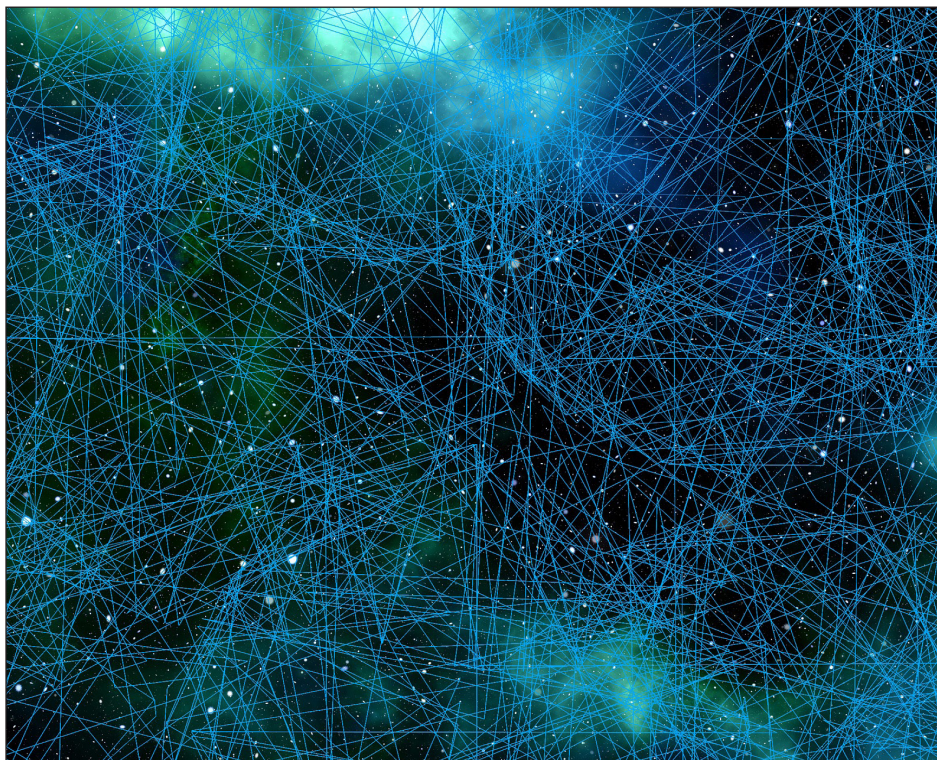


*Quaderni  
di Teoria Sociale*

numero

1 | 2018



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1 | 2018

Morlacchi Editore

## Quaderni di Teoria Sociale

### *Direttore*

Franco CRESPI

### *Co-direttore*

Ambrogio SANTAMBROGIO

### *Comitato di Direzione*

Matteo BORTOLINI, Franco CRESPI, Enrico CANIGLIA, Gianmarco NAVARINI, Walter PRIVITERA,  
Ambrogio SANTAMBROGIO

### *Comitato Scientifico*

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Stefano BA (University of Leicester), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Massimo CERULO (Università di Perugia-CERLIS, Paris V Descartes), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma III), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDŁOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Université Paris V Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Ercole Giap PARINI (Università della Calabria), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Valérie SACRISTE (Université Paris V Descartes), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Adrian SCRIBANO (CONICET-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires), Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

### *Redazione a cura di RILES*

*Per il triennio 2016-2018*

Massimo CERULO, Luca CORCHIA, Massimo PENDENZA, Ambrogio SANTAMBROGIO

### *Nota per i collaboratori*

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

Impaginazione: Pierpaolo Papini

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 1 | 2018

ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online) .....-.....

Copyright © 2018 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su [www.morlacchilibri.com](http://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/](http://www.morlacchilibri.com/universitypress/)

## Sommario

### PARTE MONOGRAFICA

#### *CRITICAL TURN* NEL DIGITALE (a cura di Gabriele Balbi)

GABRIELE BALBI

La “svolta apocalittica” negli studi sul digitale: introduzione 11

SIMONE FARI

La teoria economica. *Critical Turn* o semplice caos interpretativo? 25

PHILIP DI SALVO

Sorveglianza, *hacking* e crittografia. L’“effetto Snowden” e l’emersione del lato oscuro del digitale nella ricerca sui media 53

MASSIMO RAGNEDDA

Il *digital divide*. Le disuguaglianze digitali e i suoi vari livelli d’analisi 81

ANTONIO CAMORRINO

La “grande narrazione ecologista”. La “scoperta” dell’inquinamento digitale e il ritorno della Natura nell’immaginario della società contemporanea 107

### SAGGI

EMILIANO BEVILACQUA, DAVIDE BORRELLI

Il dissenso come “politica di noi stessi” tra Patočka e Foucault 137

GIUSEPPINA BONERBA	
Un racconto funzionale dell'amore: lo script dell'eroina rifiutata	161
MASSIMILIANO CERVINO	
Linking Structure and Agency for Doing Research. A Comparison between Duality of Structure and Analytical Dualism	179
AMBROGIO SANTAMBROGIO	
Vita quotidiana come progetto di azione. Alla ricerca del senso perduto	203

#### RECENSIONI

PAOLO JEDLOWSKI	
Danilo Martuccelli, <i>Sociologia dell'esistenza</i> , Salerno-Napoli, Orthotes, 2017, pp. 116	229
LORENZO MIGLIORATI	
Paolo Jedlowski, <i>Intenzioni di memoria. Sfera pubblica e memoria autocritica</i> , Milano, Mimesis, 2016, pp. 56	235
LUCA CORCHIA	
Andrea Millefiorini, <i>L'individuo fragile. Genesi e compimento del processo di individualizzazione in Occidente</i> , Santarcangelo di Romagna, Maggioli, 2015, pp. 318	239
LORENZO BRUNI	
Eleonora Piromalli, <i>Michael Mann. Le fonti del potere sociale</i> , Milano, Mimesis, 2016, pp. 320	245
GIOVANNI BARBIERI	
Franca Bonichi, <i>La politica dei «molti». Folle, masse, maggioranze nella rappresentazione sociologica</i> , Soveria Mannelli, Rubbettino, 2016, pp. 164	249
VINCENZO ROMANIA	
Cirus Rinaldi, <i>Diventare normali. Teorie, analisi e applicazioni interazioniste della devianza e del crimine</i> , Milano, McGraw-Hill Education, 2016, pp. 318	255

LAURA DE GIORGI

Gianluigi Negro, *The Internet in China. From Infrastructure to a Nascent Civil Society*,  
New York, PalgraveMacMillan, 2017, pp. 247 259

\*\*\*

*Abstract degli articoli* 265

*Notizie sui collaboratori di questo numero* 271

*Elenco dei revisori permanenti* 275

*Avvertenze per Curatori e Autori* 277

AMBROGIO SANTAMBROGIO

## Vita quotidiana come progetto di azione. Alla ricerca del senso perduto<sup>1</sup>

Le prospettive che si fondano principalmente sull'esperienza del mutamento storico corrono sempre il rischio di travisare la verità, poiché dimenticano la presenza nascosta di ciò che permane.

(Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, p. 21)

Forse l'immobilità delle cose che ci circondano è imposta loro dalla nostra certezza che si tratta proprio di quelle cose e non di altre, dall'immobilità del nostro pensiero nei loro confronti.

(Marcel Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*)

### *Introduzione. Valorizzare la ricchezza del quotidiano*

La vita quotidiana, con le sue *routines*, è la dimensione al cui interno è collocata la nostra esperienza. In qualche modo, è come se essa funzionasse da sé: ogni giornata, con i suoi rituali quotidiani, è l'anello di una catena dominata dalla prevedibilità, quella prevedibilità che ci consente di gestire l'ansia dell'imprevisto. A sua volta, il sapere della quotidianità è un sapere non proble-

---

1. Una prima versione di questo testo è stata presentata al convegno "Sociologia e vita quotidiana. Riconcettualizzazioni, traduzioni, rivisitazioni", tenutosi presso l'Università della Calabria il 5 ottobre 2017. Ringrazio le organizzatrici del Convegno, Sonia Floriani e Paola Rebughini, per avermi gentilmente invitato e i miei *discussants*, Donatella Pacelli e Riccardo Venturini, per le loro utili osservazioni critiche. Ringrazio, infine, Lorenzo Bruni, Massimo Cerulo, Franco Crespi, Massimo Pendenza e Walter Privitera per aver criticamente letto il testo. Naturalmente, rimane mia la responsabilità di imperfezioni, errori o incompletezze ancora presenti.

matico, che diamo per scontato, su cui fondiamo le nostre certezze, le nostre sicurezze e le nostre aspettative. *Routines* e senso comune hanno allora caratteristiche affini: sono gli aspetti pratico e cognitivo della nostra quotidianità. Essi non sono un nostro prodotto diretto, ma piuttosto sono socialmente costruiti: costituiscono la vita del noi comune al quale apparteniamo. Come scrive Jedlowski, “la vita quotidiana è l’insieme degli ambienti, delle pratiche, delle relazioni e degli orizzonti di senso al cui interno uomini e donne trascorrono in modo ricorrente la maggior parte del loro tempo, secondo le fasi del loro percorso biografico e secondo i ruoli in cui sono coinvolti, in una data società e in un periodo storico determinato” [Jedlowski 2004, 10]<sup>2</sup>.

