

L'intersoggettività e la sfera “emozionale-affettiva”¹. Appunti per una rilettura dell'analisi costitutiva

Luigi Muzetto

In the first part of the essay are highlighted the assumption, in classical sociology, of emotion and rationality as opposing elements, and the presence of the fundamental aspects of the overcoming of such dichotomous view. The second part draws on Schutz' thought on intersubjectivity as a social basic category. Although Schutz adopts a cognitive perspective, the essay underlines elements in his thought that allow to propose a new conceptualization in which the affective-emotional dimension is present 'since the beginning'.

Parte I

Ragione/passioni

1. Al suo sorgere la sociologia eredita una visione del sapere dominata da una razionalità astratta e da una visione dell'agire caratterizzata da una strutturale incertezza per quanto riguarda la sua determinabilità e prevedibilità. «Da un lato, – osserva Crespi – la conoscenza razionale era venuta delineandosi come pura attività unificante, fondata su criteri assoluti di verità [...]; dall'altro, il mondo dell'agire era stato colto come realtà molteplice e indeterminata, caratterizzata da una essenziale opacità rispetto all'ambito della conoscenza» (Crespi 1999: 9). Nella costituzione di questo quadro un ruolo fondamentale aveva svolto l'idea di *passione* intesa già da Platone come contrapposta alla razionalità e che «Cicerone [...] [aveva definito] come perturbazione dell'anima, in quanto insieme di impulsi del tutto alieni dal mondo della razionalità, suscettibili di controllo solo in base a una lunga disciplina di tipo ascetico» (ivi: 10). Così nel corso del tempo si sedimenta l'immagine delle «passioni»

¹ Il saggio non affronta il problema delle differenze esistenti tra affetti, emozioni, sentimenti, passioni, ecc., ma si limita ad assumere globalmente il rapporto tra sfera emozionale-affettiva latamente intesa e sfera cognitivo-razionale. Per un primo tentativo di specificazione vedi Cerulo (2009).

«(emozioni, sentimenti, desideri)» come «‘alterazioni’ di uno stato altrimenti neutro e non perturbato dell’animo» (Bodei 2007: 8). Decisiva, nel passaggio al pensiero moderno, si rivela l’influenza di Cartesio che non solo riprende la contrapposizione tra razionalità e «passioni»², ma cristallizza il pensiero in una serie di dualismi metafisici come mente/corpo (*res cogitans/res extensa*), interno/esterno, ecc.

Malgrado ci siano state sempre delle voci dissonanti sia nel modo di intendere la conoscenza sia nel modo di intendere il vissuto (in particolare il rapporto tra razionalità e passioni a partire dal VII secolo tende ad essere rivisto in chiave più problematica; è sufficiente ricordare il pensiero di Spinoza, l’empirismo inglese, il romanticismo, ecc.), restava una lettura dell’agire nata dall’ottica prevalente e fortemente condizionante del controllo. «Ciò che interessava soprattutto era di definire le regole in base alle quali gli individui avrebbero potuto dominare le loro pulsioni e le loro passioni per agire razionalmente, ovvero in senso non distruttivo riguardo a se stessi e all’ordine sociale: prima ancora di essere esplorato nella sua datità complessa, l’agire si presentava, quindi, come una realtà inquietante» (Crespi 1999: 13-14).

Il modo di intendere il problema è oggi significativamente mutato. La scienza ha abbandonato le antiche certezze ontologiche per muoversi sul terreno più debole di un “sapere senza fondamenti”, seguendo il sentiero più impervio del costruttivismo (passando, come sostiene Bauman, dalla “ragione legislativa alla ragione interpretativa”). E il modo di intendere il rapporto tra ragione e passioni ha finalmente abbandonato l’ottica del controllo e la visione dell’esperienza improntata ai dualismi metafisici. Viene ora osservata con una nuova consapevolezza la sua complessità, la sua irriducibile dimensione storico-culturale, le relazioni tra i vari tratti costitutivi, gli intrecci, le influenze reciproche.

Le osservazioni di Bodei contengono i tratti essenziali del mutato spirito del tempo: i modi di intendere ragione e passioni non possono non essere considerati come interni «a costellazioni di senso teoricamente e culturalmente condizionate [...]’. ‘Ragioni’ e ‘passioni’ sono cioè termini pre-giudicati, che occorre abituarsi a considerare come nozioni correlate e non ovvie», certo non riconducibili ad una improbabile naturalità. «Nulla – continua Bodei – impedisce [...] di pensare le ‘passioni’ quali stati che non si aggiungono dall’esterno a un grado zero della coscienza indifferente, per intorbidarla e confonderla, ma che sono costitutivi della tonalità di qualsiasi modo di essere psichico e persino di ogni orientamento cognitivo». In questa ottica «la passione apparirebbe [...] come l’ombra della ragione stessa, come un costruito di senso e un

² Ferguson (2006: 122) ricorda che nel pensiero moderno i sentimenti (*feelings*) sono tematizzati prima di tutto come passioni.

atteggiamento già intimamente rivestito di una propria intelligenza e cultura, frutto di elaborazioni millenarie, mentre la ragione si rivelerebbe, a sua volta, 'appassionata', selettiva e parziale, complice di quelle medesime passioni che dice di combattere» (Bodei 2007: 7-8).

Facciamo un passo indietro. Al suo sorgere la sociologia, come abbiamo ricordato, più che combattere assume come proprio il portato del cammino del pensiero filosofico e del senso comune riportando nel corpo della disciplina la contrapposizione ragione/passioni³.

Tuttavia quella variegata materia annoverata nell'ambito del non razionale, che comprende sentimenti, emozioni e così via, non è affatto assente nel pensiero sociologico classico (Barbalet a titolo esemplificativo richiama autori come Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Tönnies, Simmel in Europa, e Sumner, Ward, Cooley in America⁴). Come e perché avviene la marginalizzazione di quella che viene comunemente intesa come dimensione non razionale in sociologia? Barbalet ritiene che l'assunzione della convenzionale visione dicotomica contenga solo una parte della risposta. Un altro aspetto rilevante andrebbe individuato nell'influenza esercitata dalla lettura data al processo di razionalizzazione delle società industriali: il processo tenderebbe a rendere meno rilevante il peso dei fattori affettivi, emozionali. Se nel XIX secolo la sociologia risente dell'immagine delle società dominate da impulsi irrazionali⁵, alla fine della prima guerra mondiale, e certamente dopo il 1920, la paura della "turbolenza delle masse e delle trasformazioni sociali, politiche ed economiche" tende a venir meno. Viene consolidandosi un senso di maggiore fiducia «in un ordine sociale che tende ad essere razionale in modo crescente» e meno influenzato dalla dimensione «passionale»⁶. Così almeno a partire

³ Come sottolinea Williams (2001: 3) la sociologia ha in gran parte contribuito a perpetuare «piuttosto che mettere in discussione i dualismi ereditati dal passato, dualismi nei quali mente e corpo, natura e cultura, ragione ed emozioni, pubblico e privato sono stati artificialmente separati e rigidamente rinforzati».

⁴ Vedi Barbalet (2001: 12-14).

⁵ Queste idee, come è noto, trovano una sintesi paradigmatica nel pensiero di Le Bon che fa delle folle un costrutto naturale, le cui caratteristiche sono necessariamente date: per il solo fatto di costituirsi in massa gli individui vengono dotati «di una sorta di anima collettiva in virtù della quale essi sentono, pensano e agiscono in modo del tutto diverso da quello in cui ciascuno di essi, preso isolatamente, sentirebbe o penserebbe e agirebbe» (Le Bon 1946: 28). Gli individui perdono le loro capacità intellettive e vengono guidati dai loro istinti originari, da elementi inconsci frutto "di eredità secolari". «La personalità cosciente tende a svanire» l'orientamento avviene «per via di suggestione e di contagio di sentimenti» (ivi: 32). Per una critica di questa visione vedi Horkheimer e Adorno (1966: 87-101).

⁶ Più che un'analisi quella di Barbalet è una ipotesi semplificata (l'autore non compie uno sforzo significativo per cogliere la "costellazione" degli elementi in grado di rendere conto del

dagli anni '30 fino agli anni '70 viene conferita «un'enfasi sostanzialmente esclusiva alla base cognitiva dell'azione sociale. Questo orientamento è condiviso da numerosi approcci che includono il funzionalismo, l'interazionismo simbolico, l'etnometodologia, la teoria della scelta razionale e anche la teoria del conflitto sia nella versione neo-Weberiana che neo-Marxista» (Barbalet 2001: 16). Solo a partire dagli anni '70 si ha un forte risveglio delle analisi sugli aspetti che avevano tradizionalmente rappresentato «lo scandalo della ragione».

Barbalet richiama sinteticamente tre distinti approcci: approccio tradizionale, approccio critico, approccio radicale. Mi limiterò ad analizzare i primi due più nitidamente caratterizzati.

2. *Approccio tradizionale.* Barbalet assume come esempio la posizione di Max Weber. «*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* – sostiene l'autore – è equivalente a un manuale di principi cartesiani e kantiani riguardanti la ragione o razionalità, le emozioni e la relazione tra loro» (ivi: 34). E ancora: nel pensiero di Weber la «visione neo-kantiana della razionalità è connessa con la concettualizzazione neo-cartesiana dell'emozione» (ivi: 36). L'autore riprende in primo luogo dal saggio *Knies e il problema dell'irrazionalità* una serie di passaggi che supportano la sua tesi. L'agire razionale deriva da scelte deliberate, libere da coercizioni. «Motivi, decisioni e calcoli sono aspetti del pensiero e processi cognitivi in generale che rendono l'agire razionale» (ivi: 35). In opposizione «alle deliberazioni della razionalità è la compulsione delle emozioni» (ibidem). Queste ultime inoltre non possono essere «definite analiticamente», non possono essere «concettualmente articolate» in modo preciso, rimangono quindi necessariamente «cognitivamente vaghe».

Alla prima fondamentale dicotomia si aggiunge quella tra natura e cultura. La cultura, che nasce dalle prese di posizione dell'uomo di fronte alla realtà, è il luogo della razionalità, mentre la natura è il luogo degli impulsi irrazionali. Questi tratti caratterizzano, secondo Barbalet, anche *L'etica protestante* nella quale Weber sottolinea l'atteggiamento fortemente negativo del Puritanesimo nei confronti degli elementi sensoriali ed emozionali della cultura e della stessa religione.

processo in modo esaustivo). Sono state scritte varie opere sul problema dei sentimenti dominanti nelle varie epoche storiche. Relativamente al '700 e '800, tra le opere più importanti, va ricordato il volume di Reddy (2001). Per le analisi relative alla società post-moderna occupa un posto rilevante il lavoro di Meštrović (1997). L'autore propone «un nuovo concetto sociologico, postemozionalismo come alternativa sia alle teorie del postmodernismo che del modernismo [...] il focus delle quali è posto sulla *conoscenza* [...]». L'ingrediente mancante nella maggior parte delle teorie sociologiche è il ruolo delle *emozioni*» (ivi: XI).

Barbalet coglie la forte tendenza dicotomica che caratterizza la visione di Weber relativa alla relazione razionalità/emozione, cultura/natura. Ma l'analisi risente di un forte schematismo. Non solo non rileva la tensione teorica e lo sforzo problematico (anche personale) che la dicotomizzazione comporta per l'autore⁷, ma soprattutto non prende in esame il pensiero dell'ultimo decennio della sua vita. In questo periodo di tempo emerge chiaramente non solo un allontanamento della dimensione ascetica, e un atteggiamento più positivo verso la visione mistica, ma anche la perplessità verso la dicotomizzazione di razionalità e istanze emozionali-affettive, verso le conseguenze esistenziali di questa contrapposizione⁸. Inoltre occorre aggiungere che un'analisi della concettualizzazione in Weber non può essere scorporata dal problema generale dei modi della conoscenza. Non potendo trattare in questa sede il problema in modo adeguato, mi limito ad aggiungere alcune considerazioni utili al nostro tema.

Weber capovolge la visione di Knies, visione peraltro notevolmente diffusa, che assume come contrapposti «determinazione e legalità», ascrivibili «alla cieca necessità del divenire naturale», e «l'agire 'libero' e 'individuale', ossia non conforme al genere». «L'incalcolabilità' dell'agire individuale [...] sarebbe conseguenza della 'libertà'» del soggetto (Weber 1980 [1905]: 46-47), del carattere «creativo» della sua «personalità», mentre la «causalità meccanica» caratterizzerebbe «la cieca necessità del divenire naturale» (ivi: 45). Weber sostiene che, anche se si accetta in prima approssimazione il concetto di *irrazionalità* «nel senso volgare di incalcolabilità», non c'è alcuna differenza di principio tra calcolabilità di un agire futuro e calcolabilità relativa a una «individualità di un processo naturale futuro» (per es. la caduta di un masso e il suo frantumarsi in un innumerevole numero di pezzi). Il singolo fenomeno con-

⁷ Mitzman inizia la sua opera sull'interpretazione storica di Weber sottolineando la sua intenzione di non ricondurre le idee dell'autore ai suoi bisogni e sentimenti. Nondimeno ritiene che Weber «abbia universalizzato il suo personale e storico dilemma» che riguarda «gli impulsi e gli ideali del controllo razionale sulle forze della natura, e l'oscuro operare delle semi-conscie emozioni e bisogni repressi» (Mitzman 2005: p.V). Nel lavoro di Mitzman le analisi delle opere di Weber si accompagnano a quelle dei suoi sviluppi intellettuali, delle sue frequentazioni, dei problemi personali, dello spirito del tempo, della coscienza storica. Su questo ultimo punto, su quella che Mitzman chiama «coscienza post-eroica» vedi anche il suo lavoro su Flaubert e Weber (Mitzman 1981: 81-102).

