpretare significa, anzitutto, nei tratti della datità sociale, scorgere la totalità (...). Di esso rende meglio conto la fisiognomica, poiché la totalità che 'è' (...) è da questa riconosciuta nel suo ambiguo rapporto coi fatti che essa decifra. I fatti non sono identici con la totalità, ma essa non esiste al di là dei fatti. La conoscenza sociale che non comincia con lo sguardo fisiognomico impoverisce in misura insopportabile" [Adorno 1972a, 44][2].

L'idea di fisiognomica è solidale con una critica dell'incapacità delle "scienze dello spirito" a mantenere "ciò che allo spirito ha[nno] promesso: spiegarne dall'interno i prodotti" [Adorno 1979a, 12], tanto quanto a una critica di questo mondo che forza l'interpretazione a sottolinearne l'irrazionalità. Anche su questo punto, Adorno conserverà fino in fondo il progetto di una critica sociale capace di produrre tramite l'interpretazione un'immagine della società che al tempo stesso spezzi il reticolo di evidenze attraverso il quale essa ci appare, mostrandola in tutta la sua irrazionalità e liberando così i potenziali utopici di cui essa rimane portatrice. Come ha sottolineato Axel Honneth, la *Dialettica dell'illuminismo* e i *Minima moralia* dovevano in realtà essere interpretati come una "critica che porta alla luce" [cfr. Honneth 1998][3], o come un'attuazione di ciò che l'introduzione della *Dialettica negativa* presenta come "ontologia della condizione falsa", destinata a produrre uno "*shock* dell'aperto" [Adorno 2004. 12 e 32]: un procedimento che è per eccellenza quello della critica attraverso lo "smontaggio" attuata da Kafka, nella misura in cui "egli lacera e abbatte la facciata che cela l'enormità del dolore, facciata a cui sempre più si adegua il controllo razionale" [Adorno 1972c, 257]; o, ancora, la critica messa in atto da Beckett, nelle cui opere "l'ontologia ritorna nella veste di una patogenesi della vita sbagliata, rappresentata come stadio di un'eternità negativa" [Adorno 1979b, 273]. Eppure, se la filosofia adorniana formula molte sue intuizioni fondamentali ne *L'attualità della filosofia* [cfr. Buck-Morss 1979], dal punto di vista metodologico dei rapporti tra filosofia sociale e ricerca empirica resta il fatto che di esse Adorno non conserverà quasi nulla, ma svilupperà posizioni che partono dalla loro critica radicale.

2 Il concetto di fisiognomica è di fatto sviluppato qui [44-54].

3 Sui *Minima moralia* cfr. anche Jaeggi 2005.

2. *Rivalutazione e difesa della sociologia empirica*

L'evoluzione del rapporto di Adorno con la sociologia si manifesta in fasi diverse[4]. Nel corso degli anni Trenta, le sue opere di sociologia della musica, le sue discussioni polemiche con Benjamin, così come le sue analisi critiche di Mannheim, Spengler e Veblen, delle quali molte furono rifiutate dalla rivista dell'Istituto prima di essere riprodotte in *Prismi*, hanno giocato senza dubbio un ruolo decisivo. Ma è soltanto a partire dal 1938, con l'arrivo a New York come collaboratore ufficiale dell'Istituto per la ricerca sociale, che Adorno inizia a rivedere completamente la sua concezione della filosofia sociale. Come racconta lui stesso nell'articolo *Esperienze scientifiche in America* [1974], la collaborazione con Paul Lazarsfeld nel quadro del programma di ricerca sui gusti musicali dei radioascoltatori, all'interno del quale si sarebbe dovuto presentare il contributo dell'Istituto, aveva costituito per lui un vero shock. Se bisogna prestare fede ai documenti raccolti da Stephan Müller-Doohm nella sua biografia di Adorno [cfr. Müller-Doohm 2003, 325-342], lo sgomento fu ancora maggiore di quanto egli non dica in quell'articolo. Tramite Lazarsfeld, Adorno entrava in contatto con una sociologia empirista ostile alla teoria sociale, un incontro che doveva influenzare in modo durevole la sua critica della sociologia positivista, nel momento stesso in cui scopriva la "ricerca amministrativa" (per usare un termine di Lazarsfeld, di cui egli talvolta si attribuisce la paternità[5]), vale a dire una sociologia applicata che accetta di ridurre la ricerca empirica a un sistema per migliorare il controllo burocratico o l'efficienza dei mercati.

Questa duplice scoperta, unita alla necessità di produrre una critica interna di quel tipo di sociologia empirica e di definire un'opzione alternativa, sembra aver prodotto su di lui un effetto triplice. In primo luogo, Adorno è stato condotto a diventare consapevole della necessità di difendere la teoria sociale all'interno della sociologia stessa e non soltanto come una disciplina filosofica separata dalla ricerca empirica; questo fu il tema principale della sua lunga polemica con gli orientamenti positivisti in sociologia e con le loro giustificazioni filosofiche (di cui i testi

4 Per una presentazione di queste tappe, cfr. Müller-Doohm 1996, 51-132.

5 Come ad es. nell'articolo *Esperienze scientifiche in America* [Adorno 1974, 169].

riuniti nel 1969 in *Dialettica e positivismo in sociologia* non restituiscono che alcuni aspetti) e l'oggetto esplicito di uno dei suoi corsi, gli *Elementi filosofici di una teoria della società* del 1964 [cfr. Adorno 2008].

In secondo luogo, questa duplice scoperta lo ha condotto a rivalutare la ricerca empirica, compresa la sua forma quantitativa e statistica, da una parte, prendendo coscienza dell'importanza di ciò che egli chiama il suo "potenziale democratico" (nella misura in cui vengono interpellati per motivi di ricerca, tutti hanno diritto alla parola) [Adorno 1952, 478-479] e, dall'altra parte, dotandola di un potere critico sia dal punto di vista delle teorizzazioni astratte che da quello dell'ideologia e della società stessa, dato che la ricerca quantitativa ha la capacità di correggere le astrazioni teoriche come anche di contraddire i pregiudizi e le connessioni di accecamento che contribuiscono alla riproduzione del dominio e dell'ingiustizia sociale, se tuttavia essa non è abbandonata alla "sociologia amministrativa", ma viene realizzata in un quadro teorico adeguato. Questa rivalutazione della sociologia empirica fa di Adorno uno dei pionieri della sociologia empirica in Germania (e non solo presso l'Istituto per la ricerca sociale) [cfr. Demirovic 1999] e uno dei difensori della sociologia empirica contro la sociologia ermeneutica dominante in Germania durante tutta la prima metà del secolo. Contro questo orientamento sociologico che egli nel 1931 sosteneva largamente, Adorno sottolinea nell'articolo *Sulla situazione attuale della ricerca sociale empirica in Germania* [1952] che la sociologia non è una "scienza dello spirito" e che la società non è solamente il frutto dello spirito oggettivato ma anche di relazioni funzionali i cui meccanismi ed effetti non possono essere descritti che per mezzo di metodi di osservazione differenziati, alcuni dei quali, quantitativi, sono a buon diritto improntati alle scienze della natura [ivi, 481-483].

In terzo luogo, questa duplice scoperta lo ha condotto a orientarsi sulla via di una concezione della connessione originaria tra teoria e ricerca sociale, nella quale la costruzione teorica deve sforzarsi di combinare approcci sociologici e psicanalitici al fine di elaborare ipotesi e metodi adatti alle specificità dell'oggetto studiato, dal momento che i metodi di indagine empirici possono mettere in campo sia tecniche quantitative che interviste approfondite e analisi cliniche. È proprio nel progetto di ricerca collettivo pubblicato con il titolo *La personalità autoritaria* che gli viene data l'occasione di elaborare questa

modalità particolarmente originale di concepire teoria sociale e ricerca sociale nella loro connessione [cfr. Adorno et al. 1997].

Questi tre effetti rappresentano uno spiazzamento se riferiti al programma iniziale. Laddove egli difendeva l'autonomia della filosofia come filosofia sociale, Adorno giunge a contestarne negli anni Sessanta le pretese che riducono le teorizzazioni filosofiche a costruzioni astratte necessariamente esteriori alla ricerca sociale, e perciò, alla sociologia stessa. Nella sedicesima lezione dell'*Introduzione alla sociologia* [Adorno 2003, 232-235], egli polemizza contro René König che, nel suo manuale di sociologia, cominciava dalla distinzione tra "filosofia sociale" e "sociologia" intesi come due approcci divergenti e complementari alla società. Come rileva Adorno, questa distinzione in König ha il valore di una concessione alla teoria critica francofortese, in quanto si tratta di riconoscerla come uno dei discorsi possibili sulla società, sottolineandone la distanza dai veri principi e metodi della sociologia. Adorno ritiene che la teoria critica debba rifiutare questo tipo di divisione del lavoro tra filosofi e sociologi. In effetti, da un lato questa divisione del lavoro non può che condannare la teoria critica alla sterilità teorica (privandola della conoscenza determinata e del materiale dato nell'esperienza) e all'impotenza critica (riducendo le sue diagnosi a ipotesi arbitrarie). Dall'altra parte, escludendo il momento della teorizzazione generale e dell'autoriflessione della sociologia, questa divisione del lavoro priva quest'ultima di ogni mezzo per resistere alle tendenze che la riducono a ricerca amministrativa e a registrazione positivistica di ciò che è. Un anno più tardi, nel 1969, nell'articolo *Teoria della società e ricerca empirica*, Adorno riprenderà la polemica con la distinzione proposta da König, sottolineando nuovamente che "i rappresentanti di una sociologia critica non dovrebbero in nessun caso limitarsi al lavoro libresco, come gli si propone; ma essi devono soprattutto impegnarsi nel cosiddetto 'lavoro sul campo'" [Adorno 1969, 539], e devono proporre modelli teorici suscettibili di essere messi in campo nell'interpretazione dei risultati della ricerca empirica. La diffidenza adorniana verso la nozione di filosofia sociale non si esplica solo nella logica di una polemica particolare contro una strategia che mira a mettere d'accordo, per esclusione reciproca, teoria critica e sociologia positivistica. Più esattamente essa si basa sulla riproposizione di una caratteristica fonda-

mentale del concetto di filosofia sociale difeso nel 1931: l'opposizione dei procedimenti della filosofia e della ricerca scientifica che riduceva i sociologi a topi d'appartamento (*monte-en-l'air*), del tutto simile a quella in cui alcuni sociologi positivisti volevano rinchiudere la teoria critica. Non c'è alcuna ragione per trarne un pretesto contro l'idea stessa di filosofia sociale. Ciò che viene rifiutato è piuttosto una certa comprensione della filosofia sociale, paradossalmente proprio quella difesa dal giovane Adorno e da König; quella che, più in generale, istituisce un confronto tra le concezioni filosofiche, che valorizzano la filosofia sociale come una disciplina autarchica, e il significato deteriore che talvolta viene attribuito dalla sociologia all'idea di "filosofia sociale", nel senso di conoscenza di mere generalità o di discorsi giornalistici sul sociale.

Una seconda trasformazione decisiva, contropartita positiva della prima, è un passaggio dalla "filosofia sociale" alla "teoria sociale". In Adorno, l'idea di teoria sociale designa il momento della teorizzazione nella conoscenza dei fenomeni sociali, anziché una particolare disciplina subordinata della filosofia o della sociologia. Teoria sociale è sia l'autoriflessione della conoscenza del mondo sociale, sia la costruzione delle strutture e delle dinamiche sociali generali. Il momento dell'autoriflessione non deve essere confuso con quello che oggi si chiamerebbe "epistemologia delle scienze sociali" (anche se questo non impedisce ad Adorno di intervenire in modo epistemologico per difendere la "sociologia critica" contro gli argomenti epistemologici di Popper). Da una parte, infatti, la questione del valore conoscitivo dei concetti e dei metodi non può mai essere trattata sul piano puramente generale, ma si pone sempre in maniera specifica nella costruzione di un oggetto particolare e nell'esperienza che il soggetto della conoscenza fa di tale oggetto. Come verrà spiegato nella *Dialettica negativa*, è dal punto di vista di un "primato dell'oggetto" [Adorno 2004, 165.167], di un "privilegio dell'esperienza" [ivi, 38-40], di una rivalutazione del "momento mimetico della conoscenza" [ivi, 43] che l'orientamento verso il "non identico" esige dalla filosofia come dalle scienze sociali che esse costruiscano delle "costellazioni" di "modelli" capaci di cogliere "lo specifico e più che lo specifico" [ivi, 146-148]. D'altra parte, l'autoriflessione non riguarda solo il valore cognitivo, ma anche il significato politico dei metodi e dei concetti. Sul piano metodologico vediamo così Adorno interrogarsi sul significato sociale dei metodi che riducono gli in-

tervistati a semplici emittenti di un'opinione: in questo modo, gli si rifiuta implicitamente il diritto di intrattenere un rapporto riflessivo con i propri giudizi e rappresentazioni e li si riduce alla loro "pseudo-individualizzazione calcolata" [cfr. Adorno 1974, 175]. Sul piano dei concetti, lo vediamo in particolare impegnarsi in una riflessione sul significato politico di un concetto come quello di "ruolo", che equivale a derivare un'ontologia sociale da una situazione come quella del teatro che si presenta, pertanto, come una riproduzione e una presa di distanza dalla vita sociale, ratificando teoricamente una situazione in cui la partecipazione all'azione sociale può solo dipendere da un artificio[6]. Il secondo versante della teoria sociale, la costruzione di strutture e di dinamiche generali, è associato in modo ancora più classico al nome di Adorno. Egli dà luogo, come vedremo, principalmente a una ricostruzione delle "mediazioni sociali" che permettono di procedere oltre l'apparenza dei fenomeni sociali per cogliere il loro vero significato [Adorno 1972°, 19-25] e giungere a un'analisi delle grandi "dinamiche sociali" che permettono di identificare e rendere intelligibile il "livello" e le potenzialità di trasformazione sociale [Adorno 2008, 37-40].

In quanto autoriflessione della conoscenza sociale e teoria della totalità sociale, potrebbe sembrare che la teoria sociale rientri nell'ambito della filosofia più che in quello specifico delle scienze sociali. Al contrario, Adorno si batte, in particolare nelle lezioni del 1964 *Elementi filosofici di una teoria della società*, affinché la costruzione teorica dei principi esplicativi generali e l'autoriflessione sui concetti e i metodi torni a essere valorizzata in sociologia, come avveniva con i fondatori

6 "Non per nulla il concetto di ruolo, che si spaccia per avalutativo, è mutuato dal teatro, dove gli attori non sono realmente coloro di cui fanno la parte. Nella società tale divergenza esprime l'antagonismo. La teoria della società dovrebbe procedere dai suoi aspetti immediatamente evidenti fino alla conoscenza della sua ragione sociale: perché gli uomini sono ancor sempre costretti a svolgere dei ruoli. Il concetto marxiano di maschera-carattere (*Charaktermaske*), che non solo anticipa quella categoria, ma la deduce socialmente, lo ha potenzialmente fatto. Se la scienza della società opera con tali concetti, ma poi rifugge dalla teoria di cui essi sono momenti, lavora al servizio dell'ideologia. Se il concetto di ruolo viene usato così com'è tratto dalla facciata sociale, senza essere sottoposto ad analisi, serve a perpetuare l'esistenza assurda e nefasta (*das Unwesen*) del ruolo" [Adorno 1972d, 7]. Sullo stesso aspetto, cfr. Adorno 2008, 150-151; 1979b, 298.

di questa disciplina[7]. Egli lotta affinché essi siano sviluppati in modo immanente al processo della conoscenza e non in modo subordinato a una sottodisciplina sociologica. Nel saggio *Sociologia e ricerca empirica* (1957), Adorno insiste sul fatto che in sociologia il momento della teoria non deve compiersi nel quadro di una sociologia generale alla Parsons, che si orienta all'unità formale della società restando esterno alla ricerca empirica, ma deve al contrario svilupparsi nel quadro di una connessione tra i momenti teorici e la ricerca empirica [Adorno 1972b, 85]. Il suo rifiuto dei tentativi tesi a costruire una metodologia generale all'interno di questa o quella scienza sociale, e in particolare della metodologia di Parsons, è assolutamente categorico [Adorno 2008, 141-146]. La ricerca empirica deve sempre sottomettere le sue ipotesi teoriche e metodologiche implicite all'autoriflessione e se possibile riorganizzarle attraverso una costruzione teorica commisurata al suo oggetto specifico.

Il passaggio dalla filosofia sociale alla teoria sociale si accompagna a un terzo spostamento decisivo rispetto al programma iniziale: il passaggio da una filosofia sociale autarchica a una teoria sociale orientata in senso interdisciplinare. Adorno sottolinea continuamente l'unilateralità delle suddivisioni disciplinari ed esige una presa in carico congiunta delle determinanti economiche, sociologiche e psicanalitiche dei fenomeni sociali. La suddivisione disciplinare tra filosofia e scienze sociali e all'interno delle stesse scienze sociali gli appariva sempre come l'effetto di una subordinazione del pensiero alla divisione del lavoro che deve essere oggetto di una riflessione sociologica e di una critica filosofica. Così, contro gli sforzi positivisti tendenti a "eliminare la dimensione filosofica della sociologia", egli sottolinea che "la divisione del lavoro fra discipline quali la filosofia, la sociologia, la psicologia e la storia, non risiede nel loro oggetto, ma è imposta loro dall'esterno" [Adorno 1979c, 100]. Come la filosofia deve appoggiarsi su queste discipline per procedere alla sua propria autoriflessione (in quanto sapere immerso nel mondo sociale) [cfr. Adorno 1972a, 11-13] e per

7 Più precisamente, Adorno sostiene che la sociologia deve affermare quella doppia intenzione teorica, decisiva nei suoi fondatori, nella forma più aperta e meno paradossale che in autori come Durkheim e Weber, nei quali l'orientamento alla teoria è contrastato da forme di autoriflessione positivista [cfr. *ivi*, lezioni 1 e 2). L'ambiguità delle posizioni durkheimiane e weberiane è anche uno dei temi dell'*Introduzione alla sociologia* [cfr. Adorno 2003].

onorare la sua pretesa alla conoscenza del mondo storico, così queste discipline non possono essere all'altezza della loro ambizione scientifica se non si impegnano in una autoriflessione critica sui loro metodi e i loro principi, autoriflessione che comporta sempre una dimensione filosofica [cfr. ivi, 13].

Pertanto, rimettere in gioco l'esclusione reciproca di filosofia e scienze umane non conduce a sottostimare le loro specificità. Gli sforzi di Adorno per difendere l'uso di metodi quantitativi, i "*case studies*" e gli approcci clinici contro la sociologia ermeneutica, dimostrano bene quanto egli fosse lontano dal fare delle sue proprie diagnosi fisiognomiche, per esempio nei *Minima moralia*, la sociologia *par excellence*[8]. Trattandosi della legittimità delle suddivisioni disciplinari all'interno delle scienze umane, i suoi propositi presentano una certa ambiguità. In alcuni testi, egli attribuisce alla sociologia uno statuto di scienza sociale riflessiva ("di antidoto intellettuale alla divisione del lavoro")[9], ed è appunto in questo senso che egli riconduce l'idea della teoria sociale alla sociologia più che a ogni altra disciplina, dal momento che la teoria sociale procede sempre in lui da uno sforzo per unificare sia i modelli sociologici (come quelli di Durkheim e Weber), sia un approccio psicologico (Freud) ed economico (Marx) ai fenomeni sociali. In altri testi, le suddivisioni disciplinari delle scienze umane si vedono attribuire una maggiore consistenza e sono trattate in maniera differenziata. Adorno spiega

8 Contrariamente a quanto afferma Müller-Doohm, che attribuisce ad Adorno l'idea che la sociologia non è una disciplina, ma un punto di vista sui fenomeni sociali che troverebbe la sua migliore illustrazione nei *Minima moralia* [cfr. Müller-Doohm 2004, 286-287].

9 "Senza tutti i momenti economici, storici, psicologici, antropologici, essa [la sociologia, n.d.t.] non avrebbe più nulla da dire, non sarebbe più in grado di parlare di nessun fenomeno sociale. La *raison d'être* della sociologia non è quella di una specialità, di un ramo, un "settore" del sapere, ma la connessione costitutiva e appunto perciò trascurata di quei settori di stile più antiquato; la sociologia ripara, per quanto dipende da essa, alla divisione mentale del lavoro, e questa sua funzione non deve essere a sua volta fissata rigidamente secondo il principio della divisione del lavoro. D'altro lato, essa non si limita affatto a stabilire un contatto più o meno fecondo tra i dati dei diversi settori. Ciò che si chiama collaborazione interdisciplinare non è sufficiente per la sociologia. Il suo compito è quello di scoprire le mediazioni che esistono fra le categorie dei diversi settori, ciascuna delle quali rimanda alle altre. Essa mira a mettere in luce l'interazione immanente che esiste fra gli elementi che sono trattati dall'economia, dalla storia, dalla psicologia, dall'antropologia con una relativa indipendenza gli uni dagli altri" [Adorno 1972a, 69-70, nota].

infatti che i problemi posti dal rapporto tra sociologia ed economia da un lato, e sociologia e psicologia dall'altro, sono di natura differente. Se nell'articolo *Sul rapporto di sociologia e psicologia* [1955], egli sottolinea che la separazione tra sociologia e psicologia è una necessità all'interno di una società caratterizzata dal dominio e dalla reificazione [cfr. ivi, 26], in compenso egli polemizza sempre contro la separazione di sociologia ed economia. Nella sedicesima lezione dell'*Introduzione alla sociologia*, questa separazione è presentata come l'origine della perdita di interesse per la conoscenza sostanziale della società, sia in economia che in sociologia. Lasciando la conoscenza della società nelle mani della sociologia, l'economia rinuncerebbe infatti a quello che era il suo obiettivo di conoscenza della totalità sociale in quanto economia politica, da cui la sua tendenza a ridursi sempre più a un sapere formale. Al contrario, lasciando la conoscenza delle strutture economiche della società nelle mani di un'altra scienza, la sociologia sarebbe condotta a presupporre un "concetto topologico" della società, e a vedere svilupparsi sempre più al suo interno sottodiscipline specialistiche che si ignorano reciprocamente.

In tale argomentazione, l'idea di teoria sociale assume nuovi significati. Da un lato, la teoria sociale, in quanto teoria della totalità sociale, è concepita come un fattore di despecializzazione (*déspécialisation*) e di invito a imprese interdisciplinari piuttosto che come un'impresa di teorizzazione di una "totalità sociale" suscettibile di essere considerata per se stessa: "L'interpretazione dei fatti guida alla totalità, senza che questa sia essa stessa un fatto" [ivi, 21]. D'altro lato, in quanto proposta di una teoria il cui valore sta nella sua connessione con l'esperienza sociale, la funzione della teoria sociale è di proporre "modelli" per articolare determinanti economiche, psichiche, storiche in uno studio "micrologico" dell'esperienza sociale [cfr. ivi, 47-52]. Per Adorno, è nella varietà qualitativa e nelle contraddizioni dell'esperienza sociale che si giocano il valore della conoscenza della totalità sociale e la pertinenza di diagnosi critiche basate su di esse. Si giunge qui a ciò che Adorno presenta come la posta in gioco fondamentale del concetto dialettico di teoria sociale che egli propone (opponendolo sia a un concetto "tradizionale", sia a un concetto "descrittivo" di teoria sociale): prendere in considerazione teoricamente l'altro della teoria, questo altro della teoria che non è solamente il momento dell'osservazione e dei metodi empirici, ma

anche quello della dimensione qualitativa individuale dell'esperienza sociale [cfr. ivi 69; 1972b, 92] e di tutto ciò che nell'esperienza sociale è in contraddizione con i principi generali dell'organizzazione sociale [cfr. 2008, lezioni 2, 3 e 9]: "La totalità non è una categoria affermativa, ma critica. La critica dialettica cerca di aiutare a salvare o a produrre ciò che non appartiene alla totalità, che le si oppone, oppure, come potenziale di un'individuazione che non esiste ancora, si sta solo formando" [Adorno 1972, 21]. Nella *Dialettica negativa* [1966], com'è noto, le poste in gioco e le condizioni di questa concezione della teoria sono analizzate in modo sistematico. Nella Premessa alla *Dialettica negativa*, sua opera maggiore, Adorno indica l'obiettivo di giustificare la metodologia dei "lavori materiali dell'autore" [Adorno 2004, 3].

3. *L'autoriflessione e il punto di vista della totalità sociale*

L'idea di teoria sociale non è generalmente considerata il punto di forza del suo contributo teorico. Neckel ha recentemente avanzato l'idea che la teoria sociale adorniana risulta tanto più superata quanto più diventano attuali come non mai certi elementi delle sue diagnosi storiche [cfr. Neckel 2005]. In coloro che cercano di difendere l'attualità di Adorno su un piano diverso da quello dell'estetica, ci si interessa piuttosto a un'etica della non identità [cfr. Butler 2006], a una politica della resistenza alla reificazione [cfr. Holloway et al. 2008], a una fenomenologia delle esperienze sociali negative e a una scrittura della patologia sociale [cfr. Honneth 1998; Renault 2010], a un'analisi delle ramificazioni della valorizzazione capitalistica [cfr. Jameson 1994] e a una concezione critica della modernità [cfr. Wellmer 2007]. Sebbene non sia difficile cogliere una certa coerenza nel modo in cui Adorno associa l'idea di teoria sociale all'esigenza di autoriflessione politica ed epistemologica dei concetti e dei metodi sociologici [cfr. Müller-Doohm 2004], tuttavia la modalità con cui Adorno ha descritto il rapporto tra la sociologia empirica e la teoria della totalità sociale raramente attrae l'attenzione, se non dal punto di vista strettamente dossografico[10]. Nella teoria

10 Esistono certamente delle eccezioni: cfr. Auer et al. 1998; Bonacker 2000; Spurk 2006.

adorniana spesso si tende a mettere in luce i momenti di *impasse* dell'idea stessa di teoria sociale [cfr. Jay 1984], dal momento che egli ha proposto un'analisi lucida delle difficoltà con le quali ogni teoria sociale si confronta e ha anche proposto un modo tanto originale quanto efficace di affrontarle.

Nelle lezioni sugli *Elementi filosofici di una teoria della società* queste difficoltà sono tematizzate in modo esplicito. Secondo Adorno, le perplessità nei confronti dell'idea di una teoria sociale si giustificano innanzitutto con la difficoltà di difendere una posizione teorica in generale, in ragione dei differenti processi di standardizzazione del pensiero e di interessi sociali che spingono a ridurre l'attività intellettuale alla mera registrazione dei fatti [cfr. Adorno 2008, 12, 45]. Ma tali perplessità si giustificano anche attraverso la divisione del lavoro all'interno delle scienze sociali e della sociologia stessa che, quanto più si sviluppa, tanto più rende difficile l'elaborazione di teorizzazioni riguardanti la società in generale [cfr. ivi, 35-36]. Esse si giustificano, infine, con un processo di differenziazione sociale che costituisce una sfida oggettiva che ha messo di fatto la teoria in scacco sia nel campo filosofico, sia in quello delle scienze sociali [cfr. ivi, 44-45][11]. Come si può notare, tutte queste difficoltà investono il momento dell'autoriflessione in misura minore di quanto non investano l'idea stessa di una teoria della totalità sociale. In queste lezioni, come anche nell'introduzione a *Dialettica e positivismo in sociologia*, Adorno affronta sempre tali difficoltà riconoscendo che esse hanno qualcosa di insormontabile ma che, nello stesso tempo, il momento della teoria della totalità sociale rimane non di meno inaggirabile.

Abbiamo già sottolineato che il concetto di totalità sociale in Adorno ha un significato critico. Egli dà voce, infatti, all'esigenza di combinare le diverse determinanti dell'esperienza sociale distinte da quelle suddivisioni disciplinari che impediscono alle scienze sociali di restituirne il senso e la realtà. Questa critica epistemologica è legata alla critica sociale, nella misura in cui gli effetti di questa

11 È con questa constatazione che si apre la *Dialettica negativa*: "Gli edifici concettuali nei quali, secondo il costume filosofico, l'intero avrebbe potuto essere alloggiato, assomigliano, di fronte all'espandersi smisurato della società e ai progressi della scienza naturale positiva, a resti della semplice economia della merce all'interno del tardo capitalismo industriale. La sproporzione, ormai divenuta luogo comune, tra il potere e ogni forma di spirito è diventata così enorme da vanificare i tentativi, ispirati dal concetto stesso di spirito, di comprendere il preponderante" [Adorno 2004, 5].

divisione intellettuale del lavoro rinforzano i processi di negazione della realtà dell'esperienza mutilata e dei processi strutturali che la producono e la riproducono [cfr. Adorno 2004, 24-25]. In questo senso, l'idea della totalità sociale ha la funzione di designare sia il lato nascosto[12] del sociale, sia i "sedimenti" che ogni sistema produce[13], quegli "scarti del mondo dei fenomeni" che secondo Freud ne liberano il senso [cfr. ivi, 257]. Il volto negato "della società è tanto il sistema quanto i suoi sedimenti (il "non identico"): l'uno e l'altro vanno confrontati con la concezione che la società ha di se stessa per farne apparire l'illusione (momento della critica dell'ideologia) e aprire nuovi possibili (momento utopico)[14].

Ma nel quadro delle riflessioni sul rapporto tra ricerca empirica e teoria sociale, l'idea di totalità sociale ha ugualmente un contenuto positivo che viene affrontato da diverse prospettive, a seconda che esso venga associato ai temi dei rapporti di essenza e apparenza, del sistema o delle dinamiche. In questo senso, si può distinguere un concetto dialettico, un concetto sistemico e un concetto dinamico di totalità sociale. Ciò che Adorno intende per totalità sociale è innanzitutto l'insieme delle mediazioni sociali che consentono di cogliere la realtà e il significato sociale particolare. Se queste mediazioni sociali vengono designate frequentemente come l'"essenza" è perché la coppia concettuale di essenza e apparenza mette in luce l'impossibilità di cogliere i fenomeni sociali in modo isolato, attenendosi alla facciata delle opinioni o dei fatti. L'insistenza sulle mediazioni sociali esprime innanzitutto un'evidenza: gli individui, in quanto esseri socializzati, sono mantenuti nella dipendenza dalla totalità che essi formano come società [cfr. Adorno 1972a, 19]. Un'altra evidenza è che individui e fatti sociali

12 A partire dall'identificazione della totalità sociale con questo lato nascosto, Jameson interpreta la "stereoscopia dialettica" adorniana: cfr. ad es. Jameson 1994, 43.

13 "Nessun sistema senza sedimento. Kafka profetizza partendo da questo sedimento" [Adorno 1972c, 264].

14 Si veda per es. la definizione di sociologia proposta da Adorno nella *Einleitung in die Soziologie*: "Essa deve essere la penetrazione nella società, nell'essenza della società, la comprensione di ciò che è, ma in modo tale che questa comprensione sia critica, in quanto essa mescola "ciò che accade" nella società, come avrebbe detto Wittgenstein, con ciò che la società pretende di essere, per svelare nello stesso tempo in questa contraddizione i potenziali, le possibilità di trasformazione della costituzione d'insieme della società" [Adorno 2003, 31].

poggiano su mediazioni di cui essi non sono che semplici aspetti o momenti particolari, così che "in essi appare qualcosa che essi stessi non sono" [ivi, 20].

Pensare la presenza della società nel suo insieme nei fenomeni particolari non ha in Adorno in nessun modo il significato di ipostatizzare il sociale, secondo la definizione durkheimiana dei fatti sociali come cose, ma piuttosto ha il significato di descrivere i rapporti contraddittori che possono esistere tra gli individui socializzati e i processi sociali generali nei quali essi sono coinvolti nel momento stesso in cui essi li riproducono. L'idea di totalità sociale partecipa al contrario della strategia consistente nel superare l'opposizione fra la definizione weberiana e quella durkheimiana di sociologia, sottolineando che la prima afferma con ragione che la società è fondamentalmente agire sociale, ma che la seconda mette a giusto titolo in luce il fatto che la società è nello stesso tempo realtà alienata che si impone come una cosa sull'agire [cfr. Adorno 1972d, 3-13]. È la concezione hegeliana dei rapporti tra essenza e fenomeno[15], o più precisamente, il rovesciamento a cui la sottopone Adorno, che sembra esprimere meglio questo rapporto nel quale la "pressione" esercitata dal tutto sull'individuo equivale alla "non verità" di un tutto nel quale "la totalità è l'essere supremamente reale" nel momento stesso in cui essa "inganna" l'individuo facendogli credere che è lei "il vero sostrato sociale". Totalità sociale non significa qui né sostanzializzazione del sociale né organicismo sociale, ma insieme di mediazioni sociali che non hanno altra realtà se non quella di momenti (gli individui socializzati) completamente imposti a essi nel modo di un tutto indipendente e schiacciante. La società è fondamentalmente tale in quanto gli individui socializzati dovrebbero rifiutarsi di acconsentire e, nello stesso tempo, smettere di contribuire alla riproduzione di ciò che è sia una realtà, sia una "parvenza" o un'"ideologia". Ecco precisamente ciò che questa concezione dialettica della totalità sociale si sforza di mostrare[16].

15 È nella *Dialettica negativa* che si trova esposta questa sovversione dei temi hegeliani: "L'essenza non è più ipostatizzabile come un puro essere in sé spirituale. Piuttosto essa trapassa in ciò che restando nascosto dietro la facciata dell'immediato, i presunti fatti, li fa diventare ciò che sono; è la legge della fatalità a cui la storia finora obbedisce; tanto più irresistibile, quanto più si nasconde dietro i fatti, per lasciarsi comodamente smentire. Questa essenza è anzitutto mala essenza (*Unwesen*), quell'organizzazione del mondo che abbassa gli uomini a strumento del loro *sese conservare*, che minaccia e amputa la loro vita, mentre la riproduce e finge di esser-così per soddisfare il loro bisogno" [Adorno 2004, 151].

16 "Essa è preordinata a tutti i singoli soggetti, poiché questi anche in se stessi ubbidiscono alla sua pressione, e rappresentano la totalità nella loro stessa costituzione monadologica,

È pur vero che numerosi testi adorniani sembrano ritenere che la società sia realmente divenuta una totalità e che un concetto come quello di "società amministrata" fissi la diagnosi storica dell'"integrazione che disintegra" in una "società diventata sistema" [Adorno 2004, 24]. Ma più ancora, il senso di ciò che si può chiamare concetto sistematico di totalità sociale sarebbe mancato se non si prendessero sul serio tanto la tesi secondo la quale esso non è "il sistema senza sedimento" [Adorno 1972c, 264], quanto l'invito a non confondere la sua concezione della totalità sociale con quella di una totalità organica [cfr. Adorno 1972a, 50]. L'idea che la società effettivamente non sarebbe altro che un sistema, viene criticata da Adorno in particolar modo con riferimento a Parsons, per la sua "tendenza armonizzante" e per la dissimulazione degli antagonismi che attraversano il sociale: "l'unità della scienza impedisce alla contraddittorietà del suo oggetto di manifestarsi" [ivi, 26]. In definitiva, la tesi adorniana di una società divenuta totalità in quanto sistema formula una diagnosi relativa non tanto all'integrazione dei fenomeni sociali quanto a un certo tipo di antagonismo fra strutture sociali e bisogni fondamentali degli individui. Quest'aspetto è chiaramente affermato in quel passaggio della *Dialettica negativa* precedentemente citato che evoca "la società diventata sistema": "se si scorgesse la società come un sistema chiuso e quindi inconciliato con i soggetti, diverrebbe troppo penosa per i soggetti finché in qualche modo restano tali" [Adorno 2004, 24]. L'idea di un divenire sistema della società, infatti, indica una tendenza crescente al livellamento tramite la standardizzazione e all'integrazione tramite la disintegrazione sotto la duplice costrizione del principio di scambio e della razionalizzazione amministrativa; una tendenza che non può mai giungere a una totale integrazione è tale solo perché si inscrive in modo contraddittorio nell'individualità, ivi compreso quando essa la riduce a pseudo-individualità.