Tutto ciò è vero, ma non è tutta la verità. Il quotidiano è un fagocitatore di imprevisti, ma questo non significa di per sé che debba essere anche noioso e banale. La superficie della nostra giornata vive di bonaccia, ma anche di increspature più o meno movimentate, che possono trasformarsi in onde impreviste e, a volta, terribili. Dentro alla vita di tutti i giorni si naviga per lo più tranquilli, ma mai completamente sicuri. Ogni giorno ci regala per fortuna la sua dose di inaspettato, che anche il più routinario degli individui riesce a malapena a controllare e difficilmente ad escludere. Non solo: è proprio l’alternarsi di prevedibile e imprevedibile, la loro trama inestricabile, a scandire il *ritmo interno* della vita quotidiana.<sup>3</sup> Ancora: ognuno di noi usa diversi mezzi e complesse strategie per arricchire il banale di dosi più o meno massicce di imprevedibilità. Come efficacemente scrivono Neal e Murji, “everyday life is dynamic, surprising and even enchanting: characterized by ambivalences, perils, puzzles, contradictions, accommodations and transformative possibilities” [Neal, Murji 2015, 811].

Voglio perciò proporre l’idea per cui la vita quotidiana è l’insieme sfaccettato e articolato di ordinario e di straordinario; di stabilità e cambiamento. Si tratta di capire il ruolo, sia dal punto di vista qualitativo che quantitativo, che l’uno e l’altro giocano, consapevoli del fatto che nessuno dei due elementi può esse-

---

2. Per una introduzione ai concetti sociologici di vita quotidiana e di senso comune rimando a Jedlowski, Leccardi 2003 e a Santambrogio 2006.

3. Sul concetto di ritmo quotidiano cfr. Bennett 2015. Esso ha a che vedere con la sincronizzazione di spazi e tempi, così che si renda parzialmente prevedibile il fluire della giornata: “rhythms are a way of understanding how things exist separately and together, to make up a whole” [Bennett 2015, 958].

re completamente cancellato. Per la sociologia, un approccio dinamico alla vita quotidiana è estremamente importante perché non esiste, da un lato, una vita riparata dal mondo e, dall'altro, le grandi trasformazioni epocali: “the banal and the familiar are co-constitutive of the wider complexity, structures and processes of historical and contemporary social world” [ivi, 812].<sup>4</sup>

In questo testo, vorrei provare a fornire una interpretazione “arricchita” della vita quotidiana e del senso comune: non solo *routines* e prevedibilità, dunque, ma anche qualcosa di più, qualcosa che, dentro al ritmo della quotidianità, produce fratture, contraddizioni, momenti non ordinari. Si tratta di superare la rigida contrapposizione tra ordine e cambiamento di cui spesso ha sofferto, e a volte ancora soffre, la teoria sociale: il primo non esiste senza una qualche dose, più o meno visibile, di cambiamento; e il cambiamento non è possibile senza una qualche forma di stabilità che lo sorregga.<sup>5</sup>

Di che natura sono le increspature del quotidiano? In prima battuta, si possono identificare tre diverse forme. La prima è prodotta dall'imprevisto nel senso letterale del termine: si perde l'autobus, si inciampa e ci si sloga una caviglia, si incontra l'amico che non si vedeva da tempo, ecc. Anche questa prima forma può essere letta socialmente, e anch'essa, in qualche modo, è il risultato di una costruzione sociale (perché l'autobus è in ritardo? perché le donne portano tacchi così

---

4. Ed è questo il vero motivo per cui approccio *micro* e *macro* in sociologia devono necessariamente essere complementari: il prevalere dell'uno o dell'altro farebbe comunque un torto all'oggetto. Con le parole di Neal e Murji, “the breakfast table practices are not simple examples of gender routines but, rather, they are gender (...) the everyday sites, materialities and experiences – for example, Christmas lights, shoes, letters, diaries, etc. – (...) are not straightforwardly evidence, enactments or the manifestations of class, race, migration, gender; they are not simply the optics for seeing the macro – they *are* social orderings, resistances, divisions, stratifications” [Neal, Murji 2015, 814].

5. Ancor più del problema dell'ordine, ciò che le società ricercano è la *durata*. E ci sono molti diversi modi per durare nel tempo. Non è neppure detto che una società ordinata sia necessariamente quella che più ha possibilità di durare. Così come, al contrario, una certa dose di cambiamento può addirittura garantire la durata. Come vedremo di seguito a proposito del problema del senso, e del nesso che lo lega al tempo, c'è una certa affinità tra il problema del permanere di una società nel tempo e quello della realizzabilità dei progetti che gli individui fanno. Entrambi – società e individui – sono alla perenne ricerca di un precario equilibrio tra ordine e cambiamento che consenta di durare, di proiettarsi nel futuro.

alti e pericolosi<sup>6</sup>? perché si ha così poco tempo per coltivare le proprie amicizie?). La seconda è espressione della nostra volontà di interrompere l'ordinario, di fare delle sorprese a noi stessi e agli altri, di comportarsi per una volta in maniera imprevedibile e non essere sempre "noi stessi": si indossa un abito vistoso, si beve un po' più del solito, si rompe una *routine*, ecc. Infine, la terza rimanda alla dimensione più profonda del senso, alla continua dialettica che lega individuale e sociale, senso soggettivo e senso oggettivo, stabilità e cambiamento dei nostri universi di senso: questi ultimi non sono omogenei, ma contengono al loro interno aspetti più stabili e profondi e altri più dinamici e superficiali. La loro dialettica interna può dirci molto su quello che (ci) succede ogni giorno.

Questi tre diverse forme di "increspatura" fanno della vita quotidiana un *puzzle* dinamico, che si regge su di un instabile equilibrio tra ordine e cambiamento. Tutto ciò, naturalmente, appare con maggiore evidenza ai nostri giorni, quando il ritmo della quotidianità acquista una imprevedibilità maggiore, facendosi maggiormente soggettivo e sempre più "sincopato".

Non mi soffermerò su tutte e tre le dimensioni. Seguendo la terza prospettiva, il mio oggetto di analisi saranno soprattutto le nozioni di senso e di riflessività, nel tentativo di fornire una interpretazione più dinamica e articolata del senso comune e della quotidianità, maggiormente capace di vedere entrambi come qualcosa che è, al tempo stesso, stabile e in cambiamento. Nella speranza che questa riflessione possa essere utile anche alla ricerca empirica.

### *1. Senso e riflessività in Schütz (alla radice della ricchezza del quotidiano)*

Punto di partenza dell'analisi non può che essere la nozione di senso. Ancor più chiaramente di Weber, Schütz è in grado di darci una teoria dei processi di formazione del senso all'interno della coscienza soggettiva. Innanzi tutto, occorre dire che per Schütz la sociologia studia la società in quanto studia quel senso intenzionato soggettivamente che si è andato oggettivando (e quindi non tutto

---

6. Sui tacchi delle scarpe femminili come dimensione straordinaria dentro l'ordinario quotidiano cfr. Robinson 2015.

il senso intenzionato). La società è una grande costruzione, i cui mattoni sono unità di contenuto soggettivamente comprensibile.<sup>7</sup> Nella vita di tutti i giorni, diamo per scontato che le nostre azioni abbiano un senso; che tale senso sia lo stesso che gli altri danno alle nostre azioni; che si tratti di un senso corretto. Così abbiamo la sensazione di appartenere ad una totalità comune, entro la quale agiamo senza porci eccessive domande. Non è che le nostre azioni non siano intenzionali: il fatto è che non è necessario che il loro senso ci appaia riflessivamente. Il senso comune è pensiero sottratto al pensiero. Possiamo agire intenzionalmente senza essere riflessivi. Davanti ad un semaforo rosso, non c'è bisogno di riflettere: quando fermiamo la nostra automobile, la nostra azione è intenzionale, ma non riflessiva. Detto allora esplicitamente, per Schütz il senso è *l'uscita riflessiva dalla continuità temporale*, cioè dall'intenzionalità irriflessa.