⁸ Di questo mutamento di atteggiamento si trovano chiare tracce nel pensiero di Weber a partire dalle critiche presentate a un saggio di Troeltsch del 1910 nel quale Weber assume come punti di riferimento da un lato la comunità di Tönnies e dall'altro la chiesa ortodossa e la letteratura russa (in particolare Tolstoj e Dostoevskij). In essi l'autore trova la credenza nelle relazioni fraterne, nell'amore fraterno per i propri simili, un «amore acosmico», che ha cioè una dimensione terrena, che esiste per sé e che tuttavia ha un peso fondamentale per il senso della vita. Vedi Mitzman (2005: 192-296).

creto in genere «non contiene nulla che contraddica il nostro sapere nomologico empirico» (anche se non cerco di conoscere tutti i dettagli il fenomeno, *in linea di principio*, è spiegabile). E questa è per noi una condizione sufficiente per «interpretare comprensibilmente il fenomeno» (ivi: 64). Weber aggiunge un diverso significato al termine irrazionale: irrazionale va inteso come “non interpretabile”. In base a questa accezione «l’agire individuale è meno ‘irrazionale’ di un processo naturale individuale», dal momento che «se ne può dare un’interpretazione dotata di senso». Quando viene meno la possibilità di interpretazione «la condotta umana diviene come la caduta [...] del masso: in altre parole l’incalcolabilità’, nel senso del venir meno dell’interpretabilità, è il principio del ‘pazzo’» (ivi: 65).

Occorre aggiungere che non è sufficiente sostenere che la presenza di motivi rende razionale (interpretabile) l’agire: l’agire è tanto più razionale (interpretabile) quanto più è «libero» da «costrizioni ‘esterne’ o da ‘stati emotivi’ incontrollati» (ivi: 125). La «libertà del volere» è quindi anche libertà dagli stati interni, emozionali, che ostacolano la possibilità di ricondurre le motivazioni alle «categorie di scopo e di mezzo». Nella stessa ottica si colloca il concetto di personalità nelle scienze storico-sociali: questo dovrebbe «trovare la sua ‘essenza’ nell’invariabilità delle sue relazioni interiori con i ‘valori’ e i ‘significati’ ultimi della vita» abbandonando la versione «romantico-naturalistica [...] che al contrario va alla ricerca della sacralità autentica del ‘personale’ nel grigiore indistinto del ‘sottosuolo’ vegetativo della vita personale, cioè di quella irrazionalità che riposa nell’intrecciarsi di un’infinità di condizioni psicofisiche nello sviluppo del temperamento e della sensibilità e che la ‘persona’ condivide con l’animale» (ivi: 126).

Per quanto Weber non intenda descrivere tratti di una qualche ontologia, ma costruire concetti che hanno una valenza euristica attraverso selezioni e astrazioni specifiche⁹, è difficile non ritenere che la “libertà del volere” abbia come riferimento profondo, implicito, una coscienza disincarnata. Tutto ciò trova una sorta di logico completamento nella dicotomia cultura/natura. «La ‘cultura’ è una sezione finita dell’infinità priva di senso del divenire del mondo» cui l’uomo conferisce senso strappandola così all’assurdo. «Presupposto trascendentale di ogni scienza della cultura [...] [è] che noi siamo esseri culturali, dotati della capacità e della volontà di assumere consapevolmente posizione nei confronti del mondo e di attribuirgli un senso» (Weber 1974 [1904]: 96). La cultura nasce quindi da una relazione significativa tra realtà empirica e idee di valore. Relazione che implica non solo capacità, ma anche *volontà*,

⁹ Hekman (1983: 33) ritiene che Weber abbia anticipato la moderna discussione della «logica dei concetti» che è sorta «dalla tradizione del linguaggio ordinario di Wittgenstein».

una *consapevole* presa di posizione. Tutto ciò richiama quella che in Husserl è la dimensione categoriale¹⁰. Sono quindi tenuti a distanza i tratti irrazionali della dimensione psicofisica che si avvicinano alla natura o fanno parte di essa.

Anche nella comprensione il ruolo della dimensione emozionale-affettiva va osservato con sospetto. Nella comprensione empatica le intuizioni riconducibili al piano emozionale «in alcune circostanze possono avere un valore 'euristico' significativo, ma in altre circostanze possono ostacolare la conoscenza oggettiva proprio perché offuscano la consapevolezza che l'intuizione è costituita solo dai contenuti emozionali dell'osservatore» e non da quelli dell'altro osservato (persona fisica, artista, epoca storica, ecc.). Inoltre per quanto la dimensione emozionale aiuti a conseguire *l'evidenza* questa non va confusa con la *validità*: per raggiungere quest'ultima occorre passare «dalla totale indeterminazione dell'empatia» a un «giudizio coscientemente articolato» riguardante la possibile relazione ai valori (ivi: 117)¹¹.

Barbalet ha ancora ragione nel rilevare nell'*Etica protestante* la presenza di principi kantiani e cartesiani. Weber richiama più e più volte la «posizione assolutamente negativa del puritanesimo di fronte a tutti gli elementi sensibili-sentimentali della cultura e della religiosità soggettiva», sottolineando come «questo rapporto negativo con la 'cultura dei sensi' [...] [sia] addirittura [un] elemento costitutivo del puritanesimo» (Weber 2002 [1920-21]: 91). Posizione essenziale per «sottrarre l'uomo alla potenza degli impulsi irrazionali e alla dipendenza dal mondo e dalla natura», e costituire una vita «razionalizzata e dominata dall'esclusivo proposito di accrescere sulla terra la gloria di Dio», operando così «una trasformazione fondamentale del senso della vita intera». «Solo una vita guidata dalla riflessione –aggiunge l'autore– poteva valere come superamento dello *status naturalis*: il *cogito ergo sum* di Cartesio fu assunto in questa interpretazione etica dai puritani suoi contemporanei» (ivi 108-109).

Quindi Weber ritrova in un fenomeno storico, nell'etica puritana, la stessa contrapposizione tra razionalità e natura, tra razionalità e aspetti emozionali che aveva assunto come aspetto metodologico essenziale nel saggio su Knies. Contrapposizione che richiama il pensiero di Cartesio¹². L'idea di razionalità

¹⁰ Weber richiama «l'intuizione categoriale» di Husserl come contrapposta alla «intuizione sensoriale» nell'analisi della differenza tra l'io come concetto della teoria della scienza empirica e l'io come «immediatamente vissuto», come «unità puramente sensoriale o emozionalmente intuita» (Weber 1980 [1905]: 105).

¹¹ Altri importanti contributi relativi alla posizione di Weber sul problema ragione/emozioni emergono dalla sua critica allo psicologismo nella costruzione dei concetti delle scienze storico-sociali. Vedi Ringer (2000).

¹² Hekman, riprendendo le critiche di Schutz alla incompiutezza dell'analisi di Weber sul problema del senso soggettivamente inteso, sostiene che quest'ultimo autore «si astiene dall'e-

tocca nell'*Etica protestante* la vetta più alta: la «prassi etica» è una prassi razionale che consente «in ogni ora, in ogni azione» di «comprovare l'agire della grazia» (ivi: 108); e infine lo stesso senso dell'esistenza del mondo e dell'uomo sono resi intelligibili dalla forma della razionalità: «Il mondo è destinato allo scopo [e solo allo scopo] di servire all'auto-glorificazione di Dio e il Cristiano [eletto] esiste allo scopo [e soltanto allo scopo] di accrescere per la sua parte la gloria di Dio nel mondo mediate l'esecuzione dei suoi comandamenti» (ivi: 95).

Negli ultimi dieci anni della sua vita, come precedentemente ricordato, Weber tende a mutare atteggiamento sulle valenze dell'etica ascetica. Rafforza l'idea espressa nel 1904 secondo la quale «il 'razionalismo' è un concetto storico che racchiude in sé un mondo di antitesi» sostenendo che «si può razionalizzare la vita da punti di vista ultimi quanto mai differenti», e aggiungendo tra parentesi una frase significativa «[-questo semplice principio, spesso dimenticato, dovrebbe stare in cima a ogni studio che si occupi di 'razionalismo'-]» (ivi: 61)¹³.

3. *Approccio critico*. Secondo Barbalet approccio critico e approccio radicale hanno in comune il superamento della contrapposizione tra razionalità e sentimenti, emozioni, ecc. L'approccio critico sostiene che «ragione ed emozioni sono differenti ma si supportano mutualmente» (Barbalet 2001: 39), mentre l'approccio radicale andrebbe oltre ritenendo che ragione ed emozioni siano «nomi per aspetti di un processo continuo» (ivi: 45). In realtà questa differenziazione non è sempre così nitida come appare nelle definizioni di Barbalet. In vari autori, che si muovono fuori dall'ottica classica, emerge più una differenza di accenti che di prospettiva. Mi sembra utile pertanto concentrare l'attenzione sul pensiero di Hume, da Barbalet inteso come punto cui ricondurre le basi della posizione critica verso la dicotomia razionalità-affettività.

Hume ritiene che sia la filosofia sia il senso comune si siano ingannati in modo radicale sul rapporto tra razionalità e passioni. «Non c'è nulla di più comune in filosofia, e anche nella vita quotidiana, che parlare del conflitto tra passione e ragione per dare la palma alla ragione, e per affermare che gli uomini sono virtuosi solo nella misura in cui obbediscono ai suoi comandi. [...] La maggior parte della filosofia morale, antica e moderna, sembra fondarsi su questo modo di pensare; e non c'è nulla che offra un maggior spazio sia

splorare come il senso soggettivo è conferito dall'autore». Così questa dimensione del senso è trattata come se appartenesse a «una sfera 'privata' che egli non fa alcun tentavo di penetrare» (Hekman 1983: 67). Hekman non richiama Cartesio, ma la privatezza della sfera personale è un elemento tipico del suo pensiero.

¹³ Le idee di razionalità e di razionalismo non si esauriscono nel pensiero di Weber nei tratti qui richiamati. Lo stesso Barbalet riprende nel suo lavoro altri tratti significativi. Per una analisi approfondita confronta il lavoro di Albrow (1990).

alle disquisizioni metafisiche, come alle declamazioni popolari, quanto questa presunta superiorità della ragione sulla passione». La prima è stata esaltata, mentre «si è continuamente insistito sulla cecità, incostanza e falsità della seconda» (Hume 2010 [1739-40]: 433-434).

Hume, ritenendo che la visione su riportata non sia basata su un'analisi rigorosa, tenderà a capovolgere l'idea base dell'esistenza di un conflitto insanabile tra razionalità e passioni. Già nell'*Avvertenza* [ai libri I e II, nell'edizione del 1739] del *Trattato sulla natura umana*, l'autore sostiene che «l'intelletto e le passioni costituiscono due temi collegati di per sé». Collegamento che rinvia a quella modalità di base della struttura della natura umana che sono le percezioni (punto di origine del rapporto dell'uomo col mondo)¹⁴. «Tutte le percezioni della mente umana – dice l'autore – si possono dividere in due classi che chiamerò Impressioni e Idee. La differenza fra esse consiste nel grado diverso di forza e vivacità con cui colpiscono la nostra mente e penetrano nel pensiero ovvero nella coscienza. Le percezioni che si presentano con maggior forza e violenza possiamo chiamarle *impressioni*: e sotto questa denominazione io comprendo tutte le sensazioni, passioni ed emozioni, quando fanno la loro prima apparizione nella nostra anima. Per *idee*, invece, intendo le immagini illanguidite delle impressioni, sia nel pensare che nel ragionare» (ivi: 13).

Da queste prime definizioni è chiaro che si ha qualcosa di più del mutuo supporto tra elementi diversi sottolineato da Barbalet: è evidente la presenza, oltre che della comune matrice, della *similitudine* tra passioni e intelletto. Esiste una grande "rassomiglianza" e una corrispondenza tra loro. Le idee sono "in un certo senso" il riflesso delle impressioni, un riflesso che si presenta con minor forza rispetto alle impressioni che costituiscono il fenomeno originario. Sono infatti sempre le impressioni, o almeno le impressioni semplici, che precedono le idee: «Tutte le idee semplici, al loro primo presentarsi, derivano dalle impressioni semplici corrispondenti e le rappresentano esattamente» (ivi: 16)¹⁵. Mentre non è mai dato il contrario, e cioè che sia un'idea a produrre una percezione semplice. Quindi le seconde dipendono dalle prime, sono *causate* dalle prime.

Questo rapporto viene ulteriormente sviluppato. Hume distingue ancora tra impressioni *originarie* e *secondarie*, o impressioni di *sensazione* e di *riflessione*. Le impressioni originarie o di sensazione sono quelle che "sorgono nell'anima" senza che vi sia qualcosa che le preceda. Appartengono ad esse «tutte le im-

¹⁴ La visione che ha Hume dell'empirismo lo porta a considerare la natura umana come punto base di ogni riflessione sulla scienza, dato l'inevitabile collegamento della seconda con la prima. Natura umana che è «fondamentalmente sentimento e istinto più che ragione. La stessa ragione indagatrice è una specie di istinto che porta l'uomo a chiarire ciò che si accetta o si crede» (Abbagnano 1995: 194-195).

