

Berger e Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*

Brani tratti da:

Peter L. Berger, Thomas Luckmann (1969), *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino

Cap. I, *I fondamenti della conoscenza nella vita quotidiana*, pagg. 39-57

1. *La realtà della vita quotidiana*

Poiché quello che ci proponiamo in questo trattato è un'analisi sociologica della realtà della vita quotidiana, e più precisamente della conoscenza che guida la condotta nella vita quotidiana, mentre ci interessa solo marginalmente come questa realtà possa apparire agli intellettuali entro varie prospettive teoretiche, dobbiamo partire da una chiarificazione di quella realtà che è accessibile al senso comune dei membri ordinari della società. Come quella realtà del senso comune possa essere influenzata dalle costruzioni teoretiche di intellettuali e altri mercanti di idee, è un'altra questione. La nostra impresa quindi, sebbene di carattere teorico, è rivolta alla comprensione di una realtà che costituisce il soggetto della scienza empirica della sociologia, cioè il mondo della vita quotidiana.

Dovrebbe allora essere evidente che il nostro proposito *non* è di impegnarci sul terreno filosofico. Cionondimeno, se si vuole comprendere la realtà della vita quotidiana, è necessario prendere in considerazione il suo carattere intrinseco, prima di procedere con l'analisi sociologica vera e propria. La vita quotidiana si presenta come una realtà interpretata dagli uomini e soggettivamente significativa per loro come un mondo coerente. In quanto sociologi noi assumiamo questa realtà come l'oggetto delle nostre analisi. All'interno del quadro di riferimento della sociologia come scienza empirica è possibile assumere questa realtà come data, assumere come dati fenomeni particolari che insorgono al suo interno, senza indagare oltre sui fondamenti di questa realtà, compito, quest'ultimo, della filosofia. Tuttavia, dato il proposito, particolare di questo trattato, non ci è possibile saltare a piè pari il problema filosofico. Il mondo della vita quotidiana non è solo dato per scontato come realtà dall'uomo comune nella condotta soggettivamente significativa della sua vita. È un mondo che si origina nel suo pensiero e nella sua azione, e che grazie a questi mantiene la sua realtà. Prima di volgerci al nostro compito principale noi dobbiamo perciò tentare di chiarire i fondamenti della conoscenza nella vita quotidiana, vale a dire le oggettivazioni dei processi (e significati) soggettivi per mezzo dei quali il mondo *intersoggettivo* del senso comune viene costruito.

Per i nostri fini immediati, questo è un compito preliminare, e non possiamo andare al di là di un abbozzo degli aspetti principali di quella che crediamo essere una soluzione adeguata del problema filosofico, adeguata, affrettiamoci ad aggiungere, solo nel senso che può valere da punto di partenza dell'analisi sociologica. Le considerazioni immediatamente seguenti hanno perciò la funzione di prolegomeni filosofici e sono, in se stesse, presociologiche. Il metodo a nostro parere più idoneo a chiarire i fondamenti della conoscenza nella vita quotidiana è quello dell'analisi fenomenologica, un metodo puramente descrittivo e, in quanto tale, "empirico" ma non "scientifico", rispetto alla nostra accezione della natura delle scienze empiriche.

L'analisi fenomenologica della vita quotidiana, o piuttosto dell'esperienza soggettiva della vita quotidiana, si astiene da ogni ipotesi causale o genetica, come anche da ogni asserzione sullo stato ontologico dei fenomeni analizzati. È importante tenerlo a mente. Il senso comune comprende innumerevoli interpretazioni pre- e semi-scientifiche della realtà quotidiana, che accetta come ovvie. Se intendiamo descrivere la realtà del senso comune, dobbiamo fare riferimento a queste interpretazioni, allo stesso modo in cui dobbiamo tener conto del suo carattere di realtà data per scontata: ma lo facciamo in una prospettiva fenomenologica.

La coscienza è sempre intenzionale: essa, tende sempre, o è diretta, verso oggetti. Noi non possiamo mai percepire qualche substrato putativo della coscienza in quanto tale, ma solo la coscienza di una cosa o di un'altra. Questo è vero sia che l'oggetto della coscienza venga sperimentato come appartenente a un mondo fisico esterno, sia che venga percepito come elemento di una realtà soggettiva interiore. Sia che io (la prima persona singolare, in questo esempio come nei seguenti, sta per l'ordinaria autocoscienza nella vita quotidiana) contempi il panorama di New York, sia che prenda coscienza di una ansia interna, in ambedue i casi i processi di coscienza coinvolti sono intenzionali. Non c'è bisogno di dilungarsi sul fatto che la coscienza dell'Empire State Building differisce dalla consapevolezza dell'ansia. Un'analisi fenomenologica dettagliata rivelerebbe i vari strati di esperienza e le differenti strutture di significato implicate, per esempio, nel fatto di essere morsi da un cane, di ricordare di essere stati morsi da un cane, di avere una fobia per tutti i cani, e così via. Quello che ci interessa qui è il comune carattere intenzionale di ogni coscienza.

Oggetti differenti si presentano alla coscienza come costitutivi di differenti sfere di realtà. Io riconosco le persone con cui devo trattare nel corso della vita quotidiana come appartenenti a una realtà del tutto diversa dalle figure incorporee che compaiono nei miei sogni. I due gruppi di oggetti introducono tensioni del tutto diverse nella mia coscienza e io sono attento ad essi in modi completamente differenti. La mia coscienza, quindi, è in grado di muoversi attraverso sfere differenti di realtà. In altri termini, io ho coscienza del mondo come costituito di realtà molteplici. Quando mi muovo da una realtà a un'altra, io sento il passaggio come una specie di *choc*. Questo *choc* è causato dal trasferimento dell'attenzione che il passaggio comporta. Il risveglio da un sogno illustra questo trasferimento nel modo più semplice. Fra le molteplici realtà ve n'è una che si presenta come la realtà per eccellenza: la realtà della vita quotidiana. La sua posizione privilegiata le dà diritto alla designazione di realtà dominante. La tensione della coscienza è più alta nella vita quotidiana, cioè quest'ultima si impone alla coscienza nella maniera più massiccia, urgente e intensa. È impossibile ignorare, difficile anche attenuare la sua imperiosa presenza. Quindi,

essa mi costringe a dedicarle la mia attenzione nel modo più pieno. Io faccio esperienza della vita quotidiana mentre sono completamente sveglio. Il fatto di esistere in questa realtà della vita quotidiana e di percepirla nello stato di più intensa vigilanza è assunto da me come normale e autoevidente, costituisce cioè il mio atteggiamento normale.

Io percepisco la realtà della vita quotidiana come una realtà ordinata. I suoi fenomeni sono predisposti in modelli che sembrano indipendenti dalla mia percezione di essi e che si impongono su quest'ultima. La realtà della vita quotidiana appare già oggettivata, cioè costituita da un ordine di oggetti che sono stati designati *come* oggetti prima della mia comparsa sulla scena. Il linguaggio usato nella vita quotidiana mi fornisce continuamente le necessarie oggettivazioni e postula l'ordine all'interno del quale queste hanno un senso e in cui la vita quotidiana ha un significato per me. Io vivo in un luogo che è geograficamente designato, adopero strumenti, dagli apriscatole alle auto sportive, che sono designati nel vocabolario tecnico della mia società; vivo dentro un tessuto di relazioni umane, dal mio club di scacchi agli Stati Uniti d'America, che sono anch'essi ordinati per mezzo di un vocabolario. In questo modo il linguaggio segna le coordinate della mia vita nella società e riempie quella vita di oggetti significativi.