Certamente Adorno ritiene che la società sia realmente divenuta totalità a partire dal momento in cui queste tendenze strutturali alla valorizzazione capitalistica e alla burocratizzazione hanno avuto il sopravvento, ed è proprio in quest'epoca

---

anzi, soprattutto in essa. In questo senso, la totalità è l'essere supremamente reale. Ma poiché è il principio della relazione sociale, degli individui tra loro che si maschera affinché i singoli non lo possano riconoscere, è insieme anche parvenza, ideologia. Un'umanità liberata non sarebbe più totalità; il suo essere in sé è anche e ugualmente la sua illibertà, poiché esso l'inganna nascondendole di essere il vero sostrato sociale" [Adorno 1972a, 21].

che si sviluppa la sociologia come tentativo di analizzare la società come un tutto [cfr. Adorno 2008, 45-46]. Egli afferma anche che dopo il XIX secolo alcune tendenze alla concentrazione, alla monopolizzazione e alla standardizzazione non hanno smesso di svilupparsi [cfr. ivi, 50-54]. Ma egli ricorda nello stesso tempo, con Marx, che alcune di queste tendenze non si sviluppano senza suscitare delle controtendenze. Egli spiega che l'integrazione capitalistica e burocratica crescente non fa che riprodurre i conflitti sotto nuove forme, in modo tale che la teoria sociale deve essere una "teoria non sistematica" [ivi, 49]: essa deve spiegare in cosa la razionalità sistemica della società sia inseparabile da un insieme di processi che le sfuggono e ne mostrano l'irrazionalità [cfr. ivi, 125-126; 129-131]. È un'accusa ingiusta quella che si muove ad Adorno quando gli si rimprovera questa concezione sistematica della totalità sociale che riposa su principi troppo generali ed esclusivamente macrosociali (la teoria marxiana del valore e la teoria weberiana della razionalizzazione) per giungere all'elaborazione di una teoria sociale soddisfacente. Il concetto dialettico di teoria sociale che egli propone è precisamente legato all'idea che questi principi non spiegano tutto; e se ci ricordiamo che egli è legato fin dall'inizio al privilegio dell'esperienza e all'esigenza di costruire costellazioni teoriche differenziate, si capisce ugualmente che nulla impedisce che i concetti meno generali siano mobilitati per determinare come il valore e la razionalizzazione si imprimano in forme specifiche e contraddittorie nella psiche individuale, nell'azione sociale, nelle istituzioni e nei prodotti culturali, forme specifiche e contraddittorie che solo un approccio micrologico può cogliere. In Adorno, come in Marx, si tratta di tenere le due estremità di una stessa catena: l'analisi delle dinamiche strutturali e quella dell'esperienza sociale sul campo.

Una terza caratteristica del concetto adorniano di totalità sociale riguarda il suo aspetto dinamico. Colpisce il fatto che il momento macrosociale della teoria sociale sia sempre pensato in riferimento al concetto di "tendenza"; come non esiste che una sola tendenza all'unificazione sistematica del sociale, così la totalità sociale non si afferma se non tramite tendenze che conducono al suo superamento: "La società non è rappresentabile senza il concetto di tendenza, poiché in esso risiedono le mediazioni decisive tra il dato sociale e il suo concetto, il concetto di un'essenza della società, nel quale la società vuole superarsi" [cfr. ivi, 38]. In Adorno, come in Marx, il concetto di tendenza ha una duplice

funzione. Innanzitutto, quella di sottolineare che i principi generali della teoria sociale non possono essere considerati come leggi da applicare meccanicamente ai fenomeni individuali: essi designano solo principi evolutivi che devono essere continuamente riformulati alla luce delle analisi particolari che essi rendono possibili [cfr. Adorno 1972a, 51-54]. Inoltre, il concetto di tendenza ha la funzione di cogliere i processi di trasformazione sociale (ed esso si distingue in ciò da un semplice "trend" statistico [cfr. Adorno 2008, 42]). Laddove si afferma talvolta che la sociologia è nata nel periodo post-rivoluzionario con la scuola reazionaria di De Maistre e Bonald e la sua preoccupazione di lottare contro il disordine tramite la mediazione di una scienza dell'ordine sociale, Adorno riferendosi in modo polemico a De Maistre, si sforza al contrario di comprendere il senso del "nuovo", la motivazione fondamentale delle filosofie sociali da cui la sociologia è sorta [cfr. ivi, 40]. In definitiva, nel concetto di "tendenza", c'è tanto il valore di conoscenza della teoria sociale (la sua capacità di cogliere il proprio oggetto in quanto "non identico"), quanto la diagnosi storica e la prospettiva utopica che convergono: "La tendenza è la capacità del pensiero teoretico di cogliere tramite il concetto stesso ciò che gli è non identico. A dire il vero ci si aspetta dalla teoria che essa sia qualcosa di più di un armadio a scomparti dove sistemare tutto, ci si aspetta da essa una speranza nella verità, una speranza in un qualitativamente altro. E nella misura in cui la verità è un qualitativamente altro, si è necessariamente spinti verso la dialettica – una necessità che non ci viene più dal concetto di spirito assoluto, ma dai fenomeni contemporanei" [*ibidem*].

In conclusione, il percorso di Adorno e la sua elaborazione originale del concetto di totalità sociale permettono di formulare alcune tesi di cui si potrebbe dire che esse delimitano gli orientamenti adorniani in filosofia sociale. 1) La filosofia sociale deve cercare da un lato di produrre delle diagnosi critiche plausibili sul mondo sociale appoggiandosi alle scienze sociali, e dall'altro lato, deve cercare di intervenire nei conflitti che attraversano le scienze sociali proponendo modelli teorici suscettibili di legittimare e rafforzare gli approcci critici in queste discipline. 2) Perciò la filosofia sociale deve evitare un doppio scoglio, quello di un discorso filosofico che rifugge il confronto con le scienze umane (come nel programma iniziale di Adorno) e quello di una filosofia che pretende di utilizzare le scienze sociali secondo principi e metodi che verrebbero loro imposti dall'esterno (come

nel programma iniziale di Horkheimer): infatti, in un caso come nell'altro, la filosofia sociale si priva dei mezzi per attribuire alle sue diagnosi e ai suoi modelli teorici più valore di quello di una costruzione astratta. 3) Per onorare la sua pretesa di emettere delle diagnosi sulla società attuale e di intervenire nel dominio delle scienze sociali, la filosofia sociale deve non solo raccordarsi strettamente alle scienze sociali, ma anche giustificare le modalità di tale raccordo. A tal fine, essa deve da un lato intervenire sul terreno dell'epistemologia delle scienze sociali (quello della discussione del rapporto tra razionalità filosofica e razionalità empirica e anche quello della valutazione critica dei metodi messa in atto nelle ricerche empiriche e nelle costruzioni teoriche specialistiche), stabilendo un legame il più stretto possibile con le forme di autoriflessione che si sviluppano dall'interno di queste discipline. Dall'altro lato, essa deve anche intervenire sul terreno della teoria sociale per giustificare le modalità del suo ricorso a differenti prospettive disciplinari e per promuovere approcci interdisciplinari specifici su questioni determinate: in questo senso, essa deve partire da una teoria della "totalità sociale", costruendo modelli teorici abbastanza flessibili da poter essere riformulati e specificati in funzione dei limiti imposti dalla ricerca empirica (come possono esserlo tutti i modelli teorici che riguardano delle "tendenze"). 4) Nella misura in cui la filosofia sociale ha la funzione di costruire diagnosi storiche, essa non può perciò stesso accontentarsi di analisi epistemologiche e di costruzioni teoriche generali, ispirate dalle scienze sociali, ma essa deve anche sforzarsi, nelle forme giustificate da questa epistemologia e teoria sociale, di impegnarsi nella conoscenza ("micrologica") di aspetti particolari dell'esperienza sociale, ovvero organizzare il passaggio dalla filosofia sociale generale alla filosofia sociale applicata: anche questo è un modo per onorare la sua aspirazione alla conoscenza. Essa, allora, non deve cercare di sostituirsi alle scienze sociali o di far loro concorrenza (più di quanto Adorno non pretendesse in un'opera come *Minima moralia*), ma nella misura in cui ciò è possibile deve cercare di integrarsi (oppure di articolarsi) all'interno di programmi interdisciplinari, inscrivendosi in essi (com'erano riuscite a fare le ricerche sulla *Personalità autoritaria*).

Traduzione dal francese di Alessandro Bellan

Riferimenti bibliografici

Adorno, Th.W.

1952 *Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann et al., vol. 8, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970-1986, pp. 478-493.

1969 *Gesellschaftstheorie und empirische Forschung*, ivi, pp. 538-546.

1972a *Introduzione* a *Dialettica e positivismo in sociologia* (1969), Einaudi, Torino, pp. 9-82.

1972b *Sociologia e ricerca empirica* (1957), in *Dialettica e positivismo in sociologia*, cit., pp. 83-103.

1972c *Appunti su Kafka* (1942-53), in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura* (1955), Einaudi, Torino, pp. 249-282.

1972d *Società* (1965), in *Scritti sociologici* (1972), Einaudi, Torino, pp. 3-13.

1973 *L'attualità della filosofia* (1931), Utopia, III, 7-8 (luglio-agosto 1973), pp. 3-11 (ora anche in Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, intr. e cura di M. Farina, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 37-58).

1974 *Esperienze scientifiche in America* (1968), in *Parole chiave. Modelli critici* (1969), saggio intr. di T. Perlini, Sugar, Milano, pp. 163-207.

1979a *Il saggio come forma*, in *Note per la letteratura 1943-1961* (1961), Einaudi, Torino, pp. 5-30.

1979b *Tentativo di comprendere il* Finale di partita, in *Note per la letteratura*, cit., pp. 267-308.

1979c *Tesi di sociologia dell'arte* (1967), in *Parva Aesthetica. Saggi 1958-1967* (1967), Feltrinelli, Milano, pp. 93-102.

2003 *Einleitung in die Soziologie* (1968), Suhrkamp, Frankfurt a.M.

2004 *Dialettica negativa* (1966), intr. e cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino.

2008 *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* (1964), Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Adorno, Th.W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., Nevitt-Sanford, R.

1997 *La personalità autoritaria* (1950), Edizioni di Comunità, Milano, 2 voll.

Auer, D., Bonacker, T., Müller-Doohm, S. (hrsg.)
1998 *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Bonacker, T.
2000 *Die Normative Kraft der Kontingenz. Nichtessentialistische Gesellschaftskritik nach Weber und Adorno*, Campus, Frankfurt a.M.

Buck-Morss, S.
1979 *The Origins of Negative Dialectics*, The Free Press, New York.

Butler, J.
2006 *Critica della violenza etica* (2005), Feltrinelli, Milano.

Cortella, L., Ruggenini, M., Bellan, A. (a cura di)
2005 *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli, Roma.

Demirovic, A.
1999 *Der nonkonformistische Intellektuelle: Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Dubiel, H.
1978 *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Holloway, J., Matamoros, F., Tischler, S. (eds.)
2008 *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism*, Pluto Press, London.

Honneth, A.
1998 *La* Dialettica dell'illuminismo *nell'ottica dei dibattiti attuali sulla critica sociale*, Paradigmi, 48, 1998, pp. 501-514.
2007 *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Horkheimer, M.
1981 *Studi di filosofia della società* (1972), Einaudi, Torino.

Jaeggi, R.
2005 *Une critique des formes de vie est-elle possible? Le négativisme éthique d'Adorno dans* Minima moralia, Actuel Marx, 38, 2005, pp. 135-158.

Jameson, F.
1994 *Tardo marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica* (1990), manifestolibri, Roma.

Jay, M.
1984 *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley.

Müller-Doohm, S.
1996 *Die Soziologie Theodor W. Adornos*, Campus Verlag, Frankfurt a.M.
2003 *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale* (2003), Carocci, Roma.
2004 *The Critical Theory of Society as Reflexive Sociology*, in T. Huhn, *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 279-301.

Neckel, S.
2005 *Die Verwilderung der Selbstbehauptung. Adornos Soziologie: Verhalten der Theorie - Erneuerung der Zeitdiagnose*, in A. Honneth (hrsg.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 188-204.

Renault, E.
2010 *Marxisme, philosophie sociale et théorie critique. En entretien avec Axel Honneth*, Actuel Marx, 47/1, 2010, pp. 188-195.

Spurk, J.
2006 *Théorie critique et recherche empirique*, in Id., *Pour une théorie critique de la société*, Paragon/Vs, Lyon, pp. 193-208.

Wellmer, A.
2007 *Adorno and the Problems of a Critical Construction of the Historical Present*, Critical Horizons, vol. 8, 2, 2007, pp. 135-156.

Francesco Antonelli

L'ambivalenza dell'individualizzazione
Attualità di Émile Durkheim nel pensiero sociologico di Zygmunt Bauman

Introduzione

Il processo di individualizzazione costituisce non solo uno dei fenomeni più studiati dalla sociologia ma anche uno degli elementi fondamentali di un complessivo ripensamento della teoria sociale contemporanea: talvolta messo a tema come fattore di de-istituzionalizzazione della collettività, dunque di dissoluzione della categoria stessa di "società" – all'interno del dispiegarsi di un "sociale in rete" sempre più globale e fluttuante; talaltra come meccanismo di costruzione di nuove socialità io-centrate ed edonistiche, di nuovi equilibri tra attore sociale e collettività, funzionali allo sviluppo economico del sistema. Una visione semplicistica dell'individualizzazione e dell'individualismo – come connessa cultura sociale – tende a considerare *una alla volta* le dimensioni sopra citate e, quindi, a ridurre *ad una dimensione* la costruzione sociale dell'essere umano (occidentale?) come "individuo". Ne risulta una visione che oppone, "romanticamente" e spesso in modo lontano dai fatti empirici, l'ideale di una comunità perduta, il timore per la disgregazione della società, l'anti-individualismo in tutte le sue espressioni ad un'individualizzazione irrimediabilmente dannosa, "marea" temuta eppure inarrestabile: la nostalgia per le nette categorie della società fordista fa da sponda

al recupero di diagnosi che allontanano la sociologia dal suo essere momento di auto-ascolto, in tutta la sua profondità, della modernità.

Al contrario, nell'intreccio tra analisi della realtà e piano normativo che caratterizza ogni discorso sociologico in chiave critica, non si può non partire dalla constatazione che l'affermazione del *soggetto-singolare* in luogo del *soggetto-collettivo* è un elemento cardine dell'attuale realtà sociale, dal quale possono dipanarsi tanto processi di disgregazione sociale quanto di riconfigurazione, in chiave maggiormente emancipativa, di interi assetti societari[1]: la costruzione stessa della categoria di "soggetto" nell'analisi sociologica contemporanea si radica tanto nel superamento del solipsimo, tipico dell'individualismo metodologico, quanto del determinismo olistico; poiché, come ricorda Alain Touraine, l'attore sociale si definisce come soggetto, in tutta la sua complessità, in rapporto alle strutture sociali, da cui prende le distanze facendo appello al proprio Sé e ad un principio di totalità, per poi ricomporre gli stessi ruoli[2].

Questo *strutturalismo soggettivistico* consente così di riconoscere l'ambivalenza – e non la semplice bivalenza logica[3] – della categoria, della pratica e della costruzione sociale, linguistica e normativa dell'attore sociale contemporaneo, in quanto soggetto e in quanto individuo. Si deve ad Émile Durkheim il merito di aver posto i termini entro cui si sviluppa questa teoria, attraverso l'articolazione e la discussio-

1 Il passaggio dal soggetto-collettivo al soggetto-singolare come ridefinizione dei percorsi di emancipazione sociale e, dunque, delle stesse dinamiche collettive, è uno dei temi portanti della teoria di Touraine, sviluppata a partire da *Critica della modernità* [1992] e che trova nel *Il pensiero altro* [2007] la sua più recente espressione. Oltre ai testi citati, mi permetto di rinviare a Antonelli, 2009a; 2009b.

2 Cfr. Touraine, 2008a. Per una lettura classica dei ruoli sociali come elementi normativi esterni e costrittivi alla volontà del soggetto, cfr. Dahrendorf, 2010.

3 Mentre l'ambivalenza è un concetto, dall'alta valenza simbolica, che rimanda alla compresenza degli opposti e che assume, nella teoria sociologica contemporanea, da Merton a Bauman, nonostante le inevitabili differenze di sfumatura, la consistenza di un orientamento normativo che non è in grado di annullare e ridurre ad unità le diverse e opposte valenze dell'agire sociale in condizioni di complessità, la bivalenza logica rimanda al semplice criterio del "terzo escluso" aristotelico. Sulla differenza filosofica e antropologica tra ambivalenza e bivalenza logica cfr. Galimberti, 2005; sulla declinazione sociologica del concetto di ambivalenza cfr. Calabrò, 1997.

ne, in termini sociologici, di quel concetto di *Homo duplex* formulato da Cartesio e sviluppato da Kant sul piano filosofico. Il riconoscimento di questo merito non può essere disgiunto, però, dall'altrettanto fondamentale riconoscimento del limite e dell'inattualità di parte del suo discorso: per il sociologo francese, l'individuo pre-razionale e pre-sociale, "profano", è un limite al dispiegamento del soggetto sociale, "sacro", che in quanto tale si determina come essere morale solo attraverso i meccanismi dell'integrazione e della regolazione sociale. Il dualismo dell'*Homo duplex* esprime con la massima forza tutto il *pathos* del moderno: Durkheim temeva che il suo individuo morale fosse sempre sul punto di dissolversi, minacciato com'era da forze disgregative prodotte dal dinamismo stesso della modernità e dall'affermarsi di un individualismo puramente utilitarista.

Lo strutturalismo soggettivistico contemporaneo si costruisce come rovesciamento, *in primo luogo assiologico*, dell'ordine del discorso cartesiano-durkheimiano e come messa in contatto dell'individuo e del soggetto: la riarticolazione delle potenzialità inespresse del moderno in nome di una "nuova modernità" parte da qui. Con due declinazioni divergenti: l'una nei termini di un *soggetto forte*, che in nome del Sé riesce a dispiegare nuovi percorsi di emancipazione e affermazione – come nell'ultima sociologia del soggetto di Touraine, che supera senza eludere, il *pathos* del moderno. L'altra nei termini di un *soggetto o meglio di un'intersoggettività chimerica*, individui decostruiti nelle loro capacità, relazionali, morali ed emancipative – di cui rimane soltanto un eco lontano – e ricostruiti come "attori agiti" e "monadi isolate" dalle forze sistemiche. Si tratta della posizione di Zygmunt Bauman espressa nel suo paradigma della *modernità liquida*, in cui il *pathos* del moderno si trasforma nel *sentimento del tragico*.

Nelle analisi di Bauman – questa la tesi sostenuta nel presenta saggio – si ritrovano dunque linee di discontinuità forti con la teoria di Durkheim, circa l'ordine assiologico tra soggetto e individuo; quanto, più decisive, linee di continuità sul piano della "prognosi" sociale: il pathos del moderno espresso da Durkheim diventa tragico inveramento sociale nella diagnosi che Bauman fa della società contemporanea, attraverso la messa a tema della dimensione morale.

2. *Individualizzazione e società nella modernità solida: Émile Durkheim*

Durkheim, pensatore repubblicano, artefice di una prima istituzionalizzazione della sociologia in Francia – operata come netta rottura tanto dalle tendenze nostalgiche e reazionarie (alla Töennies) quanto dagli entusiasti a-critici del moderno (come gli utilitaristi)[4] – fu uno dei pochi intellettuali del suo tempo e, in genere, del Novecento, ad accorgersi che la partita della modernità non si giocava nella sola configurazione del rapporto tra *Libertè* e *Egualité*; il successo di questa coppia fondamentale di valori, che la Rivoluzione francese aveva con forza proclamato e che alcuni, come il nostro Noberto Bobbio, molti anni dopo, videro a fondamento della distinzione tra "destra" e "sinistra", tra primato del "privato" e primato del "pubblico"[5], ha costantemente eclissato il ruolo dell'altro grande, terzo (escluso): la *Fraternité*, vale a dire la relazionalità, l'appartenenza, la reciprocità di diritti e doveri quanto la condivisione di un'emozione collettiva, che fondano, nella loro polisemia, il lato *societario della cittadinanza*[6]. Il tema rivoluzionario della *Fraternité*, del vincolo sociale colto come "fatto sociale totale" – diremmo, prendendo a prestito l'espressione dal nipote e allievo di Durkheim, Marcell Mauss –, è anticipato dagli scritti di Rousseau, in particolare da quel *Contratto sociale o principi di diritto politico* [1762] che fonda la sua proposta politica sulla distinzione tra una "volontà di tutti" (semplice somma delle parti) e la "volontà generale", quale elemento che costruisce il patto sociale su "l'alienazione totale di ogni associato, con tutti i suoi diritti, a tutta la comunità; poiché, in primo luogo, dandosi ognuno tutto intero, tale condizione è la stessa per tutti; e, essendo eguale per tutti, nessuno ha interesse di renderla più grave agli altri" [Rousseau 1965, 30].

Il cittadino di Ginevra, in molti altri scritti – primo tra tutti *Il discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini* [1755] –, criticando la degenerazione degli uomini causata da una società inautentica e corrotta, di fronte ad una

4 Sull'articolazione del percorso biografico ed intellettuale di Durkheim e della sua scuola, come progressiva costruzione di una sociologia repubblicana, cfr. Alpini, 2004.

5 Cfr. Bobbio, 1995. Per una discussione critica del modo in cui il pensiero politico contemporaneo e quello sociale hanno articolato la distinzione destra/sinistra, cfr. Santambrogio, 1998.

6 Per una discussione sul concetto di cittadinanza societaria, di parsonsiana memoria, cfr. Donati, 1993.

collettività fondata sul rispetto ed il predominio di una siffatta volontà generale afferma che "il passaggio dallo stato di natura allo stato di civiltà produce nell'uomo un mutamento assai notevole, sostituendo nella sua condotta all'istinto la giustizia, e dando alle sue azioni quella moralità che prima loro mancava. Allora soltanto, il dovere succede all'impulso fisico, il diritto all'appetito: e l'uomo, che fin allora non aveva considerato altro che se stesso, è costretto ad agire con altri principi e ad ascoltare la ragione prima di cedere alle inclinazioni" [ivi, 34][7]. Il discorso è dunque chiaro: la *Fraternité*, il vincolo sociale nella sua completezza, è l'elemento che rende possibile non solo il giusto equilibrio tra libertà ed uguaglianza, ma soprattutto fa del singolo individuo un essere morale, *distinto e superiore* dall'uomo singolo nello stato di natura, in grado di agire in modo ragionevole: la moralità, il vincolo associativo fonda la stessa possibilità dell'esperibilità della *Raison* e viceversa.

Se fino a questo momento tanto abbiamo insistito su Rousseau è perché la trattazione che Durkheim fa dell'individualismo moderno si riallaccia proprio alle linee di pensiero inaugurate dal cittadino di Ginevra, più a questa tradizione dell'illuminismo che al positivo comtiano. Durkheim conosceva, infatti, molto bene gli scritti di Rousseau, tanto da farne l'oggetto di un famoso corso all'università di Bordeaux – probabilmente attorno al 1898 – in cui, accanto ad alcuni elementi di critica per l'eccessiva fiducia nutrita dal cittadino di Ginevra per le capacità integrative-emancipative della società fondata su una troppo astratta volontà generale, spicca un'interpretazione, in primo luogo del *Contratto sociale*, quasi "genealogica" di quanto esposto ne *La divisione del lavoro sociale* [1893] e, in parte, ne *Le regole del metodo sociologico* [1895], rispetto al tema stesso dell'individualismo. Nella lettura di Durkheim, Rousseau, accanto a Montesquieu, non è stato soltanto tra i primi a riconoscere il ruolo dei cambiamenti morfologici nella genesi della società moderna e della divisione del lavoro; soprattutto egli ha chiarito, in termini relazionali e non metafisici, la duplicità dell'uomo. L'uomo in quanto tale, l'uomo colto metodologicamente nello stato di natura, è felice quanto isolato: "né morale né immorale, egli è a-morale" [Durkheim 1976, 133]. Nel momento in cui ha necessità di cooperare con gli altri per soddisfare i suoi bisogni, nasce l'esigenza del patto sociale che, se da un lato comporta il rischio della disuguaglianza e della sopraffazione, dall'altro rende possibile la nascita della moralità: "la morale non è potuta nascere che con

7 Idem: 34.

la società" [ibidem], cioè con la convivenza. Una morale, intesa come insieme di regole ma anche modi di pensare di origine extra-individuale, che l'uomo apprende nell'educazione/socializzazione e che costituiscono il fondamento della società.

Ecco le radici sociologiche dell'*Homo duplex* in tutta la sua profondità: se Cartesio aveva contrapposto metafisicamente *Res cogita* e *Res extensa*, Rousseau ha dimostrato che l'uomo concreto, storico, è sempre diviso tra i suoi desideri, il suo essere "natura", e i vincoli sociali, il suo essere "cultura". Una cultura, e dunque una società, tuttavia, che non assicurano *automaticamente* né la felicità dell'uomo né il suo bene né, tanto meno, la giustizia: per raggiungerli occorre un patto sociale particolare, nuovo, un ripensamento della società che valorizzi l'*uomo morale*, in quanto *cives*; una cultura e delle istituzioni cioè, che producano un soggetto fondato *sul farsi carico degli altri e con gli altri*, la *Fraternité* come strada maestra per realizzare i due grandi valori repubblicani della libertà e dell'uguaglianza, in una società innanzitutto statuale – il cui modello, agli albori della modernità, è sempre una Roma idealizzata. Insoddisfatto dalla semplicistica soluzione di Rousseau – tutta incentrata sul mito di una astratta volontà generale quanto legata ad un recupero della tradizionale morale che il cristianesimo aveva ereditato dalla Roma del II secolo d.c., vale a dire sul primato di una natura "castrante" rispetto ai desideri (contro-natura) dell'uomo in società e sul primato di un'emozionalità de-eroticizzata[8] – Durkheim si interroga per tutta la sua vita intorno al rapporto individuo-collettività. È a partire da questo *background* che possiamo individuare i tre piani su cui Durkheim, nel complesso dei suoi scritti, articola le proprie riflessioni: il piano epistemologico con la formulazione del "teorema sociologico"; quello empirico/fattuale con la sua analisi della posizione e della costruzione effettiva dell'individuo nella società moderna; infine, il piano della critica, in cui il modello dell'*Homo duplex*, declinato in una prima fase in termini *puramente* normativi – di divieto e coercizione *esterni* – quindi *anche* emotivo-cognitivi – di affermazione, di *interiorizzazione* di "virtù" – è utilizzato sia come strumento polemico contro l'individualismo utilitarista sia come orientamento fondamentale per la riforma della società.

8 Particolarmente indicativo è a questo proposito è il romanzo epistolare di Rousseau *Julie ou la nouvelle Héloïse : lettres de deux amants habitants d'une petite ville au pied des Alpes* (1761). Sul rapporto tra la morale della Roma del II secolo d.c. e quella cristiana, cfr. Veyne, 1990.

2.1. *La declinazione metodologica dell'Homo duplex: la spiegazione della società*

Il problema fondamentale della sociologia non è semplicemente riassumibile nella domanda "come è possibile la Società?", talmente generica da accomunare tra loro le più disparate scienze umane e sociali; piuttosto, la sociologia parte dalla più qualificata domanda: "come è possibile la società dal momento che la spiegazione individualistica dell'ordine è falsa?" Nel tentativo di superare la fondazione dell'ordine sociale su basi teologiche, elaborata dal medioevo, il pensiero moderno, razionalista e laico, ha individuato nel Soggetto umano, inteso principalmente come *Cogito*, l'elemento di auto-giustificazione dell'essere nella sua interezza. A questo livello, si tratta tuttavia di un Soggetto astratto, generale e universale, feticizzazione dell'umanità e glorificazione delle sue capacità quasi divine, assumendo l'idealismo ottocentesco (e tutte le correnti filosofiche che successivamente ne sono derivate) il compito, ambiziosissimo, di indicare l'inveramento nella Storia di questa "divinità immanente". L'ordine sociale si fonda così, in Hegel, su una versione totale di questo Soggetto che dialetticamente auto-crea incessantemente la Società – avendo però bisogno quest'ultima di un livello di mediazione e sintesi razionale più elevata nell'opera dello Stato, il Soggetto per eccellenza della Storia; oppure su una versione più parziale e modesta del Soggetto, quella dell'utilitarismo, del giusnaturalismo e del contrattualismo, che indicano nell'*individuo*, razionale, calcolatore e a-sociale, l'agente dalla cui decisione utilitaria nasce la convivenza civile, anche qui garantita dagli istituiti poteri pubblici (più o meno liberali) [cfr. Poggi 2003]. Le spiegazioni individualistiche "classiche", totali o parziali, negavano perciò due volte l'autonomia del sociale: rispetto allo Stato, che in queste prospettive ingloba, formalizza e rende possibile la società stessa; rispetto al pensiero dei filosofi che, annullato ogni riferimento alla realtà nella sua concretezza empirica, la ricostruisce secondo categorie del tutto astratte.

Durkheim, in ultima analisi, si ribella più a quest'ultima posizione che alla prima; non solo indicando, *teoricamente*, la fallacia di una concezione puramente individualistica dell'ordine sociale che, come mostrato tanto ne *La divisione del lavoro sociale* quanto ne *Le regole del metodo sociologico*, richiede essa stessa condizioni pre-contrattuali per essere esperita – vale a dire il riconoscimento

della duplice condizione dell'essere umano quanto piuttosto, e qui sta il contributo fondamentale dato da Durkheim alla fondazione della sociologia, dimostrando empiricamente l'esistenza di questa realtà *sui generis* definita società e la dipendenza dell' "essere stesso" dell'individuo da questa, attraverso *Il Suicidio* [1897]. Come un vero e proprio baconiano *esperimento crucis*, con questo studio Durkheim seleziona il fenomeno che, complice la stessa cultura romantica – si pensi a Foscolo o a Goethe –, era considerato l'atto individualistico per eccellenza, appunto, il suicidio: al di là dei limiti metodologici che esso presenta, *Il suicidio* mostra su base statistica come costanza e variazione del tasso di suicidi siano legate alle caratteristiche strutturali delle società e dei suoi vari segmenti (tipo e forza dell'integrazione sociale). Se anche nell'atto più individualistico che possa essere pensato ritroviamo la forza e l'azione della Società come elemento in grado di spiegare convincentemente i dati macro-aggregati riferiti al tasso di suicidi, allora *la Società esiste*; e, acquisizione consolidata nei suoi scritti successivi al 1899, è tenuta insieme da una serie di rappresentazioni collettive "pre-costituite" – di cui il diritto è *una* parte e non più *la* parte, l'indicatore sociale per eccellenza del tipo di coesione vigente, come affermato nelle sue prime opere – perché *extra-individuali*, apprese dai membri della società in quella che potremmo definire, con terminologia moderna, socializzazione[9].

2.2. *Anomia, egoismo e disintegrazione della società*

Sulla base di questa posizione epistemologica e metodologica, Durkheim ha costantemente sviluppato un'analisi della modernità in cui il tema e *il valore* della *Fraternité*, dell'uomo morale che definisce i suoi vincoli in un sistema di diritti, libertà e doveri in rapporto alla collettività e agli altri, rischia di essere sopraffatto da una molteplicità di tendenze all'atomizzazione e alla disgregazione della collettività – un pericolo tanto generale quanto riferito, in particolare, alle travagliate vicende della III Repubblica francese: se l'ordine sociale delle società segmentali era, per così dire, un dato a-problematico, quasi naturale, nella modernità solida-

9 Cfr. Durkheim, 1998 con la relativa prefazione di Luciano Cavalli.

rietà e integrazione sociale sono *decidibili*, prodotti di un certo assetto istituzionale e culturale che può anche generare il loro graduale annullamento. *Egoismo* (oggi parleremmo di narcisismo) *e anomia* sono le grandi minacce che la modernità, nel suo stesso sviluppo e nel suo stesso porsi, produce al proprio interno, gettando l'individuo in una condizione di disorientamento costante, rendendolo incontrollabile e, sempre più, *homo homini lupus* – cioè, parafrasando Rousseau, anziché realmente libero, come pensato nel corso della Grande Rivoluzione, "ovunque in catene", schiavo di se stesso e delle sue passioni auto-distruttive.

In un primo momento, Durkheim tratta queste tematiche in termini prevalentemente *normativi* poiché sembrerebbe aver in mente una definizione di società, peraltro mai esplicitamente data nel corso della sua vita, come grande meccanismo di disciplinamento e inquadramento dell'uomo: l'obbligazione sociale, e dunque morale, funziona come il super-io freudiano. Ancora una volta *Il suicidio* appare l'opera maggiormente indicativa di questo primo modo di pensare di Durkheim: infatti, come afferma Poggi [cfr. Poggi 2003], si tratta di uno studio bidimensionale sull'origine della devianza, poiché la società *regola* l'individuo e assicura *la coesione* delle varie parti di cui è composta. La poca regolazione è la causa principale del suicidio anomico (perdita di senso delle norme) quanto la scarsa coesione lo è di quello egoistico, le due forme eziologiche di suicidio tipiche della modernità. L'idea di Durkheim, sviluppata sin dalla sua tesi in latino su Montesquieu, è quella piuttosto classica che la "virtù stia nel mezzo", in questo caso nel contemporaneo operare di tre fondamentali aspettative sociali verso l'individuo moderno – a) il soggetto deve avere una personalità autonoma; b) il soggetto deve essere fedele alla collettività; c) il soggetto deve adattarsi al rapido mutamento – e al loro contemporaneo equilibrio: suicidio anomico ed egoistico rivelano la presenza di squilibri diversamente dosati che agiscono in una molteplicità di piani nella società moderna, minacciandone la tenuta – ad esempio, come avviene nel caso della divisione coercitiva del lavoro da cui discenderebbe, per Durkheim, la lotta di classe[10]; o negli effetti di un troppo pronunciato muta-

10 Cfr. Durkheim, 1999. Per una ormai classica discussione sul modo in cui Durkheim sviluppa un'analisi della società moderna e del capitalismo, cfr. Giddens, 1987, un testo che ha contribuito ad inaugurare una lettura più liberale dell'opera di Durkheim. Lo stesso Giddens [1998], attraverso un percorso che ha nelle *Nuove regole del metodo sociologico*

mento tecnologico-materiale, da cui deriverebbe non quella condizione anomica tanto esaltata da un filosofo come Guyau (1854-1888) in quanto fonte di liberazione dell'individuo moderno dai vincoli oppressivi della comunità tradizionale, ma una diffusa perdita di senso nella vita delle persone[11].

A partire dal 1898, il sociologo di Epinal sembra riarticolare il discorso sulla società moderna attraverso una complessificazione della sua definizione normativa di società, l'abbandono del concetto di anomia e l'esplorazione maggiormente pronunciata del lato cognitivo-emotivo del sociale: atomizzazione ed egoismo/narcisismo sono ora diagnosticati come patologie sociali che ineriscono la perdita di sacralità del vincolo sociale. *Le forme elementari della vita religiosa* [1912] costituiscono il punto più alto di questa visione, all'interno della quale la società sembra essere pensata da Durkheim come *un'atmosfera*, un insieme di rappresentazioni collettive che installano negli uomini, a partire da quell'istituzione primordiale che è la religiosità[12], il senso della partecipazione e dell'appartenenza ad un gruppo. In poche parole, per Durkheim la società moderna è minacciata da una forma di individualismo atomistico che, a questo livello, viene colto come raffreddamento di ogni emozione collettiva, destrutturazione di ogni rito condiviso, nel trionfo del profano, dell'ordinario, dell'economico sull'extra-economico, come avrebbe detto Max Weber. L'individuo morale, dunque sociale, corrisponde alla dimensione del sacro, del rito sentito e condiviso, e solo attraverso la ricostruzione di una religiosità della persona e dell'individuo-cittadino sarà possibile contrastare la disgregazione della società – in fondo, un argomento molto simile a quello utilizzato da Rousseau, nelle parti conclusive del *Contratto sociale*, anche se in una chiave di lettura che finisce per rovesciare, più stilisticamente che sostanzialmente, la sua alquanto tradizionale contrapposizione natura/contro-natura.

[1976] il suo punto di avvio, ha poi preso le distanze completamente da Durkheim anche così reinterpretato.