¹⁵ Le impressioni semplici e le idee non sono derivate da altre impressioni o idee.

pressioni dei sensi e tutti i dolori e i piaceri corporei [...]. Non c'è dubbio che la mente, nel suo percepire, debba iniziare da qualcosa, e che, dal momento che le impressioni precedono le idee corrispondenti, ci debbano essere delle impressioni che facciano la loro comparsa nell'anima senza essere introdotte da nulla» (ivi: 289). Le impressioni secondarie o di riflessione per contro sono derivate. Ma non derivano meccanicamente da impressioni originarie; è necessario il concorso delle idee connesse a queste ultime. Il processo si svolge in questo modo: «Un'impressione colpisce dapprima i nostri sensi e ci fa percepire il freddo o il caldo, la sete o la fame, un qualsiasi piacere o dolore. Di questa impressione una copia resta nella mente, anche dopo che l'impressione cessa, ed è quella che chiamiamo idea. Quest'idea di piacere o di dolore, quando torna a operare sull'anima, produce le nuove impressioni di desiderio o di avversione, di speranza o di timore, che possono giustamente esser chiamate impressioni di riflessione, perché da essa derivano» (ivi: 19). Quindi le impressioni primarie producono idee primarie che a loro volta producono impressioni di riflessione. E queste ultime, a loro volta, «vengono da capo riprodotte dalla memoria e dall'immaginazione, e diventano idee. Cioè le impressioni di riflessione sono anteriori soltanto alle loro idee corrispondenti, ma posteriori alle idee di sensazione, e derivano da queste» (ibidem). Occorre aggiungere un punto per noi essenziale: «le passioni e le altre emozioni che a esse rassomigliano» appartengono alle impressioni di riflessione (ivi: 289), implicano quindi il concorso delle idee.

Quanto detto non esaurisce il rapporto tra affezioni e idee. Hume nella sua analisi aggiunge alcune "proprietà della natura umana" che hanno a che fare con questa relazione. La prima di queste proprietà è l'associazione delle idee. La mente non passa da una idea all'altra in modo puramente casuale, senza alcuna regola. La regola più rilevante è quella della associazione delle idee: i pensieri passano «da un oggetto a quello che gli rassomiglia, che gli è contiguo o ne è il prodotto. Quando alla nostra immaginazione si presenta un'idea, qualsiasi altra idea le sia legata da queste relazioni la segue naturalmente» (ivi: 297). La seconda proprietà, analoga alla prima, è l'associazione di impressioni. «Tutte le impressioni simili sono collegate tra loro, e, non appena se ne presenta una, le altre seguono immediatamente. [...] È difficile per la mente umana, mossa da qualche passione, limitarsi a essa sola, senza alcun mutamento o variazione» (ivi: 297-298). Infine la terza proprietà indica la reciproca influenza tra le associazioni. Queste «si aiutano e si assecondano moltissimo reciprocamente». «Quei principi che facilitano il passaggio delle idee concorrono [...] con quelli che agiscono sulle passioni; e unendosi entrambi in un'unica azione, imprimono alla mente un duplice impulso. La nuova passione, quindi, deve sorgere con violenza molto maggiore, e il passaggio a essa dovrà risultare estremamente più facile e naturale» (ivi: 298).

Questi in estrema sintesi i principali tratti (l'analisi di Hume è più articolata e complessa) dell'intreccio tra intelletto e passioni in Hume, intreccio che costituisce il punto nevralgico della sua visione della natura umana. «La nostra teoria – dice l'autore – dipende interamente dalla duplice relazione di sentimenti e di idee, e dal duplice sostegno che queste relazioni si prestano» (Hume 2008 [1757]: 389).

Occorre inoltre aggiungere che un simile mutamento rispetto alla prospettiva classica non poteva non derivare, anche e soprattutto, da una lettura molto diversa dei termini essenziali, costitutivi del problema stesso: intelletto, passioni, volontà, razionalità.

Abbiamo visto la comune origine di intelletto e passioni. Per spiegare il modo in cui vengono intesi gli altri due termini essenziali è necessario richiamare preliminarmente un altro tratto dell'architettura humiana: l'articolazione delle passioni in *dirette e indirette*, e in *calme e violente*.

Le passioni dirette sono «impressioni che sorgono immediatamente dal bene e dal male, dal dolore e dal piacere. Passioni di questo tipo sono *il desiderio e l'avversione, il dolore e la gioia*» (Hume 2010 [1739-40]: 419). Le passioni indirette sono «quelle che discendono dagli stessi principi, ma in unione con altre qualità» come «orgoglio, umiltà, ambizione, vanità, amore, odio» (ivi: 190-191), ecc.

Le passioni calme o violente appartengono entrambe alle impressioni di riflessione. «Al primo tipo appartengono il senso del bello e del brutto in un'azione, in una composizione e negli oggetti esterni; al secondo tipo appartengono le passioni di amore e odio, tristezza e gioia, orgoglio e umiltà» (ivi: 290). Questa distinzione non è rigida, precisa Hume, tanto che, per esempio, anche l'amore, che viene inteso come una delle passioni più intense, può a volte «ridursi a una emozione tanto tenue» da diventare «impercettibile». Vediamo come queste distinzioni aiutino ad analizzare la volontà e la razionalità.

La volontà per Hume è contigua alle passioni: come le passioni dirette, è anch'essa un effetto immediato del dolore e del piacere, del bene e del male. È anch'essa un'impressione. Un'impressione a cui è legata la coscienza di un movimento fisico o «una nuova percezione della nostra mente». È un impulso ad agire. Occorre aggiungere inoltre che le passioni costituiscono una «esistenza originaria» o una «modificazione originaria», e quindi possono avere una «influenza originaria sulla volontà» (ivi: 436).

La ragione per contro è contigua al mondo delle idee. È una facoltà astratta e formale «che giudica del vero e del falso», dell'esistenza delle relazioni, relazioni tra idee, tra oggetti, relazioni di causa ed effetto ecc. Essa quindi non può determinare direttamente la volontà né essere direttamente in contraddizione con le passioni. E ciò perché «la ragione non ha questa influenza originaria» e quindi «è impossibile che possa ostacolare un principio che invece possiede

tale capacità». Similmente, essendo la contraddizione un «disaccordo tra le idee [...] e gli oggetti che esse rappresentano», è impossibile che «la verità» o «la ragione» possano contraddire o ostacolare una passione «nella guida della volontà» (ibidem).

Il che non significa che questa diversità sia anche una separatezza: l'impulso ad agire non può essere determinato dalla ragione, ma può «essere guidato da essa». Supponiamo di prevedere che un certo oggetto ci darà piacere o dolore. L'emozione di questa previsione si estenderà ad altri oggetti mediante l'associazione. Ma sarà la ragione a stabilire la reale esistenza di relazioni tra gli stessi (per. es. di causa ed effetto). Quindi l'indagine della ragione influirà sulle nostre scelte, sulla volontà. Non inciderà per contro sull'impulso originario: la stessa ricerca dell'esistenza delle relazioni è motivata da tale impulso. «Non ci preoccuperemmo affatto di sapere che questi oggetti sono cause e questi altri effetti, se tanto le une quanto gli altri ci fossero indifferenti. [...] Ed è chiaro che, poiché la ragione non è altro che la scoperta di questa connessione, non è di certo per mezzo della ragione che gli oggetti divengono capaci di influenzarci» (ivi: 435)¹⁶.

Occorre ora riprendere la distinzione, prima solo accennata, tra passioni calme e passioni violente e ricondurla al nostro tema. La calma o la violenza dipendono dalla «condizione dell'oggetto» che suscita le passioni. Più è grande e vicino il bene o il male che si può ricevere più la passione sarà violenta. Più è piccolo o lontano il bene o il male che si può ricevere più la passione sarà calma. Le passioni violente sono accompagnate da forti emozioni e da contrasti e «disordini dell'animo» tanto sottolineati negativamente dal pensiero tradizionale, e hanno una forte influenza sulla volontà. Le passioni calme non sono accompagnate da forti emozioni e contrasti, e tuttavia la loro influenza sulla volontà non è minore, dato che possono diventare «tendenze prevalenti dell'animo», «stabili principi di azione» e inoltre «l'abitudine consolidata per ripetizione e la forza che le è propria» possono «sottomettere ogni cosa». Sono queste passioni che vengono comunemente considerate ragione, confuse con la ragione. Quando una passione è calma «e non causa alcun disordine nell'animo, viene molto facilmente scambiata per una determinazione della ragione e si suppone che essa proceda dalla stessa facoltà che giudica del vero e del falso» (ivi: 438).

¹⁶ Hume aggiunge che «le passioni possono essere contrarie alla ragione solo nella misura in cui siano accompagnate da un giudizio o da una opinione. Secondo questo principio [...] una qualunque affezione può essere giudicata irragionevole in due soli sensi. Primo, quando una passione [...] si basa sulla supposizione dell'esistenza di oggetti che in realtà non esistono. Secondo, quando per risvegliare una passione scegliamo dei mezzi insufficienti, e ci inganniamo nel nostro giudizio sulle cause e gli effetti» (Hume 2010 [1739-40]: 436-437).

Così questo diventa uno degli elementi importanti per comprendere l'errore della tradizione. «Quel che di solito, e in senso popolare, vien chiamata ragione e viene tanto raccomandata nei discorsi morali, non è altro che una passione calma e indefinita che del suo oggetto ha una visione complessiva e distaccata; essa muove la volontà senza suscitare nessuna emozione sensibile. È la ragione, diciamo, che rende un uomo diligente nella sua professione: cioè un calmo desiderio di ricchezza e di beni. È la ragione che spinge l'uomo a rispettare la giustizia: cioè una meditata considerazione del bene pubblico o della propria reputazione di fronte a se stesso e agli altri» (Hume 2008 [1757]: 393).

Il quadro proposto da Hume è ovviamente opinabile, ma di estremo interesse, considerando anche il periodo in cui è stato tracciato. L'autore coglie punti nevralgici, oggi ripresi con strumenti analitici mutati: e ciò a partire dal punto base secondo il quale razionalità e passioni hanno una comune origine e svolgono funzioni di reciproco supporto. Basti richiamare il noto lavoro condotto prevalentemente in chiave neurobiologica da Damasio *L'errore di Cartesio* (tratto principale di questo "errore" è il modo di intendere la relazione emozione/ragione). «I livelli più bassi dell'edificio neurale della ragione – dice l'autore – sono gli stessi che regolano l'elaborazione di emozioni e sentimenti, insieme con le funzioni globali del corpo» (Damasio 2009: 279). L'emozione fa così parte del «circuitto della ragione» e contribuisce al «processo di ragionamento». Tanto che «quando l'emozione è completamente esclusa dal processo del ragionamento, come accade in alcune patologie neurologiche, la ragione si scopre essere ancor più difettosa di quando l'emozione si intromette nelle nostre decisioni» (ivi: 7). L'emozione, l'affettività non operano necessariamente in modo complementare. Ma certo la ragione non può operare da sola. L'assenza completa di emozione è un fatto patologico che influisce negativamente sulla ragione. Vi sono altri punti di similitudine tra le visioni di Damasio e quella di Hume, come l'influenza della emozione sulle decisioni¹⁷. Affidarsi alla «ragione alta», cioè alla ragione tradizionale, implicherebbe affidarsi esclusivamente a una «qualche strategia logica per produrre inferenze efficaci sulla base delle quali scegliere un'adeguata risposta» (ivi: 236). Ma, essendo il repertorio di scelte in vari casi amplissimo, la strategia logica non supportata da alcun altro ausilio si rivela impraticabile. È così l'elemento emozionale, secondo Damasio, che risulta decisivo nella scelta, un suo supporto necessario. L'elemento emozionale rappresenta quella che vari autori definiscono il fattore che costituisce la *saliency* dell'oggetto o dell'obiettivo scelto¹⁸. O può essere inteso come costi-

¹⁷ Non a caso l'autore richiama esplicitamente Hume sostenendo che quest'ultimo «potrebbe non dissentire» dalle sue «affermazioni» (Damasio 2009: 279).

¹⁸ Vedi per esempio de Sousa (1990).

tutivo della motivazione¹⁹. Come funziona l'apporto dell'elemento emozionale? Damasio sviluppa «l'ipotesi del marcatore somatico»: una emozione agisce sul corpo mandando un segnale positivo o negativo (in modo non dissimile in Hume le impressioni originarie sono piaceri e dolori legati ai sensi. E da tali impressioni derivano le percezioni di riflessione). «Le emozioni primarie» sono strutturalmente predisposte «ad accoppiare un grande numero di situazione sociali con risposte somatiche adattive» (ivi: 250). Accoppiamento che resta anche con emozioni secondarie, cioè emozioni plasmate dalla socializzazione, dalle esperienze. Così i marcatori somatici sono definiti come «esempi speciali di sentimenti generati a partire da emozioni secondarie. Quelle emozioni e sentimenti sono stati connessi, tramite l'apprendimento, a previsti esiti futuri di certi scenari» (ivi: 246). Così questi segnali scoraggiano o incoraggiano una certa azione, consentendo di semplificare e indirizzare il processo di scelta.