La realtà della vita quotidiana è organizzata intorno al “qui” del mio corpo e all’“adesso” del mio presente. Questo *hic et nunc* è il fuoco della mia attenzione alla realtà della vita di ogni giorno. Ciò che mi si presenta *hic et nunc* nella vita quotidiana, è il *realissimum* della mia coscienza. La realtà della vita quotidiana non è tuttavia esaurita da queste presenze immediate, ma abbraccia fenomeni che non sono presenti *hic et nunc*. Ciò significa che io faccio esperienza della vita comune in termini di gradi differenti di vicinanza e di lontananza, sia spaziali che temporali. Vicinissima a me è la zona della vita quotidiana direttamente accessibile alla mia manipolazione corporea. Questa zona comprende il mondo a portata delle mie possibilità, il mondo in cui agisco in modo da modificare la realtà o il mondo in cui lavoro. In questo mondo del lavoro la mia coscienza è dominata dal movente pragmatico, cioè la mia attenzione verso questo mondo è soprattutto determinata da ciò che sto facendo, ho fatto o progetto di fare in esso. Così esso è il *mio* mondo per eccellenza. Io so, naturalmente, che la realtà della vita quotidiana comprende zone che non mi sono accessibili per questa via. Ma, o io non ho alcun interesse pragmatico per queste zone o il mio interesse è indiretto nella misura in cui esse possono rientrare nelle mie possibilità di manipolazione. È significativo che il mio interesse alle zone lontane sia meno intenso e certamente meno incalzante. Io ho un intenso interesse per la folla di oggetti implicati nella mia occupazione quotidiana: per esempio, il mondo del garage, se sono un meccanico. Ho un interesse, sebbene meno diretto, per ciò che avviene nei laboratori di prova dell'industria automobilistica a Detroit: è improbabile che io finisca in uno di questi laboratori, ma il lavoro che vi si svolge potrà forse influire sulla mia vita quotidiana. Posso anche essere interessato a ciò che accade a Cape Kennedy o nello spazio esterno, ma questo interesse è una scelta privata, un “passatempo”, piuttosto che un'urgente necessità della mia vita di ogni giorno.

La realtà della vita quotidiana mi si presenta inoltre come un mondo intersoggettivo, un mondo che io condivido con altri. Questa intersoggettività differenzia nettamente la vita quotidiana da altre realtà di cui ho coscienza. Io sono solo nel mondo dei miei sogni, ma so che il mondo della vita quotidiana è altrettanto reale per altri che per me stesso. Anzi, io non posso esistere in questo mondo oggettivo senza interagire e comunicare continuamente con altri. Io so che il mio atteggiamento naturale verso questo mondo corrisponde all'atteggiamento naturale di altri, che anch'essi comprendono le oggettivazioni dalle quali questo mondo è ordinato, che anch'essi organizzano questo mondo intorno all'*hic et nunc* della *loro* presenza in esso e fanno progetti sul modo di lavorarvi. Io so anche, naturalmente, che gli altri hanno nei confronti di questo mondo una prospettiva che non è identica alla mia. Il mio “qui” è il loro “là”. Il mio “adesso” non coincide pienamente con il loro. I miei progetti differiscono dai loro e possono anche entrare in conflitto con essi. Ma nonostante tutto io so che vivo con loro in un mondo comune. Quello che più conta, so che vi è una continua corrispondenza tra i *miei* significati e i *loro* significati in questo mondo, che noi condividiamo un senso comune rispetto a questa realtà. L'atteggiamento naturale è l'atteggiamento della coscienza del senso comune nel momento in cui essa fa riferimento a un mondo che è comune a molti uomini. La conoscenza del senso comune è la conoscenza che io condivido con altri nelle normali, autoevidenti *routines* della vita quotidiana.

La realtà della vita quotidiana viene data per scontata *come* realtà. Essa non richiede una verifica ulteriore oltre la sua semplice presenza. Essa *c'è* semplicemente, come fattualità autoevidente e indiscutibile. Io *so* che è reale. Se sono in grado di cominciare a dubitare della sua realtà, sono costretto a sospendere un simile dubbio mentre esisto nella *routine* della vita quotidiana. Questa sospensione del dubbio è così solida che per abbandonarla, come potrebbe darsi che io volessi fare, per esempio nella contemplazione religiosa o metafisica, dovrei compiere un totale cambiamento di prospettiva. Il mondo della vita quotidiana si autoproclama e quando io voglio mettere in dubbio la sua autoproclamazione sono costretto a impegnarmi in uno sforzo deliberato e nient'affatto facile. La transizione dall'atteggiamento naturale all'atteggiamento teoretico del filosofo o dello scienziato illustra bene quest'argomento. Ma non tutti gli aspetti di questa realtà sono ugualmente non problematici. La vita quotidiana è divisa in settori che vengono percepiti in forma di *routine*, ed altri che mi mettono di fronte a problemi di un genere o di un altro. Supponiamo che io sia un meccanico di auto altamente informato su tutte le auto costruite in America. Qualsiasi cosa riguardi le auto americane è una *routine*, un aspetto non problematico della mia vita quotidiana. Ma un giorno capita nel garage uno e mi chiede di riparare la sua Volkswagen. Sono costretto ora a entrare nel problematico mondo delle automobili costruite all'estero. Lo posso fare con riluttanza o con curiosità professionale, ma in ambedue i casi mi trovo ora ad affrontare problemi che non ho ancora trasformato in *routine*. Allo stesso tempo, naturalmente, io non abbandono la realtà della vita quotidiana; anzi, quest'ultima si arricchisce nella misura in cui comincio a incorporare in essa la conoscenza e gli accorgimenti richiesti per la riparazione di automobili costruite all'estero. La realtà della vita quotidiana include ambedue i generi di settori, a meno che ciò che appare come un problema non appartenga interamente a un'altra realtà (per esempio, la realtà della fisica teorica, o degli incubi). Finché continuano senza interruzione, le *routines* della vita quotidiana sono percepite come non problematiche.

Ma anche il settore non problematico della realtà quotidiana è tale solo fino a nuovo avviso, cioè fino a che la sua continuità è interrotta dalla comparsa di un problema. Quando questo avviene, la realtà della vita quotidiana cerca di integrare il settore problematico in ciò che è già non problematico. La conoscenza del senso comune contiene una varietà di istruzioni circa il modo in cui ciò deve essere fatto. Per esempio, gli altri con cui lavoro sono non problematici per me fin tanto che compiono le loro abituali azioni - per esempio, battendo a macchina ai tavolini vicini al mio nel mio ufficio. Essi divengono problematici se interrompono il loro lavoro solito - per esempio, accalcandosi tutti in un angolo a bisbigliare. Se io indago sul significato di questa insolita attività, c'è una varietà di possibilità che la mia conoscenza fondata sul senso comune è in grado di reintegrare nelle *routines* non problematiche della vita quotidiana: può darsi per esempio che si stiano consultando sul modo di aggiustare una macchina da scrivere rotta, o che uno di loro abbia ordini urgenti da parte del capo, e così via. D'altro canto, posso immaginare che stiano discutendo una direttiva sindacale in vista di uno sciopero, cosa che è finora fuori della mia esperienza ma ben all'interno dell'ambito di problemi che la mia conoscenza fondata sul senso comune può trattare. Ma la tratterà, ciononostante, *come* un problema, invece di reintegrarla semplicemente nel settore non problematico della vita quotidiana. Se infine io arrivo alla conclusione che i miei colleghi sono tutti impazziti, il problema che si presenta è di un altro genere ancora. Io affronto ora un problema che trascende i confini della realtà della vita quotidiana e investe una realtà completamente diversa. Anzi, la conclusione che i miei colleghi sono diventati pazzi implica *ipso facto* che essi hanno raggiunto un mondo che non è più il mondo comune della vita quotidiana.

Paragonate alla realtà della vita quotidiana, altre realtà appaiono come sfere di significato circoscritte, *situate inevitabilmente* all'interno della realtà dominante, contrassegnate da significati e modi di esperienza limitati. La realtà dominante li avvolge da tutti i lati, per così dire, e la coscienza fa sempre ritorno ad essa come da una escursione. Ciò risulta con evidenza dagli esempi già dati, come nella realtà dei sogni o in quella del pensiero teoretico. Si fa "la spola" in questo modo tra il mondo della vita quotidiana e il mondo del gioco, sia il gioco dei bambini sia, ancor più nettamente, quello degli adulti. Il teatro fornisce un'illustrazione eccellente di questo modo di giocare da parte degli adulti. La transizione tra le due diverse realtà è segnata dall'alzarsi e dal riabbassarsi del sipario. Quando il sipario si solleva, lo spettatore viene "trasportato in un altro mondo", con i suoi propri significati e un ordine che può avere molto o poco da spartire con quello della vita quotidiana. Quando il sipario cala, lo spettatore "torna alla realtà", cioè alla realtà dominante della vita quotidiana, in confronto alla quale la realtà presentata sulla scena appare ora tenue ed effimera, per quanto vivida la rappresentazione possa essere stata pochi momenti prima. L'esperienza estetica e religiosa produce in abbondanza transizioni di questo genere, poiché l'arte e la religione sono produttrici endemiche di sfere di significato circoscritte.