A partire dalla nozione di tempo come durata, diversamente presente in Bergson e in Husserl<sup>8</sup>, la riflessività è un'attività soggettiva in grado di portare alla luce l'intenzionalità irriflessa, facendo così emergere il "senso": "perché si possa cogliere il flusso stesso della durata, si presuppone un rivolgimento dello sguardo in direzione contraria al flusso della durata, un atteggiamento particolare

---

7. Come scrive Schütz, "gli oggetti sociali sono comprensibili solo come prodotti dell'attività umana, mia o di altri" [Schütz 1979, 337].

8. Per Bergson, è possibile identificare una duplice natura del tempo. Innanzi tutto, esso non è tanti "adesso" messi in fila uno dietro l'altro. È piuttosto durata indivisa, un fluire che non può essere spezzato o frantumato. Poi esiste la nozione di tempo della scienza, che ha bisogno di calcolare e quindi di dividere per poter misurare. Per Husserl, cui si rifa direttamente Schütz, i nostri vissuti possono essere percepiti nel loro svolgersi continuo, nel loro fluire dentro l'unità della nostra esperienza (ritenzione); oppure, possono diventare oggetto di una riflessione successiva, staccandoli dall'unità di cui erano parte (riproduzione). In questa seconda direzione, il mio vissuto non coincide più con la mia esperienza: riflettendo sull'azione passata, la colgo come qualcosa di distinto, la riproduco mentalmente e, così facendo, altero il vissuto così come era nella sua intenzionalità immediata. Questa centralità del rapporto tra tempo e senso è chiarita da Schütz nella *Prefazione a La fenomenologia del mondo sociale*, laddove, in riferimento a Weber e ai problemi del senso, scrive che "tutti questi problemi dipendono strettamente dal fenomeno del tempo vissuto (del senso interiore del tempo)" [Schütz 1974, 3]. E successivamente: "il *problema del significato* pertiene al *problema del tempo*; non certo dello spazio-tempo fisico, il quale è divisibile e misurabile, né del tempo storico (...), bensì di quello della *coscienza interiore del tempo*, della coscienza individuale della durata" [ivi, 18-19].

nei confronti del flusso della propria durata che è ciò che chiamiamo *riflessione*. Solo perché questo adesso-e-così è stato preceduto da un prima l'adesso è così e quel prima che costituisce l'adesso mi è dato in questo adesso nella modalità del ricordo. Il *prendere coscienza* del vivere per esperienza vissuta nel puro corso della durata muta in ogni fase, facendosi di istante in istante un appena stato *ricordato*" [Schütz 1974, 66]. Prendere coscienza, riflettere, significa quindi *ricordare*: esiste uno stretto legame tra senso e memoria. Dal flusso intenzionale, ma irriflesso, della coscienza, attraverso la riflessione, separo unità temporali dotate di senso nella forma del ricordo. Il senso alla base delle nostre azioni è una dimensione andata perduta alla nostra coscienza riflessiva, poiché è diventata parte della durata della nostra esperienza irriflessa. Perciò il senso è sempre il risultato di una ricerca, di un atto che parzialmente estranea da noi stessi: l'obiettivo implicito alla riflessione è capire se davvero vogliamo essere ciò che siamo (o, più semplicemente, se vogliamo davvero fare ciò che facciamo).

Si pone qui una questione importante: l'atto riflessivo fa emergere qualcosa che è già presente, oppure costituisce il senso? Né l'uno, né l'altro. Per Schütz, si dà un duplice movimento, ed entrambi hanno una parte di autonomia: nell'atto di costruzione del progetto d'azione<sup>9</sup>, si costituisce quel senso che, sprofondando poi nell'irriflesso, si nasconde all'interno del flusso quotidiano dell'agire, ma che può essere ad ogni momento riportato alla luce, cioè "ricordato". Basta volerlo, anche se questo volerlo è problematico. Innanzi tutto, perché costituisce una selezione dentro il flusso inintenzionale del vivere e, in quanto selezione, portando qualcosa alla luce, inevitabilmente, qualcosa comunque lascia nascosto. Potremmo dire che ricordare significa sempre anche dimenticare, e ogni memoria qualcosa sempre cela. Non c'è perciò nessuna sicurezza della perfetta coincidenza tra ciò che giace inintenzionalmente e ciò che viene portato "arbitrariamente"<sup>10</sup> alla luce. Inoltre, è possibile pensare riflessivamente l'agire intenzionale solo

---

9. Ricordo che per progetto d'azione Schütz intende un insieme relativamente coerente di azioni dotato di un fine, all'interno del quale la singola azione acquista un senso. Più avanti mi soffermo meglio su questo concetto.

10. Può essere utile, alla comprensione del carattere arbitrario della nostra selezione, il seguente brano di Schütz: "io vivo allora, come dice Husserl, nei miei atti, la cui vivente intenzionalità mi spinge di presente in presente (...). Quando rivolgo la mia attenzione ai vissuti trascorsi, col mio atto riflessivo esco dal corso della pura durata, dal semplice vivere

sospendendo, anche solo momentaneamente, il flusso quotidiano. Mi fermo a riflettere: perché faccio così e non altrimenti? Qual è il senso di questa mia azione? del progetto che la contiene? della mia vita? Se compiuta seriamente, questa riflessione blocca metaforicamente la vita (non solo quotidiana). È come una frenata, una sosta, una interruzione. Perciò, coerentemente, per Schütz, pensare (riflessivamente) e vivere (intenzionalmente nella durata) sono alternativi<sup>11</sup>: se si vive, non si pensa. Questo è il vero senso della ripetitività quotidiana: inibire il pensiero. All'estremo opposto, occorre evitare che la continua riflessione, che non elimina il dubbio, impedisca di agire.

Il concetto di progetto di azione media tra una durata insensata e una riflessività impotente, evitando le radicali alternative di una vita senza pensiero o di un pensiero incapace di farsi vita. Le azioni vengono colte dalla riflessività come parti di un insieme che è stato progettato, cioè anticipato. Sarebbe meglio così distinguere tra *azione* ed *agire*: azione è il risultato, lo scopo del progetto; agire è il processo che porta al raggiungimento dell'azione, del risultato.<sup>12</sup> All'inizio, il progetto si produce originariamente e in modo indipendente dall'agire, come mero prodotto della fantasia in una dimensione puramente immaginaria: “*ciò che è progettato (anticipato) non è l'agire che si svolge progressivamente, ma l'azione, lo scopo dell'agire, quello che deve da questo essere realizzato*” (ivi, 81). Naturalmente,

---

irrazionale nel flusso: in questo caso i vissuti vengono *colti, distinti, evidenziati, delimitati*” [ivi, 70, corsivi miei].

11. L'alternativa ha ovvie ricadute epistemologiche, dal momento che coincide con quella tra “*vivere significativamente nel mondo sociale e interpretare significativamente tale vivere per mezzo delle scienze sociali*” [ivi, 22, corsivi miei].

12. Ogni azione interna all'agire è essa stessa risultato di un progetto, alla luce di una possibilità praticamente infinita di scomposizione. Questa infinita scomponibilità coincide con la possibilità “arbitraria” di identificare, dentro alla durata della nostra esperienza intenzionale, un qualsiasi segmento, più o meno lungo, di senso riflessivo. Facciamo un esempio concreto: uno studente attiva un agire che lo porterà a laurearsi (progetto di azione 1). Questo processo può essere scomposto indefinitivamente in sotto obiettivi, come, ad esempio, superare un esame (progetto 2); o, in modo ancora più delimitato, finire di studiare una parte del programma di quell'esame (progetto 3); ecc. Laurearsi può a sua volta essere mezzo per un progetto più ampio (voglio laurearmi in medicina perché voglio fare il medico). Tutto dipende dal punto di vista assunto dallo sguardo riflessivo, che può arbitrariamente separare il flusso continuo della durata producendo senso (il senso cioè che hanno, volta a volta, le singole azioni: finire di studiare la parte dell'esame; superare quell'esame; laurearsi; e così via).

non è detto che l'agire sia del tutto coerente, nel suo svolgersi, con l'azione, cioè che produca esattamente ciò che è stato progettato: tra l'immaginare e il fare c'è di mezzo il mare della quotidiana avventura costituita dalle nostre giornate concrete (con le sue imprevedibilità!). Ecco perché il progetto è l'espressione di una impossibilità: quella di una assoluta trasparenza a sé stessi, di una perfetta coincidenza – possibile solo ad un super uomo, o forse ad un angelo – tra vivere e pensare.