Le posizioni di Weber e Hume rappresentano solo un frammento dei punti base del tema del rapporto tra sfera della razionalità e sfera emozionale-affettiva. Ma un frammento significativo per comprendere il nutrito dibattito per lungo tempo consegnato alla tradizione e spesso frettolosamente inteso come appartenente a una dimensione solo latamente sociologica.

Parte II

L'intersoggettività

La sfera emozionale-affettiva nel pensiero di A. Schutz

A partire dagli anni '70 sono ormai molti i saggi che analizzano non solo la dimensione psicologica, ma anche quella sociale della sfera emozionale-affettiva. E certo non è trascurato il tema dell'interazione intesa anche come luogo della costruzione sociale del sentimento, dell'affettività, ecc. Ma la sociologia, almeno a partire dai lavori di Alfred Schutz, ha individuato nell'intersoggettività la categoria più radicalmente di base del sociale, categoria che in un certo senso sussume il tema dell'interazione o comunque la colloca in un contesto più ampio. Ritengo quindi ineludibile un'analisi che ponga il problema della presenza della dimensione affettiva, emozionale, nell'intersoggettività, nel nucleo genetico del sociale. Anche se, data la scarsa presenza di analisi specifiche e la complessità del tema, non è possibile andare oltre un lavoro preliminare.

¹⁹ Swanson in particolare, in una analisi sui valori, atteggiamenti e motivazioni che guidano l'azione richiama Hume relativamente all'anticipazione delle conseguenze dell'azione. Cfr. Swanson (1989: 3-32).

È opportuno ricordare che anche Schutz segue nell'analisi dell'intersoggettività lo spirito del tempo, privilegiando la dimensione cognitiva. Quale relazione ha l'autore con la visione weberiana del rapporto razionalità/affettività?

1. Occorre ricordare in primo luogo che Schutz non condivide la posizione diffusa secondo la quale esisterebbe un *continuum* tra razionalità del mondo della vita quotidiana e razionalità della scienza. Esiste per contro una differenza qualitativa, non semplicemente una differenza di grado. Il mondo della vita quotidiana è caratterizzato da una ragionevolezza guidata da istanze pragmatiche relative alla soluzione dei problemi. L'interesse è rivolto all'antitesi probabile/improbabile più che a quella vero/falso. «Il concetto di razionalità – osserva Schutz – ha la sua fonte originaria non a livello della concezione quotidiana del mondo sociale, ma a livello teorico della osservazione scientifica» (Schutz 1976). E ancora: «l'ideale della razionalità non è e non può essere un tratto particolare del pensiero quotidiano, né può conseguentemente costituire un principio metodologico di interpretazione degli atti umani nella vita quotidiana» (ivi: 79). Gli atti del mondo della vita quotidiana sono guidati da una «forma specifica di logica formale» che è «una logica modificata», una logica del mondo della vita quotidiana che Husserl chiama «logica dei giudizi occasionali» (Schutz e Parsons 1978: 27). Questa logica deve tener conto di vari elementi tra i quali il punto di vista soggettivo, la rilevanza della situazione dell'attore, la presenza delle «frange che circondano il nucleo centrale del corso del pensiero», ecc., trascurate dalla logica tradizionale. Questa differenza è di estrema rilevanza. Garfinkel, con i suoi *breaching experiments*, mostra che un agire ispirato alla razionalità scientifica sarebbe un fattore di forte intralcio allo svolgimento «normale» delle «pratiche» sociali. E l'etnometodologia sviluppa in varie direzioni l'operare della «razionalità di senso comune».

L'assunzione della differenza tra razionalità della scienza e ragionevolezza del mondo della vita costituisce un'importante premessa per analizzare i rapporti tra sfera della razionalità e sfera emozionale-affettiva²⁰ nella loro complessità, senza restare prigionieri delle visioni dicotomiche tradizionali. Anche se questa assunzione non è di per sé risolutiva, come mostra anche il dibattito epistolare con Voegelin. Schutz difende anche in questo frangente la validità della metodologia weberiana: l'adozione da parte di Weber «di costrutti ideal-tipici, la sua ricerca di spiegazioni tipico-causali e il suo concetto

²⁰ Già il concetto di "frange", che Schutz riprende da James e che ripropone in molte parti dei suoi lavori, indica qualcosa che non è solamente legato alla ragione astratta. Le frange, secondo James (1950: 250), sono relazioni costituite da *feelings*.

di razionalità sono postulati che, presi insieme, si riferiscono meramente al corretto uso delle rilevanze interpretative»: sono queste che rappresentano la «oggettiva purezza del metodo»²¹. In altre parole, nel passare dai costrutti dell'attore a quelli della scienza i primi vengono sussunti in tipi ideali formalmente razionali (postulato della adeguatezza e postulato della coerenza logica). La razionalità resta un carattere interno alla scienza, non costituisce una lettura indebita del mondo dell'attore, mondo che mantiene intatte le sue valenze. Ma il problema posto da Voegelin ha implicazioni più generali. Come osserva Wagner, nella sua analisi del carteggio tra i due autori, dietro le questioni metodologiche può nascondersi «una questione ontologica: l'uomo, 'per natura', è guidato essenzialmente dalla ragione o dalle emozioni?» (Wagner 1983: 194). La posizione di Voegelin è simile a quella di Pareto il cui percorso si muove nel senso opposto a quello di Weber: Pareto assume come punto base la sfera non razionale dei residui e considera la sfera razionale come «derivata» dalla prima. L'autore «da una teoria dei sentimenti [...] procede verso la sfera dell'azione razionale». «Egli vede i sentimenti, vede che la sfera razionale non è autonoma, ma soffusa di sentimenti»²². Voegelin dice a Schutz: «sono molto interessato a capire come tu dalla tua concezione della razionalità giungi ai sentimenti [...] che per te sono in qualche modo implicati nei concetti di 'standard', 'sfere di vita', 'motivi costanti dell'azione'»²³. Purtroppo, manca la lettera della risposta di Schutz o, come sottolinea Wagner (1983: 195), non è stata «registrata la risposta».

Possiamo solo ricordare che Schutz assume, per quanto riguarda la sfera della scienza, la maggiore intelligibilità dell'agire razionale rispetto agli altri tipi di azione. Non si tratta della individuazione di un fondamento, di una base ontologica, ma solo di un principio euristico. Resta la diversità del mondo della vita. Quindi la domanda di Voegelin di quale sfera venga prima nel mondo dell'attore non ha ragione di essere: nessuna delle due viene "prima". Diverso il problema per Weber. I tipi di azione restano certamente costrutti ideal-tipici dell'osservatore, ma l'idea sottesa alla loro costruzione travalica la sfera della scienza: Weber vede razionalità e affettività come sfere opposte e contrastanti nel mondo della vita (anche se presenti e interconnesse in vari modi e gradi nelle azioni concrete). Una lettura che si muova nel senso della maggiore complessità nel rapporto delle due sfere, una lettura che assuma, per esempio, un rinforzo reciproco tra razionalità ed emotività non dovrebbe portare a una modificazione dei tipi fondamentali di azione?

²¹ Lettera di Schutz a Voegelin del 27 Aprile 1951, in Schutz e Voegelin (2011: 138).

²² Lettera di Voegelin a Schutz del 28 settembre 1943, in Schutz e Voegelin (2011: 45).

²³ Ibidem.

2. La "implicazione dei sentimenti" (richiamata da Voegelin) è largamente presente nell'analisi schutziana. È presente per esempio in modo sostantivo nei saggi considerati parte della "teoria sociale applicata" come *Il Reduce e Lo Straniero*. Occorre ricordare che l'analisi è condotta attraverso la costruzione di queste figure come "tipi eidetici": i caratteri che costituiscono questi tipi sono intesi come strutturali. Ebbene i caratteri, in questo caso, appartengono essenzialmente alla sfera emozionale-affettiva.

Questa è presente come componente essenziale già nel modello culturale trasmesso ai membri del gruppo: la lingua, per esempio, ne costituisce un contenitore ricchissimo²⁴.

Nella visione di Schutz il modello culturale acquisito «garantisce rifugio e protezione», dà «fiducia», «tranquillità e sicurezza» ai membri del gruppo. Mentre l'apprendimento di un nuovo modello non può produrre gli stessi effetti. Non può disporre della stessa autorità, né attingere allo stesso livello emozionale²⁵. Essere stranieri, abbandonare il proprio modello di cultura per tentare di acquisirne uno nuovo, comporta, secondo Schutz, «un trauma», «una crisi», la perdita della fiducia, della sicurezza acquisita²⁶.

In sintesi la situazione dello straniero descritta da Schutz non è solo colorata dalla presenza di emozioni, di sentimenti che si intrecciano e rafforzano la dimensione cognitiva; ma è la dimensione emozionale-affettiva che sinteticamente ne costituisce i caratteri fondamentali.

Così come è la dimensione emozionale-affettiva a caratterizzare la condizione di chi si allontana anche solo temporaneamente dal proprio mondo.

²⁴ Il modello culturale di un gruppo comprende le chiavi fondamentali di attribuzione di importanza, comprende costumi, usi, tradizioni, modi di vedere e di sentire: in sintesi il modello costituisce la visione del mondo relativamente naturale nel senso di Scheler. La lingua condensa i tratti della cultura e dei modi di sentire del gruppo. La lingua, dice l'autore, «non comprende semplicemente simboli linguistici catalogati nel dizionario e regole sintattiche presenti in una grammatica ideale»: «ogni parola e ogni frase è [...] contornata da 'frange' che le connettono da un lato con gli elementi passati e futuri dell'universo di discorso a cui appartengono e che le circondano, e dall'altro con un alone di valori emotivi e di implicazioni irrazionali che pure rimangono ineffabili. Le frange sono materia prima di cui è fatta la poesia, si possono mettere in musica, ma non sono traducibili». La lingua è, in altre parole, legata a una forma di vita: «per dominare liberamente una lingua come schema di espressione, si devono saper scrivere in essa lettere d'amore, si deve saper pregare e bestemmiare in essa...» (Schutz 1976a: 100-101).

²⁵ «Solo i modi in cui vissero i propri padri, i propri nonni diventano per ognuno il proprio modo di vita. Tombe e reminiscenze non si possono né trasferire né conquistare» (ivi: 97).

²⁶ «Un uomo può perdere il suo status, i suoi principi direttivi, e anche la sua storia». In sintesi è la sua stessa realtà a entrare in crisi. «Una crisi che può minacciare l'intero fondamento della 'concezione del mondo relativamente naturale'» (ivi: 104). Il nuovo modello non è «un rifugio ma un campo di avventura», non «un rifugio protettivo, ma [...] un labirinto in cui egli ha perso ogni senso di orientamento» (ivi: 105).

Questi caratteri sono la *nostalgia* per i propri affetti, per il senso di familiarità, di calore che promanano dal mondo vissuto come proprio²⁷, accompagnati da un particolare *sensu dell'oblio*²⁸.

Gli schemi di Schutz seguono con rigore i principi della razionalità formale. Il che non vieta che l'analisi anche solo dei tratti "tipici" di un processo sociale si arricchisca degli elementi della complessità della vita. Elementi che troppo spesso restano estranei alla sociologia. Gabriella Turnaturi, in un'analisi del rapporto tra sociologia e letteratura, ricorda le riflessioni di Wright Mills: la sociologia, in particolare nel XIX secolo, «si appiattiva in un orizzonte scienziata [...]». Si lasciava così scoperto tutto il fronte dell'individuale, del particolare, il fronte emozionale, della sensibilità e della cultura, ritenuto territorio della letteratura». Mancando «una scienza sociale degna di tale nome i critici e i romanzieri, gli autori drammatici e i poeti furono la massima e a volte la sola espressione delle difficoltà private e persino dei problemi pubblici» (Turnaturi 2003: 7).

3. Molto più indicativa della visione schutziana relativa a ciò che Voegelin chiama "l'implicazione dei sentimenti" è l'analisi del sistema delle rilevanzze. Punto fondamentale dell'impianto teorico di Schutz, cui fa capo il problema della scelta, della costituzione del significato, dell'azione, ecc. In sintesi «è il concetto fondamentale della sociologia e della scienza della cultura» (Schutz 1996: 3), concetto «che dà accesso a tutte le aree cruciali della condotta umana» (Wagner 1983: 68).

²⁷ «Il luogo da cui provengo e a cui voglio ritornare è la mia 'patria'. Patria non è solo il luogo dov'è la mia casa – la mia abitazione, la mia stanza, il mio giardino – ma tutto ciò che li rappresenta. Il carattere simbolico della nozione di 'patria' è emotivamente evocativo e difficile da descrivere [...] Significa naturalmente casa paterna, madre lingua, famiglia, innamorata, amici; significa terra amata, 'le canzoni che mi ha insegnato mia madre', cibi preparati in un certo modo, oggetti familiari di uso quotidiano» (Schutz 1976b: 107-108). Allontanarsi da tutto questo implica sostituire delle presenze pregnanti con dei ricordi. «Non vi è più l'esperienza totale della persona amata, dei suoi gesti, del suo modo di camminare e di parlare, di ascoltare e di fare le cose; quanto rimane sono ricordi, una fotografia, alcune righe scritte a mano. Questa situazione delle persone lontane è, entro certi limiti, quella di coloro che sono in lutto: 'partire è un po' morire'» (ivi: 112).