Tutte le sfere di significato circoscritte sono caratterizzate dalla loro capacità di distogliere l'attenzione dalla realtà della vita quotidiana. Mentre vi sono, certamente, scarti nell'attenzione *all'interno* della vita quotidiana, lo scarto verso una sfera circoscritta di significato è di una specie molto più radicale. Un cambiamento radicale ha luogo nella tensione della coscienza. Nel contesto dell'esperienza religiosa questo è stato pertinentemente definito "slancio". È importante comunque sottolineare che la realtà della vita quotidiana serba il suo stato di dominio anche quando tali "slanci" hanno luogo. Il linguaggio, se non altro, tende ad assicurare questo: il linguaggio comune di cui dispongo per oggettivare le mie esperienze è fondato sulla vita quotidiana e continua a rinviare ad essa anche quando lo impiego per interpretare esperienze in sfere circoscritte di significato. È inevitabile perciò che io "distorca" la realtà di queste esperienze non appena comincio a usare il linguaggio comune per interpretarle, e cioè che io "ritraduca" le esperienze non quotidiane nella realtà dominante della vita quotidiana. Ciò sì, può agevolmente vedere a proposito dei sogni, ma è anche caratteristico di coloro che tentano di riferire sui mondi di significato teoretici, estetici o religiosi. Il fisico teorico ci dice che il suo concetto di spazio non può essere linguisticamente comunicato, e così dice l'artista del significato delle sue creazioni e il mistico dei suoi contatti col divino. Tuttavia tutti costoro - chi sogna, il fisico, l'artista e il mistico - vivono *anche* nella realtà della vita quotidiana. Anzi uno dei loro importanti problemi è l'interpretazione della coesistenza di questa realtà con le esperienze particolari che essi hanno attinto.

Il mondo della vita quotidiana è strutturato sia spazialmente che temporalmente. La struttura spaziale è del tutto periferica rispetto alle nostre presenti considerazioni. Basterà rilevare che anch'essa ha una dimensione sociale in virtù del fatto che la mia zona di manipolazione si interseca con quella di altri. Più importante ai nostri fini presenti è la struttura temporale della vita quotidiana.

La temporalità è una proprietà intrinseca della coscienza, il cui flusso è sempre ordinato temporalmente. È possibile distinguere tra livelli differenti di questa temporalità in quanto essa è accessibile intersoggettivamente. Ogni individuo è conscio dello scorrere del tempo, che a sua volta si basa sui ritmi fisiologici dell'organismo, sebbene non coincida totalmente con questi. Entrare in una analisi dettagliata di questi livelli di temporalità infrasoggettiva andrebbe ben al di là della portata di questi prolegomeni. Come abbiamo notato, comunque, l'intersoggettività nella vita quotidiana ha anch'essa una dimensione temporale. Il mondo comune ha il suo proprio tempo standard, che è intersoggettivamente accessibile e può essere considerato come l'intersezione tra il tempo cosmico e il suo calendario socialmente stabilito, basato sulle sequenze temporali della natura, e il tempo interiore, nelle sue differenziazioni sopra menzionate. Non vi può mai essere piena simultaneità tra questi vari livelli di temporalità, come l'esperienza dell'attesa mostra molto chiaramente. Sia il mio organismo che la mia società impongono a me, e al mio tempo interiore, certe sequenze di eventi che implicano l'attesa. Può darsi che io voglia prendere parte a un avvenimento sportivo, ma devo aspettare che il mio ginocchio contuso guarisca. O ancora, devo aspettare che certi documenti vengano esaminati finché la mia posizione riguardo a quell'avvenimento possa essere ufficialmente stabilita. Si può facilmente vedere che la struttura temporale della vita quotidiana è estremamente complessa, poiché i differenti livelli della temporalità empiricamente presente devono essere incessantemente correlati.

La struttura temporale della vita quotidiana si pone di fronte a me come una fattualità con la quale devo fare i conti, con la quale cioè devo tentare di sincronizzare i miei progetti. Io incontro il tempo nella realtà quotidiana come continuo e finito. Tutta la mia esistenza in questo mondo è continuamente ordinata dal suo tempo, anzi vive in esso. La mia vita è un episodio

nel flusso esteriormente fittizio del tempo. Esso c'era prima che io fossi nato e ci sarà dopo che sarò morto. La conoscenza della mia inevitabile morte rende questo tempo finito *per me*. Io ho solo una certa quantità di tempo disponibile per la realizzazione dei miei progetti, e la consapevolezza di questo influisce sul mio atteggiamento verso questi progetti. Inoltre, siccome io non voglio morire, questa consapevolezza insinua una sotterranea ansia in essi. Così, io non posso ripetere all'infinito la mia partecipazione ad avvenimenti sportivi; so del resto che diventerò vecchio e che pertanto questa può essere l'ultima volta che ho la possibilità di parteciparvi. La mia attesa sarà ansiosa nella misura in cui la finitezza del tempo cozza contro il progetto.

La stessa struttura temporale, come è già stato mostrato, è coercitiva. Io non posso rovesciare a piacimento le sequenze imposte da essa: "ogni cosa a suo tempo" è un elemento essenziale della mia conoscenza della vita quotidiana. Così non posso sostenere un certo esame se prima non sono passato attraverso certi programmi didattici, non posso praticare la mia professione prima di aver sostenuto questo esame, e così via. La stessa struttura temporale determina anche la storicità da cui dipende la mia situazione nel mondo della vita quotidiana. Sono nato a una certa data, ho cominciato ad andare a scuola ad un'altra, ho cominciato ad esercitare la professione ad un'altra ancora, e così via. Queste date comunque sono "collocate" all'interno di una storia molto più vasta, e questa "collocazione" configura in modo decisivo la mia situazione. Così io sono nato nell'anno del grande crollo delle banche in cui mio padre ha perso la sua ricchezza, ho cominciato la scuola poco prima della rivoluzione, ho cominciato a lavorare subito dopo lo scoppio della grande guerra, e così via. La struttura temporale della vita quotidiana non solo impone sequenze predisposte sull'"agenda" di ogni singolo giorno, ma si impone anche sulla mia biografia complessiva. Io le percepisco entrambe all'interno delle coordinate poste da questa struttura temporale. Orologio e calendario garantiscono che, di fatto, io sono un "uomo del mio tempo". Solo entro questa struttura temporale la vita quotidiana serba per me il suo accento di realtà. Così in casi in cui mi può capitare di essere "disorientato" per una ragione o per l'altra - per esempio, ho avuto un incidente d'automobile nel quale ho perduto la conoscenza - provo un bisogno quasi istintivo di "riorientarmi" nella struttura temporale della vita quotidiana. Guardo il mio orologio e cerco di ricordare che giorno è. Bastano questi atti a farmi rieritrare nella realtà della vita quotidiana.

2. L'interazione sociale nella vita quotidiana.

La realtà della vita quotidiana è condivisa con altri. Ma in che modo si ha esperienza di questi altri nella vita quotidiana? Inoltre, è possibile distinguere tra diversi modi di tale esperienza.

La più importante esperienza degli altri ha luogo nella situazione in cui ci si trova faccia a faccia, che costituisce il prototipo dell'interazione sociale. Tutti gli altri casi sono derivazioni di questo.

Quando ci, si incontra faccia a faccia i due soggetti interagenti sono uno di fronte all'altro. Il mio e il suo *hic et nunc*. Si scontrano continuamente l'uno con l'altro finché perdura la situazione dell'incontro diretto. Ne risulta un continuo interscambio della mia espressività e della sua. Lo vedo sorridere, poi reagire al mio viso accigliato smettendo di sorridere, poi sorridere ancora quando io sorrido, e così via. Ogni mia espressione è orientata verso di lui, e viceversa, e questa continua reciprocità di atti espressivi vale simultaneamente per ambedue. Questo significa che, quando ci si trova l'uno di fronte all'altro, la soggettività dell'altro mi è accessibile in maniera diretta anche se io posso fraintendere alcuni dei suoi atti. Posso pensare che l'altro stia sorridendo mentre di fatto sta solo affettando un sorriso. Nondimeno solo un rapporto personale diretto può metterci a contatto con la soggettività di ciascuno. Solo qui la soggettività dell'altro è spiccatamente "vicina". Tutte le altre forme di rapporto con l'altro sono, in vari gradi, "remote".