Ed ecco perché, per le stesse ragioni, difficilmente siamo in grado di far coincidere una vita con un progetto. E anche qualora lo si faccia – si dedichi tutta la propria vita ad una “missione” – alla fine non si può che rimanere delusi<sup>13</sup>. Per come provo qui ad interpretare Schütz, la dialettica del quotidiano – il suo continuo oscillare tra dato per scontato e imprevedibilità, tra ordinario e straordinario – è la diretta espressione di una tensione irrisolvibile tra *trasparenza* e *opacità* dei propri progetti d'azione: il senso immaginato dal progetto viene nascosto dentro l'agire di ogni giorno così che, protetto dalla opacità quotidiana, possa trovare la possibilità di essere non solo pensato, ma anche perseguito. Riflettere sul corso del proprio agire implica il rischio della continua (ri)messa in discussione del progetto, implica lo “sforzo doloroso” – come dice Schütz citando Bergson [ivi, 52] – di ritornare su ciò che abbiamo dato per scontato, il nostro progetto di azione, ridisegnando l'azione finale, in pratica il nostro futuro. Impossibile perciò uscire da questa dialettica, dalla tensione tra certezza e dubbio. Solo una coscienza profetica – il riferimento di Schütz è qui a Tiresia – può avere “il potere di anticipare l'accadere futuro nello stesso modo con cui la nostra coscienza ritiene in qualunque modo il passato” [ivi, 84; cfr. anche Schütz 2013].<sup>14</sup>

---

13. Perciò, e di conseguenza, nella nostra vita quotidiana non perseguiamo mai un unico progetto d'azione: essa è piuttosto il risultato del vario intrecciarsi delle molteplici finalità che ad essa diamo, e che al suo interno proviamo a raggiungere. Questo fatto implica allora un ulteriore problema di coerenza, o almeno di compatibilità, tra i nostri diversi progetti di azione. Si tratta di aspetti che, naturalmente, “arricchiscono” la nostra vita di tutti i giorni – rendendola complessa, articolata, imprevedibile –, ma che non posso qui affrontare compiutamente.

14. Non a caso, Schütz scrive che Tiresia “rimane un osservatore impotente del futuro” [Schütz 2013, 49]. Egli sa, ma la sua vita è indifferente al futuro, non può influenzarlo: “Tiresia (...) non agisce, non interviene, non spera e non teme” [ivi, 73]. L'uomo comune, al contrario, non sa, però vivendo può (pensare di) dare alla propria vita un fine e provarlo a realizzare. Non sapere è allora l'unica condizione perché il futuro sia aperto, cioè disponibile

La ricchezza del quotidiano, delle sue *routines* e dei suoi universi di senso, ha quindi una radice profonda, di cui è la diretta manifestazione. Essa è espressione dell'apertura dei nostri progetti, del fatto che il futuro è ignoto o, per lo meno, non del tutto determinabile, aperto. Una quotidianità trasparente a sé stessa – perfettamente coerente con la profezia – sarebbe, tra quelli possibili, l'unico mondo davvero noioso: per fortuna, si potrebbe dire, che Tiresia è cieco, ed è incapace di vedere ciò che sa.

La vita quotidiana può allora essere vista come il risultato inintenzionale – e non causalmente prodotto – di azioni intenzionali, quotidianamente messo a rischio da quell'incognita che chiamiamo riflessività. La dialettica tra intenzionalità e riflessività scandisce il conflitto tra vivere e pensare, tra l'emersione del senso e il suo nascondimento e produce una parte consistente della ricchezza del nostro quotidiano.

## 2. Rappresentazioni sociali e senso comune (interpretare la ricchezza del quotidiano)

La dialettica sopra descritta ha profonde ripercussioni anche all'interno della struttura del senso comune. Così come la vita quotidiana, e in parallelo con essa, anche il senso comune non deve essere visto come un blocco unico di senso, compatto e indifferenziato. Sarebbe questa una concezione povera, minimale e alquanto riduttiva. D'altronde, come spiegare la ricchezza del quotidiano con un senso comune povero e unilaterale?

Ritengo possa essere utile, per avere un concetto "ricco" di senso comune, far interagire l'approccio fenomenologico con la teoria delle rappresentazioni sociali, in particolare così come si è andata sviluppando a partire dal lavoro di Moscovici. L'obiettivo è avere una teoria del senso comune inteso come *prodotto* e come

---

ai nostri progetti. È l'unica condizione per vivere. Una condizione per cui non solo non sappiamo, ma "non sappiamo neppure che cosa sperare e ciò per cui pregare" [ibidem]). Trovo splendida, e commovente, la citazione che conclude il saggio su Tiresia, presa dalla preghiera di un poeta pitagoriano: "Re Zeus concedici il bene sia nel caso in cui abbiamo pregato per ottenerlo sia nel caso in cui non lo abbiamo cercato, ma scongiura ciò che chiediamo in modo sbagliato" [ibidem].

*processo*. Non posso qui mettere in luce tutti i punti di contatto e i molti modi con cui, rendendo complementari i due approcci, si può ottenere un modello teorico particolarmente ricco e articolato.<sup>15</sup> L'idea di fondo è che, da un lato, la fenomenologia ci dà un approccio che parte dalla dimensione della coscienza; dall'altro, anche per la sua radice durkheimiana, la teoria delle rappresentazioni sociali mette al centro la parziale indipendenza che gli universi di senso acquisiscono, la loro oggettività. Si tratta perciò anche di un modo per superare la sterile contrapposizione tra centralità dell'individuo e della società, tra sfera soggettiva e oggettiva. È innegabile che la società fa l'individuo e che l'individuo fa la società: un approccio come quello che intendo proporre sottolinea il fatto che l'individuo fa la società all'interno di condizioni oggettive a lui indipendenti, che hanno anche una loro dinamica autonoma. Di questa dinamica si occupa fruttuosamente, a mio parere, la teoria delle rappresentazioni sociali.

Il principale ponte concettuale tra i due modelli ritengo sia il fatto per cui una rappresentazione sociale (Moscovici) può essere vista come senso oggettivo (Schütz). La caratteristica fondamentale di quest'ultimo, e quindi anche di una rappresentazione sociale (idea questa presente anche in Durkheim<sup>16</sup>), è quella di essere diventato parzialmente autonomo dal senso soggettivo, di avere acquisito una propria natura. In Schütz la cosa è chiarissima: “quel che abbiamo chiamato il mondo del significato obiettivo è, anche nella sfera del sociale, dissociato dai processi costitutivi della coscienza – sia essa la propria o l'altrui – datrice di significato. Da questo fatto dipende il carattere di anonimità dei contenuti di significato così predicati, la loro invarianza anche nei confronti di quella coscienza che ha loro dato un senso in virtù della sua intenzionalità operante” [Schütz 1974, 53]. Così che “per un io solitario che viva irriflessivamente nell'atteggiamento naturale (...), la problematica caratterizzata in termini di significato obiettivo e soggettivo resta fuori portata” [ivi, 52].

---

15. Mi permetto di rimandare anche qui a Santambrogio [2006].

16. Come è ampiamente noto, anche Durkheim pensa alle rappresentazioni collettive come a realtà “autonome”, al punto da affermare che “l'oggetto essenziale della sociologia è di cercare come si *formano* e si *combinano* le rappresentazioni collettive” [Durkheim 1996a, 134]. Sembra questa una prefigurazione del programma di ricerca di Moscovici. Non a caso, quest'ultimo scrive che “la rappresentazione costituisce una realtà *sui generis*” [Moscovici 1989, 34].

*Anonimità, invarianza e opacità*<sup>17</sup> sono dunque le caratteristiche del senso oggettivo, che possono essere attribuite senza problemi anche alla nozione di rappresentazione sociale. Il contributo fenomenologico all'interpretazione del rapporto tra senso soggettivo e oggettivo, e tra intenzionalità e riflessività, è dunque fondamentale, perché mostra il meccanismo originario, fondato sull'esperienza che la coscienza ha del tempo, alla base della costituzione di universi di senso condiviso.