11 Cfr. Guyau 1923; per una discussione sul concetto di anomia in Durkheim e Guyau, cfr. Orrù, 1983.

12 Per una interessante discussione sul modo in cui il tema del sacro è sviluppato in Durkheim e come questo sia l'antesignano di uan vasta corrente di pensiero sociologico, specie in Francia, cfr. Rosati, 2002.

2.3. *Durkheim riformatore e critico delle ideologie*

Sebbene spesso misconosciuto, il contributo di Durkheim alla critica delle ideologie è stato notevole. Sin dalla *Divisione del lavoro sociale* il sociologo di Epinal ha costantemente orientato la costruzione della sociologia come disvelamento della fallacia e persino della perniciosità dell'utilitarismo, prendendo costantemente le distanze da Spencer e sottoponendo le sue argomentazioni ad una critica serrata. Il discorso polemico di Durkheim, piuttosto distante da quell'immagine di asetticità ed elusione della "questione dei valori" in rapporto alla scienza che spesso gli è stata attribuita, si articolava su due piani. In primo luogo, attraverso il rifiuto della validità scientifica dell'individualismo utilitarista e dello psicologismo come prospettive in grado di spiegare l'esistenza della società. Questa posizione gli consente di *relativizzare* l'utilitarismo, mostrando come esso non sia che l'ideologia dominante le società moderne, una rappresentazione collettiva che tende a diffondere quel clima di a-socialità e a-moralità alla base delle tendenze egoiste, anomiche e de-sacralizzanti della società moderna.

Certamente eccessivamente idealista, poiché Durkheim non individua un collegamento tra l'ideologia e gli interessi/conflitti dei gruppi sociali, come invece avevano fatto Marx ed Engels[13], tale critica sarebbe stata anche vicina a tanta parte del pensiero reazionario europeo se il sociologo di Epinal non avesse individuato nella cultura e nelle istituzioni stesse della modernità le risorse per contrastare gli effetti deleteri dell'utilitarismo. La posizione di Durkheim è dunque riformista e repubblicana nella misura in cui, esprimendoci nei termini della sociologia di Touraine, egli fa appello alla storicità delle società moderne, contrapponendo, secondo l'ormai consueto modello dell'*Homo duplex*, l'individualismo a-morale (alla Spencer) all'individualismo morale, quello prodotto dalla Rivoluzione francese. A questo proposito, particolarmente significativi e indicativi per la loro incisività e sinteticità ci sembrano due scritti a carattere saggistico composti da Durkheim in momenti diversi. Il primo si intitola *L'individualismo e gli intellettuali*, pubblicato nel 1898, uno dei rari interventi del sociologo francese nella polemica pubblica, in particolare scritto contro i reazionari cattolici nell'ambito del

13 Per un confronto tra la teoria sociale di Durkheim e quella di Marx, cfr. Giddens, 1987.

caso Dreyfus. In questo intervento, composto a Bordeaux, probabilmente poco dopo o poco prima la redazione del corso su Rousseau di cui abbiamo precedentemente parlato, Durkheim rimprovera gli intellettuali laici di aver spesso difeso un individualismo utilitarista che presta il fianco alle accuse reazionarie. A questa ideologia, che anche il nostro rifiuta per gli effetti disgregativi che ha sulla società moderna, egli contrappone l'individualismo civico e morale di Kant e Rousseau (cioè della Grande Rivoluzione), anticipando molti degli argomenti che saranno poi sviluppati nelle loro fondamenta teoriche ed empiriche nelle *Forme elementari della vita religiosa*. Durkheim, infatti, afferma che "non solo l'individualismo non è l'anarchia, ma è ormai il solo sistema di credenze che possa assicurare l'unità morale del paese" [Durkheim 1972, 289] e, più sotto, che "la società ci assegna questo ideale, come l'unico fine comune che possa attualmente riunire la volontà generale" [ivi, 294]. In un secondo saggio, *Il dualismo e la natura umana* – pubblicato nel 1914 e più di carattere teorico, uno degli ultimi scritti da Durkheim prima della sua morte –, egli ribadisce e approfondisce ulteriormente le sue posizioni, in linea con quella critica del collettivismo organicista che vedrà come uno dei tratti principali del militarismo tedesco[14]. Dopo aver sottolineato come l'origine della moralità sia la società, e non l'a-priori pensato da Kant, egli sottolinea come l'utilitarismo e lo psicologismo colgano solo una parte della nostra natura, "quella fondata sul nostro corpo" [Durkheim 1972, 347], che si contrappone ad un altro genere di individualità, fatta da "tutto quello che in noi esprime altro da noi stessi" [ibidem], cioè l'obbligazione sociale ed il senso di appartenenza che fondano un individualismo *in rapporto agli altri e con gli altri*, oltre che con il proprio Sé, esprimendoci in termini contemporanei: è qui che il rovesciamento stilistico, precedentemente notato, ribadisce in realtà, su un piano laico, la tradizionale morale de-eroticizzata, propria anche di Rousseau.

Nel corso di tutta la sua produzione, Durkheim ha indicato quattro mezzi principali, tutti riconducibili all'operare delle istituzioni, per diffondere questo individualismo morale: l'educazione, la politica democratica esercitata attraverso un costante interscambio tra lo Stato – "cervello" della collettività – e la sfera pubblica, l'ordinamento giuridico fondato sullo stato di diritto e, infine, una

14 Cfr. Durkheim, 1915. Per una discussione di queste posizioni del sociologo francese cfr. Toscano, 1995.

nuova religione civile[15]: contro l'etichetta di determinismo che gli è stata affibbiata, Durkheim ha sempre pensato e sostenuto che il destino della società moderna fosse in mano alle decisioni degli uomini, dunque, senza nostalgie organiciste, alla costruzioni di istituzioni che potevano valorizzare o meno la parte più positiva che egli intravedeva nella cultura moderna.

3. *Individualizzazione e società nella modernità liquida: Zygmunt Bauman*

Profondamente segnato dalle esperienze tragiche dei totalitarismi del Novecento, per aver sperimentato sulla sua pelle gli effetti del nazismo e, ancor di più, del socialismo di Stato, il percorso intellettuale di Bauman si caratterizza per l'alternarsi di diverse fasi, tutte incentrate sulla riarticolazione del binomio *socialismo e cultura*; una coppia in grado di sollevare il "velo di maya" di una realtà sociale apparentemente naturalizzata quanto, sostanzialmente, affidata all'esito (non del tutto programmabile a-priori) delle azioni umane. In quest'ottica emancipatrice, nel corso soprattutto degli anni Ottanta, il sociologo polacco tematizza la modernità "classica", quella analizzata da Durkheim, Weber e Pareto, come una costruzione sostanzialmente *panottica* – "una lunga marcia verso la prigione" [Bauman 1992, XVIII] – tutta tesa ad inquadrare e disciplinare l'individuo, rendendolo un automa sociale in mano, in primo luogo, ai poteri totalizzanti e livellatori della razionalità burocratica[16]. Da questo punto di vista, Parsons e Durkheim sono considerati i due sociologi che più di altri hanno contribuito alla legittimazione di una società intesa come l'unica possibile istanza moralizzatrice degli uomini, quando invece la *Shoa* dimostrerebbe nel modo più clamoroso e definitivo possibile l'esatto contrario: come sostenuto in *Modernità e olocausto* [1989], per Bauman le istituzioni burocratiche della modernità sono state, essenzialmente, la fonte della più estrema disumanizzazione dell'essere umano, segnando la scomparsa della dimensione morale dall'agire sociale e politico.

---

15 Per una discussione di tutte le misure che Durkheim reputa indispensabili a diffondere l'individualismo morale, e che si ritrovano sparsi in tutti i suoi scritti, cfr. Poggi 2003.

16 Per una attenta ricostruzione del pensiero di Bauman di fronte al tema della modernità cfr. Leccardi, 2009.

È a partire da questa posizione – che sembra stabilire una distanza incolmabile tra il sociologo polacco e Durkheim – che Bauman comincia ad elaborare una chiave di lettura della società in cui le tematiche fondamentali di quello strutturalismo soggettivistico inaugurato dal sociologo di Epinal finiscono per essere recuperate e rielaborate, sfociando in un sentimento del tragico di fronte alla contemporaneità, tipico di un soggetto e di una intersoggettività che non sembrano più essere in grado di riappropriarsi di Sé (*soggetto e intersoggettività chimerica*). *Modernità e olocausto*, infatti, da una parte segna l'avvio di un percorso d'incontro con le tematiche del *postmodernismo*[17], inteso – soprattutto nelle due opere successive *Modernity and Ambivalence* [1991] e *Intimations of Postmodernity* [1992] – come un depotenziamento dell'ottimismo tutto moderno verso la possibilità di una riduzione ad una dimensione di ogni aspetto del sociale (la comtiana *Reductio ad unum*). Da questo punto di vista, se la postmodernità indica una presa di coscienza più decisa sui limiti del moderno, essa segna anche il trionfo del quotidiano, della socialità, del micro-cosmo, con la sua irriducibile ricchezza, sulle istanze macro-sistemiche; una ricchezza che – e qui siamo al secondo aspetto che prende piede, in particolare, dal capitolo conclusivo di *Modernità e olocausto* – non conduce all'estetismo e al vitalismo di Maffesoli, di Perniola o, su posizioni apocalittiche quanto visionarie, di Baudrillard, ma alla scoperta di una morale *pre-istituzionale* (non radicalmente pre-sociale, come spesso viene sostenuto dagli utilitaristi e dagli individualisti etici) che si costruisce nell'interazione con l'altro, con il suo *volto unico e concreto*. Quest'incontro con la filosofia di Emanuel Lévinas – dunque con una parte fondamentale di quella cultura ebraica, dell'immanenza e della trascendenza, laicamente vissuta da Bauman come una tensione morale strisciante e pur totalizzante – segna, nell'arco di dieci anni circa, l'abbandono progressivo del postmodernismo a favore del paradigma della *Modernità liquida* [2000]. Qui si incontrano anche, forse loro malgrado, Durkheim e Bauman: nella ripresa del teorema sociologico, secondo cui, oggi come nel XIX secolo, l'individuo è una costruzione delle forze sociali; lungo la riscoperta, operata tramite un rovesciamento assiologico, del paradigma dell'*Homo duplex*, quale orientamento

17 Sull'influenza del postmodernismo, inteso prevalentemente come frammentazione del Soggetto e perdita di senso delle forme culturali, sulla sociologia contemporanea mi permetto di rinviare a Antonelli, 2007.

teorico fondamentale per analizzare, nei suoi mille rivoli, lo scarto tra le promesse del postmodernismo e le sue tragiche realizzazioni; nell'impietosa analisi degli effetti dell'anomia globale, in difesa di una riconciliazione tra il piano (micro) della morale – interazione tra altri concreti, *hic et nunc*, non come reciproca castrazione ma come *presa in carico* – e quello (macro) di una teoria della giustizia – problema del "Terzo" e dell'Altro generale, un tema che sia Rousseau che Durkheim, nel loro afflato istituzionale, avevano "semplicemente" sovrapposto alla morale.

3.1. *Morale, etica e sociologia*

La critica della postmodernità come critica dell'esistente e, dunque, della condizione umana nella globalizzazione assume, nel percorso intellettuale di Bauman verso la formulazione della metafora/paradigma della modernità liquida, la forma di un lungo discorso intorno al rapporto morale-etica-potere. La morale costituisce per il sociologo polacco non un "decalogo" pre-costituito cui aderire o prendere le distanze, secondo una sorta di sostanzialismo a-priori o di determinismo trascendente (come, ad esempio, nella dottrina luterana del "servo arbitrio"), ma, al tempo stesso, una condizione costitutiva dell'essere umano in quanto tale e una dimensione sociale: in linea tanto con una sorta di umanesimo erasmiano quanto con le radici più profonde della cultura ebraica, entrambe incentrate sulla dottrina del "libero arbitrio", la morale è innanzitutto concepita da Bauman come il costante interrogarsi su "cosa e bene e cosa è male", sulla consapevolezza che una scelta ha delle conseguenze sugli altri ed è, dunque, sempre immaginabile come diversa. Ne deriva che la morale come "libertà riflessiva", così come la pura razionalità, non conducono necessariamente al bene. Accogliendo a partire da *Modernità e olocausto* e da *Le sfide dell'etica* [1992] la prospettiva di Lévinas, questo orientamento morale è saldamente riconosciuto come una proprietà dell'*uomo sociale* in quanto, per Bauman, nessun essere umano esiste al di fuori del suo essere sociale: una collocazione questa che, a differenza di Durkheim, non è sovrapposta alla dimensione istituzionale, dell'*Io-Esso*, per esprimersi nei termini di

Buber[18] o del *Terzo*, aderendo ad un linguaggio più sociologico, ma a quella della relazione e dell'intersoggettività micro-situata (una *Fraternité* su "piccola scala" e senza radicamento necessario nella cittadinanza statuale).

In questa visione, l'*etica è una dimensione di secondo livello*, una costruzione normativa che le società e le culture elaborano per rendere maggiormente prevedibile quali decisioni e, dunque, quali azioni gli attori sociali assumeranno, qui davvero un "decalogo" che crea ordine e struttura, anziché libertà e casualità: l'etica nasce per Bauman al di fuori della diade sociale, maggiormente in prossimità delle istituzioni e, quindi, non solo può essere in contrasto con le istanze morali; può essere semplicemente a-morale e tecnica, burocratica ed estrinseca, priva di "virtù interiorizzate" – per esprimerci in termini tradizionali – dato che i fini sociali e generali su cui poggia sono decisi dalla pura lotta politica e dai rapporti di forza che si snodano nel corpo sociale. All'interno di queste coordinate – che mettono in luce tanto la formazione filosofica di Bauman quanto la necessità che ha qualunque sociologia critica di radicarsi in un pensiero maggiormente prospettico – la sociologia, specie in rapporto ai problemi del mondo contemporaneo "non è e non può essere – consapevolmente o meno – altro che uno studio dei modi in cui le regole etiche vengono costruite e 'fatte rispettare', dei modi in cui le scelte vengono compiute dagli esseri umani e per gli esseri umani, dei modi in cui possibilità alternative vengono promosse, soffocate e variamente manipolate" [Bauman 2002a, 47].

La sociologia è per Bauman una disamina a tutto tondo dell'ordine sociale, sempre definito in rapporto alla triade *morale (intersoggettività), etica (istituzioni e razionalità strumentale)* e *potere (fini generali)*: ne deriva che, a partire dalla sua stessa *funzione analitica*, a differenza di quanto sostenuto da Weber [cfr. Weber 1974], la sociologia non è mai moralmente neutra e, del resto, non sarebbe neanche desiderabile che lo fosse.

La dimensione critica entra qui immediatamente in gioco, assumendo per Bauman una qualificazione ben precisa: il sociologo giudica il mondo e cerca di intervenire in esso attraverso la *tematizzazione della giustizia*. Mentre la diade

18 Martin Buber (1878–1965) utilizza la coppia Io-Tu e Io-Esso per costruire la sua filosofia, di forte matrice ebraica, che pensa l'uomo come dialogo. Tra l'altro, Buber accorda il primato alla coppia Io-Tu, pur avendo come sfida (anche politica, nel nuovo Stato di Israele) quella di costruire una società né individualista né collettivista. Tra i numerosissimi scritti di Buber, cfr. 1993.

morale fenomenologicamente individuata da Lévinas consente di impostare e, per certi versi, risolvere il problema dell'azione morale al livello "micro", Bauman è ben cosciente del fatto che questa soluzione è insufficiente al livello macrosociale, nel momento in cui compare il Terzo, l'Altro generale a cui può provvedere solo un determinato assetto istituzionale. La preoccupazione di Durkheim cacciata dalla porta sembra rientrare dalla finestra. Tuttavia, la soluzione che il sociologo polacco propone è ben diversa dalla sua: come ampiamente discusso nel terzo, fondamentale, capitolo de *Il disagio della postmodernità* [2000] – significativamente intitolato *Della morale che inizia dentro casa* [cfr. Bauman 2002b, 44] – lungi dal teorizzare una morale istituzionale, una teoria positiva della giustizia, Bauman crede che sia il *senso dell'ingiustizia*, in primo luogo verso le varie forme in cui si presenta l'esclusione sociale, la strada attraverso la quale estendere al livello generale le preoccupazioni morali. È l'azione collettiva, suscitata dall'indignazione pubblica, il vettore di questo processo che mira a porsi in contrasto con la stessa etica dominante e che, per definizione, non trova un punto di arrivo, di soddisfazione, una condizione di giustizia definitiva: "come sarebbe una società giusta? L'unica risposta che posso dare in buona coscienza è che una società giusta è una società che pensa di non essere *abbastanza* giusta" [Bauman 2002a, 66]. Mentre nella società contemporanea servirebbe più azione collettiva, più indignazione, più responsabilità e, soprattutto, una condensazione istituzionale che renda stabili le correnti morali provenienti dal basso – quest'ultimo costituisce un punto di contatto fondamentale con Durkheim – il soggetto singolare o collettivo diventa una *figura chimerica* nell'analisi di Bauman: la modernità liquida si caratterizza proprio per la mancanza di un tale circolo virtuoso e per la contemporanea azione di forze sistemiche e istituzionali che rendono quasi impossibile la produzione di simili soggettività/intersoggettività.

3.2. *L'individuo* de iure, *individuo* de facto *e morale: la modernità liquida*

Il paradigma sin qui sommariamente illustrato e la connessa prospettiva metodologica, costruite in stretto rapporto con la lettura della società contemporanea, conducono Bauman ad articolare le sue lunghe e solo apparentemente frammen-

tarie analisi dei vari aspetti della società globale e moderno-liquida attraverso il sistema di opposizioni "individuo *de iure*/individuo *de facto*/morale", una contrapposizione resa esplicita e discussa nella parte iniziale di *Modernità liquida* [2000]. L'adozione di un'impostazione etico-morale, seppur capovolta nel suo ordine logico e assiologico rispetto a quella di Durkheim (l'intersoggettività morale precede l'istituzione sociale), conduce comunque il sociologo polacco alla continua riscoperta, approfondimento e ridefinizione del paradigma dell'*Homo duplex*.

L'individuo *de iure* è quello costruito istituzionalmente e ideologicamente dalle forze sistemiche, il consumatore, il narcisista cui attraverso una *life politics* – il cui senso in Bauman assume un contorno totalmente negativo, con una netta presa di distanza dalla lettura che ne fa, invece, Giddens[19] – viene affidato il compito, mai definitivamente assolvibile, di auto-costruire il proprio percorso biografico, in una sovra-eroticizzazione del proprio Sé. Alle certezze eterodirette e all'ordine panottico della modernità "solida" subentra una libertà ovunque celebrata e incentivata, funzionale allo sviluppo del mercato e del capitalismo globale, priva di garanzie e risorse tali da mettere in condizione la maggior parte degli individui di raggiungere condizioni di benessere materiale ed esistenziale accettabili: "esiste un ampio e crescente divario tra la condizione degli individui *de iure* e la loro possibilità di diventare individui *de facto*, vale a dire di diventare padroni del proprio destino e compiere le scelte realmente desiderate" [Bauman 2002c, 32].

La libertà come ideologia, meccanismo di auto-sviluppo sistemico e, dunque, *etica dominante* produce monadi isolate, insicure, in perenne affanno: un individuo *de facto* che si allontana tanto dall'ufficiale immagine *glamour* e patinata quanto, soprattutto, da quella dimensione morale originaria ed intersoggettiva che Bauman vede alla base della stessa convivenza sociale. Tanto l'individuo *de iure* quanto l'individuo *de facto* sono espressioni diverse, l'una stereotipata l'altra come effetto emergente reale, di una diffusa a-moralità, quella del trionfante *utilitarismo* liberista – che Durkheim, come abbiamo visto, aveva pienamente colto ma limitatamente alla sola dimensione delle rappresentazioni collettive.

19 Sulla politica della vita o *life politics* intesa come costruzione riflessiva del Sé ed individuazione cfr. in particolare Giddens, 1995, dove questo tema viene sviscerato in rapporto alle trasformazioni della sessualità e dei rapporti di coppia.

Nella modernità liquida, quest*'etica contemporanea della libertà diventa anomia*, un termine che, a quanto mi è dato sapere, Bauman utilizza raramente nelle sue opere più recenti, facendolo, in particolare, ne *La solitudine del cittadino globale* [1993], quando afferma che "il risultato (della globalizzazione neo-liberista, *N.d.A.*) è l'attuale fluida situazione di anomia generalizzata" [Bauman 2002d, 157] ma che domina, in sottofondo, l'intera sua produzione negli ultimi dieci anni. Si tratta di un riferimento strategico, un indicatore delle distanza profonda che separa la sociologia (impegnata) dell'etica e della morale di Bauman da quella postmodernista – tutta schiacciata sull'estetismo – quanto la sua vicinanza al *pathos* del moderno: mentre Maffesoli, sulle orme di Balandier e del suo *Il disordine. Elogio del movimento* [1988], esalta questa condizione di anomia come (positiva) esplosione di libertà fusionale, indicando in Guyau il precursore di questo modello[20], Bauman, rifiutando la prospettiva di una fuoriuscita dalla modernità, ne coglie tutte le implicazioni negative, secondo un ordine polemico molto simile, come abbiamo visto, a quello sviluppato da Durkheim circa un secolo fa.

L'*Homo duplex* di Bauman, l'individuo che costruisce la sua moralità nell'intersoggettività quanto se ne allontana nelle rappresentazioni collettive dominanti e nelle pratiche reali che ne derivano, ha dunque maggiore profondità rispetto a quello di Durkheim, ma gli schemi mentali, il *pathos*, l'atmosfera morale, la costruzione istituzionale-sistemica dell'individuo "ufficiale" e l'intento di sottolineare l'esistenza di un altro individualismo possibile segnano ad un tempo la distanza e la vicinanza tra Durkheim e Bauman, tra la società moderna del primo, che si raccontava come ancora in grado di ridefinire il soggetto, e la modernità liquida analizzata dal secondo, tragicamente impotente nella produzione di soggettività alternative.

4. *Osservazioni conclusive*

Nell'interpretazione canonica della sociologia di Durkheim, egli viene visto come uno dei padri dell'olismo sociologico (teorico-empirico e non "solamente"

20 Cfr. Balandier, 1991. Sul concetto di anomia in Michel Maffesoli cfr. Antonelli, 2007 op. cit.

metodologico), in particolare nella sua versione istituzionalista e strutturalista di derivazione positivista. Dal punto di vista epistemologico, la più recente produzione di Bauman si fonda su una filosofia dell'intersoggettività, fortemente radicata nella cultura ebraica contemporanea, che pone sullo stesso piano morale e ontologia. Stando a queste linee interpretative, la distanza cronologica tra i due sociologi diviene un'abissale contrapposizione tra sistemi di pensiero e di ricerca tra loro inconciliabili. Lo stesso Bauman, aderendo all'interpretazione canonica della sociologia durkheimiana, è sostanzialmente di questo parere. Tuttavia, come dimostrato ampiamente da Barthes [1988], l'opera va sempre al di là del suo autore, consegnandosi ad un pubblico di lettori (specie nelle comunità epistemologiche) in grado di scorgervi discorsi profondi che vanno oltre le sue intenzioni.

Nel corso di questo saggio, aderendo ad una ormai consolidata lettura "revisionista" di Durkheim, abbiamo cercato di mostrare come, in realtà, la sua opera ruoti attorno alla costante preoccupazione di rifondare e giustificare un individualismo "morale", definito nei suoi contorni dai valori repubblicani della Rivoluzione francese (in particolare la *Fraternité*) quanto contrapposto all'individualismo utilitarista (in altre parole, il discorso dell'*Homo duplex*): in questo quadro, pregno di tutto il pathos del moderno, l'olismo metodologico svela la stretta dipendenza tra la costruzione sociale, culturale e psicologica dell'individualità e le più complessive dinamiche socio-istituzionali della società, in chiave non solamente analitica ma, cosa troppo spesso sottovalutata, soprattutto *critica*. Quello che abbiamo di fronte è dunque un Durkheim la cui posizione può essere definita *strutturalismo soggettivista*, un discorso analitico e critico sulla modernità che ritroviamo in molte di quelle sociologie contemporanee che partono da un rifiuto degli eccessi estetizzanti del postmodernismo sociologico. Tra queste, gli studi che Bauman ha effettuato negli ultimi venti anni, attraverso l'elaborazione e all'articolazione della sua teoria della *modernità liquida*, occupano un posto centrale, poiché si focalizzano *sul tema di una morale laica e pubblica, come principale urgenza (e assenza) della contemporaneità*.

Operando un capovolgimento dell'ordine assiologico ed espistemologico sposato da Durkheim e, dunque, riconoscendo il primato, sul piano morale-prescrittivo, della dimensione micro-sociale, non solo della soggettività singola ma dell'*intersoggettività*, Bauman utilizza questo criterio come elemento

guida delle sue analisi e della sua critica della società contemporanea. Si tratta di un sociale letto come trionfo delle fonti del *dinamismo materiale e strumentale* della modernità (tecnologia, mercato, sviluppo globale delle forze di produzione) non tanto sui soli meccanismi di regolazione e stabilizzazione delle relazioni sociali, quanto su quei *processi di emancipazione e umanizzazione del sociale*, pur contenuti nella matrice socioculturale del moderno. Al pari di Durkheim, Bauman vede nell'individualizzazione contemporanea un prodotto proteiforme delle dinamiche del sistema, tali da creare uno iato, che si riproduce continuamente, tra individuo *de iure* (quello celebrato e rappresentato nel discorso pubblico e nei sistemi normativi istituzionali) e individuo *de facto* (monade isolata, costantemente e strutturalmente inadeguata ad aderire alle aspettative sistemiche). Il narcisismo e l'anomia delle molteplici quanto simili figure di individuo contemporanee riecheggiano le analisi durkheimiane dell'utilitarismo, stabilendo una *soltanto parziale* linea di continuità tra il pathos del moderno del sociologo di Epinal e quello di Bauman: per quest'ultimo, infatti, la liquefazione non emancipativa del moderno non lascia alternative, non apre la strada a nuove possibilità, ma ad una dialettica negativa dai contorni tragici (*soggetto e intersoggettività chimerica*).

La messa a tema della morale e dell'etica come dimensioni centrali dell'analisi sociologica sono, in conclusione, gli elementi che consentono di accostare – in contrapposizione a semplice letture dogmatiche dei "classici" – Durkheim e Bauman, all'interno di un filone di pensiero sociale che riesce ad esercitare una critica della contemporaneità non reazionaria, ma ispirata ai valori emancipativi più profondi del moderno stesso. La sfida, a questo punto, diventa quella di ritrovare i referenti sociali e le risorse culturali in grado di superare quel senso del tragico che, troppo spesso e troppo nettamente, sembrano caratterizzare le attuali sociologie critiche.

Riferimenti bibliografici[21]

Alpini, S.
2004, *La sociologia "repubblicana" francese. Émile Durkheim e i durkheimiani*, Franco Angeli, Milano.

Antonelli, F.
2009a, *La modernità in transito. Movimenti sociali, élites e trasformazioni collettive nella sociologia di Alain Touraine*, Franco Angeli, Milano.
2009b, *Il Pensiero Altro di Alain Touraine. Il riformismo radicale che attraversa i conflitti del moderno*, in Il Manifesto, 3 giugno.
2007, *Caos e postmodernità. Un'analisi a partire dalla sociologia di Michel Maffesoli*, Philos, Roma.

Bobbio, N.
1995, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma.

Balandier, G.
1991, *Il disordine: elogio del movimento*, Dedalo, Bari.

Barthes, R.
1988, *Il brusio della lingua*, Einaudi, Torino.

Bauman, Z.
2002a, *Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman*, a cura di Tester K., Raffaele Cortina, Milano.
2002b, *Il disaggio della postmodernità*, Bruno Mondadori, Milano.
2002c, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.
2002d, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano.
1996, *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano.
1992a *Modernità e olocausto*, il Mulino, Bologna.
1992b *Intimations of postmodernity*, Routledge, London.
1991 *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge.

21 Nella bibliografia, oltre alle pubblicazioni citate nelle note, sono riportati i volumi richiamati nel testo.

Buber, M.
1993 *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Calabrò, A.R.
1997 *L'ambivalenza come risorsa: la prospettiva sociologica*, Laterza, Roma-Bari.

Cavalli, L.
1998 *Introduzione*, a É. Durkheim, *Il suicidio. L'educazione morale*, UTET, Torino.

Dahrendorf, R.
2010 *Homo sociologicus*, Armando, Roma.

Donati, P.
1993 *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari.

Durkheim, É.
1999 *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.
1995 *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano.
1998 *Il suicidio. L'educazione morale*, UTET, Torino.
1976 *Montesquieu e Rousseau precursori della sociologia*, CLU, Napoli.
1972 *La scienza sociale e l'azione. Sociologia e pratica sociale*, Il Saggiatore, Milano.
1972 *L'individualismo e gli intellettuali*, in *La scienza sociale e l'azione. Sociologia e pratica sociale*, Il Saggiatore, Milano.
1972 *Il dualismo e la natura umana*, in *La scienza sociale e l'azione. Sociologia e pratica sociale*, Il Saggiatore, Milano.
1915 *La Germania al di sopra di tutto: il pensiero tedesco e la guerra*, Librairie Armand Collin, Paris.

Galimberti, U.
2005 *La terra senza il male. Jung dall'inconscio al simbolo*, Feltrinelli, Milano.

Ghisleni, M., Privitera, W. (a cura di)
2009 *Sociologie contemporanee. Bauman, Beck, Bourdieu, Giddens, Touraine*, De Agostini, Novara.

Giddens, A.
1998 *Durkheim*, il Mulino, Bologna.
1995 *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino, Bologna.
1987 *Capitalismo e teoria sociale*, Il Saggiatore, Milano.
1979 *Nuove regole del metodo sociologico*, il Mulino, Bologna.

Guyau, J.M.
1999 *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzioni*, Pubblicazione Paravia, Torino.

Leccardi, C.
2009 *Zygmunt Bauman: sociologia critica e impegno etico nell'epoca della globalizzazione*, in M. Ghisleni, W. Privitera (a cura di), *Sociologie contemporanee. Bauman, Beck, Bourdieu, Giddens, Touraine*, De Agostini, Novara.

Orrù, M.
1983 *L'anomia come concetto morale. Jean Marie Guyau ed Émile Durkheim*, Rassegna italiana di sociologia, n. 3.

Poggi, G.
2003 *Émile Durkheim*, il Mulino, Bologna.

Rosati, M.
2002 *La grammatica profonda della società: sacro e società in ottica durkheimiana*, in M. Rosati, A. Santambrogio (a cura di), *Durkheim contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma.

Rosati, M., Santambrogio, A., (a cura di)
2002 *Durkheim contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma.

Rousseau, J.J.
1995 *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini*, il Mulino, Bologna.
1992 *Giulia o la Nuova Eloisa*, BUR, Milano.
1964 *Il contratto sociale o principi di diritto politico*, Mursia, Milano.

Santambrogio, A.
1998 *Destra e sinistra. Un'analisi sociologica*, Laterza, Roma-Bari.

Toscano, M.A.
1995 *Trittico sulla guerra: Durkheim, Weber, Pareto*, Laterza, Roma-Bari.

Touraine, A.
2008a *La globalizzazione e la fine del sociale*, Laterza, Roma-Bari.
2008b *Il pensiero altro*, Armando, Roma.
1993 *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano.

Veyne, P.
1990 *La società romana*, Laterza, Roma-Bari.

Weber, M.
1974 *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori, Milano.

Saggi



Roberto Segatori

Letture sociologiche del concetto di *governance*

1. *Una questione non solo terminologica*

Da un punto di vista nominale, il concetto di *governance* prende piede in corrispondenza e in contrapposizione allo slittamento semantico del termine *government*. All'origine il *government* corrisponde all'apparato di governo, inteso come complesso istituzionale costituito dall'esecutivo e dalla macchina amministrativa. Strada facendo l'espressione *government* si è come dinamicizzata, arrivando a definire quel particolare tipo di governo caratterizzato dalla prevalenza del ruolo degli attori pubblici e da una logica decisionale tendenzialmente *top-down*.

In alternativa a tale seconda accezione, e con un'enfasi particolare negli ultimi vent'anni, si è andato affermando un altro modello di governo, ispirato fondamentalmente all'idea del "governare insieme", che si è rilanciato con il nome di *governance*. In prima battuta la parola *governance* è stata usata soprattutto nel mondo delle grandi *corporation* – le società di capitali americane articolate da sempre in un azionariato frammentato e diffuso e in un management solido e vocazionalmente autonomo – proprio per mettere i paletti intorno al "governo societario". La cosiddetta *corporate governance* si è andata dunque precisando sempre di più come sistema delle regole – in molti casi rinforzate da sanzioni pubbliche – finalizzate a disciplinare le relazioni di responsabilità e di potere tra gli azionisti, il management e i principali *stakeholder* di un'impresa.

Con riferimento all'ambito politico, la letteratura che se ne è occupata è pervenuta ad una sostanziale convergenza nella definizione di *governance* come "processo di elaborazione, determinazione e attuazione di azioni di *policies*, condotto secondo criteri di concertazione e partenariato tra soggetti pubblici e soggetti privati o del terzo settore, in cui tutti i soggetti partecipano al processo conferendo risorse, assumendo responsabilità, esercitando poteri e, di conseguenza, usufruendo per quota parte dei benefici attesi dall'esito delle stesse *policies*" [Segatori, 2003; 2007].

Se le puntualizzazioni abbozzate fin qui risultano tutto sommato pacifiche, sul piano scientifico le questioni iniziano quando non c'è una sufficiente chiarezza su quale uso si va a fare di un concetto già di per sé polivalente e sulle diverse letture che se ne possono dare.

Una prima distinzione fondamentale riguardo all'uso del termine *governance* è quella che divide coloro che ne fanno il *perno di una teoria normativa* e coloro che invece lo colgono come *descrittore di un determinato esito processuale (un risultato, un prodotto) del gioco di altre variabili primarie*, ovvero di un tipico modo di combinarsi del rapporto tra Stato, mercato e società civile in alcuni passaggi storici[1]. Distinzione legittima, ovviamente, ma dalle implicazioni e dalle conseguenze assai diverse.

Sotto la prima veste, ovvero come espressione di una teoria normativa del governo, la *governance* tende a presentarsi come un modello idealtipico, connotato da particolari valori, principi e procedure, e rispetto al quale un analista può misurare il grado maggiore o minore di avvicinamento e/o di attuazione. In altri termini, si tratta di un particolare tipo di *benchmark* riferito al modo di impostare e condurre i processi decisionali. Un esempio concreto di uso prescrittivo è quello proposto dalla Commissione Europea nel noto *Libro Bianco sulla Governance Europea* del 2001.

In realtà sono conosciuti a tutti i motivi pratici per i quali la Commissione deve ricorrere alla *governance*. Non essendo dotata di sovranità sui territori degli Stati membri, l'UE può intervenire solo attraverso accordi con gli stessi Stati e con le relative articolazioni istituzionali [Regioni, Province, Comuni]: può cioè procedere soltanto mettendo in atto una *multilevel governance*. Inoltre tale prassi è rinforzata

1 Ciò significa che, in questa seconda accezione, non intendiamo limitarci al *modello socio-cibernetico di governance*, in cui il sistema politico si definisce come *risultato* delle interazioni di tutti gli attori coinvolti [Kooiman, 1993, 258]. Ovvero considerare la *governance* come un mero effetto astratto sia pure di tipo cibernetico. Quello che interessa è cogliere soprattutto le combinazioni relazionali *storicamente determinate* tra i diversi soggetti di potere.

dal fatto che, non disponendo la stessa UE di risorse illimitate, essa può finanziare il perseguimento dei suoi obiettivi (di sviluppo economico, di integrazione sociale, ecc.) solo per quota parte, necessitando pertanto del concorso progettuale ed economico di altri organismi territoriali. Insomma la UE si fa promotrice della *governance* essenzialmente per ragioni oggettive, iscrivibili nella logica del neofunzionalismo adottata dalla Commissione e dalla burocrazia di Bruxelles. Curiosamente, però, quando gli organismi dell'Unione vanno ad inquadrare politicamente il discorso, essi adottano uno stile che trasforma la necessità in virtù. Così il succitato *Libro Bianco sulla Governance Europea* afferma e prescrive come principi della buona *governance* l'apertura, la partecipazione, la responsabilità, l'efficacia e la coerenza, unitamente alla proporzionalità e alla sussidiarietà. Si tratta, come appunto si diceva sopra, di un'evidente teoria normativa. La stessa cosa – azione pragmatica in veste prescrittiva che si proclama virtuosa – fa la Banca Mondiale, che usa il principio della *"good governance"* come *benchmark* per valutare gli investimenti nei Paesi terzi in termini di trasparenza, efficienza e democrazia.