Nell'incontro diretto l'altro è pienamente reale. Questa realtà fa parte della realtà globale della vita quotidiana, e come tale è massiccia e indiscutibile. Certo, un altro può essere reale per me senza che io lo abbia mai incontrato di persona - per fama, per esempio, o per essere stato in corrispondenza con me; ciò nonostante, egli diviene reale per me nel più pieno senso della parola solo quando me lo trovo di fronte faccia a faccia. Anzi, si può dire che l'altro nell'incontro diretto è per me più reale di me stesso. Naturalmente, io "conosco me stesso meglio" di quanto possa mai conoscere lui; la mia soggettività mi è accessibile in un modo che non potrà mai accadere per la sua, per quanto "stretta" possa essere la nostra relazione. Il mio passato mi è accessibile nella memoria con una pienezza con la quale non potrò mai ricostruire il suo, non importa quanto possa raccontarmi di se. Ma, questa "migliore conoscenza" di me stesso richiede riflessione. Essa non mi è immediatamente presente. L'altro, invece, mi è effettivamente presente in questo modo nell'incontro diretto. "Ciò che egli è", perciò, è per me immediatamente accessibile e questa accessibilità è continua e preriflessiva. D'altra parte, "ciò che io sono" non è così accessibile e se voglio renderlo tale debbo fermarmi, arrestare la spontaneità continua della mia esperienza, e intenzionalmente rivolgere la mia attenzione su me stesso. In più, una tale riflessione su me stesso è, in maniera caratteristica, occasionata dall'atteggiamento che l'altro rivela nei miei confronti. È una tipica risposta "di riflesso" agli atteggiamenti dell'altro. Ne segue che le relazioni con altri nell'incontro diretto sono ampiamente flessibili. In termini negativi, è relativamente difficile imporre rigidi modelli all'interazione nell'incontro diretto. Qualunque modello venga introdotto sarà continuamente modificato dall'interscambio di significati soggettivi, estremamente variegato e sottile, che si verifica. Per esempio, io posso vedere l'altro come uno intrinsecamente ostile e agire nei suoi confronti secondo un modello di "relazioni ostili", così come io le intendo. Nell'incontro diretto però l'altro può porsi di fronte a me con atteggiamenti e atti che contraddicono questo modello, magari fino al punto da indurmi ad abbandonare il modello come inapplicabile e a non considerare più l'altro un nemico. In altre parole, lo schema non può reggere il confronto con la massiccia testimonianza della soggettività dell'altro che è accessibile per me nell'incontro diretto. All'opposto, è molto più facile per me non tener conto di questi segni fintanto che non incontro l'altro faccia a faccia. Perfino in una relazione così relativamente "stretta" come si può intrattenere per corrispondenza, io posso con più efficacia respingere le espressioni di amicizia dell'altro come non corrispondenti di fatto al suo atteggiamento soggettivo nei miei confronti, semplicemente perché nella corrispondenza mi manca l'immediata, continua e massiccia presenza reale della sua espressività. È indubbiamente possibile che io fraintenda i pensieri dell'altro anche nell'incontro diretto, così com'è

possibile che egli dissimuli “ipocritamente” i suoi pensieri.. Nondimeno, sia l'equivoco che l’“ipocrisia” sono più difficili nell'interazione diretta che in forme meno “strette” di relazioni sociali.

D'altra parte, io percepisco l'altro per mezzo di schemi di tipizzazione anche nell'incontro diretto, sebbene questi schemi siano più “vulnerabili” alla sua interferenza che in “più remote” forme di interazione. In altri termini, se è relativamente difficile imporre rigidi modelli all'interazione nell'incontro diretto, anch'esso è “modellato” fin dall'inizio se avviene all'interno delle *routines* della vita quotidiana. (Possiamo lasciare in disparte, per trattarli più tardi, casi di interazione tra interlocutori completamente estranei che non hanno alcuno sfondo comune di vita quotidiana). La realtà della vita comune contiene schemi di tipizzazione nei cui termini gli altri vengono percepiti e trattati negli incontri diretti.. Così io vedo l'altro come “un uomo”, “un europeo”, “un acquirente”, “un tipo gioviale”, e così via. Tutte queste tipizzazioni incidono continuamente sui miei rapporti con lui, come quando, per esempio, decido di portarlo in giro per la città a divertirsi prima di provare a vendergli il mio prodotto. La nostra relazione diretta sarà modellata da queste tipizzazioni fino a che esse non sono rese problematiche da una interferenza da parte sua. Così può saltar fuori che, pur essendo “un uomo”, “un europeo”, e “un acquirente”, egli è anche un moralista presuntuoso, e che quella che a prima vista appariva giovialità è in realtà un'espressione di disprezzo per gli americani in generale e per i commercianti americani in particolare. A questo punto, naturalmente, il mio schema di tipizzazione dovrà essere modificato, e la serata sarà diversamente programmata conformemente a questa modificazione. Finché non sono messe in dubbio, tuttavia, le tipizzazioni guideranno e determineranno fino a nuovo avviso le mie azioni nella situazione.

Gli schemi di tipizzazione che intervengono negli incontri diretti sono naturalmente reciproci. Anche l'altro mi percepisce in un modo classificato come “un uomo”, “un americano”, “un commerciante”, “un tipo gentile” eccetera. Le tipizzazioni dell'altro sono suscettibili alla mia interferenza come le mie alla sua. In altre parole, i due schemi di tipizzazione entrano in un continuo “negoziato” nell'incontro diretto. Nella vita quotidiana è probabile che un tale “negoziato” sia esso stesso predisposto in un modo tipico, come nei tipici procedimenti di contrattazione tra acquirenti e venditori. Così nella maggior parte dei casi i miei incontri con altri nella vita quotidiana sono tipici in due sensi: io percepisco l'altro *come* un tipo e interagisco con lui in una situazione che è essa stessa tipica.

Le tipizzazioni dell'interazione sociale diventano progressivamente anonime via via che si allontanano dalla situazione dell'incontro diretto. Ogni classificazione implica naturalmente un'incipiente anonimata: se io classifico il mio amico Henry come un membro della categoria X (per esempio, come un inglese) *ipso facto* interpreto almeno certi aspetti della sua condotta come risultanti da questa tipizzazione: per esempio, i suoi gusti in fatto di cibi sono tipicamente inglesi, come i suoi modi, certe sue reazioni emotive, eccetera. Questo implica però che queste caratteristiche e azioni del mio amico Henry siano pertinenti a chiunque rientri nella categoria di inglese; in altre parole, io percepisco questi aspetti del suo modo di essere in termini anonimi. Ciò nonostante, fino a che il mio amico Henry è disponibile nella pienezza dell'espressività nell'incontro diretto, infrangerà costantemente il mio tipo di inglese anonimo e si manifesterà come un individuo unico e perciò atipico - vale a dire, come il mio amico Henry. L'anonimata del tipo è ovviamente meno suscettibile a questo genere di individualizzazione quando l'incontro diretto è cosa del passato (il mio amico Henry, *l'inglese*, che ho conosciuto quando ero studente di *college*) o è, di un genere superficiale e fugace (l'inglese con cui ho avuto una breve conversazione in treno) o non ha mai avuto luogo (i miei concorrenti in affari in Inghilterra).

Un aspetto importante dell'esperienza che io faccio degli altri nella vita quotidiana è dunque il carattere diretto o indiretto di tale esperienza. In ogni momento dato è possibile distinguere tra consoci con cui interagisco in incontri diretti e altri che mi sono puramente contemporanei, di cui ho solo ricordi più o meno dettagliati, o che conosco solo, per sentito dire. Nell'incontro faccia a faccia io ho la prova diretta del mio interlocutore, delle sue azioni, dei suoi attributi, e così via. Non è così nel caso dei contemporanei, di cui ho solo una conoscenza più o meno attendibile. Per di più, io devo tener conto del mio interlocutore nell'incontro diretto, mentre non sono tenuto, pur potendolo fare, a rivolgere la mia attenzione ai semplici contemporanei. L'anonimata aumenta via via che si passa dal più vicino al più lontano, perché l'anonimata delle tipizzazioni per mezzo delle quali percepisco le persone che mi sono di fronte è costantemente “riempita” dalla molteplicità dei sintomi vivi che si riferiscono a un concreto essere umano.

La faccenda, naturalmente, non finisce qui.. Vi sono ovvie differenze nelle mie esperienze dei semplici contemporanei. Di alcuni ho avuto ripetutamente esperienza in incontri diretti e mi aspetto di incontrarli ancora regolarmente (il mio amico Henry); di altri ho memoria come concreti esseri umani da un incontro passato (la bionda che ho sorpassato per strada), ma l'incontro è stato breve e, con molta probabilità, non si ripeterà. Di altri ancora io *so qualcosa* come di concreti esseri umani, ma posso percepirla solo per il tramite di tipizzazioni più o meno anonime che si intersecano tra loro (i miei concorrenti inglesi, la regina d'Inghilterra). All'interno di quest'ultimo gruppo si potrebbe ancora distinguere tra quelli con cui un futuro incontro diretto è probabile (i miei concorrenti inglesi) e quelli con cui un incontro è possibile ma poco probabile (la regina d'Inghilterra).