Ciò che invece è utile dell'approccio di Moscovici è lo studio delle dinamiche che si mettono in moto tra tali universi, una volta considerati come bacini di senso oggettivo autonomo. Ad esempio, tale autonomia ha una rilevanza nel momento in cui mi interrogo sui processi attraverso cui si forma e si sviluppa una rappresentazione sociale? Moscovici, in parte indipendentemente dalle dinamiche che partono dalla coscienza riflessiva, risponde positivamente alla domanda, identificando due diversi processi: ancoraggio e oggettivazione [cfr. Moscovici 1989; 1991]. Insisto sul punto decisivo: si tratta di una prospettiva che prende in considerazione le dinamiche tra universi di senso oggettivamente costituiti (dinamiche che possono essere intese come complementari a quelle interne alla coscienza).

---

17. Ho provato a identificare tre diversi livelli di opacità: verso sé stessi (dimensione del senso soggettivo); verso gli altri (dimensione del senso oggettivo); verso la validità (dimensione della correttezza). Si tratta comunque, in tutte e tre le direzioni, di sospendere la riflessività: nel primo caso, do per scontato il senso della mia azione; nel secondo, che gli altri diano alla mia azione lo stesso senso che io le ho dato; nel terzo, che il senso intenzionato sia "corretto" [cfr. Santambrogio 2006, cap. 2; 2008, 188 ss.]. Riecheggiando Marx, e il suo concetto di reificazione, Moscovici a sua volta scrive che "nel creare le rappresentazioni noi facciamo come l'artista che si inchina di fronte alla statua che ha scolpito e la venera come una dea" [Moscovici 1989, 34]. L'intento critico della fenomenologia è proprio quello di svelare tale opacità (la reificazione), soprattutto quella verso la correttezza. Secondo Srubar, "l'intento della fenomenologia in quanto scienza del mondo della vita (...) è svelare gli atti che costituiscono la validità del mondo, incluso quello sociale" [Srubar 1999, 29; cfr. anche Jedlowski 2001]. Il nesso tra riflessività e critica è centrale anche in Habermas: "se Ego si appropria dell'atteggiamento di Alter, se quindi, con gli occhi di un opponente, considera come rispondere alla sua critica, Ego acquisisce un *rapporto riflesso verso sé stesso*. Interiorizzando il ruolo del partecipante all'argomentazione, egli diventa capace di autocritica. Definiamo riflesso il rapporto verso sé stesso che si istituisce secondo tale modello di autocritica. A ragione, a partire da Socrate, il sapere di non-sapere è considerato il fondamento dell'autoconoscenza" [Habermas 1986, II, 646].

In questa direzione, come è noto, per Moscovici diventa oggi sempre più centrale l'analisi dell'influenza che i nuovi saperi scientifici hanno sulle forme di sapere comune. Se nel passato la scienza era una conoscenza a disposizione di pochi, oggi le sue conquiste riguardano sempre di più tutti quanti noi e il mondo della nostra quotidianità. Un nuovo sapere comune si forma in prima battuta ancorando il non-familiare (il nuovo sapere scientifico) al familiare<sup>18</sup>; in secondo luogo, oggettivando, attraverso nuovi contenuti di senso, il nuovo spazio cognitivo che si è andato aprendo. Per usare come esempio la nota ricerca di Moscovici, la psicoanalisi, un universo di senso sconosciuto ai francesi negli anni cinquanta, viene prima letta come una specie di confessione, ancorandosi al significato simbolico familiare del sacramento cristiano. Poi si sviluppano nuove oggettivazioni, così da costruire una nuova e indipendente rappresentazione sociale. Il processo è compiuto quando, per rimanere ai risultati della ricerca, le nuove generazioni secolarizzate di giovani francesi, ignare di cosa sia la confessione religiosa, considerano quest'ultima una forma di psicoanalisi [cfr. Moscovici 1976].

Il cambiamento, e la stabilità che lo sostiene, possono così essere studiati da due diversi, ma complementari, punti di vista: partendo dall'autonomia della coscienza, e dalla dialettica tra intenzionalità e riflessività che la caratterizza; oppure, dalle autonome interazioni che si producono tra universi di senso diventati autonomi.

Tutto ciò appare con più evidenza se si prendono in considerazione alcuni sviluppi del lavoro di Moscovici, in particolare quelli prodotti dalla cosiddetta scuola di Aix-en-Provence. Alcuni studiosi di questa scuola hanno cercato di vedere la rappresentazione sociale come qualcosa di non omogeneo, in quanto costituita da elementi simbolici più stabili e centrali e da elementi più dinamici e periferici. Si tratta di un modo interessante per articolare il problema della coerenza non solo tra diverse rappresentazioni sociali, ma anche all'interno di ognuna di esse. Una rappresentazione in cui elementi periferici e nucleo centrale

---

18. C'è qualcosa di affine anche in Schütz. Egli scrive che “se nelle nostre esperienze ci imbattiamo in qualcosa di precedentemente sconosciuto (...) dapprima definiamo il nuovo fatto; cerchiamo di afferrare il suo significato; trasformiamo poi gradatamente il nostro schema generale di interpretazione del mondo in modo tale che il fatto strano e il suo significato si facciano compatibili e coerenti con tutti gli altri fatti della nostra esperienza e con i loro significati. Se questo tentativo riesce allora (...) abbiamo ampliato e adattato il nostro insieme di esperienze” [Schütz 1979, 389].

siano in sintonia sarà necessariamente più stabile, laddove invece una parziale incoerenza tra centro e periferia può essere letta come fattore di possibile instabilità e cambiamento.

Il tutto deve essere visto come un continuo processo, all'interno del quale si attuano infiniti aggiustamenti e continue fratture, che si producono in modo per lo più inconsapevole, irriflesso. Sicuramente non sotto la guida di una qualche soggettività riflessiva, proprio perché tale processo si attualizza completamente dentro l'agire della vita quotidiana, ed è messo in atto da singoli individui attraverso i loro molteplici progetti di azione<sup>19</sup>. Una società "pensante", in quanto metafora, è il risultato e l'insieme della continua e quotidiana operativizzazione di schemi concettuali condivisi. Ogni giorno, in ogni momento, in ogni angolo del mondo, milioni di individui mettono autonomamente in atto il pensiero collettivo condiviso, in modo non meccanico e solo parzialmente simile a quello degli altri. Si tratta di un assordante rumore di fondo che nessuno sente perché sentirlo significherebbe spegnerlo.

Naturale che gli elementi periferici siano quelli più volubili e volatili, più sottoposti alla discrezionalità di questa enorme intenzionalità collettiva. Mentre il senso autentico sta nel nucleo centrale della rappresentazione. Come scrive Abric, "gli elementi che fanno parte di una rappresentazione sono interdipendenti e organizzati in un certo ordine gerarchico. Noi abbiamo cercato con le nostre ricerche di analizzare la natura di tale organizzazione e i risultati che abbiamo ottenuto ci hanno permesso di formulare un'ipotesi generale (...): *tutte le rappresentazioni sono organizzate intorno ad un nucleo*. Questo nucleo è l'elemento fondamentale nella rappresentazione dato che determina sia il significato che la struttura della rappresentazione" [Abric 1989, 213].<sup>20</sup> Poiché determina

---

19. Secondo Moscovici, proprio "le società che si vogliono razionali" liberano "forze inconscie e irrazionali. Esse cercano in teoria ciò che la pratica considera eccezionale, se non impossibile: produrre riflessivamente il sociale" [Moscovici 1991, 491].