Sull'altro fronte – ovvero della *governance* come esito processuale corrispondente ad un determinato assetto storico nei rapporti tra Stato, mercato e società civile –, l'analisi ha condotto ad interpretazioni che hanno collocato il modello in linee ideologiche congiunturali di tipo neo-liberista o di keynesianismo annacquato. Riprendendo Rhodes [1996], sempre Kooiman, nella sua ricostruzione tipologica del concetto [2003], tra le altre accezioni ha associato l'idea della *governance* a quella di *minimal State* o Stato minimo. Ma è ovviamente possibile formulare tutta una serie di ipotesi intermedie tra il modello della pianificazione statalista rigida e l'approccio liberista classico, lungo la linea che attribuisce allo Stato uno *steering role* (da timoniere, guida, coordinatore).

Immediatamente a ridosso di tale prima distinzione sta poi il quesito se la *governance* debba essere intesa come una pratica vecchia con un nome nuovo, o una pratica nuova a tutti gli effetti. In proposito è interessante notare come lo stesso dilemma investa anche altri concetti chiave in uso in questa fase storica nelle scienze sociali ed economiche, quali quello di *globalizzazione* e di *capitale sociale*. L'interrogativo è solo in apparenza gratuito. Nella sostanza esso può avere risposte diverse a seconda della prospettiva di analisi che si decide di adottare, ma soprattutto il ricorso ad una prospettiva piuttosto che ad un'altra serve ad aprire

squarci interpretativi che fanno mutare radicalmente lo stesso apprezzamento scientifico e politico del fenomeno della *governance*.

A questo punto appare evidente che non sia corretto usare il concetto di *governance* in maniera indifferenziata. In primo luogo lo pretende un'esigenza di chiarezza, non essendo possibile confondere tra il suo inquadramento in una teoria normativa o in una prospettiva storico-fattuale; in secondo luogo lo motiva un'istanza di fecondità euristica, conducendo inevitabilmente a risultati diversi l'adozione di un'ottica piuttosto che di un'altra. Non a caso questa seconda notazione si traduce in un problema analitico. La ricognizione sulle ricerche condotte sulle varie esperienze di *governance* mostra come in alcune indagini siano stati presi in considerazione solo alcuni aspetti del modello (ad esempio: solo gli attori, oppure solo il processo o l'esito), mentre in altre siano state approfondite tutte le dimensioni. Nel merito non c'è da discutere la legittimità (scontata) di tali opzioni. Quello che invece è giusto esigere è che si espliciti fin dall'inizio la prospettiva d'analisi prescelta e che ci sia coerenza tra la prospettiva adottata e le ipotesi, gli strumenti e i materiali utilizzati e/o prodotti.

È pertanto questo il nocciolo di questo saggio: contribuire ad evitare il fatto che continuino a circolare approcci ambigui o equivoci al modello/fenomeno della *governance* abbozzando un chiarimento concettuale tra differenti chiavi di lettura.

2. *La lettura giuridica e politologica*

L'uso normativo della *governance* è soprattutto diffuso nelle letture giuridiche e politologiche. Nel caso della *governance* d'impresa (o *corporate governante*) le regole dell'interazione tra azionisti, management e altri *stakeholder* sono divenute progressivamente oggetto esplicito del diritto societario, ed hanno finito col riguardare le varie aree interne ed esterne (istituzionale, finanziaria, organizzativa e gestionale) dei potenziali conflitti di interesse tra i diversi attori.

Un secondo settore in cui la teoria normativa ha preso piede è stato quello della pubblica amministrazione e, quindi, del diritto amministrativo. In questo contesto si è andato a ridefinire sia il modello complessivo di burocrazia pubblica,

sia il sistema di governo delle organizzazioni sempre di emanazione pubblica. Sul primo punto è noto come si sia passati dal classico modello weberiano, basato sull'astrattezza della norma, l'impersonalità delle relazioni e i principi di competenza e autorità, al cosiddetto *New Public Management*. Ovvero ad un modello che prescrive un'attenzione ai risultati superiore a quella del rispetto delle procedure, una diversa considerazione dei cittadini da intendere come clienti, un maggiore spazio da lasciare al mercato e alla concorrenza [cfr. D'Albergo 2006]. Insomma, un indirizzo verso un management pubblico esperto in transazioni piuttosto che rinchiuso negli steccati della vecchia logica gerarchica. In parallelo a ciò c'è stato tutto un fiorire di "nuovi" sistemi di governo: *governance* dell'università, *governance* delle reti di protezione sociale, *governance* dei trasporti, *clinical governance* in sanità, ecc., al punto da alimentare perfino qualche ironia sull'abuso del termine.

Il ricorso a una teoria normativa della *governance* non si limita peraltro al solo diritto societario e amministrativo, ma trova un'applicazione – per certi versi più complessa e articolata – nell'ambito della scienza politica. La rigidità della logica gerarchica che ha fatto mettere in discussione il modello weberiano di burocrazia ha avuto il suo corrispettivo nella rigidità e nell'inadeguatezza del criterio di rappresentanza con cui gli Stati moderni hanno tradotto il principio di democrazia. La crisi della rappresentanza è esplosa nel momento in cui una delega dilatata nel tempo (4, 5, 7 anni) nelle mani di un numero circoscritto di eletti si è rivelata insufficiente a tener conto di tutte le dimensioni quantitative e qualitative della domanda sociale e del relativo dinamismo, a formulare *policies* differenziate e appropriate, a fare fronte alla crescente carenza di risorse del settore pubblico. Molti scienziati politici hanno pertanto considerato l'introduzione di regole di *governance* nei sistemi politico-istituzionali come uno dei rimedi più adatti al superamento della crisi della rappresentanza [cfr. Damiani 2006]. Sul piano teorico, secondo questa lettura, la *governance* è diventata sinonimo di crescita della democrazia, di maggiore democrazia.

L'applicazione di tale linea interpretativa è avvenuta tanto a livello internazionale quanto a livello nazionale e locale. Sul piano internazionale non sembra esserci più un organismo che non pretenda di avvalersi – per proclamati fini di trasparenza, di democrazia e di efficacia – di criteri e di procedure di *governance*. Accanto ai casi della Banca Mondiale e dell'Unione Europea, cui abbiamo accennato in precedenza, meritano ancora di essere segnalati i compor-

tamenti delle agenzie dell'Organizzazione delle Nazioni Unite. Il Programma di Sviluppo delle Nazioni Unite [UNDP], ad esempio, lega i suoi interventi a condizioni di democratizzazione, partecipazione e sviluppo sostenibile. Per esso si ha *good governance* quando sono garantite legittimità e responsabilità politica, libertà di associazione e partecipazione, libertà di informazione ed espressione, efficacia nella gestione del servizio pubblico, cooperazione con le organizzazione della società civile [cfr. UNDP 1996]. Tutte affermazioni, come si può vedere, che manifestano un'idea di un "dover essere" (più libero, più democratico, più partecipato) dei sistemi politici dei Paesi terzi.

A livello locale, ai limiti della rappresentanza si è risposto con l'adozione di procedure di *governance* di respiro più o meno ampio. Si è andati dai patti territoriali e i piani strategici urbani [cfr. Cersosimo e Wolleb 2000; Curti e Gibelli 1996; Pugliese e Spaziante 2003] ai processi deliberativi locali, come le esperienze dei bilanci partecipativi da Porto Alegre ai municipi italiani [Bobbio 2004; d'Albergo, Lotrecchiano e Moini 2005]. Progressivamente – ed è questo che soprattutto vale la pena di annotare – si è passati dalla ricognizione della casistica concreta alla formulazione di modelli normativi per le varie fattispecie. Non più e soltanto ricerca di tendenze in atto, ma appunto quadri prescrittivi sul "come fare" *governance*. Sono particolarmente indicativi di tale fenomeno i manuali – molti ad opera del Formez e del Dipartimento della Funzione Pubblica – e i lavori teorici pubblicati negli ultimi anni. Solo per stare ai manuali, basti citare il testo del Formez del 2005 su *La governance locale. Linee guida per i Comuni*, o il testo curato da Tanese, Di Filippo e Rennie del 2006 su *La pianificazione strategica per lo sviluppo dei territori.* Quanto ai libri teorici merita di essere nominato il bel volume curato nel 2005 da Pellizzoni su *La deliberazione pubblica*.

Il taglio dei contributi di tipo giuridico-politologico finisce insomma per dare una particolare enfasi agli aspetti normativi del concetto di *governance*. Che tali contributi abbiano una loro utilità non può essere messo in discussione. Quello che casomai c'è da sottolineare è che essi tendono a muoversi lungo binari ben definiti. Le domande a cui rispondono riguardano essenzialmente il modo maggiore o minore di applicazione del modello, e "se e fino a che punto" il modello "funzioni" per l'accrescimento della partecipazione e della democrazia. Niente di più e niente di meno di un itinerario neo-funzionalista di verifica dell'agibilità di un determinato stile di governo.

3. *La lettura storico-economica*

A differenza dei giuristi, dei politologi e talvolta dei sociologi, che non disdegnano il ricorso a nuovi termini ed anzi talvolta arrivano persino a coniarli, gli storici sono soliti usare molta più cautela nell'adottare concetti innovativi. Ciò è in parte fisiologico: potendo disporre di una tavolozza assai ampia di fenomeni, eventi e processi disposti in una prospettiva di lungo periodo, essi faticano ad accettare l'idea che di ciò che accade oggi non ci sia traccia alcuna nel passato. Prudentemente perciò essi si affidano ad un metodo sistematico: quello di scomporre il significato di ogni concetto (in questo caso, il concetto di *governante*) nei suoi elementi costitutivi e cercare di vedere *se, quando e come* nel corso della storia si ritrovino tali elementi, sia pure rappresentati con forme di facciata e con espressioni terminologiche diverse.

Quali sono dunque gli elementi essenziali dell'idea di *governance*? Senza dover ripetere quanto scritto in apertura, mi limito a riproporre un criterio che ho già avuto modo di adottare altrove [cfr. Segatori 2003, 11]: ciò che va almeno preso in considerazione è "la presenza di un requisito minimo, ovvero il parametro della 'struttura triadica' che costituisce il cuore della *governance*. Occorre cioè fare attenzione a quelle fattispecie in cui entrano in contatto e si accordano, con proprie risorse, responsabilità e aspettative, soggetti pubblici, soggetti privati e destinatari dell'azione, sia come semplici cittadini bisognosi di servizi o di lavoro, sia come clienti". Alla luce di tale puntualizzazione è ora possibile riguardare insieme agli storici se nel corso degli ultimi due secoli – nettamente più marcati dei precedenti dall'affermazione e dalla progressiva diffusione della logica capitalistica –, si siano verificati fenomeni e processi connotati da quella strutturazione triadica.

Come abbiamo visto prima, una vulgata richiamata anche da Rhodes e da Kooiman vuole che storicamente i parametri con cui si identifica la *governance* si siano associati e si associno a forme di *minimal State*, ovvero a periodi di fortuna dell'ideologia liberista o, meglio ancora, neo-liberista. A conferma di ciò, starebbero le soluzioni di politica economica adottate negli anni ottanta del '900 da Ronald Reagan e da Margaret Thatcher, caratterizzate dallo slogan "meno Stato, più mercato" e consistenti in vastissimi processi di privatizzazione di imprese e servizi pubblici. Una *governance* orientata nella direzione di marcia "dallo Stato

al mercato" segna anche la politica economica dei governi italiani dall'inizio degli anni novanta al 2008, a causa di tre grossi fattori di debolezza: l'esplosione del debito pubblico (a causa di esso nel 1992 l'Italia è costretta ad uscire dallo SME), la scarsa efficienza delle aziende a partecipazione pubblica e la crisi fiscale dello Stato, peraltro radicata anche in stagioni precedenti. La ricerca di forme di *governance* tra settore pubblico e imprenditoria privata (spesso costituita da attori sostenuti surrettiziamente dal sistema bancario) non conosce peraltro neppure particolari distinzioni rispetto al "colore" dei governi: centro-sinistra e centro-destra operano in maniera sostanzialmente convergente, e le principali dismissioni del patrimonio industriale e bancario controllato dalla Stato avvengono proprio ad opera di Romano Prodi nella sua seconda presidenza dell'IRI [1993-1994] che capovolge l'orientamento della sua prima presidenza [1982-1989]. Semmai qualche piccola chiarificazione concettuale andrebbe condotta sulla questione se il liberismo *tout-court* possa essere accostato all'idea di *governance*, per come è stata fin qui puntualizzata. Però, soprattutto nell'esperienza britannica e in quella italiana, vista l'estensione pregressa del settore pubblico, è probabilmente corretto parlare di un neo-liberismo decisamente "contaminato" (talvolta spronato, altre volte favorito) dallo stesso Stato, secondo modalità per le quali il ricorso al termine *governance* non appare in fondo improprio.

Dunque, secondo la prospettiva storica, l'idea di *governance* andrebbe solo e banalmente associata alla teoria neo-liberista? In realtà le cose non stanno propriamente (o semplicemente) così. Se ci sono state e ci sono stagioni in cui la *governance* si sviluppa nella direzione "dallo Stato al mercato", ce ne sono altrettante, se non di più, in cui la direzione che produce la *governance* è quella opposta, ovvero "dal mercato allo Stato". In cui, per continuare a voler confermare l'uso del concetto di *governance*, le preposizioni *dal al* vanno essenzialmente intese come *fra*. In una veloce ricognizione di storia economica, negli ultimi due secoli si registrano almeno tre periodi cruciali in cui forme di *governance* pubblico-privata si rendono necessarie proprio a causa della debolezza o dalla crisi degli attori imprenditoriali privati. Il primo lungo periodo attraversa tutto l'800 ed ha datazioni in parte sfalsate da Paese a Paese. L'oggetto è costituito dallo straordinario impulso dato alla modernizzazione delle condizioni di vita delle popolazioni e allo sviluppo economico-industriale dalla costruzione delle strade ferrate. Se in

America e nel Regno Unito ciò avviene in larga parte con l'uso di capitali privati accumulatisi in altri settori (soprattutto nell'industria cotoniera), sul continente europeo il sostegno decisivo alla costruzione delle ferrovie è fornito dagli Stati. In Francia la spinta più forte avviene in due riprese: tra il 1837 e il 1842, con la costituzione di un fondo speciale pubblico e con esperienze di finanziamento misto, e tra il 1873 e il 1880, con l'ulteriore ampliamento della rete e la gestione delle ferrovie che di volta in volta coinvolgono componenti statali, regionali e private [Lévy-Leboyer 1979, 357-358]. In Germania il processo è analogo e, se possibile, persino più accentuato: tra gli anni cinquanta e sessanta dell'800 "le ferrovie svolsero un ruolo centrale nell'industrializzazione tedesca e soprattutto in quella prussiana. Per molti studiosi dello sviluppo tedesco le ferrovie furono il 'settore guida' *par excellence*" [Tilly 1979, 546]. In Italia, dopo l'esperienza asfittica dei governi della Destra, con il dogma del bilancio statale in pareggio e con l'adozione di criteri di politica economica liberisti e libero-scambisti, l'impulso avviene ad opera dei governi della Sinistra, specie dopo la depressione del 1873. "A partire dal 1883 la politica finanziaria contribuì attraverso un'eccezionale espansione della spesa pubblica a sostenere lo sviluppo dell'industria pesante, delle costruzioni ferroviarie e dei trasporti collettivi attraverso investimenti d'urto in alcuni settori prioritari" [Castronovo 1975, 119]. In tutte e tre le situazioni, c'è almeno un triplice vantaggio: a) si sviluppa e si dinamizza il settore dei trasporti ad uso collettivo; b) si produce un effetto di trascinamento in settori industriali connessi o contigui (*in primis* estrazioni minerarie, siderurgia, meccanica, legno e falegnameria, carpenteria, ma anche servizi e forme iniziali di turismo di massa); c) si stimola l'origine di esperienze imprenditoriali, che arrivano a tradursi nella nascita di vere e proprie dinastie che durano per tutto il '900. In questo panorama – e sicuramente ciò avviene in Italia – "l'aspetto più interessante fu proprio l'adozione di un particolare schema d'azione. Il governo mise in campo fondi (direttamente come sovvenzioni, e indirettamente come anticipazioni di commesse – specie verso l'industria siderurgico-meccanica –), agevolazioni fiscali, mediazioni col sistema bancario; nuclei di imprenditori privati (che sarebbero successivamente diventati l'aristocrazia industriale nazionale) si impegnarono con le proprie risorse e il proprio *know-how* a portare avanti le iniziative; il Paese ne beneficiò in chiave di occupazione industriale e sviluppo collettivo" [Segatori 2003, 11-12].

Se si fa appena riferimento alla sopramenzionata "struttura triadica" come cuore della pratica della *governance*, è difficile non vedere in tali esperienze dei casi assai evidenti di *proto-governance*.

Un secondo periodo di richiesta di aiuto allo Stato da parte del capitalismo privato si ha dopo la crisi del 1929. Si tratta infatti di una crisi in cui "il libero gioco di mercato" rivela in maniera drammatica tutti i suoi limiti. Ogni tanto i fautori del liberismo economico dimenticano che in quel passaggio furono gli stessi privati a chiedere aiuto al pubblico per propria impotenza manifesta[2]. Da qui il cambio di strategia nella politica economica dei governi di America e di Europa. Probabilmente non è scontato che il *New deal* rooseveltiano e le politiche keynesiane possano essere assimilati a forme di *governance*, ma certe riserve vengono meno se si ha riguardo all'intenso dibattito sviluppatosi negli Usa a seguito delle scelte del Presidente. Solo laddove le politiche dell'intervento pubblico diventarono sostitutive a tutti gli effetti del ruolo dei privati, può considerarsi improprio il ricorso al concetto di *governance* (e ciò è quanto è rilevabile tra gli anni trenta e gli anni ottanta del '900 nel sistema italiano delle partecipazioni statali), ma nei casi in cui l'intervento si è configurato e si configura essenzialmente come sostegno di tipo congiunturale e non definitivo, allora si può parlare senz'altro di *governance* pubblico-privata.

La terza vicenda è storia di oggi. Dopo poco meno di trent'anni di politiche neo-liberiste, a metà del 2008 l'economia mondiale entra in una crisi dalle dimensioni catastrofiche, prima negli Usa e poi nel resto del mondo. All'inizio la crisi è di tipo finanziario ed è alimentata dall'insolvibilità dei mutui *subprime*, concessi con notevole disinvoltura dagli istituti di credito statunitensi, e dall'enorme massa di titoli derivati (o titoli spazzatura) con cui si promettevano altissimi tassi di rendimento ai risparmiatori singoli o partecipanti a fondi di investimento. A seguire, il venire meno delle condizioni di disponibilità finanziaria delle banche atte a sostenere il credito al consumo e il credito alle imprese provoca un

2 Tra l'altro, come documenta il classico testo di Berle e Means del 1932 sulla separazione tra proprietà e controllo nell'ambito dell'impresa, è proprio a partire da questo periodo che comincia ad usarsi l'espressione *corporate governance*. Più di recente, numerosi richiami all'introduzione di regole più rigorose nella disciplina della *corporate governance* si diffonderanno dopo i casi Enron negli Usa e Parmalat in Italia.

crollo dei consumi che si traduce in una crisi altrettanto profonda del sistema industriale dei Paesi più dipendenti dagli scambi commerciali con gli Usa e con l'area occidentale in genere. Insomma, si verifica di nuovo una situazione in cui il mercato, disciplinato da regole inadeguate e lasciato a se stesso (o, per dirla con parole belle, "al suo libero gioco"), si rivela incapace di risolvere da solo gli effetti prodotti dai comportamenti socialmente irresponsabili dei suoi principali attori.

Ed è qui, allora, che un cambio di marcia politica, esemplificato sia a livello simbolico che a livello fattuale dalla neo presidenza Obama, induce a cercare soluzioni di uscita dalla crisi attraverso l'utilizzo di robuste forme di *governance*. I primi interventi riguardano il salvataggio pilotato di primari istituti bancari (almeno laddove non risulti più appropriato procedere a tecniche di fallimento ugualmente pilotato), con iniezioni di liquidità pubblica destinate ad essere riassorbite nel medio periodo (in Italia i rischi di sottocapitalizzazione bancaria sono coperti dalla messa a disposizione dei cosiddetti Tremonti Bonds). Successivamente si passa al tentativo di salvataggio delle grandi imprese industriali che danno occupazione a decine di migliaia di lavoratori. Ad oggi il caso più emblematico di operazione condotta con modalità di *governance* concerne la compenetrazione Fiat-Chrysler. La fabbrica automobilistica americana, caratterizzata da 55 mila occupati, 30 impianti industriali soprattutto concentrati in Usa e in Canada, 4.900 concessionari in 125 Paesi, poco meno di 2 milioni di vetture prodotte nel 2008 [*La Stampa*, 1 maggio 2009, 2], precipita in una crisi che l'avvicina al fallimento a causa della produzione di modelli poco innovativi, ad alto consumo di carburante ed inquinanti, di cilindrate sempre più fuori mercato. A questo punto il presidente degli Usa Barack Obama decide di concorrere al suo salvataggio (e alla difesa di migliaia di posti di lavoro), costruendo insieme al top manager della Fiat[3] Sergio Marchionne e agli altri attori coinvolti (soprattutto i sindacati dei lavoratori, preoccupati, oltre che dell'occupazione, del destino dei propri crediti in forma di fondi pensione) un'operazione di ingegneria societaria e organizzativa ispirata ai più classici parametri della *governance*. Il 30 aprile 2009 viene

3 La Fiat è un'impresa dalla caratteristiche simili a quelle della Chrysler, ma dai modelli molto più avanzati: 50 mila e cinquecento occupati, 30 impianti industriali di cui 16 per la produzione di motori, 6.500 concessionari in 190 paesi, quasi 2 milioni e mezzo di vetture prodotte nel 2008 [*Ibidem*].

sottoscritto un accordo che prevede quanto segue: il governo Usa conferisce un finanziamento di 3,3 miliardi di dollari, a cui si aggiungeranno altri prestiti per 4,7 miliardi; l'amministrazione federale del Canada e quella statale dell'Ontario daranno 2,42 miliardi di dollari; il Tesoro statunitense controllerà l'8% della nuova Chrysler [NewCo] a fronte del 2% che andrà nelle mani del governo canadese; il 55% delle azioni farà capo a un fondo fiduciario Veba nato dall'accordo col sindacato Uaw, che potrà scegliere un consigliere indipendente ma non avrà altri diritti di *governance*; la Fiat entra con un 20% iniziale, a fronte del conferimento di *know-how* e tecnologia, con l'opzione di salire di un altro 15% in tre tranche del 5%, e avrà il potere di nomina di tre consiglieri, mentre il governo di sei [*Ibidem*]. Almeno nella fase iniziale Sergio Marchionne assume il comando della NewCo. Appare evidente che qui non si ha a che fare con un semplice caso di *corporate governance*, ma più propriamente – visto il ruolo giocato dai governi – di un'ampia operazione di *governance* di taglio politico.

Se ora veniamo a considerare complessivamente il senso di tutte le vicende sopra richiamate (le ultime tre, ma anche le precedenti), la lezione che se ne ricava non è tanto che la *governance* si associ in maniera prevalente con i trend neoliberisti, quanto piuttosto che essa finisca con l'entrare in ballo ogni qualvolta un eccesso di statalismo (fa tutto lo Stato) o, all'opposto, un eccesso di liberismo (fa tutto il mercato) arriva a minare l'equilibrio sociale ed economico del sistema.

Resta ora da rispondere alla domanda se la *governance* sia una termine nuovo per indicare pratiche vecchie o sia un concetto nuovo *tout-court*. Alla luce delle vicende storiche sopra richiamate, non pare potersi sostenere la tesi di una totale novità di certe modalità "triadiche" di fare governo. Ciò che semmai si può rubricare come nuovo è il fatto che l'odierno ricorso alla *governance* si presenti in condizioni di contesto e con istanze di partecipazione di dimensioni superiori e di qualità nettamente differenti rispetto al passato.

Il contesto cui si fa riferimento è caratterizzato da elementi o fattori di fortissimo impatto quali la globalizzazione dell'economia, l'avanzamento di un modello produttivo post-fordista, l'unificazione europea e l'azione di un attore politico-istituzionale come l'UE, il declino del *Welfare State* di memoria beveridgiana ma anche la vulnerabilità del *Welfare Capitalism* e di un'economia tutta centrata sull'incremento dei consumi. In queste condizioni il ruolo degli Stati nazionali, sempre più

ridimensionato ma non per questo meno sollecitato, è drammaticamente chiamato in causa per fronteggiare la continua apertura di fronti di crisi sociale con l'elaborazione di risposte di difficilissima formulazione. È questo scenario, dunque, che impone forse più che nel passato l'utilizzo di pratiche di *governance*; un modo cioè di provare ad abbozzare soluzioni decenti a partire dall'associazione di debolezze parziali tanto sul fronte pubblico quanto su quello privato.

Il secondo elemento di novità è dato dall'estensione verso il basso dell'idea di *governance*. In numerosi passaggi storici (l'ultimo in ordine di tempo è stato quello del ciclo di protesta esploso tra gli anni sessanta e gli anni settanta del '900), soggetti tradizionalmente esclusi dalle pratiche di governo hanno provato ad avanzare istanze di maggiore inclusione e di partecipazione democratica. Raramente però in passato si è arrivati a formulare ipotesi di partecipazione popolare, concreta e diretta, al governo delle comunità[4]. Oggi il reiterato appello al modello della *governance* sembra trasferirsi per coerenza non solo discorsiva nelle forme nuove delle iniziative di controllo e determinazione "dal basso". In tal senso, in tutti i ragionamenti e le esperienze della cosiddetta *democrazia deliberativa*, non è errato cogliere reali elementi di novità, se non altro per l'integrazione e le compatibilità che esse mostrano con il complessivo assetto della democrazia rappresentativa e per l'applicazione che esse assicurano dell'auspicato principio di sussidiarietà.

4. *La lettura sociologica di ampio raggio*

La sociologia incrocia la lettura storica appena riproposta ad almeno due livelli. Il primo è quello ideal-tipico di ampio respiro in cui si sono misurati maestri della disciplina come Max Weber e Talcott Parsons. Il secondo è quello della ricerca di medio raggio in cui si punta a cogliere, nella fenomenologia sociale, il nesso esistente tra i processi di *governance* e le dinamiche attualizzate del potere.

4 Fa eccezione forse la vicenda dei *soviet* della Russia rivoluzionaria. Ma il combinarsi di tale formula con la pratica totalitaria della gestione dello Stato sovietico a partire da Stalin, ne mina alle fondamenta la sua credibilità come modello realmente democratico.

Per quanto in forma di abbozzo, è possibile rinvenire nel primo approccio la chiave per formulare una specie di *"teoria generale della governance"* che non abbia il carattere della contingenza.

Si deve a Parsons – e prima ancora e in forma più completa a Weber – l'aver individuato il carattere fondamentale della politica in età moderna nel suo processo di separazione, differenziazione e autonomizzazione dalle altre sfere dell'organizzazione sociale (economica, in primo luogo, e poi religiosa e culturale in genere). Nel Medioevo il sistema economico e il sistema politico coincidevano. "Nel Feudalesimo – osserva Parsons [1963, 106] – il 'padrone' aveva sia i diritti di proprietà sulla terra che la giurisdizione politica sulle persone che agivano sulla terra stessa. Nei sistemi legali moderni queste componenti si sono differenziate cosicché il proprietario non è più anche il signore, poiché questa seconda funzione è stata assunta dall'autorità politica locale". Questa scissione non ha fatto sparire del tutto le tracce degli strumenti che conferivano una particolare forza a tutta l'impalcatura, fin quasi a "naturalizzarla". Oggi le simmetrie tra il sistema politico e il sistema economico sono evidenti. Il *potere* appare come un "mezzo generalizzato analogo al *denaro*" nelle mani del suo detentore; la *legittimazione* in ambito politico tiene il posto della *fiducia* nei rapporti economici; il concetto di *autorità* corrisponde a quello di *proprietà*, soprattutto per la possibilità di accrescere il credito sociale ed economico in un gioco che non si limita ad essere a somma zero.

L'iniziale separazione tra la politica e l'economia non basta però a conferire alle due sfere l'autonomia che permetta ad esse di ritornare a dispiegarsi come potenze. Occorreranno due processi di concentrazione nell'ambito della differenziazione funzionale partorita dalla modernità. "Lo sviluppo dello Stato moderno – scrive Weber [1971, 54] – viene ovunque promosso dall'avvio dato da parte del principe all'espropriazione di quei 'privati' che si trovano accanto a lui investiti di un potere di amministrazione indipendente, e cioè di coloro che posseggono per proprio diritto i mezzi per condurre l'amministrazione, la guerra e la finanza, o per conseguire comunque un fine politico. L'intero processo costituisce un perfetto parallelo con lo sviluppo dell'economia capitalistica attraverso la graduale espropriazione dei lavoratori autonomi. Alla fine, vediamo che nello Stato moderno la facoltà di disporre di tutto il complesso dei mezzi occorrenti all'esercizio dell'azione politica converge di fatto in un unico centro, e nessun funzionario

singolo è più proprietario a titolo personale del denaro che spende o degli edifici, delle scorte, degli strumenti, delle macchine di guerra di cui dispone".

A pensarci bene, però, questa concentrazione di mezzi, tendente a diventare sempre più impersonale, si nutre di ulteriori separazioni e divisioni: quella tra politici (rappresentanti o delegati), burocrati (tecnici sempre più autonomi) e cittadini, da un lato, e quella tra imprese artigiane (progressivamente espropriate o ridimensionate) e grandi imprese e, all'interno di queste ultime, tra azionisti, manager, lavoratori dipendenti e clienti, dall'altro. Insomma, come abbiamo già detto, la modernità occidentale è soprattutto figlia di processi di differenziazione e separazione.

È a questo punto, allora, che arriva il momento di chiudere il cerchio e di chiedersi come si correlino le esperienze contemporanee di *governance* con la ricostruzione idealtipica appena richiamata. La risposta è intuitiva. Le separazioni e le divisioni delle sfere di vita possono indubbiamente rappresentare delle grandi razionalizzazioni (come fa notare Weber) o essere di notevole utilità in chiave funzionalista (come ci ricordano le lezioni di Parsons e di Luhmann), ma è difficile pensare che il mondo delle regole (cui sovrintendono i sistemi politici insieme a quelli culturali) e il mondo delle risorse (della cui produzione e distribuzione rispondono i sistemi economici) possano restare rigidamente scissi senza provocare costi altissimi sul piano indiviso dell'unità esistenziale del singolo individuo, dei suoi mondi vitali, di una società attenta ai bisogni di tutti i suoi membri.

Ecco dunque che, prima ancora di rappresentare un'istanza neo-funzionalista (anche se tale è sul piano pragmatico), la ricerca di *governance* può essere intesa come l'espressione di una dialettica della storia tra momenti di separazione e momenti di unificazione. Il che significa che – a voler dare una definizione in termini teorici più generali – la *governance* corrisponde a processi di ricomposizione (o a tentativi di ricomposizione) di ciò che si è separato, e che a causa di tale separatezza produce inevitabili danni o rischi sociali.

Ovviamente le esperienze di *governance* possono variare da Paese a Paese. Ma ciò dipende proprio dal fatto che in ogni realtà nazionale o locale i tipi di separazione e di differenziazione possono essere diversi e particolari, come pure le forme della ricomposizione. Altrettanto difficile è pronunciarsi sulle modalità di governo dell'odierno spazio globale caratterizzato dalla categoria della complessità. Non è facile pensare di ricomporre ciò che è ancora fluido, o magari si sta sepa-

rando oggi ma che non si capisce e non si controlla del tutto. Per questo gli Stati e le imprese più potenti vanno avanti ricomponendo e dividendo nello stesso tempo: dentro i forti, d'accordo tra loro, e fuori i deboli. Forse però si arriverà al punto che neppure questo basterà più, perché la natura globale di certi problemi (l'ambiente, le risorse energetiche, l'acqua, ecc.) imporrà nei fatti il superamento di tutte le esperienze parziali o ristrette di *governance*.

5. *La lettura sociologica di medio raggio*

Accanto agli spunti per una teoria di ampio raggio, c'è poi una ragione specifica, più immediata ed attuale, che affida il tema della *governance* all'approfondimento sociologico. Ogni processo di *governance*, in quanto disegno almeno in parte *intenzionale*, è sempre costituito da un insieme di *azioni sociali* e finisce con il costruire o ridefinire pezzi di *realtà sociale*. E le azioni e la realtà sociale sono proprio le cose che studiano i sociologi.

Nel merito, una domanda ancora più precisa può essere questa: quali aspetti dei processi di *governance* interessano principalmente la sociologia e, nel nostro caso, la sociologia del potere e la sociologia politica? La risposta non può non tenere conto del fatto che la *governance* mobilita *attori*, li mette in *relazione*, attiva e riproduce *risorse* (riconducibili il più delle volte alla forma economica, ma non solo), attiva e riproduce *poteri*. Alla luce di ciò si può dire che la sociologia si occupa delle pratiche di *governance* in quanto esse tendono ad investire ed a riprodurre, in modo più o meno dinamico, le strutture di potere sociale.

Prima di affrontare tematiche più specifiche, è opportuno indugiare ancora un momento sulla questione del potere e precisare quali siano le sue fonti da un punto di vista sociologico. In linea con quanto abbiamo scritto prima, possiamo osservare che coloro che muovono da una prospettiva marxiana ipotizzano che ci sia una sostanziale coincidenza tra il potere e il possesso del capitale; coloro che muovono da altre prospettive, come il Dahrendorf di *Classi e conflitti di classe* [1970] o i teorici dello struttural-funzionalismo [specie i succitati Parsons e Luhmann], ritengono che il potere corrisponda al controllo degli apparati normativi. Nella prima ottica, ciò che risulta importante è studiare i

processi di formazione e di riproduzione del capitale[5], mentre nella seconda è decisivo capire come si formano e funzionano le strutture di autorità in grado di imporre decisioni collettivamente vincolanti. Negli Stati moderni di impianto liberale è difficile non riconoscere ad entrambe le prospettive una validità insieme autonoma e concorrente nell'individuazione dei presupposti del potere. Il possesso di capitale è potere, come lo è la detenzione dell'autorità normativa pubblica. Ora, l'interesse per i processi politici di *governance* – almeno di quelli macro – risiede proprio nel fatto che essi mettono in campo, fanno giocare e alla fine riproducono tanto i poteri istituzionali quanto i poteri socio-economici. In altre parole, la *governance* è una specie di *ambito/prassi laboratoriale* in cui è possibile studiare i meccanismi, in parte intenzionali e in parte oggettivi, della trasformazione delle strutture sociali e dei relativi poteri.

La casistica recente delle macro-esperienze di *governance* fa soprattutto riferimento a grandi processi di ristrutturazione industriale (si è visto prima il caso Fiat-Chrysler), in cui entrano in campo contemporaneamente poteri e capitali d'origine industriale, finanziari privati e pubblici, e a pratiche di pianificazione strategica territoriale e/o urbana in cui i poteri pubblici incrociano di nuovo i capitali finanziari puri e la mobilitazione degli interessi degli immobiliaristi. In tutti questi casi, ciò che è importante capire per il sociologo è *chi e come* entra nei giochi iniziali della *governance* e *chi e come* ne esce, come attore indebolito o rafforzato, vecchio o nuovo, e con quale nuova ristrutturazione degli equilibri e dei poteri sociali.