Il grado di anonimata che caratterizza l'esperienza degli altri nella vita quotidiana dipende tuttavia anche da un altro fattore. Io vedo il venditore di giornali all'angolo della strada con la stessa regolarità con cui vedo mia moglie. Ma il primo è meno importante per me e io non sono in rapporti di amicizia con lui; egli può restare relativamente anonimo per me. Il grado di interesse e il grado di intimità possono combinarsi nell'accrescere o nell'attenuare l'anonimata dell'esperienza, e possono anche influenzarlo indipendentemente. Io posso avere rapporti molto cordiali con i consoci di un club di tennis ed essere invece molto cerimonioso col mio direttore. Tuttavia i primi, sebbene non siano in alcun modo completamente anonimi, possono confondersi in “quel mucchio di gente ai campi da tennis”, mentre il secondo risalta come individuo unico. E infine l'anonimata può divenire quasi totale con certe tipizzazioni che non tendono mai ad essere individualizzate - come “il tipico lettore del

"Times"”. La “portata” della classificazione, e con essa la sua anonimia, possono allargarsi ancora quando si parli della “opinione pubblica inglese”.

La realtà sociale della vita quotidiana è così percepita in una serie ininterrotta di tipizzazioni, che si fanno progressivamente anonime mano a mano che si allontanano dall'*hic et nunc* della situazione dell'incontro diretto: da una parte stanno quelli con cui interagisco frequentemente e intensivamente negli incontri diretti, la mia “cerchia interna”, per così dire; dall'altra ci sono astrazioni fortemente anonime, che per la loro stessa natura non sono mai accessibili all'interazione dell'incontro diretto. La struttura sociale è la somma totale di queste tipizzazioni e dei modelli ricorrenti di interazione stabiliti per il loro tramite. In quanto tale, la struttura sociale è un elemento essenziale della realtà della vita quotidiana.

Un'altra precisazione va fatta a questo punto, anche se non è possibile approfondire l'argomento. Le mie relazioni con altri non sono limitate a coloro con cui interagisco e ai contemporanei. Io sono in relazione anche coi predecessori e coi successori, con quegli altri che mi hanno preceduto e mi seguiranno nella storia complessiva della mia società. Eccetto coloro coi quali ho interagito in passato (il mio defunto amico Henry), io sono legato ai miei predecessori per mezzo di tipizzazioni fortemente anonime - “i miei bisnonni immigranti” e, ancor più, “i Padri Fondatori”. I miei successori, per comprensibili ragioni, sono tipizzati in un modo ancor più anonimo - “i figli dei miei figli”, o “le generazioni future”. Queste tipizzazioni sono sostanzialmente proiezioni vuote, quasi completamente sprovviste di contenuto individualizzato, mentre le tipizzazioni dei predecessori hanno almeno qualche contenuto, per quanto di un genere fortemente mitico. L'anonimia di ambedue questi gruppi di tipizzazioni tuttavia non impedisce loro di entrare nella realtà della vita quotidiana, talvolta in un modo molto rilevante. Dopo tutto, io posso sacrificare la mia vita per fedeltà ai Padri Fondatori, o a beneficio delle generazioni future.

Cap. II, *La società come realtà oggettiva*, pagg. 82-100

Tutta l'attività umana è soggetta alla consuetudinarietà: ogni azione che venga ripetuta frequentemente viene cristallizzata secondo uno schema fisso, che può quindi essere riprodotto con una economia di sforzo e che, *ipso facto*, viene percepito dal suo autore come *quel* dato schema. L'abituazione implica inoltre che l'azione possa essere eseguita ancora in futuro nello stesso modo e con lo stesso sforzo economico. Questo vale sia per l'attività sociale, sia per quella non sociale; anche l'individuo solitario nella proverbiale isola deserta abitua la propria attività. Quando si alza la mattina e riprende i suoi tentativi di costruire una canoa con dei fiammiferi, può mormorare a se stesso: “Ora ricomincio”, mentre compie la prima fase di un procedimento operativo consistente, mettiamo, in dieci fasi. In altri termini, perfino l'uomo solitario ha almeno la compagnia dei suoi procedimenti operativi.

Le azioni abituate, naturalmente, conservano il loro carattere significativo per l'individuo anche se i significati in esse implicati vengono immagazzinati come *routines* nel bagaglio generale delle conoscenze, dati per scontati e tenuti in serbo per i suoi progetti futuri. L'abituazione comporta l'importante vantaggio psicologico che le scelte vengono ridotte. Mentre in teoria ci può essere un centinaio di modi di progettare la costruzione di una canoa con dei fiammiferi, l'abituazione li riduce a uno. Questo libera l'individuo del fardello di “tutte quelle decisioni”, fornendo un sollievo psicologico che ha la sua base nella struttura istintuale incontrollata dell'uomo. L'abituazione provvede alla specializzazione e alla direzione delle attività che mancano nel bagaglio biologico dell'uomo, alleviando così l'accumulazione di tensioni risultante dagli impulsi non guidati. Inoltre, fornendo uno sfondo stabile in cui l'attività umana può procedere con un minimo di decisioni nella maggioranza dei casi, essa libera l'energia per le decisioni che possono essere necessarie in certe occasioni. In altre parole, lo sfondo di attività abituate tiene libero il “primo piano” per la deliberazione e l'innovazione.

Nei termini dei significati attribuiti dall'uomo alla propria attività, l'abituazione elimina la necessità di ridefinire da zero ogni situazione, volta per volta. Una ampia varietà di situazioni può essere inclusa sotto le sue precedenti definizioni. L'attività che deve svolgersi in queste situazioni può così essere anticipata, e si possono anche valutare, secondo criteri prestabiliti, le alternative di condotta.

Questi processi di consuetudinarietà precedono ogni istituzionalizzazione, anzi possono essere applicati a un ipotetico individuo solitario staccato da ogni interazione sociale. Il fatto che anche un simile individuo, ammesso che abbia sviluppato un proprio io - come dovremmo ammettere nel caso del nostro costruttore di canoe - abituerà la sua attività in accordo con l'esperienza autobiografica di un mondo di istituzioni sociali che precede la sua solitudine, non ci interessa in questo momento. Dal punto di vista empirico, la parte più importante dell'abituazione dell'attività umana coincide con l'istituzionalizzazione di quest'ultima. Allora il problema diventa quello dell'origine delle istituzioni.

L'istituzionalizzazione ha luogo ovunque vi sia una tipizzazione reciproca di azioni consuetudinarie da parte di gruppi di esecutori: in altri termini, ogni simile tipizzazione è un'istituzione. Ciò che va sottolineato è la reciprocità delle tipizzazioni istituzionali e la tipicità non solo delle azioni ma anche degli attori nelle istituzioni.

Le tipizzazioni delle azioni istituzionalizzate che costituiscono le istituzioni sono sempre condivise. Esse sono *accessibili* a tutti i membri del particolare gruppo sociale in questione, e l'istituzione stessa rende simili gli attori individuali e le azioni individuali. L'istituzione postula che azioni del tipo X siano compiute da attori del tipo X. Per esempio, l'istituzione della legge postula che le teste siano tagliate in modi specifici in particolari circostanze, e che individui specifici eseguiscano il taglio (carnefici, mettiamo, o membri di una casta impura, o vergini sotto una certa età, o coloro che sono stati designati da un oracolo).

Le istituzioni inoltre devono sottostare a due condizioni: avere uno sviluppo storico e fornire uno schema di condotta a coloro che ne fanno parte. Le tipizzazioni reciproche di azioni vengono costruite nel corso di una storia comune: esse non possono venire create istantaneamente. Le istituzioni hanno sempre una storia, della quale sono il prodotto. È impossibile avere una

comprensione adeguata delle istituzioni senza una comprensione del processo storico in cui sono state prodotte. Le istituzioni inoltre, per il fatto stesso della loro esistenza, controllano la condotta umana fissandole modelli prestabiliti, che la incanalano in una direzione anziché in un'altra delle molte che sarebbero teoricamente possibili. È importante sottolineare che questo carattere di controllo è inerente all'istituzione in quanto tale, prima di o indipendentemente da ogni meccanismo di sanzioni specificamente stabilito per sorreggere una istituzione. Questi meccanismi (la somma dei quali costituisce quello che viene generalmente chiamato un sistema di controllo sociale) esistono certo in molte istituzioni e in tutti i gruppi regolati che chiamiamo società. Tuttavia la loro efficacia di controllo è di un genere secondario o accessorio. Come vedremo di nuovo più avanti, il controllo sociale primario è dato dall'esistenza di un'istituzione in quanto tale. Dire che un segmento di attività umana è stato istituzionalizzato è già dire che questo segmento è stato sottoposto al controllo sociale. Meccanismi addizionali di controllo sono richiesti solo nella misura in cui i processi di istituzionalizzazione non raggiungono il pieno successo. Così, per esempio, la legge può stabilire che a chiunque infranga il tabù dell'incesto venga tagliata la testa. Questo provvedimento può essere necessario perché ci sono stati casi in cui degli individui hanno violato il tabù. È improbabile che questa sanzione debba essere applicata continuamente (a meno che l'istituzione configurata dal tabù dell'incesto non sia essa stessa in corso di disgregazione, un caso speciale che non abbiamo bisogno di approfondire qui). Ha perciò poco senso dire che la sessualità umana si controlla socialmente decapitando certi individui; piuttosto, essa viene socialmente controllata dalla sua istituzionalizzazione nel corso del particolare momento storico. Si può aggiungere naturalmente che lo stesso tabù dell'incesto non è che il lato negativo di un insieme di tipizzazioni, che definisce in primo luogo quale condotta sessuale è incestuosa e quale no.