20. In una mia ricerca sulle rappresentazioni sociali del tossicodipendente presenti nei minori umbri, è emerso il fatto interessante per cui è come se esistessero due diversi nuclei centrali. Si tratta di vedere il tossicodipendente come *vittima* oppure come *colpevole*: a seconda che il nucleo sia l'uno o l'altro, si costruiscono due diverse e relativamente coerenti concezioni del mondo della droga e dei suoi rapporti con la società [cfr. Santambrogio 2012]. Naturalmente l'esistenza di due diversi nuclei centrali è la dimostrazione della presenza di un

“sia il significato che la struttura della rappresentazione”, il nucleo centrale ha una valenza qualitativa e quantitativa. Al tempo stesso, informa di sé tutta la rappresentazione e stabilisce i legami gerarchici al suo interno. Abric chiama la prima funzione creativa e la seconda funzione organizzativa. È presumibile che una rappresentazione relativamente recente abbia ancora al suo interno elementi che richiamano l’universo simbolico cui si è ancorata; che sia relativamente poco complessa e articolata al suo interno; che abbia un grado relativamente più alto di coerenza; e così via. Si tratta però di ipotesi che vanno di volta in volta verificate empiricamente. Dal punto di vista empirico, trovo estremamente interessante riuscire a ricostruire i processi di formazione di una rappresentazione, attraverso lo studio dei soggetti coinvolti e degli elementi simbolici e di contesto di cui sono portatori. Senza dimenticare che questo processo deve riuscire a salvaguardare un minimo di coerenza interna, elemento che gioca un suo ruolo “costringendo” i soggetti a rendere a volta compatibili elementi eterogenei. Alla fine del processo, il nucleo centrale sarà costituito da quell’insieme di oggettivazioni (cioè di senso condiviso) più stabile, cioè più anonimo, invariante e opaco.

Come scrive Grande, il rapporto tra centro e periferia, tra la stabilità del primo e la volatilità della seconda, “permette di comprendere una delle caratteristiche essenziali e, a prima vista, contraddittoria delle rappresentazioni sociali: il loro essere contemporaneamente rigide e flessibili, stabili e in continuo movimento” [Grande 2005, 84].<sup>21</sup> La situazione ideale, quella che consente la “durata”, è in genere difficile da realizzare: si tratta di conciliare ordine e cambiamento, facendo sì che si mantenga al tempo stesso una certa dose di rigidità, ma anche di flessibilità – in una parola di *coerenza strutturata* – all’interno della rappresentazione.

Naturalmente, l’impatto con la novità può mettere in moto la riflessività. Sempre secondo Flament, a fronte di un elemento nuovo, inizia un processo in quattro fasi: si compie subito un richiamo alla normalità (1); si designa attraverso tale richiamo l’elemento estraneo (2); si formula la contraddizione (3); si cerca

---

profondo conflitto interno alla nostra società su cosa sia la tossicodipendenza e su chi sia il tossicodipendente.

21. Flament scrive che “uno schema periferico funziona come il paraurti di una macchina: in caso di necessità, protegge le parti essenziali di una macchina, ma può essere ammaccato” [Flament 1992, 235].

una razionalizzazione, capace di sorreggere la contraddizione (4).<sup>22</sup> La riflessività può quindi essere un moto autonomo interno alla coscienza, ma può essere indotta da una contraddizione, da una incoerenza, più o meno vistosa, presente all'interno degli universi simbolici. Il modello delle rappresentazioni sociali consente quindi di spiegare il movimento continuo tra il "vivere significativamente il mondo sociale" e l'"interpretare significativamente il vivere sociale", riportandoci direttamente dentro la tematica fenomenologica.<sup>23</sup> Da questo punto di vista, esiste un coraggio del pensiero, che rimette in discussione il dato per scontato, perché la contraddizione è diventata insopportabile; ma esiste anche un coraggio del vivere, che tiene ferma la barra dell'agire orientato all'azione, del processo in vista del fine. Appare così che la ricchezza del quotidiano può essere anche vista come un equilibrio tra due diverse forme di coraggio.

Nell'ultimo paragrafo, mi soffermo ulteriormente sulla nozione di riflessività, l'autentica molla del cambiamento, cioè della produzione e non della semplice riproduzione del senso. Usando il linguaggio di Schütz, possiamo dire che la quantità di produzione dipende dall'uso della modificazione attenzionale, dal modo cioè con cui riportiamo il senso oggettivo ad un adesso-e-così, alla sua particolare contingenza: così facendo, il senso oggettivo perde parte del suo carattere anonimo, diventando il senso specifico di un'azione specifica. Si ricordi che il senso oggettivo è staccato dal tempo; quello soggettivo è strettamente connesso al tempo, alla "durata" (intesa sia nel senso di Bergson; sia nel senso di mantenimento di un ordine). Perciò siamo sempre all'interno di una continua dialettica. Da un lato, esiste la "riserva di esperienza", il "patrimonio passivo" a disposizione dell'individuo. E questa è una dimensione ineliminabile. Usando Durkheim, si può dire che "una società senza 'pregiudizi' assomiglierebbe ad un organismo senza riflessi: sarebbe una mostruosità *incapace di vivere*" (Durkheim 1996b, 207,

---

22. Per fare un esempio, ripreso da Flament, se compare un comportamento estraneo alla rappresentazione della divisione di genere del lavoro, le fasi saranno: è un mestiere da uomini (1), che le donne (2) possono fare altrettanto bene degli uomini (3) perché sono più scrupolose (4) [cfr. Flament 1992].

23. Per esplicitare questa dinamica, ho provato ad introdurre il concetto di "*circolo della rappresentazione*". Su questo punto, mi permetto ancora di rimandare a Santambrogio [2006, pp. 136 ss.].

corsivi miei). Dall'altro, esiste la possibilità della riflessività. Vediamo di seguito meglio, attraverso una lettura critica di Habermas, ruolo e limiti di quest'ultima.

### *3. Il senso comune profondo (non impoverire la ricchezza del quotidiano)*

Habermas ha scritto che “un mondo vitale può essere considerato razionalizzato<sup>24</sup> nella misura in cui consente interazioni che non sono guidate mediante un consenso ascritto in modo normativo, bensì – direttamente o indirettamente – sono guidate da un'intesa conseguita in modo comunicativo” [Habermas 1986, vol. I, 458]. A mio parere, Habermas contrappone il senso ascritto all'intesa raggiunta comunicativamente in una direzione eccessivamente illuministica, per la quale, semplificando, la luce cancella le tenebre.<sup>25</sup> Abbiamo invece visto, rileggendo Schütz, che luce e tenebre sono variamente intrecciate tra di loro: non è mai possibile fare piena luce, ma solo variare la luminosità dell'intreccio. Fuor di metafora, anche un'intesa comunicativamente raggiunta non farà mai a meno di una base ascritta: non può cioè evitare completamente di dare qualcosa per scontato, qualcosa che, proprio perché “scontato”, costituisce la base pre-riflessiva dell'intesa. Perciò, e a maggior ragione, un mondo vitale non sarà mai “razionalizzato”.

---

24. Ricordo che, come è ampiamente noto, per Habermas il termine razionalizzazione non ha un significato automaticamente negativo, nella prospettiva in cui i primi francofortesi leggono Weber. I mondi vitali hanno una loro specifica forma di razionalizzazione, legata allo sviluppo della razionalità comunicativa, che non coincide con la razionalità strumentale tipica dei sistemi sociali.

25. In effetti, per Habermas lo sviluppo delle potenzialità normative interne all'agire comunicativo viene visto come una secca alternativa alla normatività della religione, in una direzione che, in forme diverse, richiama la teoria classica della secolarizzazione: “l'interazione retta da norme modifica la propria struttura a mano a mano che le funzioni della riproduzione culturale, dell'integrazione sociale e della socializzazione passano dall'ambito del sacro a quello della prassi comunicativa quotidiana. In ciò, la *comunità religiosa di fede* (...) si trasforma in una *comunità di comunicazione sottoposta a vincoli di cooperazione*” [Habermas 1986, II, 667-668].

La prospettiva habermasiana solleva tutta una serie di questioni. Ai fini delle argomentazioni qui svolte, mi interessa soffermarmi brevemente sul rapporto tra mondo della vita e razionalizzazione: tutto il mondo vitale può essere razionalizzato, così che il consenso acquisito attraverso l'intesa sostituisca compiutamente il consenso ascritto? Mi sembra che la risposta di Habermas sia sostanzialmente positiva, anche se il percorso da fare è lungo e difficile. Con le sue parole, "è la razionalizzazione del mondo vitale che Weber ha trascurato a fronte della razionalizzazione dei sistemi di azione, quali l'economia e lo stato. Nel mondo vitale razionalizzato il bisogno di intesa viene sempre meno soddisfatto da un patrimonio di interpretazioni accreditate dalla tradizione che è impermeabile alla critica; al livello di una comprensione completamente decentrata del mondo il bisogno di consenso deve essere sempre più soddisfatto mediante un'intesa rischiosa perché razionalmente motivata – sia immediatamente attraverso l'operato interpretativo dei partecipanti, oppure attraverso un sapere professionalizzato di esperti, consolidatosi in via secondaria" [Habermas 1986, I, 458-459].