²⁸ Il ritorno a casa è insieme dolce e amaro. Il reduce che torna non è più la stessa persona, né lo è il mondo in cui ritorna. A quest'ultimo «si è aggiunto un nuovo significato che deriva dalle esperienze fatte nel periodo di assenza e che si basa su di esse». Schutz richiama la bellissima immagine dei compagni di Ulisse che nell'isola dei mangiatori di loto, dopo aver «assaggiato questa pianta dolce come il miele», vedono affievolirsi «il desiderio del ritorno». E questo sentimento viene inteso emblematicamente come caratterizzante la condizione del reduce: «Entro certi limiti, ogni reduce ha assaggiato il frutto magico dell'esotico, sia dolce o amaro. Anche in una travolgente nostalgia per la patria o per la propria casa rimane sempre il desiderio di trapiantare nel vecchio modello qualcosa delle nuove idee» (ivi: 116).

Schutz pone alla base di questo insieme interconnesso di chiavi di lettura «l'ansia fondamentale». Il sapere e il timore di dover morire costituiscono la base ultima (una base data per scontata) di tutte le nostre scelte, dei nostri piani di vita. «È l'anticipazione primordiale da cui hanno origine tutte le altre. Dall'ansia fondamentale emergono i molti sistemi di speranze e timori, di desideri e di soddisfazioni, di possibilità e di rischi» (Schutz 1962a: 228). Schutz trasforma, come osserva Renn (2009: 155), l'angoscia di Heidegger da problema «ontologico in base antropologica della gerarchia delle rilevanze». Ponendo quindi un elemento profondo e generale di natura emozionale come presenza primordiale, come base degli atteggiamenti di qualsiasi natura.

Ma oltre a questa base primordiale che è sempre presente, le rilevanze nascono dalla sedimentazione del vissuto, tutto il vissuto con le sue infinite sfaccettature, costituite in primo luogo da incontri diversi tra le due sfere (razionale/emozionale-affettiva), incontri che realizzano rinforzi reciproci, contrasti, ecc. Le rilevanze costituiscono un sistema unitario all'interno del quale Schutz distingue, per motivi puramente analitici, le rilevanze in tematiche, interpretative e motivazionali (queste a loro volta possono essere volontarie o involontarie). Analizziamo le rilevanze motivazionali²⁹.

Mentre Weber prende in esame i motivi dell'azione in modo indifferenziato, Schutz distingue tra motivi *in order to* e motivi *because*. I primi «emanano dal progetto dominante», i secondi «riguardano la motivazione della determinazione dello stesso progetto» (Schutz 1975: 48). Riprendiamo un esempio proposto dallo stesso Schutz. Un uomo tornando a casa vede in una stanza qualcosa di non chiaramente distinguibile: potrebbe essere un rotolo di corda o un serpente. L'uomo vuole dormire tranquillo. Quindi prende un bastone per colpire quel qualcosa di indistinto e sincerarsi così di cosa si tratti. Il motivo dell'azione è scoprire la natura di ciò che si trova nell'angolo. Questo è il motivo *in order to*, che «emana dall'azione», il fine verso il quale l'azione è rivolta, la cui realizzazione si situa nel futuro. Ma vi è un altro motivo da considerare: il motivo per il quale l'uomo svolge l'azione rivolta a chiarire la natura di ciò che sta nell'angolo. Supponiamo che questo motivo sia la paura dei serpenti. La paura dei serpenti, che spinge l'uomo ad agire e che si colloca nel passato, costituisce il motivo *because* dell'azione.

La natura dei motivi *because* è complessa. L'esempio riportato fornisce informazioni utili. La paura dei serpenti non è una semplice conoscenza come sarebbe quella legata meramente alla dimensione cognitiva. È piuttosto una «sindrome» composta da vari elementi. Vi sono aspettative tipiche concernenti eventi ipote-

²⁹ Per una analisi complessiva del sistema delle rilevanze rinvio al mio libro *Il soggetto e il sociale*, Muzzetto (2006: 164-265).

tici che appaiono più o meno ‘vitali’ [...]. Le aspettative sono connesse con tipici ‘stati d’animo’» la cui «intensità è associata a diversi gradi di importanza e di urgenza. Le aspettative connesse a eventi ipotetici sono allo stesso tempo ‘soluzioni’ di progetti tipici per agire (correre immediatamente)». In sintesi la sindrome consiste di «aspettative, rilevanze ipotetiche, piani di azione, *skills* e altri elementi della conoscenza abituale, così come di ‘stati d’animo’ che saranno caratterizzati dall’espressione ‘atteggiamento’» (Schutz e Luckmann: 1973: 217-218). L’atteggiamento è il risultato di esperienze «eterogenee interconnesse tra loro e sedimentate a diversi livelli di coscienza». L’oscurità del processo costitutivo rende difficile anche cogliere riflessivamente il modo di operare di questi motivi che è comunque «quasi automatico». «Essi – dicono Schutz e Luckmann – operano ‘inconsciamente’ come ‘motivi’ nella forma di specifici contesti-causali» (ivi: 220).

Schutz così richiama l’inconscio³⁰ per affrontare questa intricata materia costituita da elementi eterogenei come stati d’animo, aspettative, elementi che non vengono facilmente messi a fuoco attraverso la riflessione, risposte quasi automatiche che operano alle spalle dell’attore. La loro «materia costitutiva» va cercata comunque in prevalenza nella sfera emozionale che partecipa a vari livelli di profondità, compresa quella base primordiale profonda costituita dall’ansia fondamentale. I motivi *because*, dice Schutz, «resistono ad ogni razionalizzazione e sono conosciuti come passioni, speranze, paure, espressioni dell’esperienza metafisicamente fondante del nostro essere nati in un mondo che già esisteva, in cui invecchiamo, e alla fine moriamo» (Schutz 1975: 114).

Credo sia lecito affermare che la paura di Voegelin relativa al fatto che il carattere razionale della sfera della scienza possa preconstituire il carattere dell’analisi sostantiva sia priva di fondamento.

Intersoggettività: analisi costitutiva

1. Veniamo al tema specifico dell’intersoggettività. Come è noto Schutz attinge molto dalla fenomenologia husserliana nella quale la sfera dei sentimenti,

³⁰ Questo punto è di estrema rilevanza per la fenomenologia che in genere considera il tema dell’inconscio come il frutto di un fraintendimento dei modi di operare della coscienza. Schutz, pur condividendo in linea di massima questa critica, in vari lavori richiama il concetto di inconscio di Freud, non il concetto elaborato da Husserl. L’ipotesi che ritengo più probabile è che Schutz pensi che la posizione del primo autore sia in grado di rappresentare meglio la complessità umana, gli aspetti emozionali-affettivi, e soprattutto gli aspetti conflittuali interni al soggetto. In estrema sintesi mentre nel pensiero di Husserl la coscienza è «la porta d’ingresso per l’inconscio» (Welsh 2002: 172), inconscio che peraltro può essere paragonato col pre-conscio di Freud, nella visione di quest’ultimo autore, la presenza dell’inconscio implica la repressione, una separazione, una frattura con la coscienza. L’inconscio è una forza dinamica, attiva e affettiva, «una forza antitetica al governo dell’io» (Rajan 1991: 12).

per quanto rilevante, non è certo al centro della riflessione. Come ricorda Ferguson (2006: 123), «la sfera dei sentimenti è rimasta la più oscura delle regioni fenomenologiche» sebbene non sia considerata «meno 'reale' di quella del *sensing* o di quella della volontà».

Husserl, malgrado ritenga che l'intenzionalità non sia prima «rappresentazione» e solo dopo sentimento, desiderio, volontà, riserva alla rappresentazione, agli «atti teoretici» una «particolare dignità», una preminenza nell'analisi costitutiva, preminenza che malgrado vari correttivi resta nel tempo. E ciò in primo luogo in base all'idea di Brentano secondo la quale nulla può essere voluto, desiderato, temuto, ecc. senza che non sia stato prima rappresentato (Muzzetto 2006: 286). Husserl tenta nel tempo di estendere il «progetto» elaborato a proposito della percezione anche «all'immenso settore affettivo e pratico della coscienza» (Ricoeur 1959: 59). Ma il primato della rappresentazione non viene mai del tutto superato. Anche gli «atti complessi», come quelli affettivi o riguardanti la volontà, il desiderio, ecc., «devono avere ancora, in qualche aspetto, il modo di esistenza dell'oggetto teoretico» (Lévinas 2002: 67). Resta cioè il carattere fondante della rappresentazione. «Husserl – dice Ricoeur – non ha trattato che in modo allusivo i fenomeni affettivi, assiologici, volitivi e come in appendice alle analisi centrate sulla percezione, o [...] sugli 'atti oggettivanti'. La fenomenologia è, nel suo aspetto principale, una fenomenologia della percezione» (Ricoeur 1986: 163).

Schutz critica il primato della percezione, ma mantiene in gran parte l'impianto husserliano e così la sua analisi risente, almeno in parte, dei limiti dell'impostazione del padre della fenomenologia, per quanto arricchita da aspetti tratti da autori diversi, come abbiamo visto in precedenza col richiamo all'inconscio di Freud.

2. Per comprendere l'analisi di Schutz sull'intersoggettività è opportuno soffermarsi su un punto essenziale del modo di procedere dell'autore. Natanson sottolinea che l'analisi del mondo sociale in Schutz, e più in generale nella fenomenologia dell'azione, è caratterizzata da due diversi percorsi che riguardano «due differenti strutture: una orizzontale e l'altra verticale. Quella orizzontale implica la cronologia, il che significa che il mondo è già lì con tutte le sue continuità [...], le sue relazioni [...], con i suoi coinvolgimenti nell'esistenza storica. Nondimeno questo mondo già dato [...] ha una dimensione verticale che è la storia strutturale del suo divenire intenzionale» (Natanson 1978: 71). Questi due percorsi si muovono su piani diversi e costituiscono una discontinuità nell'analisi.

a. La prima è la dimensione più specificatamente storico-sociologica in base alla quale il mondo è già dato per il soggetto. In altre parole il mondo è già costituito nella sua dimensione di ambiente sociale globale, nelle sue

strutture relazionali essenziali, a partire dalla relazione del noi. Così come è già dato l'atteggiamento naturale nel quale il soggetto è immerso nel suo vivere ingenuo: che il mondo è assolutamente esistente "in sé", che è così come appare, che l'altro è un altro simile a me, che la comunicazione è possibile e così via sono elementi certi, non problematici, auto-evidenti, dati per scontati del mondo della vita quotidiana. È ciò che Natanson definisce la pre-datità del sociale (Natanson 1977: 110).

L'atteggiamento naturale ha alla base due assunzioni pre-predicative profondissime.

- L'assunzione dell'esistenza di esseri umani dotati di coscienza come me, quindi simili a me (*tesi generale dell'esistenza dell'alter-ego*).

- L'assunzione della esperibilità del mondo della vita quotidiana da parte dell'*alter-ego* in modo simile al mio (*tesi della reciprocità delle prospettive*).

b. La seconda dimensione, quella verticale, riguarda l'analisi costitutiva, l'analisi della sedimentazione delle esperienze. Schutz segue il percorso che parte dall'io assunto come punto analiticamente separato dal resto del sociale, un io che rappresenta una sorta di "astrazione fittizia" (il luogo della costituzione). E dall'io «va avanti includendo l'altro, formando il noi e in seguito includendo ulteriori altri 'lui', 'lei', 'loro'» ecc. (Embree 1988: 258)³¹.

3. Le due analisi, orizzontale e verticale, come già detto, si muovono su piani diversi e non costituiscono un *continuum*, ma si richiamano in modo circolare: ciascun piano presuppone l'altro e ciascuna analisi presuppone l'altra.

Abbiamo visto in precedenza che, nella prospettiva orizzontale, non solo il sociale è pre-dato, con tutte le sue strutture e valenze, ma è anche pre-dato l'atteggiamento naturale. In quest'ultimo non solo il mondo è ontologicamente esistente, ma di esso fa parte, come elemento privilegiato, l'altro come *alter-ego*, come simile a me. Schutz affronta il controverso problema "della mente degli altri", problema che attraversa il pensiero del '900. Riassumo schematicamente la sua posizione.

La costituzione dell'altro avviene attraverso «un trasferimento di significato da me stesso» all'altro (Schutz e Luckmann 1989: 111): così come esperisco me stesso come una unità tra corpo e coscienza, come unità di intelletto, sentimenti, desideri, ricordi, ecc., similmente esperisco l'altro, trasferisco l'esperienza che ho di me stesso all'altro. Questo trasferimento non avviene attraverso una «inferenza per analogia», un processo conscio attraverso cui io «attivamente sulla base di certi dati inferisco qualcos'altro». Piuttosto l'altro

³¹ Embree sottolinea che la scelta di Schutz è squisitamente metodologica, non sottende in alcun modo un individualismo ontologico.

è costituito «per mezzo della sintesi automatica che Husserl chiama ‘trasferimento di senso associativo’» (Zaner 1961: 79). Non si tratta quindi di un «atto di cognizione teoretica», una esperienza conscia frutto di una analisi deliberata, ma di una esperienza pre-predicativa profonda, una esperienza che si costituisce come una fede, «una ‘fede’ con la quale l’uomo definisce il suo compagno come qualcos’altro da un mero oggetto. Fede perché [...] non potremmo avere accesso alla coscienza soggettiva dell’altro senza presumere ‘involontariamente’ quella coscienza in un atto di coinvolgimento esistenziale» (Parsons 1973: 336).