Nell'esperienza reale le istituzioni si manifestano generalmente in collettività che comprendono un numero considerevole di persone. È tuttavia teoricamente importante sottolineare che i processi sopra ricordati si realizzerrebbero anche se due individui cominciassero a interagire *de novo*. L'istituzionalizzazione è incipiente in ogni situazione sociale durevole. Ammettiamo che due persone provenienti da due mondi sociali totalmente differenti comincino a interagire. Dicendo "persone" noi presupponiamo che i due individui abbiano sviluppato un proprio io, e questo sarebbe potuto succedere, naturalmente, solo in un processo sociale. Escludiamo dunque per il momento il caso di Adamo ed Eva, o quello di due fanciulli "selvaggi" che si incontrano in una radura di una giungla primordiale. Immaginiamo invece che i due individui giungano al loro punto d'incontro da mondi sociali che sono stati storicamente prodotti separatamente l'uno dall'altro, e che l'interazione abbia perciò luogo in una situazione che non è stata definita istituzionalmente per alcuno dei partecipanti. Sarebbe possibile immaginare "Venerdì" che raggiunge il nostro costruttore di canoe sulla sua isola deserta, e immaginare il primo come un papuaso e il secondo come un americano. In quel caso, però, è plausibile che l'americano abbia letto o almeno abbia sentito parlare della storia di Robinson Crusoe, e ciò introdurrà una misura di predefinitone della situazione, almeno per lui. Chiamiamo semplicemente, allora, A e B le nostre due persone.

Mentre A e B interagiscono, in qualsiasi modo, ben presto verranno prodotte alcune tipizzazioni. A osserva l'azione di B, attribuisce delle motivazioni all'azione di B e, assistendo al ricorrere delle azioni, ne individua le cause. Mentre B continua ad agire, A è presto in grado di dire a se stesso: "Ah, ecco che ricomincia". Allo stesso tempo, A può immaginare che B stia facendo la stessa cosa nei suoi confronti. Fin dal principio, sia A che B ammettono la reciprocità della loro posizione. Nel corso della loro interazione le tipizzazioni saranno espresse in specifici modelli di condotta, cioè A e B cominceranno il ricoprire un ruolo l'uno di fronte all'altro. Questo avverrà anche se ognuno continua a eseguire azioni differenti da quelle dell'altro. La possibilità di assumere il ruolo dell'altro, apparirà in rapporto alle stesse azioni eseguite da ambedue. Cioè A si approprierà interiormente delle funzioni reiterate di B e ne farà i modelli per il proprio comportamento. Per esempio, la funzione di B nell'attività di preparare il cibo non è solo tipizzata come tale da A, ma entra come un elemento costitutivo nella funzione di preparazione del cibo propria di A. Così comparirà una serie di azioni reciprocamente tipizzate, abitualizzate per ciascuno in ruoli, alcuni dei quali saranno eseguiti separatamente, altri in comune. Mentre questa tipizzazione reciproca non è ancora istituzionalizzazione (dal momento che, essendovi solo due individui, non sussiste alcuna possibilità di una tipologia degli attori), è chiaro che l'istituzionalizzazione è già presente *in nucleo*.

A questo punto ci si può domandare quali vantaggi derivino ai due individui da questo sviluppo. Il vantaggio più importante è che ciascuno sarà capace di prevedere le azioni dell'altro: l'interazione di ambedue diviene quindi prevedibile. L'"ecco che ricomincia" diventa un "ecco che ricominciamo". Questo libera ambedue gli individui da un notevole carico di tensione. Essi risparmiano tempo e fatica, non solo in qualsiasi compito esterno che debbano affrontare separatamente o insieme, ma anche nei termini delle loro rispettive economie psicologiche.

La loro vita insieme è ora definita da una crescente sfera di *routines* che vengono considerate ovvie. Molte azioni sono possibili a un basso livello di attenzione. Ogni azione dell'uno non rappresenta più una fonte di sbigottimento e di potenziale pericolo per l'altro; all'opposto, gran parte di ciò che succede assume il carattere banale di quella che per ambedue sarà la vita di tutti i giorni. Questo significa che i due individui stanno costruendo uno "sfondo", nel senso sopra illustrato, che servirà a rendere stabili sia le loro azioni distinte sia la loro interazione. La costruzione di questo sfondo di azioni quotidiane a sua volta rende possibile una divisione del lavoro tra loro, aprendo la strada a innovazioni, che richiedono un più alto livello di attenzione. La divisione del lavoro e le innovazioni condurranno a nuove abitualizzazioni, che allargheranno ulteriormente lo sfondo comune ai due individui. In altre parole, un mondo sociale sarà in via di costruzione, racchiudendo al suo interno le radici di un ordine istituzionale in espansione.

In generale, tutte le azioni ripetute una o più volte tendono a diventare abituali, nello stesso modo in cui tutte le azioni osservate da un altro implicano necessariamente qualche tipizzazione da parte sua. Tuttavia, perché il genere di tipizzazione reciproca appena descritta avvenga deve esserci una situazione sociale duratura nella quale le azioni abitualizzate di due o più individui si congiungano. Quali azioni sono suscettibili di essere reciprocamente tipizzate in questo modo?

La risposta generale è: quelle azioni che sono pertinenti sia ad A che a B all'interno della loro situazione comune. Le zone suscettibili di essere pertinenti in questo modo varieranno naturalmente nelle differenti situazioni. Alcune saranno quelle legate alle precedenti biografie di A e B, altre possono essere il risultato delle circostanze naturali, presociali della situazione. Ciò che in tutti i casi dovrà essere abitualizzato è il processo di comunicazione tra A e B. Il lavoro, la sessualità e la situazione ambientale costituiscono altri centri probabili di tipizzazione e di abitualizzazione. In queste varie zone la situazione di A e B è paradigmatica rispetto all'istituzionalizzazione che si realizza in società più ampie.

Spingiamo il nostro paradigma un passo più oltre e immaginiamo che A e B abbiano dei bambini. A questo punto la situazione muta qualitativamente. L'apparizione di una terza persona cambia il carattere della interazione sociale in atto tra A e B, ed esso cambierà ancor più se altri individui continueranno ad aggiungersi. Il mondo istituzionale, che esisteva *in statu nascendi* nella situazione originaria di A e B, si è ora trasmesso ad altri. In questo processo l'istituzionalizzazione si perfeziona. Le abitualizzazioni e le tipizzazioni assunte nella vita in comune di A e B, formazioni che fino a questo punto avevano ancora la qualità di concezioni *ad hoc* di due individui, diventano ora istituzioni storiche. Con l'acquisizione del carattere di storicità, queste formazioni acquistano anche un'altra qualità cruciale, o, meglio, perfezionano una qualità che esisteva in embrione fin dal primo momento in cui A e B cominciarono la tipizzazione reciproca della loro condotta: questa qualità è l'oggettività. Ciò significa che le istituzioni che ora sono state cristallizzate (per esempio, l'istituzione della paternità come deve essere accettata dai bambini) si presentano all'esperienza come esistenti al di sopra e al di là degli individui che "per caso" le incarnano in quel momento. In altre parole, le istituzioni si manifestano ora all'esperienza come dotate di una realtà loro propria, una realtà che si trova di fronte all'individuo come un fatto esterno e coercitivo.