Gli effetti di tali giochi possono avere portate sconvolgenti. Si guardi appunto al breve intervallo di tempo intercorso tra come è stata impostata e gestita la *new governance* dell'Alitalia (grande impiego di risorse pubbliche, conclamata scelta autarchica, risultati modesti sia in termini di occupazione che di funzionalità) e come è venuta a realizzarsi la *new governance* della Fiat (Fiat?), con l'uscita dai confini nazionali, una diversa razionalizzazione dei centri produttivi, il ridimensionamento occupazionale, la nascita di una società multinazionale con strategie e logiche globali.

---

5 Oggi si tende a fare un uso molteplice della parola capitale e si parla di *capitale industriale, finanziario, tecnologico, umano, sociale, culturale*, ecc. È chiaro che per Marx ogni tipo di capitale va ricondotto al suo valore economico, in quanto è quello che funge da equivalente universale.

In questa prospettiva, va detto che si fa sempre più fatica a tenere in recinti separati (che sono tali solo per motivi di opportunità accademica) i sociologi della politica, i sociologi dell'economia e i sociologi del territorio. Questi ultimi, ad esempio, stanno fornendo testimonianze fondamentali su una delle forme più antiche e rilevanti di riproduzione del capitale, che non ha conosciuto le crisi del capitale d'origine industriale in senso stretto: l'intervento sui beni immobili (*Real Estate*). La rigenerazione delle grandi città in epoca post-fordista è stata ed è una formidabile occasione di riconversione dell'economia e delle funzioni urbane, ma anche una straordinaria opportunità per l'ascesa di una nuova classe di capitalisti immobiliari. I contributi di Haila [1999], Harding e altri [2000], Fainstein [2001], Sklair [2005] danno appena l'idea dell'ampiezza del fenomeno. In Italia è prezioso il lavoro che stanno svolgendo a Milano Francesca Zajczyk con il suo gruppo, a Torino Alfredo Mela e a Sassari Antonietta Mazzette.

E non si tratta soltanto di una mera riproduzione di capitale finanziario-immobiliare, ma della accresciuta capacità dei nuovi finanzieri, dei nuovi immobiliaristi e dei proprietari dei grandi centri commerciali di condizionare (talvolta o spesso distorcendola) la visione strategica degli attori politici, in forza del loro potere negoziale sia in chiaro che in "nero", ovvero con pratiche sia legittime che collusive. Anche per questo, i sociologi della politica dovrebbero moltiplicare gli studi basati sulla *network analysis*, per cercare di approfondire le reti di relazioni dei leader istituzionali, vederne le interconnessioni, valutarne il grado di autonomia.

Come contraltare di queste forme di *governance* dall'alto assumono un valore emblematico le esperienze di *governance* dal basso, con cui si cerca tenacemente – anche se talvolta disperatamente – di riaffermare il principio che vuole la pratica democratica affidata a modalità di partecipazione di massa, ovvero a processi di *democrazia deliberativa*. In proposito basti citare i contributi di Luigi Bobbio, le importanti ricognizioni sulle esperienze di inclusione nelle metropoli europee di Ernesto D'Albergo, le ricerche su Roma di Giulio Moini e di altri giovani colleghi.

C'è qualcos'altro che i sociologi della politica possono inferire dallo studio dei processi di *governance*? Sicuramente sì, e ad un livello insieme più generale e storicamente determinato.

Seguendo l'evoluzione delle due macro-variabili che ruotano intorno al potere (i modi di formazione e di riproduzione del capitale, il grado di inclusività delle istituzioni nei ruoli decisionali), si può dire che negli ultimi due secoli si sia assistito al dispiegarsi di due processi di grande impatto sociale: 1) l'oscillazione delle forme di accumulazione capitalistica tra il perseguimento di posizioni di rendita (fondiaria, finanziaria, da gestione di monopoli) e la remunerazione di rischi imprenditoriali innovativi e ad alto valore sociale aggiunto; 2) la crescita della democratizzazione di massa [cfr. Mannheim 1959; Elias 1990; Germani 1980].

Ebbene, entrambi questi processi sono sottoposti ai condizionamenti delle congiunture storiche. Il primo – quello economico – non è affatto lineare come non sono lineari i suoi effetti. A fasi in cui l'impiego e la riproduzione di capitale sono interconnessi con rilevanti avanzamenti generali, sia tecnici che produttivi, sono seguite e seguono fasi di ripiegamento su impieghi finanziari e reddituali meramente speculativi, senza particolare valore aggiunto. Questa dinamica si è verificata e si verifica spesso. Nella storia italiana della seconda metà del '900, gli anni cinquanta e sessanta sono stati periodi di forti investimenti innovativi, mentre gli anni novanta sono stati segnati dalla speculazione, con il passaggio di fior di imprenditori dall'impresa industriale alla rendita da telefonia, autostrade, raffinazione petrolifera, assicurazioni, gestioni immobiliari e finanziarie in genere.

Quanto al processo di democratizzazione, pur essendo stato il suo sviluppo sostanzialmente inclusivo (dai borghesi a tutti i maschi adulti, quindi alle donne e, forse domani, agli immigrati), non sono mancate nella storia del '900 brusche inversioni di tendenza, come nel caso del fascismo e del nazismo. Ancora oggi alcuni sistemi democratici, tra cui quello italiano, tendono a presentare evidenti regressioni persino sul fronte della rappresentanza, con strozzature che investono sia i meccanismi elettorali sia il pluralismo dell'informazione televisiva. Ma, per tornare al *mainstream* di questo saggio, c'è da chiedersi se la prassi della *governance* (almeno di quella macro) si incroci in qualche modo con l'andamento di tali fondamentali vicende. La risposta è fin troppo ovvia.

In ogni esperienza di *governance* in cui sia coinvolta la dimensione politico-istituzionale, sia a livello macro che micro, è possibile verificare la direzione che viene assunta tanto riguardo alla sorte delle risorse impiegate (il capitale) quan-

to all'orientamento verso un maggiore o un minore grado di democrazia (il potere politico decisionale). Di per sé infatti la *governance* non significa meno rendita speculativa o più democrazia. Essa possiede però tutte le caratteristiche affinché ci sia un impiego innovativo e socialmente vantaggioso del capitale, come pure un'apertura maggiore alla partecipazione democratica. Ma siamo appunto allo stato potenziale. La *governance* è come un coltello, atto tanto a vantaggiosi usi civili quanto a sanguinose pratiche delittuose. Di nuovo, essa dipende dal *chi*, dal *come* e da *quanti* sono chiamati a parteciparvi o, meglio ancora, ne risultano da subito coinvolti.

Quest'ultima considerazione riapre la strada all'approccio normativo alla *governance*. È corretto che anche i sociologi lo perseguano. Ma a una condizione. Che essi sappiano prima analizzare e interpretare al meglio le dinamiche di potere, l'identità e il ruolo dei soggetti sociali in ascesa e in declino, lo stato variabile degli equilibri politici ed economici che sono decisivi per cogliere il grado di apertura o di chiusura di ogni sistema istituzionale.

Riferimenti bibliografici

Bearle, A., Means, G.
1932 *The Modern Corporation and Private Property*, McMillan, New York.

Bobbio, L.
2004 *A più voci. Amministrazioni pubbliche, imprese, associazioni e cittadini nei processi decisionali inclusivi*, Esi, Napoli.

Castronovo, V.
1975 *La storia economica*, in *Storia d'Italia*, Vol. IV, *Dall'Unità a oggi*, Einaudi, Torino.

Cersosimo, D., Wolleb, G.
2000 *Politiche pubbliche e contesti istituzionali. Una ricerca sui patti territoriali*, Stato e Mercato, n. 63, dicembre.

Curti, F., Gibelli, M.C. (a cura di)
1996 *Pianificazione strategica e gestione dello sviluppo urbano*, Alinea, Firenze.

Dahrendorf, R.
1970 *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Laterza, Bari.

D'Albergo, E.
2006 *Politica e amministrazione nell'analisi sociologica: dallo Stato moderno alla governance neoliberista*, in A. Costabile, P. Fantozzi, P. Turi. (a cura di), *Manuale di Sociologia politica*, Carocci, Roma.

D'Albergo, E., Lotrecchiano, D., Moini, G. (a cura di)
2005 *Pratiche partecipative a Roma*. *Le osservazioni al Piano regolatore e il Bilancio Partecipativo*, Comune di Roma, Roma.

Damiani, M.
2007 *La crisi della rappresentanza e la democrazia rappresentativa*, in R. Segatori (a cura di), 2007.

Elias, N.
1990 *Che cos'è la sociologia?*, Rosemberg & Sellier, Torino.

Fainstein, S.
2001 *The City Builders. Property Development in New York and London. 1980-2000*, University Press of Kansas, Lawrence.

Formez
2005 *La governance locale. Linee guida per i comuni*, Formez Ufficio Stampa e Editoria, Roma.

Germani, G.
1980 *Democrazia e autoritarismo nella società moderna*, Storia contemporanea, anno XI, n. 2.

Haila, H.
1999 *City Building in the East and West: United States, Europe, Hong Kong and Singapore Compared*, Cities, Vol. 4, n. 16.

Harding, A. et al.
2000 *Business, Government and the Business of Urban Governance*, Urban Studies, Vol. 37, n. 5-6.

Kooiman, J. (a cura di)
1993 *Modern Governance: New Government-Society Interactions*, Sage, London.

Kooiman, J.
2003 *Governance. A Social-Political Perspective,* www.ifs.tu-darmstadt.de/pg.

Lévy-Leboyer, M.
1979 *Investimenti e sviluppo economico in Francia, 1820-1930*, in M.M. Postan, P. Mathias (a cura di), 1979.

Mannheim, K.
1959 *L'uomo e la società in un'età di ricostruzione*, Edizioni di Comunità, Milano.

Parsons, T.
1963 *On the Concept of Political Power*, Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 107, n. 3, giugno, pp. 232-62, in R. Bendix, S. M. Lipset (a cura di), *Class, Status and Power*, The Free Press, Glencoe, Ill.; trad. it. *Classe, potere e status. Status e rapporti di potere*, Marsilio, Padova, 1970.

Pellizzoni, L. (a cura di)
2005a *La deliberazione pubblica*, Meltemi, Roma.

Postan, M.M., Mathias, P. (a cura di)
1979 *Storia economica Cambridge,* Vol. VII, *L'età del capitale. Gran Bretagna, Francia, Germania, Scandinavia* (edizione italiana a cura di V. Castronovo), Einaudi, Torino.

Pugliese, T., Spaziante, A. (a cura di)
2003 *Pianificazione strategica per le città: riflessioni dalle pratiche*, FrancoAngeli, Milano.

Rhodes, R.A.W.
1996 *The New Governance: Governing without Government*, Political Studies, Vol. XLIV.

Segatori, R.
2003 *Governance e democrazia nell'esperienza italiana*, Il dubbio, n. 2-3.
2007 *Governance e politicità*, in R. Segatori (a cura di), 2007.

Segatori, R. (a cura di)
2007 *Mutamenti della politica nell'Italia contemporanea*, Vol. II, *Governance, democrazia deliberativa e partecipazione politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Sklair, L.
2005 *The Transnational Capitalistic Class and Contemporary Architecture in Globalizing Cities*, International Journal of Urban and Regional Research, Vol. 29, n. 3.

Tanese, A., Di Filippo, E., Rennie, R. (a cura di)
2006 *La pianificazione strategica per lo sviluppo dei territori*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Tilly, R.H.
1979 *La formazione del capitale in Germania nel XIX secolo*, in M.M. Postan, P. Mathias (a cura di) 1979.

UNDP
1996 *Decentralized Governance Program*, New York.

Weber, M.
1971 *La politica come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino.

Libri in discussione



I.
Il testo in discussione

Peter L. Berger, Thomas Luckmann, a cura di Leonardo Allodi, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, il Mulino, Bologna 2009.

Leonardo Allodi

L'orientamento dell'uomo moderno tra pluralismo e crisi di senso

Nato come Rapporto commissionato da una delle più prestigiose Fondazioni culturali tedesche, la Bertelsmann Stiftung, il saggio di Peter L. Berger e Thomas Luckmann, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise: die Orientierung des modernen Menschen*, (da pochi giorni in libreria con il titolo: *Lo smarrimento dell'uomo moderno* (il Mulino, collana Voci), costituisce lo studio di base del Progetto complessivo, intitolato *L'orientamento spirituale della vita*, che la Bertelsmann Stiftung ha autonomamente ideato e sviluppato coinvolgendo anche studiosi come Warnfried Dettling (Università di Monaco), Gerard Schmidtschen (Università di Zurigo), Martin Greiffenhagen (Università di Stoccarda) e Gerhard Schulze (Università di Bamberga). Obiettivo del Progetto era quello di promuovere una riflessione interdisciplinare ad ampio raggio in grado di pervenire alla definizione di "concetti" e quindi di "soluzioni" capaci di misurarsi con quei sintomi di crisi presenti nelle società contemporanee e sinteticamente riassumibili

nell'espressione "perdita di orientamento". L'appartenenza simultanea dell'individuo a molteplici cerchie sociali, dunque a diverse realtà cognitive e mondi vitali, ha per Berger e Luckmann profonde conseguenze sull'identità del soggetto, che nella modernità è divenuta "senza dimora", tendendo a "rovesciarsi al di fuori di se stessa". I criteri ideali e di valore di cui talune persone dispongono non sono più percepiti come scontati e legati ad una tradizione, l'adesione a questi criteri è diventata un fatto eminentemente personale e individuale. Manca in altre parole un mondo di valori e simboli condiviso, le stesse istituzioni moderne non sono più in grado di generare un sentimento di appartenenza o di solidarietà.

Una delle domande che fa da filo conduttore al volume e dalla cui risposta dipende il nostro stesso futuro – così sostiene il progetto della *Bertelsmann Stiftung* – è come sia possibile superare tali crisi connesse al mutamento di valori e alla perdita di orizzonti di senso: oggi le certezze di orientamento e le identità, personali e sociali insieme, sono infatti divenute problematiche, in particolare "la crescente rapidità di sviluppo delle società moderne aggrava questa tendenza in virtù di un mutamento sempre più intenso delle strutture più familiari e delle certezze fondate sull'esperienza. Il sapere tramandato – così come la religione, la famiglia o lo Stato lo trasmettono – invecchia sempre più velocemente. Accanto alle tradizionali istituzioni che svolgono una funzione di mediazione nei processi di orientamento, ne sorgono delle nuove. Conflitti fra differenti proposte di orientamento devono essere decisi nel mercato, fini e contenuti sono in concorrenza reciproca. Le élites sono chiamate ad assicurare un loro contributo per la sicurezza del futuro della società. Un orientamento efficace deve dunque assolvere alla sfida di conciliare i concetti carichi di significato per i singoli individui con la capacità comunitaria della società" (*Das Projekt*, in P. L.Berger, T. Luckmann, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise*, Gütersloh, Bertelsmann Stiftung, 1995, 81-82). Secondo Weidenfels, membro del Consiglio direttivo della Bertelsmann Stiftung, i problemi centrali a cui rinvia il suddetto Progetto risultano connessi a tre fondamentali nuclei problematici, che fanno anche da filo conduttore al saggio di Berger e Luckmann: "1. Come si può percepire un senso attraverso la percezione di una pluralità di proposte? 2. Come gli uomini possono conciliare i numerosi ruoli e ambiti sociali nei quali agiscono? Come possono, in altre parole, conservare una identità stabile? 3. Quale rappresentazione di valori essi custodi-

scono di fronte a ciò che percepiscono come bene o come male? Nella misura in cui un gruppo di uomini condivide queste rappresentazioni di valore, la domanda suona così: quali comunità formano uomini che hanno rappresentazioni di senso simili e formulano gli stessi giudizi di valore? E infine: qual è il contributo di queste comunità per la coesione dell'intera società, e quando la compromettono? Quali comunità forniscono un contributo attivo di integrazione in tal senso? Come può la società moderna offrire i legami necessari?" (ivi, 5).

Modernizzazione, pluralizzazione e – soprattutto per quanto riguarda le società europee – secolarizzazione sono i processi chiamati in causa da Berger e Luckmann per spiegare un aspetto che ormai sembra far parte dell'esperienza comune: "una stabile percezione di significati per grandi gruppi della società è difficile da raggiungere e da conservare" (ivi, 7). La condivisione di rappresentazioni di una vita significativa sembrano ormai possibili soltanto nell'ambito di piccole comunità, quelle "istituzioni intermediarie", che Berger e Luckmann ritengono le uniche forze in grado di contrastare, almeno in parte, le tendenze centrifughe della società.

L'importanza del saggio di Berger e Luckmann è duplice: da una parte esso costituisce una vera e propria sintesi ideale dei risultati teorici e scientifici raggiunti dalle opere dei due autori (tra cui una scritta insieme), note ad un ampio pubblico e tradotte in numerose lingue; dall'altra, il fatto che il saggio sia nato per impulso di un Progetto operativo, ha costretto i due grandi esponenti della sociologia contemporanea a rimanere fermamente legati, sia sul piano analitico che propositivo, alla realtà più concreta e immediata della società odierna gettando una luce nuova su di essa.

Luigi Berzano

Fine del sociale?

L'ipotesi dell'inquietante o affascinante "fine del sociale", inteso pure quale fine del senso e delle relazioni sociali condivise, richiama ormai diverse teorie, ultime tra le quali quelle che teorizzano la scomparsa delle società come sistemi integrati e portatori di un senso generale per tutti i loro componenti. Il senso generale di queste ultime teorie è definito in termini di produzione, di mantenimento e di interpretazione delle ragioni dello stare insieme di una collettività di individui. Secondo tali teorie, l'eclisse del sociale sarebbe oggi documentata sia dal posto centrale che la modernità avanzata assegna al risveglio dell'individuo e alla forza della sua libertà creativa, anziché ai bisogni e alle funzioni dei sistemi sociali; sia dai processi di globalizzazione che rendono meno rilevanti istituzioni quali la patria, le comunità etniche, le religioni ascritte, la stessa famiglia; sia, infine, dal ruolo che stanno rivestendo altre dimensioni collettive strettamente correlate ai nuovi saperi e alla tecnologia, dei quali i mondi virtuali *on line* ne sarebbero una dimensione estrema.

È questo il contesto al quale, in alcune parti, allude l'ultimo saggio di Peter L. Berger e Thomas Luckmann. *Lo smarrimento dell'uomo moderno* non è però un'ulteriore forma dell'"eterno lamento" sulle sorti delle società moderne, quanto piuttosto la discussione di una tesi generale: quella del rapporto tra la struttura delle società moderne e la crisi di senso degli individui. In altre parole, i due sociologi si chiedono quale sia la condizione dell'*uomo smarrito* e della sua *homeless mind* (la figura ben nota nelle loro opere) nella società contemporanea, caratterizzata da

grande differenziazione simbolica, dalla perdita di ogni "dato per scontato" e, infine, dal pluralismo che "condanna" tutti gli individui a fare scelte personali.

L'immagine che Berger e Luckmann propongono per descrivere la condizione contemporanea dell'individuo è lo "smarrimento", richiamando ancora una nozione topologica della mente, usuale nella loro sociologia. Il volume contiene alcune intuizioni sociologiche che i due autori avevano già proposto fin dal loro primo libro in comune (*La realtà come costruzione sociale*) che, negli anni '60, rappresentò una vera e propria rifondazione della sociologia della conoscenza. Il mondo normale – quello guidato da un *nomos* che lo rende significativo per tutti – è quello nel quale esiste una certa simmetria tra le definizioni oggettive e le definizioni soggettive della realtà, cioè tra i ruoli che la società assegna a ognuno e gli individui che li fanno propri. Tale ambiente umano significativo per tutti, e perciò relativamente stabile, fornisce rassicurazioni pratiche e psicologiche ad ognuno circa il comportamento suo e degli altri. Nella condizione di caos sociale, gli individui sono minacciati dalla separazione dal mondo sociale e quindi dalla perdita di senso. Nell'immagine dei nostri autori, ogni *nomos* è un edificio eretto contro le forze potenti ed estranee del caos. Nelle condizioni del caos sociale le religioni rappresentano l'ultima difesa dell'uomo contro il terrore dell'anomia. Le credenze collettive, i riti condivisi, le mitologie comuni contribuiscono ad affermare la fusione tra *nomos* e cosmo.

Che fare quando l'ordine sociale non è più "cosmocizzato", cioè reso "sacro"? Gli autori elencano due reazioni estreme, contrapposte e, per loro, non condivisibili: l'atteggiamento fondamentalista e l'atteggiamento relativista. Il primo pensa di ricondurre l'intera società a modelli e valori del passato. Il secondo abbandona il tentativo di cercare valori condivisi e trasferisce il pluralismo dei valori e delle scelte dalla società all'individuo. Oltre queste due reazioni, Berger e Luckmann propongono una loro visione che, evocando pagine classiche di Durkheim, richiama il rafforzamento delle istituzioni intermedie. "Nella loro forma ideale le istituzioni intermedie presentano il volto di un Giano bifronte: guardano 'in alto' verso le grandi istituzioni e 'in basso' verso l'esistenza individuale. Esse infatti comunicano elementi di senso non soltanto dall''alto' verso il 'basso', ma anche dal 'basso' verso 'l'alto'" [p. 129-130].

Nel saggio dei nostri autori si colgono però, sottostanti, alcuni linee interpretative più generali e di tendenza d'epoca della condizione contemporanea. Perciò, pur non comparendo nel testo alcun richiamo ai processi che sono all'inizio della modernità e che sono poi risultati costitutivi del paradigma sociale contemporaneo, è da questi che mi pare utile partire per indicare un limite della terapia proposta dagli autori per "la società di fronte alla crisi di senso" [p. 107]. Il punto di avvio di questa riflessione non può che iniziare dall'esigenza di approfondire la storicità della modernità e della stessa categoria del sociale, dalla quale sono nate la sociologia e le scienze sociali. Iniziare, cioè, dal principio che le categorie della modernità e del sociale, che è alla sua base e che la costituisce, non sono categorie naturali. Potremmo pensare che si tratti di un compito ovvio per la scienza della sociologia. Ma non lo è, nonostante che, in questa nostra fase storica, continuino a dissolversi visioni e ordini arcaici, e che anche "il sociale", quale paradigma generale della società, attenui la sua forza costitutiva e interpretativa di tutte le cose.

Dunque, il paradigma della modernità e del sociale che si è formato con esso, si è costituito dal dissolversi di precedenti visioni e ordini arcaici. Tale paradigma si è susseguito e ha messo fine a precedenti visioni e ordini di tipo metafisico, filosofico, religioso, anarchico, facendo dimenticare che altre società hanno pensato e organizzato la loro vita individuale e collettiva in termini ben diversi da quelli del "sociale" quale principio costitutivo di tutte le cose. Modernità e paradigma sociale hanno camminato insieme. Il pensiero sociologico si è imposto poco a poco quale espressione della centralità del sociale, secondo cui tutto è prodotto e concepito quale effetto della totalità delle azioni degli uomini che vivono insieme. Nessun altro principio esterno alla società è l'elemento determinante o legittimante della sua esistenza.

La grande trasformazione del sociale quale trascendenza di tutte le cose si è iniziata sommariamente dal XVl secolo in poi, con il formarsi della modernità; con il formarsi, cioè, di società che non si costituivano più in rapporto a un ordine a loro esteriore, ma sulla loro stessa *storicità*. Si formava "il sociale" quale nuovo ordine che produce lui stesso la società e si impone quale *seconda natura* dell'uomo e delle cose. Si ripete comunemente che con la rivoluzione industriale non poteva non prendere forma la rappresentazione "sociale" della società e l'organizzazione "sociale" della vita collettiva. Non avrebbe potuto

prendere avvio, cioè, un altro paradigma generale quale, per esempio, quello metafisico medioevale o quello anarchico o altro ancora. Tutta l'opera di Max Weber è al proposito fondamentale. Ma l'interesse per la *storicità* dei fenomeni richiede che essa sia applicata in tutti i campi. E, per la sociologia, lo studio della sua *storicità*, oltre che della *storicità* del sociale, rappresenta un compito significativo per l'interpretazione del particolare tipo di società che si è formato sul presupposto e sulla coscienza di prodursi essa stessa senza il bisogno di elementi esterni, specie di quelli metafisici e religiosi.

Tutto ciò ha fatto dimenticare che nelle visioni e negli ordini cognitivi precedenti alla modernità tutto era natura, così come per l'individuo contemporaneo, ora, tutto è sociale. Anzi, con la preminenza del sociale, avviene oggi in modo tale che anche la natura è oggetto di un generale processo di socializzazione. Oggi, solo più la storia ci ricorda che in passato sono esistite società costituite attorno a principi filosofici o religiosi esterni alla realtà sociale; e che, fino a poco tempo fa, nel Sud del mondo sono sopravvissuti ancora ordini tradizionali di legittimazione della vita collettiva. Il postulato ferreo della modernità è ormai quello secondo cui "in principio era il sociale". Ne discende che dal sociale sono nate, oltre che le società, le scienze, le arti, le religioni e tutte le istituzioni. Questa grande visione del mondo è così radicata da rendere impensabile che il sociale non sia la seconda "pelle" dell'uomo; e che il sociale sia nato dopo il linguaggio, le arti, le tecniche, le religioni, le scienze e le stesse forme di convivenza comune.

Nessuna società è mai stata così socio-centrica e così strettamente definita sulle sue esigenze, bisogni, meccanismi di riproduzione e simboli di identificazione, così come la società contemporanea. Nessuna società è mai stata così autonoma da principi costitutivi esterni, quali furono in passato quelli mitologici, sacrali-religiosi, metafisici. Nel paradigma sociale l'idea di società è quella di una realtà che costituisce essa stessa il proprio fondamento e legittimità; e le sue stesse norme sociali si basano sull'interesse della società stessa. Il sociale si costituisce quale ipostasi di tutte le cose.

Tutto ciò ha rappresentato la prima e radicale secolarizzazione: la società si libera dal *sacrum* per costituire essa stessa il *saeculum*. Da questa mutazione costitutiva della modernità seguiranno tutte le altre secolarizzazioni; quelle della scienza, della politica, dei costumi, dei diritti individuali, della vita quotidiana,

fino alla più recente secolarizzazione della bioetica. Oggi, un caso limite di autonomia del *saeculum* dal *sacrum* e dal religioso è quello delle nuove spiritualità che non riconoscono più criteri di validazione in tradizioni religiose, ma si costituiscono per criteri liberi, personali e, appunto, secolari.

Ora, per ritornare all'ipotesi iniziale, molti segni indicano che la visione del mondo che ha prodotto l'attuale modernità avanzata indebolisce la natura del sociale e ne indica sempre più la sua *storicità*. Tale visione del mondo, ugualmente, impone di non pensare più solo *socialmente* gli stessi fatti sociali e ancor più i fatti politici, culturali e religiosi. Si intuiscono i segni di un'epoca che potremmo definire in alcuni aspetti "oltre il sociale". La società "oltre il sociale" è quella che si basa e assegna fondamenti non sociali anche ai fatti sociali e impone la sottomissione delle società a principi o valori che, in sé, non sono sociali. L'individuo che vive in essa è quello che raggiunge un doppio di se stesso: è questo doppio a farci conseguire dei diritti e di conseguenza a dotarci di senso morale, il senso del bene e del male.

Ci si chiede in quale modo il paradigma sociale abbia impoverito e mantenga ancora la forza di condizionare la conoscenza degli eventi storici. Quali sono le dimensioni coinvolte in questa prospettiva "oltre il sociale"? *In primis* si rileva che è la società a diventare "meno sociale", poiché altre nozioni culturali prendono il posto di nozioni sociali. "Oltre il sociale" significa che in ogni società esistono anche fondamenti non sociali dell'ordine sociale e, di conseguenza, esistono anche comportamenti collettivi e individuali finalizzati a obiettivi definibili in termini non sociali. In questo contesto anche il pensiero sociologico, che è espressione della centralità del sociale, subisce gli stessi effetti che, più in generale, subisce il sociale. Come il sociale, anche il pensiero sociologico non risulta più, nella riflessività dell'individuo contemporaneo, l'unico riferimento sia nel campo delle idee che in quello dei comportamento individuali e collettivi. Tutto ciò non nega che il metodo sociologico imponga di analizzare socialmente i fatti sociali, compresi quelli di natura culturale e religiosa. Ma questo principio metodologico, che impone alla sociologia di analizzare il quoziente sociale di tutte le cose, non fa dimenticare che tutto possa essere anche interpretato anche in termini antropologici, politici o culturali.

Una seconda dimensione della prospettiva "oltre il sociale" è quella relativa alla perdita di centralità di istituzioni del sociale: da quelle più generali di società nazionali a quelle più particolari di classi sociali, movimenti sociali, agenzie di socializ-

zazione. In questo indebolimento di legami comunitari ascritti e di determinismi sociali tradizionali, lo stesso individuo si sostituisce ad altre forme collettive. Anche nel campo religioso ritroviamo, accanto alle istituzioni religiose, l'affermarsi di nuove forme meno istituzionalizzate del sentimento religioso, del comunitarismo dei grandi happening, di tradizioni e universi simbolici premoderni o postmoderni. All'interno delle stesse istituzioni religiose storiche non sempre le ricerche sanno cogliere la molteplicità delle nuove esperienze di vita e di speranza.

Una terza dimensione che compare, in modo sorprendente in Berger e Luckmann, come questione fondamentale è quella del senso: le sue modalità, la sua crisi e gli effetti di tale crisi, le nuove forme di presenza. Compaiono, ma solo in allusione, i processi storici che hanno prodotto dall'inizio della modernità tale condizione antropologica dell'individuo contemporaneo.

È significativo notare nelle analisi di Berger e Luckmann i due effetti del processo di secolarizzazione: quelli materiali e quelli non materiali. I primi si riferiscono alla differenziazione economico e sociale; sono cioè gli effetti ben riconosciuti della divisione del lavoro, delle società industriali negli status, nei ruoli, nelle classi e poteri economici e sociali. I secondi sono invece le ripercussioni della secolarizzazione nella separazione nelle esperienze etiche e cognitive. Ora noi ci troviamo nel contesto in cui verifichiamo entrambi gli effetti, sia quelli materiali della separazione economica e sociale sia quelli non materiali della scomposizione etica e cognitiva. Per questo possiamo definire questa fase "post-secolare" non già nel senso che processi di secolarizzazione non siano più presenti, ma nel senso, invece, che essi, per un qualche concatenamento di circostanze, hanno fatto sì che proprio sul terreno del disincantamento e della secolarizzazione si siano manifestati fenomeni culturali significativi di ricomposizione per le connessioni tra il mondo, benché secolarizzato, e l'esperienza, la storia, la conoscenza e i valori. L'effetto secolarizzazione non ha svuotato l'universo del senso delle sue esperienze, della sua storia e della sua conoscenza, ma ne ha trasformato le connessioni con la diversità di un mondo secolarizzato. La questione del senso nella condizione *post-secolare* è quella caratterizzata da tutti gli effetti della secolarizzazione, ma anche dalle nuove disponibilità cognitive che il vivere nella secolarità fa nascere. Gli effetti materiali della secolarizzazione stanno continuando a indurre disegni di differenziazione a base socio-economica; e si presentano quali effetti secolariz-

zanti, se non del tutto materialistici. Gli effetti non materiali a loro volta attivano costanti bisogni di ricomposizione etica e cognitiva delle diversità.

L'idea di secolarizzazione come differenziazione ha trovato una variante nell'idea weberiana del "disincantamento", come se l'uomo e il mondo fossero progressivamente avviati verso l'annichilimento razionale di ogni forma trascendentale e non trascendentale. La nozione di "disincantamento" ha rappresentato un ostacolo a comprendere le trasformazioni della dimensione etica e cognitiva contemporanea. Non ha favorito, cioè, l'analisi di tutte le forme di ricomposizione di ciò che la secolarizzazione-differenziazione aveva scomposto sia a livello politico, economico, sociale, etico, per non dire anche etnico e territoriale. La questione del senso (agire, intenzionalità, bisogni di ricomposizione e di riunificazione) si manifesta oggi in una fondamentale condizione antropologica ed in una molteplicità di situazioni coinvolgenti l'etica e la morale.

In realtà, in tutta l'opera di Berger, la condizione di "uomo smarrito" o di *homeless mind* rivela un esito positivo. Piuttosto che una sfibrata perdita di identità, la questione si manifesta in due direzioni principali: 1) una fondamentale condizione antropologica di sentimento di solitudine interiore del singolo individuo e di nuove disposizioni spirituali a ricercare e a credere; 2) una molteplicità di nuove sensibilità spirituali e di situazioni coinvolgenti la *morale* e l'*etica* (manipolazioni genetiche, sessualità, malattia, ambiente, diversità etniche, etc.), il *sociale* (prevalenza dell'ego individualistico ed egoistico), il *politico* (separazione tra morale e politica), l'*economico* (autonomia degli interessi materiali, consumistici). Con analogia ad altri fenomeni, potremmo definire "rivoluzione delle aspettative spirituali crescenti" questo insieme di bisogni e di aspettative psicologiche e culturali crescenti, che la situazione di post-secolarità ha reso, in parte, autonomi dalle religioni ufficiali. In questa prospettiva, il processo di secolarizzazione e il suo esito finale di *post-secolarità* operano in modo tale che nulla di quanto si secolarizza scompaia, ma prenda forma di un nuovo elemento che si separa da un altro elemento: così il sacro si è separato dal profano, il civile dall'ecclesiale, il pratico dal funzionale, l'innovativo dal tradizionale, e così via con varie altre differenziazioni.

Per le religioni storiche, la condizione *post-secolare* è quella caratterizzata da tutti gli effetti della secolarizzazione, ma anche dalle nuove disponibilità spirituali che il vivere nella secolarità fa nascere. L'effetto-disincanto del mondo, infatti,

non produce lo svuotamento dell'esperienza religiosa, ma ne mostra le trasformazioni e le connessioni con nuove forme religiose. Tempi, spazi, significati, pratiche e simboli religiosi continuano ad esistere in sé e nella loro diversità, anche nel mondo reso secolare dagli effetti della secolarizzazione. Proprio per questo, ognuno ripropone nuovi bisogni di identità, di autonomia, di unità; e, nel contempo, avanza nuove forme di ricomposizione e di integrazione sia di *cambiamento* del proprio sistema religioso, sia di *mutamento* di sé con la transizione verso altri sistemi religiosi. La metafora del *post-secolare* indica, dunque, l'epoca attuale caratterizzata dai molteplici effetti della secolarizzazione e delle loro conseguenze sulla società, non nel senso vago secondo cui la religione sarebbe del tutto assente, ma piuttosto nel senso che essa occupa un posto differente, compatibile con l'idea che ogni azione sociale avvenga in un tempo e contesto profani. I nostri autori direbbero "contesto pluralistico", osservando che in tale condizione l'unica professione religiosa possibile è la professione scettica.

Lorenza Gattamorta

Berger e Luckmann: la crisi di significato nell'epoca del pluralismo

La relazione tra le religioni e le domande di senso che emergono nelle società postmoderne è un tema che sta indubbiamente acquisendo una rilevanza crescente nelle scienze sociali contemporanee. In questo filone di studi e di ricerche si colloca il volume di Berger e Luckmann, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*. Uscito in tedesco e in inglese nel 1995, tradotto in italiano nel 2010, il volume costituisce una sintetica e preziosa analisi delle trasformazioni socioculturali in atto nelle società occidentali contemporanee. In queste pagine ritornano una serie di temi che i due studiosi hanno affrontato insieme in *La realtà come costruzione sociale* e in opere scritte individualmente. Il contesto in cui questi lavori sono stati pensati e scritti è tuttavia parzialmente differente rispetto a quello in cui è nato *Lo smarrimento dell'uomo moderno*. In gran parte delle opere precedenti il problema dominante era il confronto con le tesi, assai diffuse sia nella comunità scientifica sia nell'opinione pubblica, sulla progressiva e irreversibile secolarizzazione dell'Occidente.