L'affermazione habermasiana mi sembra problematica. Andrebbe in prima battuta distinto il ruolo che l'intesa comunicativa ha all'interno della sfera pubblica, e delle questioni che lì vengono sollevate, nella prospettiva che poi Habermas andrà delineando in *Fatti e norme* [cfr. Habermas 1996], dal ruolo che può avere rispetto al senso comune.

Nel primo caso, si tratta di *decisioni*, o per usare il linguaggio habermasiano di deliberazioni, che non necessariamente diventano senso comune. Possono anche diventarlo, se la decisione ha poi un'influenza tale sulla vita quotidiana da trasformarne le *routines* interne. Ma questo secondo processo non ha niente a che vedere con i meccanismi della deliberazione, e sicuramente non è frutto di una decisione. Non è indifferente, inoltre, far notare che anche il processo deliberativo interno alla sfera pubblica non germina su un vuoto totale, ma, al contrario, si sviluppa necessariamente a partire da un terreno comune, e più tale terreno è fertile e meglio funziona la deliberazione. Quest'ultima, in definitiva, presuppone l'accordo su una quantità enorme di elementi simbolici comuni e dati per scontati – cioè sottratti all'intesa –, che rendono possibile il dialogo tra le diverse posizioni. Detto tutto ciò, è indubitabile che nella sfera pubblica – se funzionasse

come Habermas auspica – si possa dare una effettiva razionalizzazione, che porta ad una decisione fondata sull'intesa riflessiva.

Nel secondo caso, nella vita quotidiana, non si tratta mai di una decisione. Se è ragionevole cercare l'intesa riflessiva all'interno della sfera pubblica su problemi come la costruzione di un nuovo aeroporto, o la modalità di raccolta dei rifiuti, ecc., non è invece per niente ragionevole cercarla nelle *routines* della vita di tutti i giorni. Se devo decidere, non ho più *routines*. Se ho *routines*, la decisione è lontana, dimenticata, alle spalle. Quando le *routines* sono sottoposte alla riflessione, o addirittura fatte oggetto di una procedura volta all'intesa tra soggetti che si presume abbiano punti di vista diversi, se non addirittura conflittuali, non sono più semplici *routines*. Nel caso improbabile in cui l'intesa investisse tutte le *routines*, non ci sarebbero più né senso comune né vita quotidiana. Se riflettiamo bene, una quotidianità in cui tutto fosse sottoposto all'intesa si trasformerebbe in un autentico inferno.

In che senso allora *tutto* il senso comune è razionalizzabile? Solo nella direzione mostrata da Schütz: l'azione della riflessività può agire a suo piacere dentro la durata intenzionale della vita irriflessa, nella sua interezza indivisa, selezionando parti di senso che essa mette a disposizione dell'analisi riflessiva. Ma questo non significa che il mondo vitale viene "razionalizzato", nel senso habermasiano: significa portare alla luce, al suo interno, frammenti di senso in esso sepolti. Al tempo stesso, però, occorre dire che non si passa da un senso comune ad un altro direttamente, e una riflessività senza intenzionalità irriflessa non avrebbe neppure il materiale grezzo su cui esercitarsi, la durata da cui emergere. Proprio discutendo dell'opera di Schütz, lo stesso Habermas sembra condividere questa impostazione: "dalla prospettiva rivolta alla situazione, il mondo vitale appare come un serbatoio di evidenze o convinzioni incontrollate che i partecipanti alla comunicazione utilizzano per i processi cooperativi di interpretazione. Singoli elementi, determinate *evidenze* vengono però mobilitati *sotto forma di un sapere consensuale e al tempo stesso problematizzabile* soltanto quando diventano *rilevanti per una situazione*" [Habermas 1986, II, 711-712], cioè per un adesso-e-così, per usare i termini schütziiani, così che "soltanto il contesto direttamente messo in discussione può (...) entrare nella problematizzazione dell'agire comunicativo, *mentre il mondo della vita resta sempre sullo sfondo*" [ivi, 721]. In quest'ultima proposizione,

c'è piena sintonia con l'analisi fenomenologica. Ancor di più, in un suo recente testo, Habermas sembra non solo recuperare l'importanza di un consenso ascritto fondato sul sacro e sulla tradizione, ma anche articolare una nozione più "ricca", perché meno razionalizzata, di vita quotidiana [cfr. Habermas 2015].

Ciò che però Habermas non potrà mai accettare dell'approccio fenomenologico è la centralità che quest'ultimo dà alla dimensione della coscienza. L'abbandono della filosofia della coscienza è del resto al cuore del modello comunicativo habermasiano. Ed è proprio tale abbandono a produrre gli effetti sopra evidenziati sulla sua interpretazione del mondo della vita, interpretazione che finisce con l'essere riduttiva proprio perché impugna un modello di critica astrattamente fondato su una razionalizzazione comunicativa che mira all'intesa. Non a caso, la critica che egli rivolge alla sociologia sistemica, nell'elaborazione fatta da Luhmann, è basata sul riconoscimento di una certa paradossale affinità tra quest'ultima e il paradigma della coscienza. Anzi, la sociologia luhmanniana sembra, per Habermas, in grado di risolvere il problema cruciale e irrisolto della fenomenologia: "se si interpreta la situazione del soggetto agente come ambiente del sistema della personalità, gli esiti dell'analisi fenomenologica del mondo della vita possono essere recuperati senza soluzione di continuità in una teoria sistemica di osservanza luhmanniana. Ciò presenta persino il vantaggio di poter trascurare quel problema sul quale è fallito Husserl nelle *Meditazioni cartesiane* (...) la produzione dell'intersoggettività del mondo della vita. Questo problema non compare assolutamente più se le relazioni soggetto-oggetto sono sostituite da quelle tra sistema e ambiente" [Habermas 1986, II, 719].

Può essere che nella società post-tradizionale il senso comune diventi una risorsa scarsa. Ma per mantenere il cuore dell'analisi fenomenologica, e difendere la sua compatibilità con l'approccio delle rappresentazioni sociali, deve poter essere salvaguardata quella circolarità tra riflessività e opacità sopra discussa. Alla base della stessa possibilità di libertà del soggetto – che liberamente, perché riflessivamente, produce senso riflessivo a partire dalla sua quotidianità irriflessa –, mi sembra opportuno perciò introdurre la nozione di *sensu comune profondo*. Mantenere una dimensione ascritta rende allora possibile l'articolazione della libertà, perché evita la dissoluzione delle condizioni che la rendono praticabile. Il senso comune profondo costituisce quel nucleo indisponibile che rende possibile

la disponibilità al cambiamento, alla riflessione, alla razionalizzazione. Se si vuole usare il dizionario habermasiano, rende possibile l'intesa. Esso consente di salvaguardare la tensione tra opacità e trasparenza. Non si dimentichi, tra l'altro, che un mondo disintegrato dal cambiamento induce una affannosa ricerca di stabilità e di sicurezza, che a sua volta può produrre universi simbolici assai resistenti alla critica. Alla fine, una razionalizzazione integrale del mondo della vita potrebbe produrre una diversa, ma altrettanto rigida, "gabbia d'acciaio" dentro la nostra quotidianità. Al contrario, un più corretto approccio ai processi di razionalizzazione – teso a riconoscere l'ambivalenza di fondo che caratterizza il nostro mondo vitale – consente il mantenimento e la difesa di un reale ed effettivo approccio critico.

Di cosa si nutre il senso comune profondo? Si tratta di una questione che qui non posso compiutamente affrontare. Può essere che al suo interno rimangano sedimenti delle vecchie fedi, delle tradizioni passate, di modi di pensare che provengono da un passato anche difficile da riconoscere e da portare alla luce. Se ha ragione Habermas a sostenere che "la difficoltà del tradizionalismo risiede nella necessità di occultare il proprio fondamento" [ivi, I, 467], ciò di cui parliamo è una dimensione che rende possibile tradizionalismo e progressismo, di un "fondamento", o per meglio dire di un senso, che rimane sostanzialmente e irrimediabilmente nascosto. Ma può anche essere che all'interno del senso comune profondo comincino a sedimentarsi i risultati delle intese che si sono nel frattempo raggiunte, tanto da iniziare, anche se lentamente, a produrre "senso nascosto".