Anche se non viene espressamente richiamata da Schutz, la sfera emozionale-affettiva è implicitamente presente in questo “coinvolgimento esistenziale”³². L’altro come *alter-ego* viene sempre assunto e ricostituito. Vediamo come ciò avviene nella relazione del noi, luogo costitutivo del tu, dell’io, del noi.

4. La relazione del noi si forma con la presenza di *ego* e di *alter*, la condivisione dello stesso tempo e dello stesso spazio, e il reciproco rivolgimento attenzionale. Quindi con la loro esperienza reciproca “diretta”, con la condivisione di ciascuno dell’esperienza dell’altro, del flusso di coscienza dell’altro.

Schutz definisce *Thou-orientation* il rivolgimento attenzionale di un *ego* a un altro che è dato “in persona”. Due *Thou-orientation* reciproche costituiscono la *We-relation*, la relazione del noi.

Un dialogo esemplifica la relazione. Io ho di fronte l’altro a cui rivolgo l’attenzione. L’altro mi parla, ma non solo sento il suono della sua voce, vedo anche le espressioni del suo volto, i suoi gesti. L’altro mi è dato quindi «in pienezza di sintomi», compresi quindi quei vissuti (per es. il rossore) «essenzialmente attuali» che sfuggono alla sua consapevolezza (il corpo dell’altro è un campo espressivo). Il suo discorso appresenta il flusso della sua coscienza: si snoda passo dopo passo, politeticamente, passando da un adesso a un nuovo adesso. E parallelamente al suo flusso di coscienza scorre il mio mentre sono rivolto a lui: seguo passo dopo passo il suo discorso, interpreto passo dopo passo il significato delle sue parole. Similmente accade ai nostri flussi di coscienza quando sono io a parlare e l’altro ad ascoltare. I nostri flussi di coscienza si muovono “in contemporaneità”, sono paralleli tra loro e, in una serie di riferimenti reciproci, si coordinano e si codeterminano vicendevolmente. I miei motivi *because* sono interrelati con i suoi motivi *in order to* e viceversa. Gli atti dell’uno

³² Occorre ricordare che nel pensiero di Husserl, anche nell’aspetto più strettamente passivo della sfera pre-predicativa, è presente l’affezione come «stimolo che si rivolge all’io». E le sintesi passive implicano anch’esse la presenza di istinti e di impulsi (Husserl 1993). «L’intenzionalità passiva è intenzionalità d’istinto e d’impulso. La costituzione originaria è mossa da motivazioni pulsionali, istintive, dal *Gefühl* [feeling] che precede il rivolgimento dell’io» (Vergani 2003: 32).

sono influenzati e influenzano gli atti dell'altro. «Lo sguardo rivolto all'altro si fa simile a uno specchio infinitamente sfaccettato» (Schutz 1974: 241). «La relazione sociale [...] – dice Schutz – si costituisce mediante la modificazione attenzionale che si produce nell'atteggiamento verso l'altro in conseguenza dell'esperienza immediata che ho dell'altro nel suo essere rivolto a me in un suo atteggiamento» (ivi: 222-223). La relazione del noi può avere infiniti gradi di immediatezza, di intimità, di vicinanza vissuta, può coinvolgere sentimenti diversi in gradi infinitamente diversi.

Vediamo perché questa relazione “diretta”, faccia a faccia, costituisce la base del mondo sociale.

- È in questa relazione che si costituisce il tu. Perché solo qui ho l'altro di fronte a me in pienezza di sintomi, solo qui posso cogliere nello stesso istante in cui si forma la costituzione di significati unici e irripetibili di un flusso di coscienza. Solo qui posso controllare nell'interazione la correttezza delle mie chiavi interpretative relative ai suoi significati. «Il tu è – dice Schutz – quella coscienza ai cui atti sono in grado di rivolgere uno sguardo in contemporaneità nel corso del loro compimento come a degli adesso-e-così di volta in volta attuali» (ivi: 148).

Ma in questa relazione non solo posso cogliere i significati dell'altro nel momento del loro costituirsi. Posso cogliere anche la struttura essenziale della soggettività dell'altro come soggettività simile alla mia. Posso in sintesi compiere quella esperienza essenziale che Schutz definisce *tesi generale dell'esistenza dell'alter-ego*. Posso cogliere il fatto che, «analogamente alla mia stessa vita di coscienza, la sua mostra la stessa struttura temporale insieme con le specifiche esperienze di ritenzioni, riflessioni, protensioni, anticipazioni connesse a essa con i suoi fenomeni di memoria e di attenzione [...] e tutte le sue modificazioni» (ibidem).

- È in questa relazione che si costituisce in buona parte l'io. La presenza “in persona” dell'altro è una condizione essenziale per l'assunzione del ruolo di “altro significativo”. Più in generale la relazione del noi resta il luogo in cui l'assunzione del ruolo dell'altro ha la massima efficacia nella costituzione dell'io.

- Solo in questa relazione posso vivere l'altra esperienza fondamentale per la costruzione dell'atteggiamento naturale e della socialità: *la tesi della reciprocità delle prospettive*. È sufficiente l'identificazione comune di un oggetto della sfera del mondo a nostra portata: è la constatazione di senso comune che l'altro al mio posto farebbe la mia stessa esperienza e la decodificherebbe in modo quasi identico (identico per i motivi pratici del mondo della vita quotidiana).

- Infine solo in questa relazione posso costituire con l'altro (e condividere con lui) l'esperienza di un noi indiviso. Posso cioè partecipare a un incontro in cui le esperienze dell'io e del tu non restano differenziate. L'esperienza può essere intesa non come somma o come incontro tra due esperienze private, ma

come *la nostra* esperienza comune. È l'esperienza dell'inclusione, della fusione di due flussi di coscienza, un'esperienza che appartiene all'immediatezza del vivere, al vivido presente, alla sfera pre-predicativa. Un'esperienza simbolica, un'esperienza il cui significato non appartiene quindi al mondo della realtà fondamentale della vita quotidiana ma a una provincia simbolica. È l'esperienza base da cui discende l'immagine del soggetto collettivo, della persona collettiva nel senso comune.

Quella descritta da Schutz è la struttura (essenzialmente) cognitiva della relazione del noi. Gli elementi emozionali, affettivi sono comunque implicati in questa struttura. Schutz dice esplicitamente che i vari gradi di intensità, immediatezza, vicinanza vissuta della relazione (il che implica diversi sentimenti ed emozioni) sono intesi come "predicati" della relazione stessa. Occorre inoltre considerare gli elementi emozionali del sistema delle rilevanze. Ma c'è altro ancora. Appartiene comunque al modo di procedere dell'autore fornire in prima istanza gli aspetti base di un fenomeno per arricchire progressivamente la descrizione. Anche se in questo caso resta il problema se la ricomposizione del quadro, in cui dimensione affettiva e cognitiva si compenetrano, possa essere ottenuta linearmente, con semplici aggiunte.

5. Occorre ora osservare in modo più attento gli elementi dell'analisi schutziana per ricercare le implicazioni della sfera emozionale-affettiva anche al livello dei tratti basilari della relazione. Partiamo, per motivi analitici, dal rivolgimento al tu, dalla *Thou-orientation*. Schutz assume il termine *Thou* da Buber³³. Tra le possibili implicazioni di questa scelta vi è certamente l'intendere il tu non come semplice proiezione dell'io, come prodotto di uno sguardo oggettivante, come l'*it* di Buber. Il *Thou* è l'opposto dell'oggettivazione "it" determinata da un atteggiamento cognitivo, "teoretico". Nella visione di Schutz, depurata dalla dimensione metafisica, il *Thou* resta una presenza originaria, unica e irripetibile³⁴. La *Thou-orientation* è una esperienza pre-predicativa, che nella forma pura (eidetica) implica il puro rivolgimento attenzionale all'essere là dell'altro essere umano vivente. La relazione *I-Thou* è una «connessione» che implica la presenza dei corpi, l'apertura all'altro e «la permeabilità» rispetto all'esperienza dell'altro (Ratcliffe 2007: 155).

Qual è la presenza in questa relazione base di elementi della sfera emozionale-affettiva? Buber dice che «la relazione reciproca comprende i sentimenti,

³³ Cfr. Wagner (1977: 118). Wagner non spiega le similitudini e le differenze del significato del concetto di *Thou* in Schutz e Buber. Per l'impianto teorico di Buber vedi in particolare Buber (1997). Per un confronto tra i due autori sul concetto di intersoggettività vedi Muzzetto (2002).

³⁴ Schutz critica l'idea di una reificazione necessaria dell'altro prodotta dallo sguardo dell'io nella versione del «solipsismo pratico» di Sartre. Vedi Schutz (1962b: 180-203).

ma non deriva da essi» (Buber 1997: 90). E ciò perché per l'autore la relazione, il *between*, è la struttura ontologica originaria da cui il resto deriva. Schutz non affronta espressamente il problema nell'analisi dell'intersoggettività.

Ratcliffe, dopo aver preso in esame le posizioni di Schutz e Buber relative ai caratteri della relazione, sostiene che in questa si ha «un apprezzamento percettivo di un ente e una esperienza che coinvolge una modalità multi-faccettata di risposta affettiva che è sostanzialmente differente da quella che abbiamo verso gli oggetti non animati» (Ratcliffe 2007: 155).

Ma, a parte questa blanda affermazione di Ratcliffe, l'idea della presenza di elementi della sfera emozionale-affettiva è rafforzata in modo significativo dallo stesso Schutz. L'autore, in un passaggio rilevante della *Fenomenologia del mondo sociale*, dice che vi sono «molte modificazioni attenzionali che l'Ego può assumere verso la vita, atteggiamenti simili alle disposizioni affettive (moods) di cui Heidegger parla come 'esistenziali dell'esserci'» (Schutz 1967: 73). (Abbiamo già ricordato che Schutz sostiene che la relazione sociale si costituisce attraverso le modificazioni attenzionali che ciascuno provoca nell'altro col suo rivolgimento attenzionale).

«L'esserci – dice Heidegger – è sempre in uno stato emotivo». E ancora: «Ciò che in sede ontologica indichiamo con l'espressione 'situazione emotiva' è onticamente un fenomeno ben noto e quotidiano: la tonalità emotiva» (Heidegger 2010 [1927]: 169). «La tonalità emotiva ha già sempre aperto l'essere-nel-mondo nella sua tonalità, rendendo così possibile un dirigersi verso» (ivi: 170). Per Heidegger inoltre l'altro è già implicato nell'esserci (non è qualcosa che si aggiunge in un secondo momento): «L'esserci in quanto essere-nel-mondo è contemporaneamente un *essere-l'uno-con-l'altro*, un essere con altri» (Heidegger 2010 [1924]: 32).

Quindi l'esserci, già nella dimensione “passiva”, nell'essere situato, è caratterizzato da una situazione emotiva che è costitutiva³⁵.

Occorre aggiungere che il carattere fondamentale dell'esserci, l'unità degli “esistenziali” richiamati da Schutz, è la Cura³⁶. Cura è il particolare rapporto

³⁵ Volpi sottolinea come «l'esserci sia originariamente costituito non solo dal momento della progettualità, dell'attività e della spontaneità del *Verstehen*, ma altresì da quello della passività, cioè della 'situatività', del 'trovarsi' e del 'sentirsi' in una situazione già data, nella quale è affetto da *stati d'animo, disposizioni e passioni particolari*» (Volpi 2010a: 17). Heidegger, «nella sua concezione dell'esserci, assegna un ruolo decisivo alle *Stimmungen* [disposizioni emotive, stati d'animo], nel senso che, contro il privilegio accordato dalla tradizione filosofica alla razionalità e agli atti intellettuali superiori, attribuisce agli '*stati d'animo*' e alle *passioni una funzione costitutiva dell'esistenza umana*» (Volpi 2010b: 606, corsivo aggiunto).

³⁶ Per Heidegger la Cura è «l'essere dell'esserci». Cura costituisce le determinazioni dell'esserci, l'unità degli esistenziali: la esistenza, la effettività, e la decisione (Heidegger 2010 [1927]: 235).

col mondo, «l'essere protesi verso qualcosa», l'intenzionalità intesa tuttavia non nel modo «intellettualistico» di Husserl. La Cura «non ha un carattere semplicemente cognitivo, ma un carattere più ampio e include tutti i possibili comportamenti». Rispetto alle cose è un «prendersi cura», e rispetto alle persone un «aver cura» (Volpi 2010b: 73).

Schutz non si muove nel solco della fenomenologia di Heidegger³⁷. Credo tuttavia che si possa sostenere che il richiamo al *Dasein* sia un modo per sottolineare la complessità, lo spessore esistenziale del coinvolgimento, delle relazioni dell'uomo col suo mondo della vita, e in particolare con l'altro. Complessità nella quale sono compresi «stati d'animo, passioni, disposizioni particolari».

Barber, commentando il richiamo di Schutz a Heidegger, dopo aver rilevato che gli atti di attenzione «non sono meramente cognitivi in natura», ma comprendono stati emozionali dice: «Questa teoria epistemologica olistica è inseparabilmente una teoria dell'azione e dell'emozione, previene ogni separazione artificiale dell'emozione e della cognizione e rende ogni sguardo riflessivo inevitabilmente caricato di emozione e di interesse» (Barber 1988: 6).