Già a metà degli anni settanta, anticipando alcune riflessioni sulla società post-secolare recentemente condotte nelle scienze sociali [cfr. Belardinelli, Allodi, Gattamorta 2009; Ferrara 2009], Berger sosteneva che la sociologia della religione aveva sovrastimato sia il livello di secolarizzazione raggiunto nei paesi occidentali sia il grado di irreversibilità del processo. L'errore di molte teorie della secolarizzazione era quello di dare per scontato che la modernità conducesse ad un *universale*, *necessario* e *irreversibile* declino della religione. Questa tesi ha trovato una smentita empirica nella situazione religiosa contemporanea [cfr. Berger

1999] in cui si assiste non solo alla crescita dell'Islam su scala globale, ma anche ad un rinnovato spirito religioso negli Stati Uniti e in America Latina e ad una seppur relativa "tenuta" della religione in Europa [per un quadro generale del fenomeno religioso a livello globale si rimanda alla ricerca di Norris, Inglehart 2007; sul rapporto tra religioni, globalizzazione e modernità multiple cfr. Berger 2005]. Il quadro religioso contemporaneo è caratterizzato da un "mercato di visioni del mondo in cui ognuna è in competizione con tutte le altre" [Berger 1987, 213], un mercato in cui si fronteggiano simboli tradizionali e nuovi simboli. Se è vero dunque che la modernità ha indebolito i valori e i punti di riferimento dati per scontati, creando una situazione in cui è difficile raggiungere la certezza sugli aspetti essenziali della vita, occorre anche rilevare che le visioni secolarizzate del mondo incappano in una serie di difficoltà quando tentano di dare una risposta alle più profonde domande che caratterizzano la condizione umana.

Il tema della secolarizzazione rimane il fiume carsico che scorre sotto *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, in superficie emergono però come protagonisti il fenomeno del pluralismo culturale e religioso e la riflessione sul ruolo che esso ha nelle dinamiche della produzione e socializzazione di senso nella società. Alla luce di quanto avvenuto in Europa e soprattutto negli Stati Uniti, Berger e Luckmann affermano che il più importante fattore nella genesi di crisi di senso a livello sociale e individuale non è probabilmente il secolarismo della modernità, bensì soprattutto il suo pluralismo. Questo giudizio, è bene anticiparlo subito, viene da due autori che non guardano la situazione contemporanea né con gli occhi di chi ha nostalgia dell'antico ordine né con quelli di chi considera il nostro il migliore dei mondi possibili. Per Berger e Luckmann [pp. 66-67] modernità significa incremento quantitativo e qualitativo di pluralizzazione. Il volume inizia con una riflessione sulle basi di senso della vita umana che possono essere rintracciate in un insieme stratificato che va da singoli schemi di azione e di esperienza che conferiscono significato alle singole azioni ed esperienze fino ad ampi e comprensivi orizzonti morali che in altre opere Berger e Luckmann hanno chiamato "universi simbolici" [su questo tema sia consentito il rimando alle analisi svolte in Gattamorta 2005; 2010, cap. 5]. Tale insieme stratificato deve fare i conti nella modernità con varie difficoltà: innanzitutto non è più possibile parlare di un unico ordinamento di valori universalmente vincolante (a questo proposito, Loredana Sciolla [1983] ha

efficacemente parlato di "differenziazione simbolica"); in secondo luogo l'individuo non solo non può contare sul fatto che quanto egli considera buono e giusto sia considerato tale anche dagli altri, ma, più radicalmente, non sembra poter essere certo che quanto egli considera buono e giusto sia veramente tale anche per lui; infine le istituzioni e comunità di vita, depositarie e portatrici a vario titolo di patrimoni di senso, non possono più godere dello stesso credito a priori che avevano in passato e sembrano giocare sulla difensiva.

Nella produzione, nella trasmissione e nella ricezione dei contenuti di senso hanno un ruolo rilevante tre fattori: le comunicazioni di massa (argomento che in precedenza Berger e Luckmann avevano stranamente sottolineato con minore enfasi e che invece nelle scienze sociali è, ormai almeno da qualche decennio, centrale); la comunicazione quotidiana; le istituzioni intermediarie. Attraverso la comunicazione di massa sono veicolati, proposti e talvolta imposti contenuti carichi di un significato morale: sono interessanti da questo punto di vista le pagine [pp. 84-86] in cui gli autori osservano che nel "mercato" religioso contemporaneo le chiese tendono a convergere su alcuni valori e atteggiamenti per così dire *mainstream* (si può tuttavia osservare – cosa che Berger e Luckmann non rilevano – che nelle diverse confessioni religiose ad avere la maggiore crescita, almeno su un piano quantitativo, sembrano essere quei settori che si distinguono per la radicalità delle loro posizioni, tanto di tipo "tradizionalista" quanto di tipo "progressista"). Un ruolo altrettanto importate è ricoperto dalla comunicazione nelle comunità di vita (la famiglia, i rapporti di prossimità, i luoghi di ritrovo, i luoghi di lavoro, le comunità spirituali) in cui l'individuo è continuamente sottoposto a pressioni di tipo morale.

Una trattazione particolarmente estesa viene infine riservata alle istituzioni intermediarie che mediano tra le grandi istituzioni, le differenti comunità e il singolo (su questo tema è implicito il rimando a Tocqueville che ha analizzato in modo paradigmatico la rilevanza delle istituzioni intermediare in riferimento alla religione e alla socializzazione). Per loro natura, le istituzioni intermediarie dovrebbero mediare sia dall'alto verso il basso, sia dal basso verso l'alto. Questa duplice mediazione, tuttavia, non può essere data per scontata alla prova dei fatti, essa è oggi tanto incerta quanto necessaria: solo se le istituzioni intermediarie garantiscono che

le esperienze e le azioni degli individui contribuiscono alla stabilizzazione del senso nella società gli individui non si sentono estranei al mondo sociale.

Di fronte alla sfida del pluralismo moderno si danno di solito due reazioni estreme e contrapposte: il fondamentalismo e il relativismo radicale [cfr. Berger 2009]. Il primo cerca di ricondurre l'intera società a modelli e valori del passato (anche se, come hanno mostrato molti studi, *in primis* quelli di Eisenstadt, si tratta sovente di un passato immaginario costruito ad uso e consumo dei leader dei movimenti fondamentalisti); il secondo, il relativismo radicale, come ha mostrato anche Boudon nei suoi studi più recenti, abbandona il tentativo di cercare valori condivisi e trasferisce, per così dire, il pluralismo dalla società all'individuo che finisce in questo modo per assomigliare sempre di più all'"uomo senza qualità" descritto da Robert Musil o agli "uomini vuoti" descritti da T. S. Eliot. Per Berger e Luckmann, tanto il fondamentalismo quanto il relativismo radicale sono risposte inaccettabili: il primo può portare a fenomeni di auto ghettizzazione, il secondo, se perseguito con radicalità, può in certi casi condurre al paradosso della desocializzazione (indagato anche da Fforde 2005) e della deresponsabilizzazione dell'individuo. Se questo avvenisse, si perderebbero le basi di reciproca fiducia che garantiscono la vita sociale. Berger e Luckmann concludono con amara ironia che "mentre i fondamentalisti passano all'azione, i relativisti si limitano ai discorsi" [p. 115].

In conclusione, il volume *Lo smarrimento dell'uomo moderno* ha lo scopo di proporre analisi e non di prescrivere ricette. Questo non impedisce ai due studiosi di accennare ad una possibile via di uscita che passa per una promozione delle istituzioni intermediarie. Nel programma "modesto" e "realistico" che Berger e Luckmann [p. 119] abbozzano, le istituzioni intermediarie dovrebbero sostenere i "piccoli mondi della vita" delle comunità di senso e di fede e dovrebbero, al contempo, educare le persone che ne fanno parte a sostenere una società civile pluralistica. Si può dire che l'importanza di questo volume è duplice: da un lato, esso rappresenta una vera e propria sintesi dei risultati teorici e scientifici raggiunti da Berger e Luckmann nel corso di ricerche decennali; dall'altro, i due autori cercano di rimanere quanto più possibile fedeli, sia sul piano analitico che su quello propositivo, ai dati emergenti delle società contemporanee gettando su di essi una nuova luce.

Riferimenti bibliografici

Belardinelli, S., Allodi, L., Gattamorta, L. (a cura di)
2009 *Verso una società post-secolare?*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Berger, P.L.
1987 *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Elledici, Leumann.
1999 *The Desecularization of the World. A Global Overview*, in P. L. Berger (a cura di), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans, Grand Rapids, pp. 1-18.
2005 *Le dinamiche culturali della globalizzazione*, Quaderni di Teoria Sociale, 5, pp. 321-337.

Berger, P.L. (a cura di)
2009 *Between Relativism and Fundamentalism. Religious Resources for a Middle Position*, Eerdmans, Grand Rapids.

Berger, P.L., Luckmann, Th.
2010 *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, il Mulino, Bologna.

Ferrara, A. (a cura di)
2009 *Religione e politica nella società post-secolare*, Meltemi, Roma.

Fforde, M.
2005 *Desocializzazione. La crisi della post-modernità*, Cantagalli, Siena.

Gattamorta, L.
2005 *Teoria dei simboli. Studio sulla sociologia fenomenologica*, FrancoAngeli, Milano.
2010 *La società e i suoi simboli*, Carocci, Roma.

Norris, P. Inglehart, R.
2007 *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globale*, il Mulino, Bologna.

Sciolla, L.
1983 *Differenziazione simbolica e identità*, Rassegna italiana di sociologia, 1, pp. 41-77.

Benedetto Ippolito

Lo smarrimento moderno

Il punto di partenza della riflessione di Peter Berger e Thomas Luckmann è la condizione sociale della vita umana. Un presupposto antropologico che è esplicitato con chiarezza già in occasione della pubblicazione del loro primo grande scritto a quattro mani del 1969, intitolato *La realtà come costruzione sociale*, e ripreso fin dalle battute iniziali del loro più recente lavoro del 1995, curato da Leonardo Allodi e intitolato *Lo smarrimento dell'uomo moderno*. Muovendo indirettamente dal radicale assunto che la filosofia moderna, anche sul piano sociale, coincida con l'adozione di un metodo improntato sul primato del pensiero soggettivo, gli autori sottolineano adesso maggiormente la centralità sociale del singolo e della coscienza individuale. In altri termini, grazie alla dirompente diffusione del criterio cartesiano, secondo il quale unicamente il *cogito* permette di uscire dallo scetticismo generalizzato che contraddistingue per essenza il genere umano, la società moderna ha pian piano perduto i riferimenti che costituivano in precedenza il modo naturale e spontaneo d'interazione tra le persone e la realtà. E, in tal modo, la conoscenza e l'azione umana hanno smarrito il contatto con la verità e il senso della vita. Questa deriva della modernità si è, in effetti, acuita e palesata in modo totalizzante con la fine del post-moderno, vale a dire all'interno del quadro di mondializzazione planetaria della cultura, operata dalla tecnica e dai mezzi di comunicazione, oggi sotto gli occhi di tutti.

Secondo i due studiosi è di fondamentale importanza opporsi attualmente all'individualismo dominante, seguendo la linea ben collaudata della fenomenologia contemporanea che consiste nel tornare "alle cose stesse", prendendo

di petto la realtà così com'è nella sua interezza. Ciò equivale ad ammettere che "la coscienza, di per sé, non è niente, essendo sempre coscienza di qualcosa e sussistendo soltanto quando orienta la sua attenzione su un oggetto e su un fine". Un'affermazione di realismo metodico, come l'avrebbe definita Etienne Gilson. Da un'apertura alla realtà di tal genere, d'altronde, non solo deriva al singolo la consapevolezza corretta del proprio corpo e del proprio inserimento materiale nella struttura del mondo, ma anche l'insopprimibile relazione della propria coscienza soggettiva con l'esperienza altrui.

Anche il positivo impianto fenomenologico, il quale da sempre si è proposto, come si è detto, un superamento valido del solipsismo e del relativismo moderno, è per Berger e Luckmann alla fine insoddisfacente. Non è in grado, infatti, di liberare l'uomo dall'onnipotente scetticismo decostruzionista presente nella nostra cultura. La causa non è da attribuirsi alla coscienza, ma al presentarsi immediato al pensiero di molteplici forme di esperienza tra loro non assimilabili e ordinabili dal soggetto. Non che questo segno sia di per sé negativo. Anzi, i due studiosi indugiano nel III capitolo in una breve ed esemplificativa considerazione di diverse configurazioni positive di pluralismo sociale, presenti sia nella cultura indiana e sia nelle società arcaiche. D'altra parte, il pluralismo non è di per sé segno di un'ineluttabile frammentazione caleidoscopica dell'intero sociale. La malattia attuale dell'Occidente è, semmai, che tale originaria articolazione si accompagna ad una totale perdita personale del senso della realtà, e ad un connesso disfacimento incontrollato della coesione sociale che ne è il riverbero politico più smaccato. Si fa strada così quella lettura proficua e penetrante dell'odierno assetto relativistico che Berger e Luckmann interpretano come il frutto devastante dell'Illuminismo, ossia dell'idea fallace che gli individui possano convivere vicini e insieme anche qualora siano guidati da valori differenti e opposti. Un presupposto che individua la panacea sociale come l'emersione di una sorta di composizione ordinata del caotico di per sé contraddittoria. Un relativismo, dunque, come *estrema ratio* di un pluralismo esasperato e indeterminato che ha la pretesa di generare un sistema sociale. È l'onnipotenza di un'ideologia ormai dominante che ha avuto origine proprio dalla sostanziale perdita di senso che domina la cultura e la vita moderna.

Quella di Berger e Luckmann è, in effetti, una lettura affascinante, insidiosa e rammodernata del paradigma neo tradizionalista che tanta presa ha avuto in

Europa nel XX secolo, specialmente nella Germania della Rivoluzione conservatrice durante il primo Dopoguerra. Certamente, gli scenari contemporanei sono diversi, le articolazioni concettuali pure.

Secondo i due sociologi, insomma, le ragioni che spiegano la deriva nichilista dell'Occidente sono principalmente due. In primo luogo, il declino del cristianesimo. Vale a dire, la tendenza inarrestabile ad una secolarizzazione dei contenuti della fede che progressivamente ha spogliato l'uomo odierno di ogni riferimento al trascendente. Un processo quest'ultimo riscontrabile principalmente nel repentino dileguamento generalizzato "di convinzioni e pratiche religiose". Sebbene tale situazione non si verifichi allo stesso modo dappertutto, evidentemente, tuttavia modernità ha finito per voler dire quasi ineluttabilmente incremento quantitativo e qualitativo dell'apostasia, ossia "strutturale crisi di senso della verità", nella sua valenza metafisica e nella sua fungibilità legale.

Il secondo fattore è, invece, la sostanziale cancellazione del senso comune. Nel linguaggio meno classico degli autori, tale fenomeno è definito come una separazione drastica della coscienza dal "dato per scontato". Mentre, cioè, in passato ogni persona aveva un accesso alla verità immediatamente garantita da alcune certezze istantanee, logicamente non sempre interamente supportate dalla verità, adesso si considera certo solo quanto è oggetto di razionale e ponderata consapevolezza. Il criterio individuale, anche in questo caso, ha trovato un terreno fertile di affermazione. In effetti, puntualizzano a più riprese i due studiosi, anche la forza dell'educazione famigliare ha perduto, pian piano, consistenza e validità. E questa crisi è sfociata infine nel modo in cui è contestata con violenza l'autorevolezza del sacro. Due ulteriori conseguenze negative si sono così fatte strada a partire da questa seconda causa. L'equiparazione della religione ad un prodotto di mercato e la parificazione indifferente delle confessioni sul piano pubblico. La conclusione unanime, perciò, è stato l'imporsi puntuale di quel pluralismo prima accennato, le cui direttrici supreme sono il relativismo culturale e la perdita del significato ultimo della realtà.

È interessante notare che a partire dal VI capitolo del libro trova spazio finalmente un'enunciazione dei rimedi ai mali moderni constatati in precedenza, in un momento della dissertazione in cui la diagnosi sembra aver portato ormai all'ammissione pessimista che il malato è terminale, e che il meglio dell'Occiden-

te è ormai perduto. Ben inteso, la proposta di Berger e Luckmann, invero, non intende offrire una visione banalmente disfattista del nostro tempo. Vorrebbe, piuttosto, proporre un ambizioso rimedio, superando l'antitesi secca tra relativismo e tradizionalismo dal punto di vista neo conservatore. L'apologia della memoria, benché di per sé positiva, corre il pericolo, però, di divenire anch'essa spesso unicamente un contraltare fondamentalista della modernità, ghettizzando un singolo gruppo all'interno della società, e accompagnando specularmente al relativismo una proposta altrettanto deterministica e chiusa. Invece di de-socializzare l'individuo fino ad isolarlo completamente dal contesto sociale di appartenenza, adesso lo si interna dentro un quadro comunitario stabile e permanente, le cui credenziali nondimeno sono dogmaticamente accettate come contrappunto al relativismo, su di una base relativistica. Potremmo dire che il tradizionalismo, anche se forse non è questo l'intento vero di Berger e Luckmann, riesce ad essere un efficace rimedio all'individualismo solo nella misura in cui ne adotta i criteri relativistici di base, legati per l'appunto all'idea di un gruppo o di una cultura identitaria e limitata che si auto mantiene e difende. Il primato senza ulteriori aggiunte del clan e l'esplodere dell'individualismo non comunitario sono invece, a ben vedere, da ambo le parti e in modo contrapposto una medesima forma di relativismo, a cui, come ha spiegato chiarissimamente Mariano Fazio, è sostituito soltanto l'egoismo comunitario all'egoismo individuale. A mancare è in entrambi una realista e universale definizione dell'immanente e trascendente individualità sociale della persona, aperta a se stessa e a Dio, dall'inizio alla fine della sua vita, nella relazione di amore e di amicizia, secondo i casi, con il prossimo.

L'alternativa reale, viceversa, proposta dagli studiosi è la rivitalizzazione delle istituzioni intermedie, i cosiddetti "piccoli mondi della vita". È, infatti, solo in questi determinati e non eccessivamente estesi "contesti comunitari" che si troverebbe, alla fine, l'effettiva possibilità per il singolo di non rimanere isolato. Il punto d'arrivo è l'idea che le istituzioni intermedie siano la chiave di volta per conservare il senso relazionale e comunitario della società, perduto con il relativismo, in grado di salvaguardare cioè il presupposto insopprimibile del moderno pluralismo ed evitando di cadere nel nefasto sbocco relativista prefigurato dall'Illuminismo e attuato dal post-moderno.

Arrivati a questo punto, è quanto mai opportuno aggiungere alcune considerazioni critiche alle valutazioni sociologiche portate dal libro. Intanto, la riconduzione del pluralismo relativistico all'Illuminismo risulta per lo meno fragile, per non dire inadeguata, dal punto di vista storiografico. E questo perché il Secolo dei lumi è stato un periodo storico articolato e complesso, il quale non si lascia definire perfettamente nel suo insieme soltanto come la causa della degenerazione relativistica contemporanea. Benché cioè sia vero, dire cioè che molte varianti negative del pluralismo di oggi derivino dalle sofisticate elaborazioni filosofiche del '700, la presentazione naif del concetto d'Illuminismo assomiglia più ad un'icona ideologica che ad una spiegazione di sociologia. Dell'Illuminismo fanno parte, di fatto, tanto Kant e Voltaire quanto Leibniz e Wolff, coesistendo insieme tendenze opposte, per non dire contraddittorie.

Questa banalizzazione è rivelatrice, in ultima istanza, del modo un po' schematico che hanno i due autori di leggere la modernità, i suoi mali, le eventuali terapie, nonché i suoi lasciti positivi. Oltre a non essere di per sé comprensibile, come si è detto in precedenza, perché il tradizionalismo, cioè la fiducia in una comunità sorretta sul senso comune, dovrebbe essere, malgrado tutto, qualcosa di differente dall'atteggiamento culturale relativistico, è quanto mai oscuro il modo in cui da una riflessione sociologica di questo tipo possa emergere l'universalità dell'umano, con forza rivendicato e sollecitato dalla globalizzazione. Il tradizionalismo, in fondo, è la forma più forte ed esasperata di relativismo, quella che cerca disperatamente appunto di salvaguardare la validità di una prospettiva di senso esclusivamente in rapporto al mantenimento dei significati trasmessi e all'incidenza dell'autorità che li conserva, senza operare distinzioni di merito tra le diverse eredità culturali presenti. Ciò detto, ovviamente, senza nulla togliere all'importanza suprema della tradizione cristiana, la quale è visibilmente tutt'altra cosa dall'idea semplicistica e strumentale divulgata dal tradizionalismo. Mi sembra, in definitiva, che Berger e Luckmann siano interessati più al recupero indifferenziato del senso comunitario, contro la deriva perniciosa del moderno individualismo, piuttosto che alla questione decisiva della verità, ossia di quale sia il significato che in assoluto è da considerarsi valido per tutti, e dunque trasmissibile a tutti con autorità.

Riccardo Prandini

Orientamento/Disorientamento

Il saggio di Berger e Luckmann ruota intorno a un concetto estremamente fecondo dal punto di vista ermeneutico: la distinzione orientamento/disorientamento. La pratica dell'orientarsi meriterebbe una riflessione approfondita, prendendo senso fin dai processi cognitivi/emotivi più basici e incoscienti per venire poi elaborata in ordine al significato e al simbolico. Orientarsi significa, sinteticamente, riuscire a procedere verso una meta, entro un ambiente complesso, avendo un riferimento saldo che permette una direzionalità spedita. Essere disorientati, invece, significa non sapere dove andare, mancare di punti di riferimento, girare a vuoto: nel peggiore dei casi, perdersi e rimanere persi in un ambiente non più amichevole e familiare. L'esperienza del disorientamento è spesso "conturbante" perché – usciti all'aperto, lasciando la "casa" per raggiungere una meta e tornare a riposarsi – si rimane nel perturbante. I due sociologi utilizzano questa metafora per parlarci della situazione sociale e culturale contemporanea. La società moderna è entrata in un crisi di "senso", cioè di orientamento: non sa più dove andare; ha perso i riferimenti ultimi. Fin qui, come gli Autori per primi riconoscono, "nulla di nuovo sotto il sole". Potrebbe trattarsi dell'ennesima lamentazione sui "buoni tempi andati", della immancabile geremiade contro le generazioni che declinano, ecc.: tutte cose che si sentono almeno a partire dall'Iliade. La domanda che invece ci viene proposta è diversa. Secondo i Nostri, le scienze sociali hanno la malaugurata tendenza a dare troppo per scontata la costituzione "significativa" del mondo sociale contemporaneo, cioè la capacità di dare senso all'esperienza.

Non è un problema da poco, tanto che in alcuni passaggi del testo si indica anche la possibilità del venire meno del senso sociale, ossia della fine – alquanto improbabile, ma possibile – del "sociale". Direbbe oggi Sloterdijk che al posto del concetto di "società" dobbiamo mettere quello di "schiuma". Viviamo nella schiuma e, a scanso di equivoci, l'esperienza non pare essere quella di un bagno profumato e rilassante: proprio il contrario! Sembra di "sbracciare" in una melma densa e puzzolente. Per Berger e Luckmann occorre sottolineare che, a differenza di una crisi passeggera, ci troviamo di fronte addirittura alla trasformazione storica delle strutture basiche del senso, che subiscono una trasformazione epocale. In pratica, e per anticipare la tesi dei sociologi, la struttura pluralistica del sistema istituzionale e culturale della tarda modernità mette direttamente in pericolo la possibilità stessa di stabilizzazione del senso. Non si riesce più a condensare senso condiviso, sostenuto da orientamenti valoriali certi, e quando qualcosa del genere accade lo si può esperire solo entro comunità di senso e di vita "comunitarie". Tale destabilizzazione rende poi difficile la stabilizzazione dell'identità personali e la condivisione di senso a livello della società. Sempre più spesso è possibile osservare una accumulazione di crisi di senso soggettive e intersoggettive che, paradossalmente, sembrano costituire l'unico orizzonte di senso condiviso. Avrebbe aggiunto Luhmann che questa "crisi del senso" è già molto sensata e così avrebbe chiuso partita e match. Ma Berger e Luckmann non ne sono affatto convinti del tutto e per spiegarci la situazione ci accompagnano in un bel viaggio attraverso la costituzione di senso sociale che fa tesoro delle scoperte fenomenologiche e pragmatiste.

Il viaggio intorno al senso comincia con l'individuo, in particolare con la coscienza di qualcuno su qualcosa, cioè con la costituzione elementare di un oggetto intenzionale che viene elaborandosi in "temi" e "sfondi". La sequenza di temi si condensa in "vissuti" che prendono la forma cristallizzata di singole "esperienze", in se stesse però ancora prive di senso comunicabile intersoggettivamente. Qui siamo ancora nella sfera del sistema psichico con i suoi misteri e le sue profondità. Se tali esperienze, però, si unificano attraverso la messa in relazione (mediante i giudizi di "simile", "diverso", "migliore", "peggiore", ecc.) con altre esperienza o con tipologie di esperienza, solo allora vengono generalizzate in "schemi" che costituiscono la base elementare del "senso" comunicabile intersoggettivamente. Questi schemi non rimangono a livello cognitivo: si connettono in schemi

processuali di "azione" e poi in categorie generali di "condotte di vita". Questo processo di costituzione del senso soggettivo, una vera e propria sorgente di senso che avviene per così dire a livello individuale, non avrebbe grande possibilità di generalizzarsi e di connettersi ad alcunché, se non fosse da sempre in relazione con "oggettivazioni" di senso, cioè con un patrimonio di esperienze (tipizzazioni, classificazioni, schemi di azione) che sono state immagazzinate in una riserva sociale di sapere: la memoria del sociale. Le oggettivazioni permettono di estrarre il senso dall'esperienza soggettiva per portarla prima a livello interpersonale, poi sociale. Certo che nella "traduzione" dal soggettivo all'intersoggettivo, poi al sociale, molto viene perso, eliminato, non comunicato: ma il risultato – un significato condiviso socialmente – emerge e va a depositarsi nell'archivio del sapere comune, permettendo un certo tipo di aspettativa e di orientamento.

I processi di costituzione di senso sono per così dire "isole di ordine" in un "mare di disordine" e di esperienze soggettive che costantemente vengono perse e non ricordate. La maggior parte di esse viene fatta cadere (mentre scrivo ho mal di testa); una piccola quota prende una forma ordinata (quello che rimane scritto e trasmetto) e una ancora più piccola è posta come modello. Se queste tipizzazioni di senso vengono attese da più persone e collegate a schemi di azioni, si ha un processo di istituzionalizzazione sociale. Le "istituzioni" sgravano i singoli dal dover ripetere ogni volta le previe esperienze e di fare affidamento su un sapere certo, familiare e condiviso. Questa è la eredità dell'antropologia filosofica tedesca, in particolare di Gehlen. Di qui un nuovo passaggio: una parte di questo senso condiviso socialmente, quello condensato in massime d'azione, è posto in relazione e orientata verso valori più elevati. Sino ad oggi, questa l'idea degli Autori, tutte le società hanno elaborato sistemi di valori che hanno preso una forma "religiosa", cioè fondamentale e basilare. Questa ultima configurazione valoriale avrebbe la capacità di collegare i diversi ambiti di senso della vita sociale e le diverse comunità di vita in un unico progetto, per connetterlo al corso di vita individuale: una vita "esemplare". Nel più coeso dei mondi sociali possibili, le sfere di senso personali, le diverse comunità di vita, i corsi d'azione sono tutti sintetizzati da un sistema culturale coerente che dà senso a tutti gli attori. In società semplici e poco differenziate (o almeno nel loro tipo ideale), esistevano istituzioni capaci di produrre e distribuire in modo ordinato tali strutture di senso. In quel

caso, si aveva una corrispondenza totale tra patrimonio di significati trasmessi dalle istituzioni, attraverso la socializzazione, e agire delle persone. Nessuna crisi di senso era possibile in questa configurazione. Nella configurazione contemporanea invece, dove i processi di differenziazione sociale hanno ritagliato isole di senso ormai autonome e autoreferenziali, il sistema di valori sovraordinato può anche esistere nelle biblioteche, ma non riesce più a orientare in modo coerente e ordinata la vita sociale. Ogni sottosistema opera secondo una sua razionalità specifica e il collegamento non è più garantito, fino a produrre forme di dissidio irrisolvibili. I valori entrano solo nella sfera privata, mentre nella sfera pubblica ogni istituzione funziona a modo suo, ponendo le motivazioni personali nell'ambiente del sistema. I valori diventano formule vuote e al massimo capaci di automotivare le persone. Si può benissimo essere membri della "chiesa di Star Trek" e questo può arricchire di senso la propria vita, ma quando si va in ufficio ci si toglie le orecchie del dottor Spock. Certamente questo senso che circola nelle sfere private può coagularsi in "comunità di senso" autonome, ma nessuna di esse riuscirà più a orientare la società nel suo complesso.

In questa configurazione moderna si apre la strada per la crisi di disorientamento e per l'istituirsi di una cultura plurale che paradossalmente diventa il valore sovraordinato. Il pluralismo moderno diventa il riferimento di senso ultimo, ma è come il gatto di Alice: serve solo a far girare la ruota dei valori comunitari, ormai tutti relativi l'uno verso l'altro. Qui abbiamo tutto il discorso che da Weber porta a Luhmann. Il disincanto del mondo porta alla "valorizzazione" di tutto quello che gusta a qualcuno: il nichilismo diventa il sistema ultimo di valori. Luhmann aggiunge solo che non c'è nulla di tragico in ciò: anzi, la libertà è solo possibile mediante alienazione e psichici, seppure un po' innervositi e stressati, guadagnano libertà di azione e di esperienza. Perdita di orientamento, defamiliarizzazione, perdita di senso, insicurezza, fine del "dato per scontato" diventano "familiari" e occorre saperci convivere. Solo che, a differenza del collega sistemico, i Nostri non credono affatto che gli individui possano riuscirci da soli. In effetti, la domanda che ci pongono è interessante: perché questa possibile e disintegrante crisi di senso "sistemica" non esplode in modo molto più forte e drammatico? È vero che aumentano le patologie psichiche e il disagio, ma il mondo sociale non crolla affatto!

Qui i Nostri ricuperano la tradizione durkheimiana, parsonsiana e habermasiana della modernità, cercando di salvare "capra e cavoli". In primo luogo, le frammentate "isole di senso" creano comunità di vita, parziali, ma comunque significative. Anche se il mondo ti sembra "uscire dai binari", puoi sempre cavartela con il gruppo di amici della "palestra". In seconda battuta, alcuni valori, più generalizzati, vengono "proceduralizzati" e posti a garanzia della pluralizzazione a prescindere da valori condivisi a tutti. Il pluralismo è possibile, ma soltanto se nessuno lo mette in discussione e si comporta in modo aggressivo. Berger e Luckmann però non si limitano a questa difesa del proceduralismo. Sanno benissimo che vivere nel mare dei dissidi non è per nulla facile: la vecchia utopia di creare una generazione capace di convivere col disorientamento è già naufragata in Germania, verso i primi anni Trenta del secolo scorso. Chi ancora ci crede mostra solo un ottimismo mal posto. L'illuminismo aveva proprio questo programma pedagogico: educare al rischio, rendere tolleranti, abituare a vivere senza fedi troppo ingombranti e irrazionali; affidarsi a una Dea Ragione che si sarebbe assoggettata a numerose diete dimagranti, per rimanere uno strumento cognitivo di sopportazione delle contraddizioni. Di fronte a questa nuova struttura sociale del senso sono però sempre in agguato processi di fondamentalizzazione o di alienazione. Così almeno per i Moderni, ma anche questa contrapposizione tra ragione illuministica da un lato, alienazione e fondamentalismo dall'altro, va in crisi.

Berger e Luckmann cercano una via diversa. Si chiedono quali possano essere oggi i meccanismi di trasmissione del senso e come influiscano sull'ordine simbolico. Ne individuano almeno tre: il sistema dei mass media; i piccoli mondi della vita e le istituzioni intermediarie. I mass media sembrano poco interessati a ri-orientare le persone e soprattutto sono a loro volta molto pluralizzati. Da un lato, sono piuttosto interessati a creare mondi virtuali capaci di intrattenere le persone e a farle spendere; dall'altro, quando si mettono in testa di orientare, diventano pericolose e illiberali. I piccoli mondi della vita riescono a orientare i loro membri, ma lo fanno in modo molto limitato e idiosincratico; soprattutto creano "comunitarismi". Le istituzioni intermediarie possono mediare tra il piccolo e il grande: possono, secondo i Nostri, mediare tra il pericolo di sentirsi o troppo estranei o troppo amici, o troppo all'aperto o troppo al chiuso. La "salvezza" viene durkheimianamente-tocquevillianamente proprio da esse. Si

tratta di istituzioni capaci di mediare – altrove si dice contrastare – tra il singolo e i modelli di azione ed esperienza sociali, ormai astratti e auto-referenziali. Attraverso di esse, il singolo sperimenta il patrimonio sociale di senso come qualcosa di non imposto e alieno, ma come qualcosa che può essere compreso e condiviso. Tali istituzioni aiutano ed educano il singolo, entro le sue comunità di vita, a riflettere sulla propria vita privata e pubblica e quindi a elaborare senso intersoggettivo che può poi essere esteso e generalizzato. Le istituzioni intermediarie costituiscono il nuovo sistema immunitario della società. Sono il "freno" alla crisi di senso, anche se non possono assolutamente contrastare le basi strutturali di tale crisi. Sono, per così dire, delle "toppe" messe nei buchi che continuamente vengono mettere in pericolo la barca del sociale.

Non c'è dubbio che il ragionamento dei due sociologi sia plausibile e che sintetizzi, in modo leggibile e sensato, parte della letteratura sociologica più esoterica e meno capace di essere comunicata. Non c'è neppure dubbio che quando fu scritta, circa 15 anni fa, esisteva una forte speranza posta nella *civil society*. Crollato il Muro e finita l'ideologia comunista, ci si aspettava che la sfera civile diventasse la nuova fonte di senso condiviso. È altrettanto evidente che ciò non è accaduto in nessun dove. L'elezione di Obama negli Usa e la sua crisi politica due anni dopo sono l'immagine più vivida di questa esperienza di illusione/disillusione. Non sarà certo da "questa" società civile ad arrivare la salvezza. E mettersi a fare "melina" con la famiglia e i piccoli mondi vitali appare non più solo sconsiderato, ma ormai ai limiti dell'irresponsabilità scientifica. In effetti, quando i Nostri debbono spiegarci quali sono queste istituzioni intermediarie fanno il vuoto. Ne danno una descrizione solo processuale e quindi tautologica: sono quelle istituzioni che riescono a intermediare, punto! L'unico esempio è quello delle "denominazioni" ecclesiali, tipiche degli Usa. Queste comunità di vita, ormai del tutto diverse dall'idea di Chiesa Universale, potrebbero secondo i Nostri, mediare tra il membro e la sfera pubblica, addirittura educandolo a tradurre la sua fede privata in impegno sociale. Ma lo possono fare solo entro un orizzonte di mercato delle fedi, dove addirittura il credente può anche "credere" solo nel senso di avere determinate "opinioni" sul mondo. E fin qui siamo sul semplice! Pensiamo ad altre istituzioni intermediarie e al nostro Paese: la famiglia, la scuola, gli ordini professionali, i creatori di cultura, etc. Sono questi attori capaci di

mediare? In realtà Berger e Luckmann identificano un problema e un processo: la mediazione tra la sfera privata e quella pubblica, ma oltre a questo (e non è poco) non riescono proprio ad andare se non rimanendo nel vago.

Inoltre, a me pare che anche l'apparato teorico faccia problema, soprattutto in ordine alla problematica fondamentale: la distinzione tra orientamento/disorientamento, familiare/estraneo, noto/ignoto e tutte le sue diramazioni simboliche. Difatti i Nostri entrano in una contraddizione irrisolvibile. Da un lato tutta la loro elaborazione si basa sull'idea che l'istituzione serva a rendere inutile la riflessione e che solo il dato per scontato possa fungere da medicinale per la malattia della crisi di senso. Così, solo per accennare al problema, le istituzioni/dato per scontato/non riflessione/familiarità/abitudini vengono interiorizzate mediante i processi di socializzazione nella coscienza dell'individuo e lo guidano/orientano nel suo agire. In questo modo, "le strutture della società diventano strutture della coscienza" [p. 75], le deviazioni soggettive sono socialmente controllate e psicologicamente censurate. Qui il sociale coincide con l'irriflessivo, e l'irriflessivo con una internalizzazione nello psichico del sociale stesso. Tanto che "viceversa, sussiste un pericolo per l'istituzione nel momento in cui gli individui, che vivono nell'autoevidenza di ciò che si dà per scontato, incominciano a riflettere sui ruoli rilevanti sul piano istituzionale, sulle identità, sugli schemi di interpretazione, sui valori e sulle concezioni del mondo. Il pluralismo rende questo controllo assai difficile: risulta assai gravoso dover condurre la propria vita da soli, senza potersi reggere su validi e indiscussi modelli interpretativi e norme di comportamento" [pp. 77-78].