Infine, il senso comune profondo è l'ancora attraverso cui, da un lato, salvaguardare la vita (l'intenzionalità irriflessa), e quindi la nostra quotidianità in tutta la sua ricchezza, dal pensiero (la riflessività/razionalizzazione)<sup>26</sup>; e, dall'altro,

---

26. Lo stesso Habermas riporta un bellissimo brano, tratto da *Dialettica dell'illuminismo*, che va nella direzione indicata: "dal momento in cui l'uomo si recide la coscienza di sé stesso come natura, tutti i fini per cui si conserva in vita, il progresso sociale, l'incremento di tutte le forze materiali e intellettuali, e fin la coscienza stessa, perdono ogni valore (...). Il dominio dell'uomo su sé stesso, che fonda il suo Sé, è virtualmente ogni volta la distruzione del soggetto al cui servizio esso ha luogo, poiché la sostanza dominata, oppressa e dissolta dall'autoconservazione, non è altro che il vivente, in funzione del quale soltanto si definiscono i compiti dell'autoconservazione, e che è proprio ciò che si tratta di conservare" [cit. in Habermas 1986, I, 507].

al tempo stesso, difendere strenuamente pensiero e riflessività, e le loro enormi possibilità critiche ed emancipative.

### *Conclusioni*

In questo testo ho provato a sostenere che ordine e cambiamento non sono contrapposti. Non esistono cioè un ordine e un cambiamento assoluti: ognuno è possibile attraverso una presenza, se pur minima, dell'altro. In questa prospettiva, ho cercato di mostrare – utilizzando la distinzione schütziana tra intenzionalità e riflessività – come la vita quotidiana, con le *routines* di cui è fatta e il senso comune che la sostiene, sia assai più movimentata e complessa di quanto si possa supporre. In particolare, ho proposto una nozione di senso comune – utilizzando anche la teoria delle rappresentazioni sociali – più articolata e meno monolitica di quella tradizionale.

Ciò che diamo per scontato può essere opaco a diversi livelli. La nozione di *senso comune profondo* è il tentativo di identificare la parte più nascosta e “resistente” delle nostre credenze condivise: provare a metterla in luce attraverso la ricerca può costituire un contributo alla comprensione dei cambiamenti in atto e, forse, più o meno consapevolmente, anche al cambiamento di (parte di) quel nocciolo duro. Spero, infine, che l'analisi teorica qui svolta possa essere utilizzabile ai fini della ricerca empirica: affrontare, faccio un banale esempio, lo studio del senso comune sugli immigrati, inteso come insieme di rappresentazioni sociali condivise, utilizzando lo schema proposto, può essere una strategia per mettere in luce le tensioni e le contraddizioni interne a quel modo di pensare, fornendo un'immagine articolata e approfondita di quegli universi di senso.

Per concludere: che ruolo possono avere la sociologia, e in particolare i sociologi, in tutto questo? Possiamo davvero fornire un'*utile* forma di coscienza riflessiva ai nostri concittadini? E, soprattutto, ci è possibile avere l'accesso ad una osservazione realmente distaccata, così che possa essere riflessiva e critica? Rispondo a quest'ultima domanda utilizzando una brillante e acuta osservazione di Geertz. Per lui, “come l'eunuco di un *harem*, lo scienziato sociale è un funzionario con un utile difetto, e come l'eunuco è dunque anche lui pericoloso per via di una in-

sensibilità verso preoccupazioni sub-cerebrali (spesso chiamate “umane”). Io non conosco molto di ciò che avviene nei laboratori, ma nel lavoro antropologico sul campo, il distacco non è un dono naturale né un talento fabbricato: è piuttosto un risultato parziale faticosamente acquisito e precariamente mantenuto” [Geertz 2001, 53]. Un po’ di pensiero e di riflessività in più comportano davvero un po’ di vita in meno? Mi sembra siano questi, anche oggi, il dilemma e il bivio cui il sociologo – così come ogni intellettuale – si trova davanti a sé.

Rimane però la sensazione che ci sia, sempre e comunque, qualcosa di inesplorabile, qualcosa che, in quanto tale, costituisce la base delle nostre ricerche e, perché no, delle nostre stesse vite. Il senso comune è radicalmente ciò che diamo per scontato. Ma non nel senso di qualcosa che “sappiamo” così bene da essere sin troppo noto a tutti. Non è sapere conosciuto, così come diamo per scontato che due più due fa quattro. Nella sua dimensione più profonda, è piuttosto qualcosa che non conosciamo. È senso che è andato perduto, proprio per poter essere il nostro *dna* culturale. È il risultato della sedimentazione inconsapevole delle azioni di chi è venuto prima di noi, prodotta dalla quotidiana fatica di giorni, mesi, anni e secoli passati, che ci ha fatto così e non diversamente. È il solido terreno costruito dallo scorrere del fiume delle generazioni che ci hanno preceduto, senza che nessuno volesse esattamente quel terreno e quelle solidità. È ciò che noi siamo, e che perciò non conosceremo mai fino in fondo.

*Riferimenti bibliografici*

ABRIC, J. C.

1989, *Un approccio teorico e sperimentale allo studio delle rappresentazioni sociali in una situazione di interazione*, in R. M. Farr, S. Moscovici (a cura di), *Rappresentazioni sociali*, il Mulino, Bologna, pp. 201-216 (1984).

BENNETT, J.

2015, "Snowed in!": *Offbeat Rhythms and Belonging as Everyday Practice*, *Sociology*, n. 5, v. 49, Sage, Londra, pp. 955-969.

DURKHEIM, È.

1996a, *La sociologia in Francia nel XIX secolo*, in Id., *La scienza sociale e l'azione*, il Saggiatore, Milano, pp. 121-145 (1900).

1996b, *Gli studi di scienza sociale*, in Id., *La scienza sociale e l'azione*, il Saggiatore, Milano, pp. 195-225 (1886).

FLAMENT, C.

1992, *Struttura e dinamica delle rappresentazioni sociali*, in D. Jodelet (a cura di), *Le rappresentazioni sociali*, Liguori, Napoli, pp. 227-244.

GEERTZ, C.

2001, *Antropologia e filosofia*, il Mulino, Bologna (2000).

GRANDE, T.

2005, *Che cosa sono le rappresentazioni sociali*, Carocci, Roma.

HABERMAS, J.

1986, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna (1981).

1996, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano (1992).

2015, *Il mondo-di-vita come luogo delle ragioni incarnate simbolicamente*, in Id., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari, pp. 39-60 (2012).

JEDLOWSKI, P.

2001, *Sociologia fenomenologica e critica sociale*, Quaderni di teoria sociale, n. 1, a. I, pp. 43-56.

2004, *Che cosa è la vita quotidiana?*, Quaderni di teoria sociale, n. 4, a. IV, pp. 7-30.

JEDLOWSKI, P., LECCARDI, C.

2003, *Sociologia della vita quotidiana*, il Mulino, Bologna.

MOSCOVICI, S.

1976, *La psychanalyse. Son image et son public*, Presses Universitaires de France, Parigi.

1989, *Il fenomeno delle rappresentazioni sociali*, in R. M. Farr, S. Moscovici (a cura di), *Rappresentazioni sociali*, il Mulino, Bologna, pp. 23-94 (1984).

1991, *La fabbrica degli dei. Saggio sulle passioni individuali e collettive*, il Mulino, Bologna (1988).

NEAL, S., MURJI, K.

2015, *Sociology of Everyday Life: Editor's Introduction to the Special Issue*, *Sociology*, n. 5, v. 49, Sage, Londra, pp. 811-819.

ROBINSON, V.

2015, *Reconceptualising the Mundane and the Extraordinary: A Lens through which to Explore Transformation within Women's Everyday Footwear Practices*, *Sociology*, n. 5, v. 49, Sage, Londra, pp. 903-918.

SANTAMBROGIO, A.

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

2008, *Introduzione alla sociologia. Le teorie, i concetti e gli autori*, Laterza, Roma-Bari.

SANTAMBROGIO, A. (a cura di)

2012, *Una normalità deviante. Seconda indagine su droga e minorenni in Umbria*, Morlacchi Editore, Perugia.

SCHÜTZ, A.

1974, *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna (1960).

1979, *Saggi sociologici*, UTET, Torino (1973).

2013, *Tiresia. Ovvero la nostra conoscenza degli eventi futuri*, Edizioni ETS, Pisa (1971).