Vediamo le tracce di questa "visione olistica" nella costituzione dell'intersoggettività.

6. La posizione di Garfinkel non è estranea a questa visione. Garfinkel trasforma la visione schutziana dell'intersoggettività, non segue il percorso dell'analisi dei flussi di coscienza dei partners, della formazione del tu e quella del noi indiviso. Mette piuttosto l'accento sugli "aspetti esterni", sulle pratiche, sulla condivisione del mondo della vita quotidiana. Attraverso i *breaching experiments* mostra che «il mantenimento della 'reciprocità delle prospettive' (inteso come uno dei presupposti dell'atteggiamento naturale) non è meramente un compito cognitivo», ma cognitivo-morale (Heritage 1984: 82). Questa assunzione è necessaria per l'intelligibilità del mondo ma anche per la sua costituzione come "fatto" morale. Vi è quindi un carattere "costrittivo" implicito, trascurato da Schutz. La reciprocità delle prospettive implica che ciascuno abbia "fiducia" che l'altro, come "membro *bona fide* del gruppo", si comporti secondo le aspettative date per scontate. La fiducia, presente nel pensiero di Schutz con

³⁷ Renn nell'apertura del saggio sui rapporti tra i due autori dice che «Schutz sviluppa il suo pensiero senza alcuna rimarcabile influenza da parte della ontologia esistenziale o della analisi del *Dasein*» (Renn 2009: 151). È indubbio che Schutz resti nel solco della fenomenologia husserliana, che i richiami alle analisi heideggeriane non siano mai sistematici, e che inoltre la sua analisi, per quanto proto-sociologica, si svolga a un diverso livello di astrazione, un livello meno radicale di quello di Heidegger.

una valenza essenzialmente cognitiva³⁸, diviene in Garfinkel il «paradigma del legame sociale» (Pendenza 2004: 29). Alla dimensione cognitiva viene ad aggiungersi la dimensione morale attinta dalla visione normativa durkheimiana³⁹. Così la rottura delle attese verrà vissuta come un tradimento della fiducia e, come tale, accompagnata da forti reazioni emotive da parte di coloro che si sentono traditi: rabbia, frustrazione, smarrimento, ecc.

Il contributo di Garfinkel rafforza l'idea precedentemente espressa secondo la quale le elaborazioni di Schutz procedono attraverso la costruzione di un nucleo essenziale di un fenomeno che è sempre suscettibile di una ulteriore complessificazione. La stessa fenomenologia dell'azione, posteriore ai lavori di Schutz, riporta le radici della dimensione morale all'intersoggettività, alla reciprocità delle prospettive. «Il mondo sociale – dice Luckmann – il campo delle interazioni umane è un ordine intrinsecamente morale». E se la sua origine storica apre la porta alla ricerca di una proto-moralità universale (Luckmann 1995), la base, il presupposto strutturale della costituzione della dimensione morale deve essere individuata nella reciprocità delle prospettive (Luckmann 2002: 21).

7. Denzin sottolinea come, mentre Weber, Mead, Schutz, Cicourel si muovono in un'ottica cognitiva, la teoria di Garfinkel comprende la dimensio-

³⁸ La fiducia, nel saggio su Don Chisciotte, emerge come «ultima intuizione a riguardo della dialettica intersoggettiva della realtà», nella vicenda del cavaliere errante. (Schutz 1995: 54). Don Chisciotte è convinto, come lo siamo tutti noi nell'atteggiamento naturale, «che solo l'io che fa esperienza può giudicare su quale sotto-universo abbia poggiato il proprio accento di realtà». Detto diversamente: solo colui che fa esperienza della realtà (e non il suo partner dell'interazione) può testimoniare quale sia questa esperienza. Quindi «l'esperienza intersoggettiva, la comunicazione, la condivisione di qualcosa di comune presuppongono, in ultima analisi, la fiducia nella sincerità dell'Altro, una fiducia animale nel senso di Santayana» (ivi: 53-54). Questa «fiducia» costituisce quindi un tratto profondo, costitutivo, dell'atteggiamento naturale. Anche Luhmann assume la fiducia come tratto base. Questa, dice l'autore, può essere accettata come «un fatto incontestabile, come 'natura' del mondo o dell'individuo. Ogni giorno abbiamo fiducia in questa cosa di per sé ovvia. Per la vita di tutti i giorni, intesa in questo senso fondante, è una componente del suo orizzonte» (Luhmann 2002: 5). E ancora: «dal momento che l'altro individuo ha un accesso diretto al mondo, potrebbe vivere tutto in modo completamente diverso da me, rendendomi profondamente insicuro» (ivi: 9).

³⁹ Il concetto di fiducia nella accezione di Garfinkel richiama di fatto le «forme pre-contrattuali del contratto». L'assunzione delle reciprocità delle prospettive costituisce la base del sociale, della condivisione. Se viene meno il sociale si dissolve. Garfinkel nella sua analisi usa il concetto di «anomia» per indicare lo stato di incertezza, di stallo che si determina. Ma il senso in cui il concetto viene usato è più radicale di quello durkheimiano, dal momento che si colloca a livello dell'atteggiamento naturale, come accade nel pensiero di Schutz.

ne emozionale, dimensione che assume un ruolo costitutivo⁴⁰. «Gli studi di Garfinkel rivelano la emozionalità sottesa ai codici morali *taken for granted* del mondo della vita quotidiana. La sua ricerca può essere interpretata come un'indicazione verso la direzione di una teoria emozionale della comprensione e della interpretazione, come opposta a una teoria puramente cognitiva» (Denzin 1984: 143).

Seguiamo questa "direzione" prendendo ancora come riferimento il pensiero di Durkheim nella lettura di Garfinkel e di Anne Rawls (senza entrare nel problema della correttezza dell'interpretazione). Lettura che accentua la rilevanza della funzione della sfera emozionale-affettiva rispetto alla lettura tradizionale.

Vediamo gli elementi di contiguità tra il noi di Schutz e il sociale durkheimiano, sebbene i livelli coinvolti siano differenti come differenti sono le dimensioni cognitive ed emotive chiamate in causa. Il punto base è comunque il trascendimento della soggettività, della costituzione del sociale.

a. Il "luogo" dell'analisi di Schutz come più volte detto è la *We-relation*. Viene fatto principale riferimento alla dimensione cognitiva, mentre quella emozionale-affettiva è richiamata ma resta sullo sfondo, senza un'elaborazione specifica. Il noi è la fusione di due flussi di coscienza (la condivisione del tempo interno, tempo qualitativo) che vengono vissuti come un unico flusso. È il primo costituirsi nel "vivido presente" del senso del *collettivo*, una esperienza che mi trascende, per quanto tra le esperienze trascendenti è la più vicina. Se per Schutz il tempo vissuto è la *forma dell'esperienza*, la sua condivisione è l'elemento base, la *sostanza profonda del sociale* (Muzzetto 2006: 347).

La relazione del noi rivela la costituzione della cellula del sociale come trascendenza simbolica. Proseguendo il cammino verso la costituzione del "corpo" più vasto del sociale vediamo che il significato dell'esperienza del noi può essere assunto per appresentare un aggregato più vasto e questo a sua volta per appresentare altri aggregati più vasti ancora. Oppure ciascuno di essi può essere la base per appresentare un'esperienza radicalmente diversa, un'esperienza appartenente, per esempio, alla sfera del sacro. Si possono quindi avere complesse catene di simboli, collocabili in diversi piani (simboli di simboli di simboli, ecc.) e in diverse province.

Occorre aggiungere che Schutz, pur seguendo un percorso cognitivo, prepara, per così dire, il terreno per includere la dimensione emozionale-affettiva (dimensione presente comunque attraverso le rilevanze e il richiamo al Da-

⁴⁰ I suoi studi mostrano «il fondamentale terrore emozionale che si manifesta quando vengono sospese, distrutte o radicalmente alterate le strutture *taken for granted* del mondo della vita quotidiana [...]. La frustrazione, la rabbia, la paura espresse [...] mostrano il fondamentale impegno morale ed emozionale» dei membri (Denzin 1984: 143).

sein). Il sociale nasce nello strato pre-predicativo dell'esperienza e nel mondo simbolico. Il primo è il luogo in cui la dimensione emozionale-affettiva ha meno "controlli", rappresenta uno spazio privilegiato, è il luogo dell'inconscio, delle sindromi motivazionali. Il secondo è il luogo nel quale la comprensione dei significati consiste nel fare «esperienza [...] esistenzialmente» come «riferimento a qualcosa di trascendente che svanisce al punto limite». Un simbolo può essere colto solo con un altro simbolo.

b. Il "luogo" della riflessione di Durkheim è il rituale. La dimensione principale è quella emozionale. Osservano Gene A. Fisher e Kyum Koo Chon che, mentre varie teorie, delle quali «un buon esempio è costituito dal pensiero di Mead, lasciano da parte le emozioni, focalizzando l'attenzione sui simboli condivisi», «per Durkheim l'esperienza emozionale dell'effervescenza collettiva è una condizione necessaria per creare e mantenere la società» (Fisher e Chon 1989: 8). Effervescenza collettiva che si realizza massimamente nei rituali, fenomeni sociali complessi di cui Durkheim fornisce una descrizione che coinvolge vari aspetti. «Una vera e propria descrizione fenomenologica – osserva Fele – [...] nella quale si può vedere l'origine, la sorgente della forza primigenia con cui i membri 'sentono' l'esistenza di un dominio sacro» (Fele 2002: 211). Nella decostruzione etnometodologica dell'analisi durkheimiana il livello simbolico del rituale non è coinvolto in prima istanza. In prima istanza il rituale è costituito da suoni e movimenti socialmente costituiti, socialmente orientati, socialmente intelligibili; e l'effervescenza è originata, in prima istanza, dalla stessa presenza fisica, dalla vicinanza, dalla accessibilità reciproca, dall'essere insieme. «Il solo fatto dell'agglomerazione – dice Durkheim – [...] agisce come un eccitante di eccezionale potenza. Non appena gli individui sono raccolti, dal loro accatastamento scaturisce una specie di elettricità che li trasporta con rapidità a un grado straordinario di esaltazione» (Durkheim 1963 [1912]: 238)⁴¹. Il commento di Fele è che, sebbene il rituale possa avere origine «da qualche tipo di credenza o rappresentazione che costituisce il motivo del raggruppamento, [...] l'eccitazione e il trasporto sono dati da una caratteristica fortemente interna al raggruppamento stesso: il motivo non esteriore è il solo fatto che i corpi sono così vicini l'uno all'altro che fa scaturire l'energia e la potenza dell'impegno. È l'accatastamento delle persone, la loro presenza fisica reciproca, la loro reciproca accessibilità, che costituisce l'eccitante e la ragione stessa del coinvolgimento» (Fele 2002: 211-212). Gli individui avvertono la diversità di questa esperienza rispetto a quella della vita quotidiana. La sentono come caratterizzata dalla presenza di forze inusuali, forze più grandi

⁴¹ È un passo della descrizione di una cerimonia detta *corrobori*.

dei soggetti coinvolti, collocabili su un piano più elevato, forze che li lasciano, che si impongono su di loro. Esistono così due mondi «l'uno è quello in cui [l'individuo] trascina languidamente la sua vita quotidiana; invece nell'altro egli non può penetrare senza entrare subito in rapporto con potenze straordinarie che lo galvanizzano fino alla frenesia: il primo è il mondo profano, il secondo è quello delle cose sacre» (Durkheim 1963 [1912]: 241).

Così il *mana*, forza che è in ogni luogo e in nessun luogo in particolare, viene avvertito direttamente come emozione che nasce dall'effervescenza collettiva. E la stessa forza determina la nascita delle categorie, anch'esse assunte direttamente, senza mediazioni dai soggetti.

Ciò che occorre ancora sottolineare è che è l'elemento emozionale che ha la priorità genetica dei processi. È l'elemento emozionale a cui è riconducibile il sacro, il sociale e le stesse categorie del pensiero razionale. La specificità del carattere emozionale dell'esperienza delle forze sociali e morali attivate dai rituali è essenziale per mettere in ombra le tendenze pre-sociali del soggetto e dar vita a quelle socio-razionali. Si ha una differenza fondamentale tra «esperienza delle forze sociali e percezione delle forze naturali». Le forze sociali «sono inerentemente dinamiche e continue», «ma soprattutto sono percepite attraverso una diversa facoltà della mente; una facoltà emozionale» (Rawls 2004: 15). La differenza può essere riassunta (anche se non si ha una totale separazione) nelle coppie naturale-sensazione sociale-emozione. Solo la seconda coppia è in grado di creare le categorie.

Seguendo il percorso dell'etnometodologia vediamo la nascita delle rappresentazioni collettive, del simbolico: i rituali, nella prima dimensione di «suoni e movimenti potrebbero creare gli stessi *sentimenti* nei partecipanti dei gruppi assemblati. Questi *sentimenti* a loro volta potrebbero creare serie basiliche di *idee condivise* senza le quali [...] non si potrebbe raggiungere una mutua intelligibilità [...]. Si ha così la nascita di narrative il cui scopo è di spiegare l'origine di questi sentimenti. Queste narrative vengono conosciute come credenze religiose» (ivi: 14). È chiaro che le credenze entrano a questo punto costitutivamente nel rituale. Il fenomeno acquista la sua complessità, i suoi aspetti insieme emozionali e cognitivi.