Siamo ancora del tutto dentro all'idea che lo psichico possa essere ordinato dal sociale, quando già Freud vedeva scricchiolare la sua architettura. Dopo Luhmann è ancora possibile credere alla socializzazione in termini classici? È ancora possibile chiedere al simbolico di strutturare lo psichico in quel modo? Propri quando il sociale gioca col simbolico per destrutturate lo psichico? Ora, senza entrare nel dibattito sui processi di socializzazione [chi oggi socializza e a cosa?] che da soli basterebbero a mettere in crisi l'argomentazione, non stiamo forse cercando istituzioni capaci di far riflettere in modo nuovo gli individui? Quali strutture sociale interiorizzate permettono l'emergere di questa nuova riflessività? L'esempio della denominazione è ancora centrale perché la sua funzione sarebbe quella di educare i suoi membri a riflettere e a sostenere

una *civil society* pluralistica [p. 120] dentro un mercato di proposte di senso. Le istituzioni intermediarie, quindi, educano i propri membri a mettere in discussione il loro essere date per scontate. Ma non si tratta solo di una terapia omeopatica per produrre un po' più di tolleranze e relativismo, però credendo di essere nel giusto? E poi, queste proposte di senso non debbono neppure essere "consumate" nel mondo della vita, ma appropriate in forma comunicativa e poi ri-elaborate. Ma questo non significa solo che bisogna educarsi e venire educati a non credere del tutto a quello che si crede? Se bastasse questo, lo avremmo già fatto. Ma sembra che vivere sul ghiaccio sottile non sia così semplice. Trovare un luogo in cui credere che non è utile credere del tutto a quello che si crede è cosa ardua. Altro sarebbe ripensare la riflessività personale e sociale, cercando di comprendere mediante quali nuovi processi di socializzazione/educazione è possibile creare, se possibile lo è, identità personali capaci di reggere l'urto della società del rischio.

II.
Altri testi

Matthew D'auria

Gerard Delanty, *The Cosmopolitan Imagination. The Renewal of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2009

Con *The Cosmopolitnan Imagination*, Gerard Delanty propone un attento e complesso studio del cosmopolitismo inteso come categoria sociologica fondamentale per la comprensione del mondo odierno. Lo scopo è quello di dimostrare la rilevanza empirica e normativa del cosmopolitismo, sviluppando la dimensione critica ad esso inerente e superare, in questo modo, i limiti che la sociologia moderna incontra dinnanzi al mondo globalizzato.

Sulla base della costatazione che i processi di globalizzazione hanno portato al superamento della forma stato-nazione come luogo della interazione tra Sé ed Altro, Delanty propone una prima definizione di cosmopolitismo come specifica visione che si produce "ogniqualvolta nuovi rapporti tra Sé, Altro e Mondo si sviluppano in momenti di apertura" [p. 53]. Così inteso, il cosmopolitismo non è una semplice negazione della contrapposizione tra Sé ed Altro; è invece una diversa articolazione del rapporto della stessa diade che si svolge in un contesto profondamente mutato, rispetto a quello proprio del nazionalismo

otto e novecentesco, grazie ai processi di globalizzazione. Allo stesso tempo il rapporto, dinamicamente inteso, si sviluppa e muta in *momenti di apertura*, vale a dire in momenti nei quali la propensione ad accettare ed a comprendere l'Altro è maggiore. È da sottolineare che ciò non è, per Delanty, la risposta ad una necessità imposta da un principio morale, etico o normativo – come per il cosmopolitismo tradizionale; per l'autore, comprendere l'Altro è una esigenza pragmatica derivante dal fatto che oggi viviamo in un mondo globalizzato ed in una società sempre più multiculturale e pluralistica.

Da questa angolazione, Delanty persegue due fini ben precisi. Da un lato, contribuisce a sottrarre il concetto di "cosmopolitismo" al monopolio teorico esercitato dai filosofi della politica, indagandone le implicazioni propriamente *sociologiche*; in secondo luogo, tenta di dimostrare come la *visione cosmopolita* sia una realtà di fatto che va sviluppandosi con sempre maggiore forza, determinata più dalle forze della globalizzazione che da ragioni morali. Rispetto al cosmopolitismo tradizionale, la visione proposta in *The Cosmopolitan Imagination* si distingue inoltre per il fatto di considerare il cosmopolitismo come il risultato di una evoluzione interna all'ambito sociale piuttosto che il prodotto di un processo di omogeneizzazione transnazionale guidata da logiche prettamente economiche; l'approccio di Delanty, in effetti, "sposta l'enfasi sui processi endogeni di trasformazione interni al mondo sociale, rifiutandosi di vedere il cosmopolitismo come una forma di immanenza trascendente opposta ad una trascendenza indotta dall'esterno" [*ibidem*]. Se la globalizzazione facilita la sviluppo di una comprensione cosmopolita del mondo creando le condizioni per una maggiore apertura, è tuttavia necessario ricondurre l'attenzione alla interazione tra il Sé e l'Altro in quanto fulcro del processo stesso.

Posto dunque il cosmopolitismo come risultato di una concreta interazione tra attori sociali situati in un mondo globalizzato, e negando che esso sia solo la risposta irriflessa ad un comune processo di omogeneizzazione, diventa ovvio che il cosmopolitismo assume necessariamente forme e contenuti diversi; ed è per questa ragione che è necessario parlare di "cosmopolitismi multipli", o di "cosmopolitismo al plurale". Quella di Delanty non è solo una considerazione formale; se si accetta che il cosmopolitismo per sua stessa natura si declina sempre al plurale, allora cambia anche il progetto che ad esso sottende; non ci si pone

più lo scopo di sancire e legittimare politicamente un ordine basato su principi assoluti, tutt'altro. Superando l'universalismo quale prodotto storico dell'egemonia europea, legato dunque ad una specifica visione del mondo, la valorizzazione delle differenza e l'affermazione della individualità diventano lo scopo ultimo del cosmopolitismo odierno. La creazione della *cosmopoli* è abbandonata, ma per questa stessa ragione si recupera il valore del cosmopolitismo come reale progetto di emancipazione. La fine dell'egemonia europea sul mondo, e con essa la fine della modernità, aprono dunque ad un "cosmopolitismo post-universalitico critico e dialogico", il cui scopo è l'affermazione e la valorizzazione della diversità.

La posizione cui approda Delanty, pur negando validità alle idee di un "uomo" e di una "ragione" unici ed universali, non arriva tuttavia a far banalmente coincidere il cosmopolitismo possibile con la diversità intesa come negazione dell'Altro. Se in un mondo oramai post-occidentale si è abbandonato l'universalismo eurocentrico che aveva definito il cosmopolitismo classico, non è tuttavia possibile per l'autore accettare semplicemente il relativismo culturale, poiché ciò renderebbe impossibile la convivenza all'interno di un mondo che va sempre più unificandosi. Questo è un passaggio centrale nello schema di Delanty. Infatti, abbandonate le pretese proprie del cosmopolitismo tradizionale, non è neanche da accettarsi la totale frantumazione di un mondo globalizzato che renderebbe impossibile una convivenza ormai divenuta necessaria. Delanty trova la soluzione alla incomprensione reciproca, che l'affermazione sempre più marcata di un mondo post-occidentale reca con sé, nel concetto di *immaginazione cosmopolita*.

L'*immaginazione cosmopolita* rappresenta una rielaborazione volta a interpretare, ma anche a creare *criticamente* attraverso un dialogo tra Sé ed Altro, una visione del mondo posta tra universalismo e relativismo. In questa prospettiva, il cosmopolitismo è dunque da intendersi come un processo – piuttosto che una semplice idea o un principio assiologico – nel quale l'interazione tra gruppi, società o anche culture è fondamentale per la ragione che in essa si sviluppa una valutazione critica di ordine morale e politico. Per Delanty, questa valutazione deve riguardare non l'Altro, ma il Sé, e questo è l'elemento che contraddistingue la sua nozione di *cosmopolitismo critico* – elemento senza il quale il cosmopolitismo stesso "non sarebbe una categoria rilevante" [p. 252]. Più che una relazione nella quale le differenze si rinegoziano, il cosmopolitismo è dunque un processo

nel quale si creano nuovi modi di pensare attraverso trasformazioni discorsive prodotte nell'interazione con l'Altro. È in questa dimensione interattiva, chiaramente rapportabile alle teorie discorsive della verità, che la valenza del cosmopolitismo può essere ricollegata alla dimensione dialogica del concetto di *critica*. Per questa ragione Delanty può sostenere che "il cosmopolitismo riguarda l'allargamento degli orizzonti quando una cultura incontra un'altra o quando un punto di vista è costretto a rivalutare le proprie asserzioni alla luce della prospettiva dell'Altro. La logica cognitiva in atto, in questo processo, è essenzialmente una relazione comunicativa e si sviluppa in modi diversi attraverso processi di trascendenza immanente" [pp. 254-255]. Il cosmopolitismo di Delanty si riferisce dunque a cambiamenti sociali indotti dall'interno, nei quali individui e società pongono in essere un mutamento della propria stessa auto-comprensione nella loro risposta alle sfide della globalizzazione, la quale è ridimensionata a contesto di rinegoziazione critica e di nuova rappresentazione del Sé.

Delanty cerca dunque di proporre una sociologia critica incentrata sui mutamenti prodotti dalla globalizzazione. Se è inevitabile che, in questo tentativo, dimensione normativa e descrittiva si sovrappongano, il problema è che la prima sembra sovrastare la seconda – come è dimostrato dalla inadeguatezza della ricerca empirica rispetto allo scopo del libro. Il rischio è che la tesi proposta si riduca ad una filosofia del cosmopolitismo intesa in senso tradizionale, cosa questa che vanificherebbe i tentativi dell'autore. Ciononostante, la proposta contenuta in *The Cosmopolitan Imagination* rappresenta un contributo significativo ad una sociologia la cui utilità – ed in questo non si può che essere d'accordo con Delanty – sta nella capacità di aprire alla rielaborazione di quegli assunti della sociologia classica ormai resi obsoleti dai processi di globalizzazione.

Massimo Rosati

Intellettuali durkheimiani

Atteggiamenti verso il mondo, tipi di Self e network micro-sociologici

Alexander Tristan Riley, *Godless Intellectuals? The Intellectual Pursuit of the Sacred Reinvented*, Berghahn Books, New York-Oxford, 2010

La letteratura su Durkheim e la tradizione durkheimiana continuano a vivere una stagione di discreta effervescenza. In particolar modo nel mondo anglosassone, due case editrici sembrano essersi assunte il ruolo di curare con attenzione gli studi durkheimiani. Berghahn Books, con sedi ad Oxford e New York, cura non solo le traduzioni inglesi di molti testi 'minori' di Durkheim, quella di pagine importanti di Marcel Mauss, significativi studi su Durkheim e autori riconducibili alla tradizione durkheimiana in area socio-antropologica, ma anche l'importante rivista *Durkheimian Studies*, strumento insostituibile quanto meno per gli specialisti[1]. Meno impegnata sul versante della ripubblicazione di testi durkheimiani e più sistematicamente volta alla valorizzazione in chiave anche teorico-contemporanea della tradizione durkheimiana, è invece la casa editrice Ashgate, anch'essa inglese, con sede a Farnham[2]. Su alcuni contributi ospitati nel catalogo di Ashgate avremo

1 A titolo di esempio, cfr. Allen 2000; James, Allen 1998; Parkin 2003; Celtel 2005; Mauss 2006, 2003, 2005; Pickering 2002.

2 Cfr. Fish 2005; Tiryakian 2009; Rosati 2009; Strenski 2010; Cotterrell 2010.

modo di tornare. Ora è forse opportuno dedicare una certa attenzione ad uno studio di recente pubblicazione, per i tipi di Berghahn Books, di Alexander Tristan Riley, Associate Professor presso la Bucknell University.

Già noto ai frequentatori della letteratura durkheimiana per i suoi studi su Robert Hertz e il rapporto tra la seconda generazione di durkheimiani – in particolare Mauss e Hertz – e il pensiero dei membri del College de Sociologie, in particolare Bataille e Caillois, in *Godless Intellectuals? The Intellectual Pursuit of the Sacred Reinvented* Riley propone, tra l'altro, una lente attraverso cui mettere ordine nei diversi possibili rivoli teorici e di ricerca che si aprono da quella inesauribile fonte che è rappresentata dalle *Forme elementari della vita religiosa*. A questo proposito, prendendo in prestito categorie weberiane, Riley distingue tra durkheimiani caratterizzati da un atteggiamento di ascetismo ultra-mondano e durkheimiani caratterizzati da un atteggiamento di misticismo intra-mondano, nelle rispettive concezioni della scienza, del sacro, del ruolo dell'intellettuale nel mondo, nonché nei loro tratti biografici (I). Nel far ciò, Riley traccia una sorta di storia delle scienze sociali in Francia tra primo e secondo dopoguerra, stabilendo rapporti di parentela e affinità elettive tra il pensiero dei durkheimiani della seconda generazione, caratterizzati per lo più da una sensibilità 'mistico intra-mondana', e i principali esponenti del post-strutturalismo, su tutti Foucault, Derrida, Deleuze e Boudrillard (II). Ad aggiungere importanza ad una tesi teorica di per sé non inedita – Michèle Richman ad esempio aveva già tracciato le linee generali della stessa traiettoria teorica che legherebbe alcuni durkheimiani al College de Sociologie e al post-strutturalismo [cfr. Richman 2002; Rosati 2004] – c'è il taglio per così dire di 'sociologia della scienza e degli intellettuali', volto a ricostruire le arene micro-sociologiche, i network intellettuali e biografici, nei quali le figure degli autori presi in considerazioni avrebbero nutrito le rispettive concezioni del lavoro intellettuale, le loro immagini del Self e idee del sacro (III). La tesi di fondo di Riley, secondo cui la reinvenzione del sacro in una certa misura non solo diagnosticata ma anche perseguita dai durkheimiani con atteggiamento 'mistico intra-mondano' e dal post-strutturalismo francese sarebbe tale da indurre a parlare di una stessa famiglia teorica, non può essere ostracizzata né da sponde di durkheimismo ortodosso (positivistico o kantiano), né post-moderne (che non vedono legami possibili con l'eredità durkheimiana), e ciononostante può e deve essere discussa criticamente (IV).

I.

La proposta teorica più forte di Riley ci invita a guardare all'universo dei durkheimiani come ad un mondo internamente differenziato, solcato da differenze profonde quanto a concezioni della sociologia e dell'attività intellettuale in generale, questioni metodologiche, tratti psicologici dei suoi maggiori esponenti, rapporti con la politica e il proprio tempo. Se le distinzioni ed i conflitti interni al gruppo durkheimiano erano già state evidenziate da studiosi come Philippe Besnard, Terry N. Clark, Johan Heilbron e altri [Cfr. Besnard 1983; Besnard 2003; Clark 1973; Heilbron 1985], l'attenzione di Riley si concentra sui rapporti interni al 'religious cluster', ossia a quel sotto-gruppo di autori – essenzialmente Durkheim stesso, Marcel Mauss, Henri Hubert e Robert Hertz – che all'interno dell'*Année sociologique* curavano la sezione relativa agli studi su scienze delle religioni. È con riferimento a queste quattro figure che, in rapporto alle rispettive concezioni dell'attività intellettuale, della politica, del Self e del sacro, Riley propone di distinguere tra *ascetic other-wordly Durkheimianism*, da un lato, e *mystic inner-wordly Durkheimianism*, dall'altro. Il primo atteggiamento sarebbe proprio di Durkheim e Hubert, il secondo di Mauss e Hertz. Naturalmente, le differenze tra gli uni e gli altri non devono oscurare i tratti comuni, altrettanto profondi e significativi, che li riconducono comunque all'interno di uno stesso progetto intellettuale.

L'atteggiamento dei primi due, biograficamente e psicologicamente contraddistinti da profonda austerità e devozione al lavoro di cui abbiamo ampia documentazione, è caratterizzato da una visione del lavoro intellettuale inteso come fine sacralizzato perseguito ritualisticamente in modo ascetico e metodico, secondo i tratti insomma propri per Weber dell'etica calvinista. A connotare in senso ultra-mondano questa forma di ascetismo sarebbe la quasi completa rinuncia da parte di Durkheim e Hubert a qualsiasi forma di interesse e preoccupazione di carattere mondano. Il lavoro intellettuale, impersonale e disincarnato, rappresenta in sé la migliore forma di presenza nel mondo, che fa degli intellettuali degli strumenti a servizio della sacralità del sapere, senza che altre forme di *engagement* vengano richieste loro. Profondamente preoccupati della – e calati nella – vita della Francia della III Repubblica, tanto Durkheim quanto

Hubert avrebbero rifuggito qualsiasi coinvolgimento attivo nell'incandescenza della vita politica del tempo, ad eccezione – altamente significativa – della partecipazione attiva nell'*Affair Dreyfus*. La produzione di un sapere organico e sistematico – la pubblicazione massiccia di testi – è il fine a cui si consacra una figura di intellettuale devoto alla produzione scientifica, dimentico per scelta delle dimensioni espressive di un simile lavoro e che vede esaurito nell'attività intellettuale il proprio compito nel mondo. Lo stesso senso del dovere ascetico si rifletterebbe, oltre che nelle biografie e nella vita privata dei due studiosi, anche nelle rispettive concezioni del sacro e del suo posto nella vita sociale.

È noto che, a partire da un geniale spunto di Robertson Smith, nelle *Forme elementari della vita religiosa* Durkheim abbia distinto tra due componenti interne al sacro, entrambe in relazione di opposizione con il profano, ma caratterizzate da opposta polarità [cfr. Durkheim 2005]. Da una parte un sacro d'ordine, principio organizzativo della vita morale e sociale, un sacro fasto, espressione simbolica e ipostatizzata degli stati euforici della società, esigente specchio della società reale idealizzata; dall'altra un sacro nefasto, demoniaco, conturbante e repellente, specchio capovolto di quel che la società riconosce come proprio, ma anche come il proprio altro, ciò che va (ritualisticamente, come insegnano gli studi antropologici sulla morte, l'impurità, il peccato) gestito e controllato perché non mini alla radice l'unità del corpo sociale e dunque l'integrità psicologica dei suoi singoli membri. Di queste due componenti del sacro – i cui rapporti interni in Durkheim non sono sempre chiari e lineari, come Riley nota e discute – nelle pagine delle *Forme elementari della vita religiosa* Durkheim finirebbe per considerare prevalentemente (se non solo) la parte 'destra', ossia il sacro fasto. Si tratterebbe di una scelta teorica forse inconsapevole del tutto coerente con l'atteggiamento di ascetismo ultra-mondano proprio tanto della personalità dell'autore quanto della sua visione della scienza, dell'intellettuale e della vita sociale e politica. Rilevante, ed uno degli elementi degni di maggior nota, è che Riley leghi questa immagine ascetica e ultramondana del mondo propria di Durkheim al posto che l'ebraismo ebbe non solo nella biografia del sociologo francese, ma anche nella formazione ed evoluzione del suo pensiero. Il punto non è un presunto carattere ebraico del pensiero di

Durkheim, pure argomento di discussione tra gli specialisti[3], quanto il rapporto tra scelte intellettuali (lo studio dei fenomeni religiosi), apparato categoriale (l'atteggiamento ascetico ultra-mondano) e percorsi biografici (il rapporto con la fede dei padri). Considerazioni simili a quelle fatte per Durkheim valgono anche per Riley nel caso di Henri Hubert, autore tra l'altro con Mauss del saggio su natura e funzioni del sacrificio. Benché nelle pagine di Hubert[4] siano evidenti le prese di distanza nei confronti della concezione durkheimiana del sacro – soprattutto in relazione al rapporto tra sacro, *mana* e magia –, nel complesso per Riley la figura di Hubert è quella, tra i durkheimiani della seconda generazione e del 'religious cluster', più vicina all'atteggiamento e alla visione del mondo propria di Durkheim. Molto diversa la forma che assume, secondo Riley, la costellazione 'atteggiamento verso il mondo, immagine del Self e concezione del sacro' in Mauss e Hertz. Psicologicamente impossibilitati a sottostare al rigorismo del 'benedettismo' di Hubert e Durkheim, Mauss e Hertz manifestarono in molti modi la loro avversione per le pretese sistematiche del pensiero di Durkheim. La loro produzione intellettuale, frammentaria e discontinua, fatta di piccole note e saggi tanto fondamentali quanto magari incompleti e pubblicati solo postumi, riflette un atteggiamento molto critico nei confronti della rinuncia ultra-mondana dell'altra coppia presa in considerazione. Il coinvolgimento intra-mondano di Mauss e Hertz, entrambi sensibili al richiamo dell'attivismo politico su fronti per altro non sempre identici (del gruppo durkheimiano, Hertz è l'unico il cui pensiero rasenta tratti antidreyfusardi e vicini al conservatorismo religioso e politico della III Repubblica) e, nel caso di Mauss, anche al richiamo dello charme femminile, tinteggiarono il loro rifiuto del mondo – evidente nell'interesse proprio anche delle avanguardie artistiche del tempo per le società 'primitive' – in senso intra-mondano. Privi di qualsivoglia spirito sistematico, essi interpretarono il loro ruolo di intellettuali in senso molto 'incarnato': lungi dal produrre impersonali testi scientifici, incarnarono la figura del profeta portatore con la propria azione (pedagogica e politica) di un sapere sacro incapace di oggettivarsi e spersonalizzarsi. Così nette differenze si riflettono chiaramente anche nell'idea del sacro propria di Mauss e Hertz. Per

3 Per una discussione critica dei contributi di Ivan Strenski, cfr. Rosati 2007; Rosati 2005; Birnbaum 2008; Pickering 1994

4 Cfr. Mauss e Hubert 1899; Hubert 1904

tornare alla distinzione avanzata da Durkheim nelle *Forme elementari della vita religiosa*, è evidente che gli studi di Mauss sul dono e sul potlatch, la priorità che egli attribuiva al mana rispetto al sacro e dunque alla magia rispetto alla religione, o i lavori di Hertz sulle rappresentazioni collettive della morte, sulla preminenza della mano destra e sulle rappresentazioni collettive del peccato e dell'espiazione, esprimono una fascinazione ed una sensibilità straordinaria per il sacro 'nefasto', sinistro, de-istituzionalizzato, il 'lato oscuro dell'umanità', per richiamare un'espressione dello stesso Mauss. Così come nel caso di Durkheim e Hubert, anche nel caso di Mauss e Hertz questa diversa immagine del mondo, atteggiamento nei suoi confronti, concezione della scienza e forma del Self, viene indagata da Riley in relazione al retroterra religioso dei due autori, entrambi ebrei, in lotta con la loro identità ebraica, in rottura con essa eppure catturati da un certo tratto anti-teologico e anti-dottrinario dell'ebraismo, come anche toccati nel profondo dall'anti-semitismo di ampie componenti della III Repubblica.

II.

Nonostante l'enorme sforzo prodotto da Durkheim per rendere accademicamente e culturalmente egemonica la propria visione della sociologia, il successo dell'impresa fu molto meno cospicuo di quanto egli sperasse [cfr. Karadi 1983]. In un certo senso, si trattò di una vittoria di Pirro [cfr. Heilbron 1985]. La morte di Durkheim nel 1917 e l'affermarsi di un spirito spontaneista in opposizione al precedente razionalismo nel Quartiere Latino [cfr. Clark 1973], resero impossibile la riproduzione e l'espansione del durkheimismo. Se la situazione era difficile nel periodo tra le due guerre [cfr. Marcel 2001], il secondo dopoguerra segnò la fine completa della sociologia durkheimiana. Come Riley ricorda, dopo il 1945 si può parlare di radicale 'decapitazione' della scuola durkheimiana e delle scienze sociali più in generale in Francia [cfr. Riley 2010, pp. 85-86]. Ciononostante, con l'approssimarsi degli anni Sessanta si produsse, secondo Riley, una significativa 'continuità strutturale' con i problemi di fondo della cultura della Terza Repubblica. L'esistenzialismo di Sartre prima e lo strutturalismo di Barthes dopo si trovarono a dover affrontare le stesse questioni inerenti il ruolo degli intellettuali, del sapere

scientifico e della produzione di una nuova morale condivisa, che avevano già tormentato i durkheimiani cinquanta anni prima. Le scienze sociali fecero progressivamente il loro reingresso nel mondo culturale francese attraverso l'affermarsi dello strutturalismo, nelle sue varie forme, trovando nella Quinta Repubblica in forma aggiornata le medesime sfide fronteggiate al tempo della Terza. La tesi di Riley, in buona sostanza, è che la dialettica prodottasi nella Terza Repubblica tra *ascetic olther-wordly Durkheimians* e *mystic inner-wordly Durkheimians*, si riprodusse più o meno negli stessi termini nell'opposizione tra strutturalismo e post-strutturalismo. La tenuta della tesi della 'continuità strutturale' pur nel magma degli avvenimenti storici – guerra fredda, guerra di Algeria e rottura del '68 – è cruciale per l'argomento di Riley, secondo cui al di là delle divisioni interne tra i durkheimiani e della maggiore affinità tra Durkheim/Hubert e la visione della scienza propria dello strutturalismo, l'irruzione dei 'selvaggi' e del sacro nella Sorbona operata da Durkheim e dai durkheimiani avrebbe molto in comune con la centralità assunta nel pensiero di Derrida, Foucault, Deleuze e Baudrillard dalla figura dello straniero, del criminale, del radicale, del folle, e dell'Altro in generale. Anello di congiunzione tra gli uni e gli altri sarebbe stato naturalmente il College de Sociologie, e per i rapporti diretti tra alcuni dei suoi membri (Bataille segnatamente) e Mauss, e per l'esplicita ripresa della ricerca sul sacro.

Quello a cui assistiamo nel passaggio dal College al post-strutturalismo è una sorta di rinascita in forma per così dire 'capovolta' della sociologia durkheimiana. Già Mark Cladis anni fa [cfr. Cladis 1999] aveva sottolineato come l'ossessione di Foucault per le norme sociali non fosse che in forma rovesciata la stessa di Durkheim. In questo passaggio da Durkheim al post-strutturalismo hanno un ruolo chiave figure come Roger Caillois, a cui forse Riley dedica meno attenzione del dovuto, in cui si consuma gradatamente il capovolgimento dalla centralità del sacro fasto, istituzionalizzato e principio d'ordine, a quella del sacro 'sinistro' e trasgressivo. La tesi di Riley, come detto già in qualche misura di Richman, è cioè che, negli autori del College prima e nei post-strutturalisti dopo, venga portata alle sue estreme conseguenze l'attenzione prestata da Mauss e Hertz alla componente 'pericolosa' del sacro. Nelle pagine dedicate all'analisi del pensiero di Derrida, Foucault, Deleuze e Baudrillard, Riley mostra tutti i luoghi in cui ritorna la centralità del sacro trasgressivo, della dimensione dello scambio simbolico,

dell'economia del dispendio, le dimensioni insomma represse dall'identità della modernità occidentale, come forma e di ripresa di temi propriamente maussiani e di articolazione di un rifiuto del mondo che assume la stessa espressione mistico intra-mondana. Convitato di pietra di questa ripresa di una parte del pensiero dei durkheimiani sarebbe naturalmente Nietzsche, componente costitutiva del post-strutturalismo e il cui pensiero tragico si sposerebbe per Riley naturalmente con la propensione di Mauss ed Hertz all'analisi del 'lato oscuro dell'umanità'.

III.

Caratteristica propria del libro di Riley è il continuo intrecciarsi, nella struttura stessa del testo, di capitoli in cui alla tesi sostanziale della ripresa in forma capovolta del programma durkheimiano da parte del pensiero dei post-strutturalisti *via* trasformazione del primo già nell'opera di Mauss e Hertz, si affiancano capitoli in cui la formazione del pensiero degli autori presi volta a volta in considerazione viene analizzata dal punto di vista di una sociologia degli intellettuali di ispirazione culturalista. La domanda che la sociologia degli intellettuali pone è 'cosa può dirci la sociologia del significato del lavoro intellettuale e del modo in cui esso si produce?'. Riley chiama a raccolta autorevoli voci del dibattito sulla sociologia degli intellettuali, Edward Shils e Pierre Bourdieu su tutti, per mostrare come il significato della produzione scientifica dei durkheimiani prima e dei post-strutturalisti dopo non possa essere colto se non inserendo la loro opera in campi di interazione situati in cui si formano *habitus* specifici e concezioni del proprio Self sempre fortemente intrecciate alla forma e alla sostanza della produzione scientifica stessa. Il quadro categoriale offerto da Bourdieu, in questo senso, offre per Riley un buon punto di partenza, ma rimane viziato da un certo determinismo che continua a concepire il lavoro scientifico come sempre e soltanto una forma di 'lotta per il potere' all'interno del campo culturale. Per superare i limiti di una simile impostazione, Riley si appoggia soprattutto alla sociologia della produzione intellettuale di Randall Collins [1998], secondo cui cruciale è la forza causale delle catene di interazione rituale che si danno tra intellettuali all'interno di specifici *set* o arene. I significati del lavoro intellettuale

emergono come risultato di catene di interazione che hanno la stessa struttura formale delle interazioni rituali nei gruppi religiosi in cui si producono simboli sacri, nel lavoro scientifico rappresentati dai prodotti dell'attività intellettuale stessa. La struttura formale in questione, da Collins analizzata nel dettaglio nel volume *Interaction Ritual Chains* [2004] e ricavata in parte dalla sociologia goffmaniana, prevede l'esistenza di un gruppo di almeno due individui, riuniti in uno spazio fisicamente circoscritto, che condividano un comune focus di attenzione e un comune stato emotivo. Da qui l'importanza che Riley attribuisce ai 'luoghi' dell'interazione tra le figure prese in considerazione, luoghi canonici delle interazioni intellettuali – come le riviste, nei casi in oggetto l'*Année sociologique*, *Critique*, *Tel Quel* –, ma anche luoghi meno canonici 'café' e 'basserie', nella cultura francese veri e propri *set* di produzione intellettuale e di costruzione di network. Da qui anche l'importanza che Riley attribuisce ad alcune figure che, nel caso dei durkheimiani come in quello dei post-strutturalisti, hanno ricoperto il ruolo di 'cerimonieri' nelle interazioni rituali tra i vari protagonisti, cucendo relazioni, stabilendo network, esercitando influenze determinanti nella direzione assunta dal pensiero ora dell'uno ora dell'altro (tra gli altri, cerimonieri particolarmente rilevanti il cui ruolo Riley prende in esame sono Fustel de Coulanges, Lucien Herr, Sylvain Lévi, Louis Althusser, Georges Canguilhem, Roland Barthes). Così, accanto all'analisi squisitamente teorica dei nessi concettuali tra giganti del pensiero sociale del Diciannovesimo e Ventesimo secolo, le pagine di Riley si avventurano felicemente nella ricostruzione dei network micro-sociologici che ne hanno alimentato il pensiero, portando il lettore a spasso per i centri della produzione culturale francese, guidandolo nelle pieghe delle caratteristiche biografiche e psicologiche di figure per lo più estremamente tormentate e spesso con vite tutt'altro che ordinarie.

IV.

È possibile che, all'interno delle cerchie di studiosi di questioni durkheimiane, il libro di Riley susciti le reazione che lo stesso autore anticipa [pp. 275-276]: incomprensione se non peggio ostilità tanto da parte di chi, tra sociologi e antropologi, custodisce l'immagine manualistica del Durkheim positivista o neo-

kantiano, quanto da parte di chi, tra filosofi e filosofi sociali, non concepisce che Foucault e Derrida possano avere qualcosa a che fare con un sociologo dello stampo di Durkheim, che tra i filosofi non ha del resto – a differenza di un Weber o di uno Simmel – molto corso (con poche eccezioni).

Eppure, si tratterebbe di una reazione sbagliata e ingenerosa. Riley difende la sua proposta teorica cercando di ancorarla su più piani: storico (la continuità strutturale nel nesso scienza/società tra la III e la V Repubblica, al netto delle differenze), teorico (il rovesciamento del durkheimismo nella centralità attribuita al sacro trasgressivo da Mauss al post-strutturalismo), e di sociologia della scienza (nella ricostruzione dei network entro cui operavano gli autori presi in considerazione). Tanto dal punto di vista teorico quanto da quello della storia delle idee, risultano anzi particolarmente felici, coraggiose e significative le pagine dedicate a figure come Sylvain Lévi, che già Strenski aveva mostrato essere tutt'altro che marginale nella formazione del pensiero di Mauss e quindi nella tessitura delle *Forme elementari della vita religiosa*, e le pagine dedicate alla centralità dei rapporti con l'ebraismo, tanto per Durkheim quanto per Mauss. Nel complesso, Riley restituisce uno sfondo teorico e relazionale entro cui calare il pensiero e il quotidiano operare dei durkheimiani compiutamente de-kantianizzato, andando a ingrossare le fila di quegli interpreti che – in forme diverse e con punti di vista a volte anche divergenti – sostengono a viva voce che 'c'è molto di più' del Durkheim positivista o kantiano consegnato alle pagine della manualistica [cfr. Strenski 2006].

'So far, so good'. Tuttavia, non tutto torna. In conclusione, vorrei segnalare solo qualche punto, che credo meriterebbe di essere discusso più approfonditamente.

In primo luogo, il rovesciamento del durkheimismo ascetico extra-mondano nel misticismo intra-mondano proprio (anche) dei post-strutturalisti avviene con l'innesto di una risorsa teorica esogena rispetto al durkheimismo, ossia Nietzsche. Qui, credo, si annida una certa ambiguità; se Riley intende sostenere che, indipendentemente da Nietzsche, la sensibilità dei durkheimiani con orientamento mistico intra-mondano non avrebbe mai dato luogo al pensiero di Foucault e Derrida, nulla si può naturalmente obiettare; ma se la tesi è invece che la sensibilità post-strutturalista per il sacro 'sinistro' non può essere coltivata e resa fruttuosa indipendentemente da Nietzsche, allora si può forse rimproverare a Riley di trascurare le risorse endogene del pensiero durkheimiano che puntano in quel-

la stessa direzione. La distinzione tra ascetismo extra-mondano di Durkheim-Hubert e misticismo intra-mondano di Mauss-Hertz coglie delle differenze reali tra gli autori e le rispettive prospettive teoriche, immagini del Self e concezioni della scienza, senza dubbio alcuno. Eppure, Riley sottovaluta le risorse interne anche al pensiero di Durkheim stesso capaci di tematizzare quelle tensioni e dimensioni 'tragiche' della vita sociale che Mauss coglie spostando l'enfasi sul sacro sinistro e il post-strutturalismo mediante l'innesto nietzescheano. C'è un pathos nel pensiero di Durkheim [cfr. Poggi 2000] che a Riley sembra sfuggire, e che può essere colto non tanto nella concezione del sacro – dacché è vero che Durkheim enfatizza soprattutto il sacro 'istituzionale' e d''ordine' – quanto nella concezione del rito, strumento tanto di strutturazione quanto di destrutturazione degli ordini sociali [cfr. Rosati 2009] che Riley lascia in secondo piano rispetto alle trasformazioni nella tematizzazione del sacro.

In secondo luogo, per quanto l'attenzione di Riley alle trasformazioni del sacro e all'importanza del sacro sinistro nelle sue molte forme sia estremamente importante, la sensazione che si ha è che l'autore finisca con il sottovalutare il ruolo ancora oggi ricoperto dal sacro destro. La polemica di Mauss e Hertz, e in questo senso dello stesso Hubert, nei confronti della sottovalutazione durkheimiana delle religioni non istituzionali (delle religioni popolari, delle forme magiche e misteriche) oggi è sociologicamente per così dire vinta; la letteratura sociologica abbonda da decenni di studi sulla resilienza delle religioni popolari, o sui nuovi movimenti religiosi, sulle religioni neopagane oltre il New Age e così via, oltre che sulle forme diasporiche del sacro; quel che si è dovuto riscoprire invece con una certa sorpresa, e che rimane fuori dal quadro di Riley, sono esattamente le religioni istituzionali, le Chiese nel senso durkheimiano, sociologicamente oggi non meno (e anzi forse più) rilevanti.