Fintanto che le istituzioni nascenti sono costruite e mantenute solo nell'interazione di A e B, la loro oggettività resta fragile, facilmente mutevole, quasi scherzosa, anche quando raggiungono il livello dell'oggettività per il semplice fatto della loro formazione. Per porre la questione in modo un po' diverso, lo sfondo abitudinario dell'attività di A e B resta abbastanza accessibile a un intervento deliberato da parte loro. Sebbene la *routine*, una volta consolidata, trascini con sé una tendenza a persistere, la possibilità di modificarla o anche di abolirla resta a portata di mano nella coscienza. A e B soli sono responsabili della costruzione di questo mondo e restano capaci di cambiarlo o di abolirlo. Ciò che più conta, dal momento che essi stessi hanno costruito questa realtà nel corso di una biografia comune di cui sono in grado di serbare memoria, è che il mondo così formato appare loro pienamente trasparente: solo essi lo capiscono. Tutto questo cambia nel processo di trasmissione alla nuova generazione. L'oggettività del mondo istituzionale diventa più "opaca" e più "rigida", non solo per i bambini, ma - di riflesso - anche per i genitori. L'"ecco che ricominciamo" diventa adesso "così vengono fatte queste cose". Un mondo visto in questo modo raggiunge una stabilità nella coscienza: diventa reale in maniera sempre più massiccia e non può più essere cambiato così agevolmente. Per i bambini, specialmente nella prima fase della loro socializzazione, esso diviene *il* mondo; per i genitori, esso perde la sua qualità scherzosa e diventa "serio". Per i bambini, il mondo trasmesso dai genitori non è pienamente comprensibile; poiché essi non hanno avuto alcuna parte nella sua formazione, esso si pone di fronte a loro come una realtà data che, come la natura, è opaca almeno in certe zone.

Solo a questo punto diventa possibile parlare di un mondo sociale, nel senso di una realtà completa e data che si trova di fronte all'individuo in modo analogo alla realtà del mondo naturale. Solo in questo modo, come un mondo oggettivo, le formazioni sociali possono essere trasmesse a una nuova generazione. Nelle prime fasi della socializzazione il bambino è del tutto incapace di distinguere tra l'oggettività dei fenomeni naturali e l'oggettività delle formazioni sociali. Prendiamo l'aspetto più importante della socializzazione, il linguaggio: esso appare al bambino come inerente alla natura delle cose, ed egli non può afferrare la nozione della sua convenzionalità. Una cosa è la parola con cui la si definisce, e non potrebbe essere chiamata in alcun altro modo. Tutte le istituzioni appaiono nello stesso modo, come date, inalterabili e autoevidenti. Perfino nel nostro esempio, empiricamente improbabile, dei genitori che hanno costruito un mondo istituzionale *de novo*, l'oggettività di questo mondo sarebbe accresciuta per loro dalla socializzazione dei loro figli, poiché l'oggettività che appare all'esperienza dei bambini si rifletterebbe sulla loro propria esperienza di questo mondo. Empiricamente l'ambiente trasmesso dalla maggior parte dei genitori, naturalmente, ha il carattere di realtà storica e oggettiva. Il processo di trasmissione semplicemente rafforza il senso di realtà dei genitori, in quanto, quasi inevitabilmente, si verifica un processo di autoconvincimento nei riguardi delle proprie scelte.

Un mondo istituzionale, dunque, appare all'esperienza come una realtà oggettiva. Esso ha una storia che precede la nascita dell'individuo e non è accessibile alla sua memoria biografica. C'era prima che egli fosse nato, e ci sarà dopo la sua morte. Poiché la storia, come la tradizione delle istituzioni esistenti, ha carattere di oggettività, la biografia dell'individuo è percepita come un episodio collocato all'interno della storia oggettiva della società. Le istituzioni, come entità storiche ed oggettive, si pongono di fronte all'individuo come fatti innegabili. Le istituzioni esistono, esterne a lui, durature nella loro realtà, che gli piaccia o no. La sua volontà è impotente a eliminarle; esse resistono ai suoi tentativi di cambiarle o di sfuggir loro. Hanno su di lui un potere coercitivo, sia per se stesse, con la pura forza della loro fattualità, sia per mezzo dei meccanismi di controllo che di solito sono uniti alle più importanti. La realtà oggettiva delle istituzioni non è diminuita se l'individuo non comprende il loro fine o il loro modo di azione. Egli può nella sua esperienza trovare incomprensibili ampi settori del mondo sociale, sentirsi magari oppresso dalla loro opacità, ma nonostante tutto deve riconoscerli come reali. Dal momento che le istituzioni esistono come realtà esterna, l'individuo non può capirle mediante l'introspezione. Egli deve "uscire" e informarsi sul loro conto, così come deve fare per sapere qualcosa sulla natura. Questo resta vero nonostante il fatto che il mondo sociale, in quanto realtà umanamente prodotta, sia potenzialmente comprensibile in un modo che non è possibile nel caso del mondo naturale.

È importante tenere a mente che l'oggettività del mondo istituzionale, per quanto massiccia possa apparire all'individuo, è un'oggettività umanamente prodotta e costruita. Il processo attraverso il quale i prodotti esteriorizzati dell'attività umana attingono il carattere dell'oggettività è l'oggettivazione. Il mondo istituzionale è attività umana oggettivata, e così è per ogni

singola istituzione. In altre parole, nonostante l'oggettività che contraddistingue la realtà sociale nell'esperienza umana, essa non acquista perciò uno stato ontologico indipendente dall'attività umana che l'ha prodotta. Il paradosso per cui l'uomo è capace di produrre un mondo che poi gli si offre all'esperienza come qualcosa d'altro da un prodotto umano ci interesserà più oltre. Per il momento, è importante insistere sul fatto che la relazione tra l'uomo, il produttore, e il mondo sociale, il suo prodotto, è e rimane una relazione dialettica. L'uomo, cioè (non naturalmente, in isolamento, ma nelle sue collettività) e il suo mondo sociale interagiscono reciprocamente. Il prodotto agisce sul produttore. La esteriorizzazione e l'oggettivazione sono momenti di un continuo processo dialettico. Il terzo momento di questo processo, che è l'interiorizzazione (in virtù della quale il mondo sociale oggettivato è reintrodotta nella coscienza nel corso della socializzazione) ci occuperà dettagliatamente più avanti. È già possibile, tuttavia, vedere la relazione fondamentale tra questi tre momenti dialettici nella realtà sociale, poiché ciascuno di essi corrisponde a una essenziale caratterizzazione del mondo sociale. *La società è un prodotto umano. La società è una realtà oggettiva. L'uomo è un prodotto sociale.* Inoltre può già essere evidente che un'analisi del mondo sociale che lasci fuori uno qualunque di questi tre momenti sarà fuorviante. Si può ancora aggiungere che solo con la trasmissione del mondo sociale a una nuova generazione (cioè l'interiorizzazione come si effettua nella socializzazione) la dialettica sociale fondamentale appare nella sua totalità. Ripetiamo, solo con la comparsa di una nuova generazione si può propriamente parlare di un mondo sociale.

Allo stesso punto, il mondo istituzionale richiede una legittimazione, cioè degli strumenti attraverso cui possa essere "spiegato" e giustificato: del resto esso lo era anche in precedenza. Come abbiamo visto, la realtà del mondo sociale guadagna di robustezza nel corso della sua trasmissione. Questa realtà, tuttavia, è storica, e perviene alla nuova generazione piuttosto come una tradizione che come memoria biografica. Nel nostro esempio paradigmatico, A e B, gli originari creatori del mondo sociale, possono sempre ricostruire le circostanze nelle quali il loro mondo e ogni parte di esso furono creati. Essi possono cioè pervenire al significato di un'istituzione esercitando la loro capacità di memoria. I figli di A e B sono in una situazione del tutto diversa. La loro conoscenza del mondo istituzionale si fonda sul "sentito dire". Il significato originario delle istituzioni è inaccessibile per loro in termini di memoria. Diviene perciò necessario interpretare per loro questo significato in varie formulazioni legittimanti. Queste dovranno essere coerenti ed esaurienti nei termini dell'ordine istituzionale, per risultare convincenti per la nuova generazione. La stessa storia, per così dire, dev'essere raccontata a tutti i bambini. Ne consegue che l'ordine istituzionale via via che si espande si crea le proprie giustificazioni, le quali vengono apprese dalla nuova generazione durante lo stesso processo che la socializza nell'ordine istituzionale. Anche di questo ci occuperemo più dettagliatamente più avanti.