La nascita del sociale, anche in Durkheim, è un trascendimento del soggetto. «Per la coscienza individuale [è] un obiettivo trascendente: infatti essa va al di là dell'individuo in ogni direzione. [...] E nello stesso tempo che ci trascende ci è anche immanente e lo sentiamo come tale. Esso ci trascende ed è contemporaneamente in noi [...] e mediante noi» (Durkheim 1979 [1906]: 182). (Schutz non potrebbe non sottoscrivere queste riflessioni). Il rituale è il crogiuolo da cui ha origine il sociale. E nel quale nasce anche il soggetto-sociale, la parte sociale dell'*homo duplex*, oltre alle categorie del pensiero razionale. Resta in ombra l'intersoggettività.

8. Occorre infine compiere un altro piccolo passo verso la convergenza (per quanto possibile) tra Schutz e Durkheim utile al cammino verso una visione più completa dell'intersoggettività. Torniamo al pensiero di Buber. L'autore assume la dimensione emozionale non riconducendola al crogiolo dell'accatastamento dei corpi, ma alla relazione, al *between* come luogo primario. «In principio è la relazione», dice l'autore (Buber 1997: 72). «Processi di relazione» e «situazioni di relazione» rappresentano «l'esperienza vissuta di ciò che ci sta di fronte». In questo caso la riflessione dell'autore non riguarda solo la dimensione (diciamo) "strutturale", ma anche quella "temporale". Nel bambino e nel primitivo «a livello più precoce e indefinito si mostra l'originarietà della tensione verso la relazione» (ivi: 72). Così nel linguaggio dei «primitivi», nelle costruzioni «pre-grammaticali» è visibile «l'autentica originaria unità, la relazione vissuta». L'esempio del come viene resa la nostra espressione "molto lontano" è particolarmente illuminante; gli Zulù dicono: «là dove uno grida: madre, sono perduto». Buber indica la funzione genetica originaria e generale della relazione, generale perché riguarda non solo quella tra esseri umani, ma anche tra soggetto e mondo. «Si può supporre che le relazioni e i concetti, ma anche le rappresentazioni di persone e cose, si siano formati staccandosi dalla rappresentazione di processi e situazioni di relazione. Le impressioni e le eccitazioni elementari, suscitatrici di spirito 'dell'uomo di natura', sono quelle che provengono da processi di relazione» (ivi 72-73).

Vi sono in ogni caso «eccitazioni elementari» prodotte dall'operare di qualcosa che sta di fronte al soggetto, come «l'immagine in movimento» della luna. «A partire da questo iniziale carattere relazionale, a lungo operante, di ogni manifestazione – dice Buber – diventa ancora più comprensibile un elemento spirituale della vita primitiva». Buber trova qui il luogo dell'origine di «quel potere pieno di mistero» che è il *mana*. «Le apparizioni a cui ["il primitivo"] attribuisce 'una potenza mistica' sono tutte processi elementari di relazione, soprattutto quei processi che gli danno da pensare, perché eccitano il suo corpo e lasciano in lui un'immagine dell'eccitazione. Possiedono questa potenza la luna e il morto che, recando dolore o voluttà, gli fanno visita segretamente di notte...» (ivi: 73). La relazione in Buber svolge così la funzione che svolge il rituale in Durkheim. Il ruolo privilegiato è svolto dalla relazione tra gli uomini: «solo qui trova compimento la parola, nel discorso rivolto e ricevuto», solo qui «ci sono anche il vedere e l'essere visti, il riconoscere e l'essere riconosciuti, l'amare e l'essere amati». Qui, si potrebbe aggiungere, nascono le immagini antropomorfe del bambino e del primitivo. Qui infine le "eccitazioni elementari" del bambino e del primitivo hanno lasciato il posto a emozioni e sentimenti complessi, a varie forme di «intersoggettività emozionale»⁴².

⁴² Il concetto è di Norman K. Denzin. Il lavoro di Denzin (1984) si propone di colmare le lacune della fenomenologia relativamente alle analisi della sfera emozionale-affettiva. L'autore

Riferimenti bibliografici

- Abbagnano N. (1995), *Storia della filosofia*, vol. IV, Utet, Milano.
- Albrow M. (1990), *Max Weber's Construction of Social Theory*, Macmillan, Houndmills.
- Barbalet J.M. (2001), *Emotion, Social Theory, and Social Structure. A Macrosociological Approach*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Barber M.D. (1988), *Social Typifications and the Elusive Other. The Place of Sociology of Knowledge in Alfred Schutz's Phenomenology*, Associated University Press, London.
- Bodei R. (2007), *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano.
- Boella L. (2006), *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Buber M. (1997), *Il Principio Dialogico e Altri Saggi*, Edizioni San Paolo, Milano.
- Cerulo M. (2009), *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma.
- Crespi F. (1999), *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.
- Damasio A.R. (2009), *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi Edizioni, Milano.
- Denzin N.K. (1984), *On Understanding Emotion*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco.
- de Sousa R. (1990), *The Rationality of Emotion*, MIT Press, Cambridge.
- Durkheim É. (1963 [1912]), *Le Forme Elementari della Vita Religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim É. (1979 [1906]), *La Determinazione del Fatto Morale*, in Id., *Sociologia e Filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Embrece L.E. (1988), *Schutz on Science*, in Id., *Worldly Phenomenology. The Continuing Influence of Alfred Schutz on North American Human Science*, University Press of America, Washington.
- Fele G. (2002), *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in M. Rosati e A. Santambrogio (a cura di), *Durkheim, contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma.
- Ferguson H. (2006), *Phenomenological Sociology. Experience & Insight in Modern Society*, SAGE Publications, London.
- Fisher G.A., Chon K.K. (1989), *Durkheim and the Social Construction of Emotions*, «Social Psychology Quarterly», 52:1-9.
- Heidegger M. (2010 [1927]), *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano.
- Heidegger M. (2010 [1924]), *Il concetto di tempo*, Adelphi Edizioni, Milano.

estende le sue riflessioni all'intersoggettività, proponendo vari tipi di «intersoggettività emozionale» ispirati al lavoro di Scheler sull'empatia (Scheler 2010). Il lavoro riprende le posizioni di Husserl, Schutz, Merleau-Ponty, Sartre e altri, ma procede senza una attenzione adeguata alle sostanziali differenze esistenti tra gli autori e tra i loro percorsi. Tuttavia ha il merito di riprendere il tema dell'empatia, tema trascurato dalla fenomenologia posteriore al pensiero di Heidegger, sul quale, a partire dagli anni '70, si è sviluppato un ricchissimo dibattito che potrebbe portare un contributo significativo alle analisi sull'intersoggettività. Cfr. L. Boella (2006).

- Hekman S.J. (1983), *Weber, the Ideal Type, and Contemporary Social Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Heritage J. (1984), *Garfinkel and Ethnomethodology*, Polity Press, Cambridge.
- Horkheimer M., Adorno T.W. (1966), *Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino.
- Hume D. (2008 [1757]), *Dissertazione sulle passioni*, in Id., *Opere Filosofiche 2*, Laterza, Bari.
- Hume D. (2010 [1739-40]), *Trattato sulla natura umana*, in Id., *Opere Filosofiche 1*, Laterza.
- Husserl E. (1993), *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini e Associati, Milano.
- James W. (1950), *The Principles of Psychology*, vol.1, Dover Publications, New York.
- Le Bon G. (1946), *Psicologia delle folle*, Antonioli, Milano.
- Lévinas E. (2002) *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano.
- Luckmann T. (1995), *On the Intersubjective Constitution of Morals*, in S.G. Crowell (a cura di), *The Prism of the Self. Philosophical Essays in Honor of Maurice Natanson*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Luckmann T. (2002), *Moral Communication in Modern Societies*, «Human Studies», 25:19-32.
- Luhmann N. (2002), *La Fiducia*, il Mulino, Bologna.
- Meštrović S.G. (1997), *Postemotional Society*, SAGE Publications, London.
- Mitzman A. (1981), *Flaubert and Weber: Post-Heroic Consciousness in France and Germany*, «Theory and Society», 10:81-102.
- Mitzman A. (2005), *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*, Transaction Books, New Brunswick (U.S.A.) and Oxford (U.K.).
- Muzzetto L. (2002), *Il problema dell'intersoggettività e l'approccio dialogico*, Working paper del Dipartimento di Scienze Sociali, ETS, Pisa.
- Muzzetto L. (2006), *Il soggetto e il sociale*, FrancoAngeli, Milano.
- Natanson M. (1977), *Alfred Schutz Symposium: The Pregivenness of Sociality*, in D. Ihde e R.M. Zaner (a cura di) *Interdisciplinary Phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Natanson M. (1978), *The Problem of Anonymity in the Thought of Alfred Schutz*, in *Phenomenology and the Social Sciences: A Dialogue* (edited by J. Bien), Martinus Nijhoff, The Hague.
- Parsons A.S. (1973), *Constitutive Phenomenology Schutz's Theory of the We-Relation*, «Journal of Phenomenological Psychology», 4:331-61.
- Pendenza M. (2004), *Introduzione*, in H. Garfinkel, *La fiducia*, Armando, Roma.
- Rajan R.S. (1991), *Phenomenology and Psychoanalysis: The Hermeneutical Mediation*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 22:1-13.
- Ratcliffe M. (2007), *Rethinking Commonsense Psychology*, Palgrave Macmillan, London.
- Rawls A.W. (2004), *Epistemology and Practice. Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Reddy W.M. (2001), *The Navigation of Feeling A Framework for the History of Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Renn J. (2009) *Time and Tacit Knowledge: Schutz and Heidegger*, in *Alfred Schutz and his intellectual partners* (edited by H. Nasu, L. Embree, G. Psathas, I. Srubar), UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz.
- Ricoeur P. (1959), *A l'École de la Phénoménologie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Ricoeur P. (1986), *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano.

- Ringer F. (2000), *Max Weber's Methodology*, Harvard University Press, Cambridge.
- Scheler M. (2010), *Essenza e forme della simpatia*, FrancoAngeli, Milano.
- Schutz A. (1962a), *On multiple realities*, in Id., *Collected Papers*, vol.I, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Schutz A. (1962b), *Sartre's theory of the alter ego*, in Id., *Collected Papers*, vol.I, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Schutz A. (1967), *The phenomenology of the social world*, Northwestern University Press, Evanston.
- Schutz A. (1975), *Collected Papers*, vol.III, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Schutz A. (1975), *Il problema della rilevanza*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Schutz A. (1976), *The problem of rationality in the social world*, in Id., *Collected Papers*, vol.II, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Schutz A. (1976a), *The Stranger*, in Id., *Collected Papers*, vol.II, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Schutz A. (1976b), *The Homcomer*, in Id., *Collected Papers*, vol.II, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Schutz A. (1995), *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Armando, Roma.
- Schutz A. (1996), *Outline of a theory of relevance*, in *Collected Papers*, vol.IV, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Schutz A., Luckmann T. (1973), *The Structures of the Life-World*, vol.I, Northwestern University Press, Evanston.
- Schutz A., Luckmann T. (1989), *The Structures of the Life-World*, vol.II, Northwestern University Press, Evanston.
- Schutz A., Parsons T. (1978), *The Theory of Social Action. The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons* (edited by R. Grathoff), Indiana University Press, Bloomington.
- Schutz A., Voegelin E. (2011), *A Friendship That Lasted a Lifetime. The Correspondence between Alfred Schütz and Eric Voegelin* (edited by G. Wagner and G. Weiss), University of Missouri Press, Columbia and London.
- Swanson G.E. (1989), *On the Motives and Motivation of Selves*, in D.D. Franks e E. D. McCarthy (a cura di), *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*, JAI Press, London.
- Turnaturi G. (2003), *Immaginazione sociologica e immaginazione letteraria*, Editori Laterza, Bari
- Vergani M. (2003), *Saggio introduttivo*, in E. Husserl, *Metodo Fenomenologico Statico e Genetico*, il Saggiatore, Milano.
- Volpi F. (2010a), *Avvertenza*, in M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, Adelphi Edizioni, Milano.
- Volpi F. (2010b), *Glossario*, in M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.
- Volpi F. (2010), *Glossario*, in M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, Adelphi Edizioni, Milano.
- Wagner H.R. (1977), *The Bergsonian Period of Alfred Schutz*, «Philosophy and Phenomenological Research», XXXVIII:187-99.
- Wagner H.R. (1983), *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Wagner H.R. (1983), *Phenomenology of Consciousness and Sociology of the Life-world: An Introductory Study*, The University of Alberta Press, Alberta.

- Weber M. (1974), *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori, Milano.
- Weber M. (1974 [1904]), *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori, Milano.
- Weber M. (1980 [1905]), *Knies e il problema dell'irrazionalità*, in Id., *Saggi sulla dottrina della scienza*, De Donato, Bari.
- Weber M. (2002 [1920-21]), *Sociologia della religione. I. Protestantesimo e spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Welsh T. (2002), *The Retentional and the Repressed: Does Freud's Concept of the Unconscious Threaten Husserlian Phenomenology?*, «Human Studies», 25:165-83.
- Williams S.J. (2001), *Emotion and Social Theory. Corporeal Reflections on the (Ir)Rational*, SAGE Publications, London.
- Zaner R.M. (1961), *Theory of Intersubjectivity: Alfred Schutz*, «Social Research», 28: 71-93.