Un'ultima osservazione riguarda invece la traiettoria teorica ricostruita da Riley. Sorprende, anche per l'assenza di argomentazione, l'esclusione dalla mappa di quelle forme di recupero del pensiero di Mauss che oggi sono raccolte intorno al *Mouvement anti-utilitariste dans le sciences sociale*: che ne è del pensiero di un Caillé, giusto per fare il nome più rappresentativo? Per quali ragioni non andrebbe considerata anche quella una eredità del pensiero durkheimiano?

Riferimenti bibliografici

Allen, N.J.
2000 *Categories and Classifications. Maussian Reflections on the Social*, Berghahn Books, Oxford-New York.

Besnard, Ph. (a cura di)
1983 *The Sociological Domain. The Durkheimians and the founding of the French sociology*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris

Besnard, Ph.
2003 *Études Durkheimiennes*, Librairie Droz, Genève-Paris.

Birnbaum, P.
2008 *Geography of Hope. Exile, the Enlightenement, Disassimilation*, Stanford University Press, Stanford.

Celtel, A.
2005 *Categories of Self*, Berghahn Books, Oxford-New York.

Cladis, M.S. (a cura di)
1999 *Durkheim and Foucault: Perspectives on Education and Punishment*, Durkheim Press, Oxford.

Clark, T.N.
1973 *Prophets and Patrons. The French University and the Emergence of the Social Sciences*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Collins, R.
1998 *The Sociology of Philosophies*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Collins, R.
2004 *Interaction Ritual Chains,* Princeton University Press, Princeton.

Cotterrell, R. (a cura di)
2010 *Émile Durkheim: Justice, Morality and Politics*, Ashgate, Farnham.

Durkheim, E.
2005 *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Meltemi, Roma.

Karadi, V.
1983 *The Durkheimians in Academe. A Reconsideration*, in Besnard 1983.

Heilbron, J.
1985 *Les Métamorphoses du durkheimisme*, 1920-1940, Revue française de sociologie, 26, pp. 203-237.

Hubert, H.
1904 *Introduction to P.D. Chantepied de la Saussaye*, Manuel d'histoire des religions, transl. H. Hubert et al., A. Colins, Paris.

James, W., Allen., N. (a cura di)
1998 *Marcel Mauss. A Centenary Tribute*, Berghahn Books, Oxford-New York.

Marcel, J.C.
2001 *Le durkheimisme dans l'entre-deux-guerres*, Puf, Paris.

Mauss, M.
2003 *On Prayer*, Berghahn Books, Oxford-New York.
2005 *The Nature of Sociology*, Berghahn Books, Oxford-New York.
2006 *Techniques, Technology and Civilizations*, Berghahn Books, Oxford-New York.

Mauss, M., Hubert, H.
1899 *Essai sur la nature et la function de sacrifice*, Année sociologique, 2.

Parkin, R.
2003 *Louis Dumont and Hierarchical Opposition*, Berghahn Books, Oxford-New York.

Pickering, W.S.F.
1994 *The Enigma of Durkheim's Jewishness*, in W. S. F. Pickering, H. Martins (a cura di), *Debating Durkheim*, Routledge, London-New York.

Pickering, W.S.F. (a cura di)
2002 *Durkheim Today*, Berghahn Books, Oxford-New York.

Poggi, G.
2000 *Durkheim*, Oxford University Press, Oxford.

Richman, M.
2002 *Sacred Revolutions. Durkheim and the Collège de Sociologie*, Minnesota University Press, Minneapolis-London.

Rosati, M.
2004 *Recensione* a Richman 2002, European Journal of Social Theory, 7, 4, pp. 552-555.
2005 *Abitare una terra di nessuno: Durkheim e la modernità*, *Introduzione* a Durkheim 2005.
2007 *Strenski's Unfinished Work: Durkheim, Modernity and Doubts*, Durkheimian Studies, Vol. 13, pp. 130-138.
2009 *Ritual and the Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self*, Ashgate, Farnham.

Strenski, I.
2006 *The New Durkheim*, Rutgers University Press, New Brunswick-London.

Strenski, I. (a cura di)
2010 *Émile Durkheim*, Ashgate, Farnham.

Tiryakian, E.A.
2009 *For Durkheim. Essays in Historical and Cultural Sociology*, Ashgate, Farnham.

Abstract degli articoli

Enrico Caniglia e Andrea Spreafico
Etnometodologia: una filosofia naturale

Etnometodologia – Analisi della conversazione – Socio-logica

L'etnometodologia è forse l'approccio sociologico che più di altri è riuscito a far proprie le novità della riflessione intellettuale del Novecento: la svolta linguistica, la svolta pratica, la rivolta fenomenologica contro il positivismo, l'interesse verso l'interazione sociale e la comunicazione. Il suo spiccato interesse per l'indagine empirica, unita a una predilezione per il tema basilare della produzione di senso, ne fanno più una sorta di filosofia naturale che una sociologia di tipo convenzionale. Nel tempo, l'etnometodologia si è sempre più diversificata in approcci di ricerca assai distanti ma uniti dall'interesse verso l'analisi della natura ordinata della vita sociale.

Eric Livingston
Etnometodologia sotto le cancellature

Ordine attestabile – Rendering theorem – Ragionamento pratico

Il saggio mette a confronto due diverse e opposte concezioni della sociologia: la sociologia dell'ordine nascosto, che è rivolta a scoprire fenomeni che sono occultati sotto la superficie della vita sociale, e la sociologia dell'ordine attestabile, che invece si volge a studiare la superficie visibile, testimoniabile della vita sociale. L'etnometo-

dologia di Garfinkel ha contestato il modo di procedere della sociologia dell'ordine nascosto, in particolare con riferimento al teorema del rendering, e ha provato a dare concretezza alla sociologia dell'ordine attestabile. Tale confronto è portato avanti attraverso esempi di indagini su fenomeni di ordine, come gli incroci stradali o le dimostrazioni matematiche.

Louis Quéré e Cedric Terzi
Etnometodologia: una svolta problematica

Ordine sociale – Sociologia – Accountability

L'etnometodologia può oggi essere portata avanti in maniera autonoma, uscendo dall'orbita della sociologia classica? Confrontandosi criticamente con la più recente produzione di Livingston, gli autori di questo saggio ricordano come l'impresa etnometodologica non possa smettere di rilanciare costantemente la questione dello statuto dell'ordine sociale. Le ricerche etnometodologiche non rivaleggiano con i risultati della sociologia ordinaria, si dedicano a osservare ed a descrivere ciò da cui questi ultimi dipendono. Proprio a questo fine è necessario problematizzare il modo d'esistenza del sociale, mostrando che non si riduce a ciò che esamina la sociologia ordinaria: il sociale non è riducibile né alla sua esistenza oggettiva, né alle sue realizzazioni pratiche; non esiste oggettivamente se non in quanto è realizzato praticamente. Analizzare il sociale, dunque, vuol dire fare fronte all'esigenza di pensare insieme l'ordine istituito e le dinamiche della sua istituzione.

Kenneth Liberman
Garfinkel o del rigore intellettuale senza compromessi

Garfinkel – Fenomenologia – Husserl

Il saggio prova a riassumere il senso del lavoro di Garfinkel come una strategia rivolta a dare concretezza agli assunti radicali della fenomenologia di Husserl, ben oltre l'ef-

fettiva realizzazione che è riuscito a dargli lo stesso filosofo austriaco. In particolare, viene evidenziato lo scopo di analizzare la natura viva dei fenomeni sociali. Il lavoro di Garfinkel si mostra estremamente rigoroso dal punto di vista della ricerca fenomenologica, proprio per il suo tentativo di non produrre reificazioni concettuali e di non sostituire la realtà sociale con una di natura analitica.

Luigi Muzzetto
L'influenza della fenomenologia sull'ultimo Garfinkel

Campo fenomenico – Merleau-Ponty – Fenomenologia a-soggettiva

Il saggio, dopo aver ripreso le principali novità teoriche presenti nell'opera di Garfinkel del 2002 (*Ethnomethodology's Program. Working Out Durkheim's Aphorism*), analizza l'influenza esercitata dalla "rivisitazione" del pensiero fenomenologico operata dal padre dell'etnometodologia. In particolare, vengono presi in esame tratti essenziali del pensiero di Merleau-Ponty dal quale Garfinkel trae il concetto di "campo fenomenico", concetto che occupa un posto di assoluta rilevanza in *Ethnomethodology's Program*. L'analisi si estende al pensiero di Jan Patočka la cui "fenomenologia a-soggettiva" rappresenta uno sviluppo del pensiero di Merleau-Ponty e, allo stesso tempo, mostra dei singolari punti di contatto con le posizioni di Garfinkel.

John Heritage
Un momento galileiano nella teoria sociale?

Linguaggio – Mutamento – Pragmatismo

Gli studi sociologici sul mutamento e sul linguaggio non sono mai riusciti a fornire indicazioni che offrissero percorsi innovativi per la ricerca empirica. Traendo spunto dall'etnometodologia di Garfinkel è possibile invece proporre uno spostamento radicale nella prospettiva con cui la teoria sociale guarda al mutamento. Sul modello della rivoluzione galieliana in fisica, è possibile capovolgere l'assunto convenzionale

e immaginare il mutamento come uno stato normale del linguaggio e dell'azione sociale e la stabilità come un caso limite. Lo studio deve allora rivolgersi a come è possibile dare stabilità a ciò che è sempre in mutamento.

Aug Nishizaka
"Essere amici"in una conversazione telefonica giapponese

Sacks – Strumento di categorizzazione – Interazione sociale

Il saggio indaga il rapporto esistente tra la relazione sociale, ad esempio l'amicizia, e l'interazione sociale. L'ipotesi è che l'una implica e dipende dall'altra: l'amicizia è un potente fattore che stimola l'interazione sociale, ma a sua volta l'interazione sociale alimenta e rende riconoscibile l'esistenza di una relazione di amicizia. L'analisi è basata su scambi telefonici in cui si rende riconoscibile l'esistenza di una relazione di amicizia tra i parlanti.

Federico Zanettin
Analisi della conversazione e linguistica

Parlato in interazione – Pratiche linguistiche – Dimensione sociale della lingua

Nella prima parte di questo articolo sono illustrate in maniera sintetica le metodologie di base e i principali concetti dell'Analisi della Conversazione (AC), che a partire dall'interpretazione di dati conversazionali registrati e trascritti si propone di descrivere le pratiche attraverso le quali i partecipanti organizzano un'interazione. Nella seconda parte, si prende in esame il rapporto che intercorre tra AC e alcune prospettive di analisi linguistica interessate alla dimensione sociale piuttosto che cognitiva della comunicazione. Gli strumenti e i metodi dell'AC sono diventati parte integrante della linguistica, in particolare nell'ambito della linguistica applicata.

Francesca Sacchetti
Gurwitsch e l'etnometodologia: un legame inesplorato

Analisi noematica – Ordine *gestaltico* – Campo fenomenico

Il saggio intende analizzare l'influsso che la fenomenologia di Gurwitsch ha avuto nello sviluppo dell'etnometodologia di Garfinkel in direzione di una posizione marcatamente pragmatica e precognitiva. La riflessione sarà centrata in particolare su tre punti: si metterà in evidenza come il privilegio accordato da Gurwitsch al lato noematico del processo percettivo risulti funzionale all'intento proprio dell'etnometodologia di focalizzarsi sulla dimensione esterna, pubblica della costruzione di senso; si farà riferimento all'idea di Gurwitsch di ordine *gestaltico* per sottolinearne la prossimità con l'idea di campo fenomenico di Garfinkel, campo inteso come ordine autoctono dotato di una sua intelligibilità interna; infine, si argomenterà come la "desoggettivizzazione" cui va incontro il soggetto nell'etnometodologia trovi un significativo ancoraggio nella concezione non egologica della coscienza di cui si fa interprete Gurwitsch.

Maurizio Ghisleni
Classici e scienza normale: la sociologia fra continuità e discontinuità

Storiografia della scienza – Discontinuità – Formazioni scientifico-culturali

Questo saggio nasce dalla convinzione che una disciplina non sia "qualcosa" di già dato, ma che sia il risultato anche di una serie di scelte storiografiche. La ricerca storiografica è quel campo di indagine che *ricostruisce* a posteriori le vicende intellettuali di una data disciplina. Il saggio che presentiamo intende soffermarsi proprio su tale ruolo della ricerca storiografica, partendo dal presupposto che in sociologia, così come più in generale nelle scienze sociali, persista tuttora un'insufficiente consapevolezza delle questioni epistemologiche e metodologiche implicite in tale ricerca. Nello

specifico, se il saggio intende da un lato discutere dei due principali approcci storiografici nell'ambito delle scienze sociali, vale a dire presentismo e storicismo, dall'altro lato, dopo aver evidenziato alcuni limiti di tali orientamenti, si intende proporre una differente prospettiva. Questa fa leva sulla nozione di "formazione scientifico-culturale": l'idea è che se la storia della sociologia è certamente segnata da una serie di continuità fra i suoi vari periodi, vi si possono però individuare anche più discontinuità, o "riorientamenti scientifici" – concetto quest'ultimo differente da quello di "rivoluzione scientifica" formalizzato da Kuhn. Da ultimo si termina con una proposta di rilettura della storia della sociologia lungo almeno cinque periodi o formazioni scientifico-culturali.

Gabriele Pollini
Il trattamento dei classici della sociologia tra storia e sistematica

Sociologia – Classici – Classificazione

Il contributo propone una classificazione dei trattamenti dei classici della sociologia a partire dalla distinzione di Robert K. Merton tra la modalità storica e quella sistematica. Dopo aver individuato quattro tipi di trattamento, i due tipi storici di "storia della sociologia" e di "storia del pensiero sociologico" ed i due tipi sistematici di carattere metodologico l'uno e sostantivo l'altro, ed averne illustrato le principali caratteristiche nonché i diversi problemi, l'autore sostiene che è preferibile adottare una prospettiva analitica piuttosto che classificatoria, permettendo la prima di spiegare meglio l'esistenza di casi ibridi di trattamento non collocabili univocamente nell'uno o nell'altro tipo. Discutendo infine la questione della continuità/convergenza da un lato e della discontinuità/divergenza dall'altro della conoscenza scientifica e di quella sociologica in particolare, l'autore sostiene che i caratteri della continuità/convergenza emergono maggiormente quando si adotta la modalità "sistematica" del trattamento dei classici, mentre i caratteri della discontinuità/divergenza si affermano quando si adotti la modalità "storica" di trattamento.

Davide Ruggieri

Sociologia e filosofia della vita in Georg Simmel attraverso l'interpretazione del pensiero di Arthur Schopenhauer: dalle inedite lezioni berlinesi del Wintersemester 1913-1914 agli scritti del 1918

Classici – Simmel – Filosofia della vita

In queste pagine si ricostruisce l'ultima fase del pensiero socio-filosofico di Georg Simmel, con particolare riferimento alla costituzione del paradigma teoretico della *Lebensphilosophie*. Si tenta di offrire una nuova angolazione del problema attraverso il ruolo giocato dalla filosofia di Arthur Schopenhauer nel pensiero maturo simmeliano: a. dall'indagine dell'inedito corso berlinese (del semestre invernale 1913-1914) dedicato alla Storia della filosofia, emerge che la personalità filosofica di Schopenhauer viene da Simmel considerata decisiva e centrale in relazione alla svolta "vitalista" nella filosofia occidentale. Schopenhauer viene descritto come primo vero *Lebensphilosoph*: Nietzsche, Bergson e lo stesso Simmel non sono che epigoni del suo pensiero; b. si giunge, quindi, agli ultimi importanti testi simmeliani (in particolare *Der Konflikt der modernen Kultur* e *Lebensanschauung*), nei quali emerge una forte sterzata dei suoi interessi verso il tema dell'*Erlebnis*. Questo nuovo orizzonte problematico rimette in discussione tutto l'impianto teorico socio-filosofico simmeliano, indirizzandolo in senso sempre più pregnante ai temi "vitalistici".

Franco Crespi

Attualità di Theodor W. Adorno

Adorno – Solidarietà sociale – Riconoscimento

Vi sono in Adorno alcune idee filosofiche forti, le cui conseguenze per una valutazione dei problemi che oggi ci affliggono sono state pressoché ignorate dai sociologi contemporanei. Mi riferisco in particolare all'opera più rilevante e forse meno letta di Adorno, ovvero alla sua *Dialettica negativa* (1966). Cercherò di spiegare brevemente, e in modo necessariamente schematico, quale sia l'importanza essenziale del contributo di tali idee per comprendere: a. i limiti della nostra conoscenza e quelli di

ogni determinazione identitaria, b. per approfondire le ragioni delle contraddizioni presenti in ogni situazione sociale, c. per fornire le basi di una nuova solidarietà generale. Nella sua critica del pensiero metafisico, Adorno afferma l'inadeguatezza di ogni posizione che attribuisce un ruolo centrale al concetto, il quale è fondato sull'identità tra una certa formulazione del pensiero e una certa realtà, ovvero sul principio tradizionale dell'*adaequatio intellectus et rei*. Secondo tale principio: "Pensare significa identificare" [Adorno 1966, 7]. Tutto ciò che non rientra nell'identificazione resta indeterminato e di conseguenza viene considerato irrilevante. Scagliandosi contro i limiti del pensiero fondato sull'identità, la dialettica negativa vuole, al contrario, porsi come "la coscienza conseguente della non-identità" [*Ibidem*]. Nella sua pretesa di totalità, il pensiero metafisico è necessariamente orientato all'unità, relegando tutto quanto si differenzia da tale unità come ciò che, essendo divergente e dissonante rispetto ad essa, rappresenta la sua contraddizione.

Adorno mostra che la conoscenza non è mai conclusa, ma resta nella vera infinità dell'apertura del pensiero: in questo senso Adorno giustamente afferma "Il tutto è il falso". Si conferma inoltre che l'idea di una totalità assolutizzata e, come tale, chiusa in se stessa, comporta sempre una dimensione di violenza e di repressione [cfr. Cortella 2006, 81 ss.]. Per Adorno, infatti, una libertà compresa solo nei termini dell'affermazione di una identità diventa in realtà una forma di coazione. La libertà deve comprendere al suo interno anche il momento della non-identità, dell'inoggettivabilità del soggetto. Quando è soggiogato al principio di identità, l'individuo diventa autoreferenziale ed incapace di aprirsi all'altro [cfr. *ivi*, 97; 109].

Nella sua analisi delle posizioni adorniane, Lucio Cortella ha sottolineato il nesso che unisce l'identità e la non identità in "un'esperienza profondamente unitaria, in cui una dimensione appartiene all'altra e non ne può essere separata" [Cortella 2005, 27]. L'unità delle due dimensioni è messa in evidenza nel linguaggio, nel quale, da un lato, i significati, per assolvere la loro funzione di comunicazione, devono necessariamente essere determinati, "subire una sorta di 'processo di reificazione'" che consenta di fissare un significato escludendone altri. Dall'altro lato, il linguaggio è sempre anche possibilità di rinvio rispetto a ciò che non è codificato, di allusione a dimensioni indeterminate, di invenzione di nuovi significati. Se si tiene conto che "l'esperienza linguistica è *costrizione* alla determinatezza e contemporaneamente *apertura* all'altro" [ivi, 28], si può mostrare che la non-identità, pur restando incompatibile con l'identità, è anche intimamente legata ad essa.

Quali possono essere le conseguenze che una teoria sociologica può trarre dalla rifles-

sione adorniana conenuta in *Dialettica negativa* ? 1) Sia la dialettica adorniana, sia la possibilità della sua interpretazione nei termini del linguaggio, ci permettono di meglio comprendere la *normale* inconciliabilità dell'esistere, la sua costante tensione verso un irraggiungibile compimento e, al tempo stesso, il carattere illusorio di ogni "soluzione" in un aldilà dall'esistenza stessa. In particolare la critica adorniana mostra i limiti del conoscere, l'impossibilità di pervenire a un possesso pieno della verità: di conseguenza l'accento si sposta, dalla concezione illuminista e idealista di un soggetto in grado di esercitare un totale controllo sulla realtà e volto a comprendere se stesso primariamente come capacità di sapere, a quella di un soggetto che, più modestamente, è anzitutto confrontato con il problema pratico di rispondere di sé come esistenza finita [cfr. Ruggenini 2005, 91]. La svolta che caratterizza il nostro tempo rispetto all'epoca della modernità può nascere anzitutto da una più matura consapevolezza dei limiti insuperabili della nostra condizione. Adorno ha chiaramente indicato, nella problematica di un sapere che dia spazio alla non-identità, come non possa darsi un vero superamento della contraddizione rappresentata dalle opposte esigenze di determinatezza e di negazione di quest'ultima, contraddizione che è insita nella dimensione della riflessività cosciente propria dell'essere umano. Tale contraddizione è sempre presente anche in ogni situazione sociale e pertanto non esistono soluzioni definitive della stessa, ma solo la possibilità di gestirla attraverso forme sempre parziali e in costante mutamento. Da qui la fine di ogni *hybris*, di ogni prospettiva assolutizzante di tipo utopico: la redenzione dai mali del mondo va perseguita nella consapevolezza che non vi sarà mai una società perfetta, e quindi ci orienta, più modestamente, verso un pragmatismo esistenziale immune da ogni illusione dogmatica.
2) La presa di coscienza dei limiti invalicabili della nostra condizione può diventare la base per una solidarietà fondata non sul tentativo, come in passato, di fissare una volta per tutte un'identità universale dell'essere umano (idea di "natura umana", "ragione" ecc.), bensì sul carattere inoggettivabile di ogni individuo, sulla sua diversità irriducibile a uno schema univoco. La base della solidarietà generale degli esseri umani va quindi cercata nel carattere comune della nostra situazione esistenziale caratterizzata dai limiti del sapere, dall'incapacità di definire il senso ultimo dell'esistenza, dalla consapevolezza che non vi è superamento definitivo delle contraddizioni costitutive che ne sono alla base, una situazione qualificata dalla gioia di esserci e dall'angoscia del non-essere, dal desiderio impossibile di un assoluto compimento, dalla mancanza e dalla sofferenza che comporta la nostra finitezza.
3) Un contributo importante per comprendere che siamo tutti solidalmente coin-

volti in una stessa condizione è venuto, negli anni recenti, dall'approfondimento del carattere costitutivo dell'intersoggettività, in quanto relazione originaria che si anticipa alla formazione degli stessi individui, i quali non potrebbero pervenire alla loro autonomia se non fossero già da sempre in relazione con gli altri, in particolare all'interno della comunicazione linguistica. Autonomia e dipendenza non sono pertanto dimensioni contrapposte ma complementari: nel carattere costitutivo del vincolo con l'altro, ha così fine la concezione dell'individualismo illimitato della modernità, e ogni individuo è posto di fronte alle sue responsabilità verso l'altro. Soprattutto Honneth [cfr. 2002; 2007] ha contribuito oggi a renderci consapevoli che la relazione di reciproco riconoscimento, già messa in evidenza da Hegel, è la struttura che sostiene la nostra intera esistenza individuale e sociale. Ma anche a questo proposito emerge la rilevanza della riflessione di Adorno circa il problema dell'identità. Proprio perché ogni individuo, in quanto soggetto dotato di coscienza riflessiva, non può mai essere esaurito dalla sua identità personale e sociale, dalle sue *determinazioni* (per adottare il linguaggio adorniano), il riconoscimento reciproco risulta effettivo unicamente se è, non solo riconoscimento delle determinazioni identitarie dell'individuo, da cui, come ha mostrato Adorno, non possiamo prescindere, ma, al tempo stesso, anche riconoscimento della non-identità dell'individuo, della sua inoggettivabilità. Qui si pone in evidenza il limite radicale di ogni tentativo di ridurre l'individuo a semplice espressione dell'identità definita da una comunità di qualunque tipo.

Emmanuel Renault
Adorno: dalla filosofia sociale alla teoria sociale

Classici – Filosofia sociale – Teoria sociale

L'obiettivo di questo saggio è definire gli orientamenti adorniani in filosofia sociale. Adorno, infatti, ha difeso due opzioni quasi opposte fra l'inizio degli anni Trenta, periodo in cui assumeva una posizione critica rispetto al programma stabilito da Horkheimer, e gli anni 1950-1960, nel corso dei quali egli ha rappresentato il nuovo orientamento dell'Istituto per la Ricerca sociale, identificato talora come il nucleo centrale della "Scuola di Francoforte". La prima parte del saggio presenta le posizioni di Horkheimer e Adorno all'inizio degli anni Trenta. La seconda cerca di compren-

dere come i lavori empirici di Adorno, in particolare gli *Studi sulla personalità autoritaria*, lo abbiano condotto a rivedere le sue posizioni. La parte conclusiva tenta di precisare il senso dell'opposizione fra "teoria sociale" e "filosofia sociale".

Francesco Antonelli
L'ambivalenza dell'individualizzazione. Attualità di Émile Durkheim nel pensiero sociologico di Zygmunt Bauman

Soggetto – Morale – Emancipazione

Il processo di individualizzazione costituisce non solo uno dei fenomeni più studiati dalla sociologia, ma anche uno degli elementi fondamentali di un complessivo ripensamento della teoria sociale contemporanea: in questo contesto, l'affermazione del *soggetto-singolare* in luogo del *soggetto-collettivo* è un elemento cardine dell'attuale realtà sociale, dal quale possono dipanarsi tanto processi di disgregazione sociale quanto di riconfigurazione, in chiave maggiormente emancipativa, di interi assetti societari. Il saggio affronta questa fondamentale tematica, attraverso l'accostamento del pensiero di Émile Durkheim e Zygmunt Bauman, sociologi che hanno sviluppato le loro analisi, in fasi diverse della modernità, immaginando come l'emancipazione individuale potesse essere favorita dalla diffusione di una tensione etico-morale in grado di ridimensionare le spinte provenienti dall'egemone individualismo utilitarista.

Roberto Segatori
Letture sociologiche del concetto di governance

Governance – Neoliberismo – Keynesianismo

L'uso inflazionato del termine *governance* ha dato luogo a banalizzazioni dei significati ad esso sottesi, come pure a confusioni semantiche e ad interpretazioni ideologiche. Il saggio procede ad una chiarificazione del concetto, distinguendone un impiego nell'ambito di approcci normativi ed un impiego riferito ad approcci di

riscontro fattuale. La via normativa, oltre ad essere formalmente assunta da parte delle organizzazioni internazionali (UE, Banca mondiale), è tipica delle scienze giuridiche e politologiche. L'analisi empirico-interpretativa è invece praticata dalla sociologia e della storia economica. In questa seconda prospettiva, l'autore si pone il problema se considerare la *governance* come una specie di neoliberismo camuffato o come una versione aggiornata del keynesianismo. La risposta, cercata nelle vicende storiche tra Ottocento (costruzione delle ferrovie in Europa) e fine Novecento-inizi Duemila (l'affare Fiat-Chrysler), è che non esiste una sola declinazione del concetto di *governance* (solo neoliberista o solo keynesiana), ma che la sua natura si precisa di volta in volta a seconda del modo in cui si distribuiscono poteri, responsabilità e risorse.

Notizie sugli Autori

Enrico Caniglia insegna Sociologia e Comunicazione politica presso l'Università di Perugia. Recentemente ha pubblicato *La notizia. Come si racconta il mondo in cui viviamo*, Laterza, 2009.

Andrea Spreafico è dottore di ricerca in Sociologia e Sociologia politica presso l'Università di Firenze, collabora alle attività didattiche e di ricerca presso il corso di Sociologia della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Perugia-Polo di Terni ed è consulente per le politiche sociali presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri. Recentemente ha pubblicato *Notes sur les limites de la notion de Sujet*, New Cultural Frontiers, I, 1, 2010.

Eric Livingston insegna Sociologia all'University of New England, Armidale, Australia. Tra le sue pubblicazioni, *Ethnographies of Reason*, Ashgate, 2008.

Louis Quéré è Directeur de recherche CNRS e membro, oltre che direttore uscente, del Centre d'étude des mouvements sociaux (Cems) – Institut Marcel Mauss, École des Hautes Études en Science Sociales, Parigi. Ha pubblicato con C. Chauviré e A. Ogien *Dynamiques de l'erreur*, Éditions de l'EHESS, 2009, e ha curato e coordinato (con M. Barthélémy) la traduzione in francese (M. Barthélémy, B. Dupret, J.-M. de Queiroz, L. Quéré) di *Studies in Ethnomethodology* di Harold Garfinkel: *Recherches en ethnométhodologie*, PUF, 2007.

Cédric Terzi è membro associato del Centre d'étude des mouvements sociaux (Cems) – Institut Marcel Mauss, École des Hautes Études en Science Sociales, Parigi, e Maître de conférences à l'Université Lille 3. Recentemente ha pubblicato «*Qu'avez-vous fait de l'argent de Juifs» Pour une sociologie procédurale des controverses politiques et médiatiques*, Economica, 2010, e con D. Cefaï, E. Gardella, C. Gayet-Viaud, P. Gonzalèz, E. Le Méner (a cura di), *L'engagement ethnographique*, Éditions de l'EHESS, 2010.

Kenneth Liberman insegna Etnometodologia, Analisi della conversazione e Lingue tibetane presso l'University of Portland, Oregon. Recentemente ha pubblicato *Husserl's Criticism of Reason. With Ethnomethodological Specifications*, Lexington Books, 2007.

Luigi Muzzetto è professore di Sociologia presso l'Università di Pisa. Si occupa di fenomenologia sociale con particolare riferimento all'opera di Alfred Schütz. Ha pubblicato, *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, Franco Angeli, 2006.

John Heritage è Distinguished Professor di Sociologia all'Università of California, Los Angeles. L'ultimo suo lavoro è *Talk in Action* (con Steven Clayman), Wiley-Blackwell, 2010.

Aug Nishizaka è professore di Sociologia presso la Meiji Gakuin University, Tokyo. Recentemente ha pubblicato, *Bunsan Suru Shintai: Esunomesodoroji-teki Sogo-koi Bunseki no Tenkai* (*Distributed Bodies: An Essay in Ethnomethodological Interaction Analysis*), Keiso-Shobo, Tokyo, 2008.

Francesca Sacchetti è dottore di ricerca in Storia e Sociologia della modernità presso l'Università di Pisa. Partecipa alle attività didattiche e di ricerca del Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Pisa. Recentemente ha pubblicato *Forme dell'esperienza e ambivalenza del senso. Soggetto e campo fenomenico*, Franco Angeli, 2010.

Federico Zanettin insegna Lingua inglese presso l'Università di Perugia. Recentemente ha curato il volume *Comics in Translation*, S. Jerome Publications, 2008.

Maurizio Ghisleni insegna Sociologia generale e Sociologia della vita quotidiana presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Milano Bicocca. Si occupa di teoria sociale, del rapporto micro-macro nella vita quotidiana e delle trasformazioni nei legami di intimità. È autore di numerosi saggi in volumi collettivi e riviste. Fra i suoi libri, ricordiamo *Teoria sociale e modernità. Saggio sulla storia della sociologia* (Carocci, Roma 1998); *Che cos'è la socializzazione* (con R. Moscati, Carocci, Roma 2001); *Sociologia della quotidianità. Il vissuto giornaliero* (Carocci, Roma 2004); *Dinamiche dell'amicizia. Riconoscimento e identità* (con P. Rebughini, Franco Angeli, Milano 2006). Ha inoltre curato i seguenti testi: *Sociologie contemporanee. Bauman, Beck, Bourdieu, Giddens, Touraine* (con W. Privitera, Utet, Torino 2009); *Sociologia di confine. Saggi intorno all'opera di Alberto Melucci* (con G. Chiaretti, Mimesis, Milano 2010).

Davide Ruggieri (Gallipoli, 1979) ha conseguito nel 2008 il titolo di Dottore di Ricerca in "Discipline storico-filosofiche" all'Università del Salento. Collabora alle attività del *Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola* dell'Università del Salento. La sua attività scientifica ricopre ambiti di ricerca relativi alla Storia della filosofia tedesca contemporanea e alla filosofia sociale, all'interno dei quali ha al suo attivo saggi, articoli e partecipazioni a convegni di studio in Italia e all'estero. Ha svolto attività di ricerca e d'archivio nelle Università di Frankfurt am Main, Mainz e Bielefeld. Attualmente insegna Filosofia e storia nei Licei.

Franco Crespi è professore emerito di Sociologia presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Perugia. Tra le sue numerose pubblicazioni: *Le vie della sociologia* (il Mulino 1985; *Teoria dell'agire sociale* (il Mulino 1999); *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea* (Laterza 2004); *Sociologia del linguaggio* (Laterza 2005); *Il male e la ricerca del bene* (Meltemi 2006); *Contro l'aldilà* (il Mulino 2008).

Emmanuel Renault è professore associato di Filosofia presso l'École normale supérieure de lettres et sciences humaines di Lione. Fra le sue pubblicazioni: *Marx et l'idée de critique* (PUF, Paris, 1995; trad. it. *Marx e l'idea di critica*, manifestolibri, Roma, 1999), *Mépris social* (Éditions du Passant, Bègles, 2000), *Hegel. La Naturalisation de la dialectique* (Vrin, Paris, 2001), *Le Vocabulaire de Marx* (Ellipses, 2001), *Où en est la Théorie critique 0?* (insieme a Y. Sintomer, La Découverte, Paris, 2003), *L'Expérience de l'injustice* (La Découverte, Paris, 2004) e *Souffrances sociales* (La Découverte, Paris, 2008). Recentemente ha curato il volume *Lire les Manuscrits de 1844* (PUF, Paris, 2008) ed è coautore (con G. Duménil e M. Löwy) di *Lire Marx* (PUF, Paris, 2009) e di *Les 100 mots du marxisme* (PUF, Paris, 2009).

Francesco Antonelli è ricercatore presso la Facoltà di Scienze Politiche, Roma Tre, dove insegna sociologia generale. Da vari anni svolge attività di ricerca e docenza in Italia e all'estero su temi legati al lavoro, all'analisi dei conflitti e dei movimenti sociali. Tra i suoi ultimi lavori *Il duro lavoro. Edilizia e culture della sicurezza nel neo-fordismo* (Napoli, 2010); *La modernità in transito. Movimenti sociali, élites e trasformazioni collettive nella sociologia di Alain Touraine* (Milano, 2009).

Roberto Segatori è professore ordinario di *Sociologia dei fenomeni politici* presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Perugia, dove insegna anche *Governance e politiche pubbliche*. È Direttore del Dipartimento *Istituzioni e Società* della stessa Università e Coordinatore della Sezione di *Sociologia politica* dell'Associazione Italiana di Sociologia. Tra le sue pubblicazioni più significative si segnalano *L'ambiguità del potere. Necessità, ossessione, libertà*, Donzelli, 1999; *I Sindaci. Storia e sociologia dell'amministrazione locale in Italia dall'Unità ad oggi*, Donzelli, 2003; *Mutamenti della politica*, (curatore), 2 Voll., Rubbettino, 2007, di cui il secondo dedicato espressamente a *Governance, democrazia deliberativa e partecipazione politica*.

Elenco dei revisori permanenti

Leonardo Allodi (Università di Bologna), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Marco Bontempi (Università di Firenze), Matteo Bortolini (Università di Padova), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Franco Crespi (Universitò di Perugia), Riccardo Cruzzolin (Università di Perugia), Dimitri D'Andrea (Università di Firenze), Maurizio Ghisleni (Università di Milano Bicocca), Teresa Grande (Università della Calabria), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Chiara Moroni (Univesità della Tuscia – Viterbo), Gianmarco Navarini (Università di Milano Bicocca), Massimo Rosati (Università di Roma 2), Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia), Lello Savonardo (Università di Napoli), Roberto Segatori (Università di Perugia), Enzo Sorrentino (Università di Perugia).