Lo sviluppo di meccanismi specifici di controlli sociali diventa anch'esso necessario con la storicizzazione e l'oggettivazione delle istituzioni. La deviazione dal corso di azione istituzionalmente "programmato" diventa probabile una volta che le istituzioni hanno perduto la loro originaria importanza per i concreti processi sociali dai quali sono sorte. Più semplicemente, è più probabile deviare da programmi stabiliti per noi da altri, che non da programmi che noi stessi abbiamo concorso a stabilire. La nuova generazione pone un problema di osservanza, e la sua socializzazione nell'ordine istituzionale richiede che vengano stabilite sanzioni. Le istituzioni devono, come avviene, rivendicare un'autorità sopra l'individuo, indipendentemente dai significati soggettivi che egli può attribuire a ogni particolare situazione. La priorità delle definizioni istituzionali delle situazioni deve essere fermamente mantenuta al di sopra delle tentazioni individuali alla ridefinizione. I bambini devono "imparare a comportarsi bene", e una volta che l'abbiano imparato, devono "rigar diritto". Così, naturalmente, devono fare anche gli adulti. Quanto più la condotta è istituzionalizzata, tanto più prevedibile e quindi più controllata diventa. Se la socializzazione nelle istituzioni è stata efficace, certe misure coercitive possono essere applicate economicamente e selettivamente. Nella maggior parte dei casi, la condotta si uniformerà "spontaneamente" all'interno dei canali istituzionalmente stabiliti. Quanto più, a livello di significato, la condotta viene data per scontata, tanto più le possibili alternative ai "programmi" istituzionali scompariranno, e tanto più la condotta diverrà prevedibile e controllata.

In linea di principio, l'istituzionalizzazione può realizzarsi in ogni area di condotta pertinente alla collettività. Di fatto, tendenze di processi di istituzionalizzazione avvengono simultaneamente. Non c'è alcuna ragione *a priori* per ritenere che questi processi si "associeranno" necessariamente, in modo funzionale, tanto meno in un sistema logicamente coerente. [...]

Ciò nonostante, resta il fatto empirico che le istituzioni effettivamente tendono ad "associarsi". Se non si vuole dare per scontato questo fenomeno, bisogna spiegarlo. Come si può spiegarlo? In primo luogo, si può sostenere che *alcune* relazioni saranno comuni a tutti i membri di una collettività. D'altro canto, molte aree di condotta saranno relative solo a certi tipi. Quest'ultimo fatto implica una necessaria differenziazione, almeno nel modo in cui a questi tipi viene attribuito un qualche significato relativamente stabile. Una tale attribuzione può essere fondata su differenze presociali, come il sesso, o su differenze emerse nel corso dell'interazione sociale, come quelle generate dalla divisione del lavoro. Per esempio, solo le donne possono interessarsi delle pratiche magiche per la fertilità, e solo i cacciatori possono dedicarsi alla pittura delle grotte. Oppure, solo i vecchi possono eseguire il cerimoniale della pioggia e solo i costruttori di armi possono andare a letto con le cugine materne. Rispetto alla loro funzionalità sociale esterna, queste numerose aree di condotta non hanno bisogno di essere integrate in un sistema coerente: esse possono continuare ad esistere sulla base di sfere di attività separate. Ma mentre queste ultime possono essere separate, i significati tendono verso una sia pur minima coerenza. Quando l'individuo riflette sui momenti successivi, della sua esperienza, cerca di inserire i loro significati in un quadro biografico coerente. Questa tendenza si accentua quando l'individuo condivide con altri i suoi significati e la loro integrazione biografica. È possibile che questa tendenza a integrare i significati sia basata su un bisogno psicologico, che può a sua volta essere fisiologicamente fondato (cioè, può esistere un "bisogno" di coesione intrinseco alla costituzione psicofisiologica dell'uomo). La nostra argomentazione, tuttavia, non si appoggia su tali asserzioni antropologiche, ma piuttosto sull'analisi della reciprocità significativa nei processi di istituzionalizzazione.

Ne consegue che bisogna fare molta attenzione in qualsiasi affermazione si faccia sulla “logica” delle istituzioni. La logica non risiede nelle istituzioni e nelle loro funzionalità esterne, ma nel modo in cui queste sono trattate quando si riflette su di esse. In altri termini, la riflessione sovrappone la qualità della logica all'ordine istituzionale.

Il linguaggio provvede alla fondamentale sovrapposizione di logica sul mondo sociale oggettivo. L'edificio di legittimazioni è costruito sul linguaggio e usa il linguaggio come suo principale strumento. La “logica” così attribuita all'ordine istituzionale è parte del bagaglio di conoscenza socialmente disponibile e dato per scontato. Dal momento in cui l'individuo adeguatamente socializzato “sa” che il suo mondo sociale è un insieme coerente, egli sarà costretto a spiegare sia il suo funzionamento che le sue disfunzioni nei termini di questa “conoscenza”. È molto facile, quindi, che l'osservatore di una società ritenga che le sue istituzioni funzionino e si integrino effettivamente “come dovrebbero”.

De facto, allora, le istituzioni sono integrate. Ma la loro integrazione non costituisce un imperativo funzionale per i processi sociali che le producono: avviene piuttosto in un modo derivato. Gli individui compiono azioni istituzionalizzate distinte nel contesto della loro biografia, insieme oggetto di riflessione e luogo in cui le azioni separate sono pensate non come eventi isolati, ma come parti legate fra loro in un universo soggettivamente significativo, i cui significati non sono specifici dell'individuo, ma socialmente articolati e condivisi. Solo attraverso questa digressione sugli universi di significato socialmente condivisi arriviamo al bisogno di integrazione istituzionale.

Questo implica conseguenze di vasta portata per ogni analisi dei fenomeni sociali. Se l'integrazione di un ordine istituzionale può essere compresa solo nei termini della “conoscenza” che i suoi membri ne hanno, ne consegue che l'analisi di tale “conoscenza” sarà essenziale per una ricerca sullo stato istituzionale in questione. È importante sottolineare che questo non implica esclusivamente o anche prevalentemente un'attenzione preliminare ai complessi sistemi teorici che valgono da legittimazioni per l'ordine istituzionale. Le teorie devono anch'esse essere prese in considerazione, naturalmente, ma la conoscenza teoretica è solo una piccola parte e, indubbiamente, non la più importante di ciò che in una società viene considerato conoscenza. Le legittimazioni teoricamente raffinate compaiono in particolari momenti di una storia istituzionale. La conoscenza primaria riguardo all'ordine istituzionale è conoscenza al livello pre-teorico. È la somma totale di “ciò che tutti sanno” su un mondo sociale, un insieme di massime morali, di valori e credenze, miti, e così via, la cui integrazione richiede una notevole forza intellettuale, come testimonia la lunga fila di eroici integratori da Omero agli ultimi costruttori di sistemi sociologici. Al livello pre-teorico, tuttavia, ogni istituzione ha un corpo di conoscenze prescrittive trasmesse, delle conoscenze cioè che forniscono le regole di condotta istituzionalmente appropriate.

Una tale conoscenza costituisce la dinamica motivazionale della condotta istituzionalizzata, definisce le aree istituzionalizzate di condotta e designa tutte le situazioni che ricadono all'interno. Definisce e costruisce le funzioni che bisogna assolvere nel contesto delle istituzioni in questione. *Ipsa facto*, essa controlla e prevede tutti i comportamenti e poiché essa è socialmente oggettivata *in quanto* conoscenza, cioè come un corpo di verità generalmente valide intorno alla realtà, ogni deviazione radicale dall'ordine istituzionale appare come un distacco. Una tale deviazione può essere designata come depravazione morale, malattia mentale, o pura e semplice ignoranza. Queste, sottili distinzioni avranno ovvie conseguenze per il trattamento del deviante, ma in ogni caso a ognuno di questi stati viene assegnato uno stato conoscitivo inferiore all'interno di quel particolare mondo sociale, sicché esso diventa il mondo *tout court*. Ciò che nella società si dà per scontato come conoscenza viene a coincidere col conoscibile, o comunque fornisce l'intelaiatura entro cui qualunque cosa non ancora conosciuta sarà nota in futuro. Questa è la conoscenza che viene appresa nel corso della socializzazione e che media l'interiorizzazione nella coscienza individuale delle strutture oggettivate del mondo sociale. La conoscenza, in questo senso, è al centro della fondamentale dialettica della società e “programma” i canali entro cui l'esteriorizzazione produce un mondo oggettivo; essa oggettiva questo mondo per mezzo del linguaggio e dell'apparato conoscitivo fondato sul linguaggio, ordinandolo in oggetti che devono essere appresi come realtà e infine viene interiorizzata di nuovo *come* verità oggettivamente valida nel corso della socializzazione. La conoscenza della società è così una *realizzazione* nel doppio senso della parola, nel senso della percezione della realtà sociale oggettivata, e nel senso dell'ininterrotta produzione di questa realtà.

Per esempio, nel corso della divisione del lavoro viene sviluppato un corpo di conoscenze che si riferisce alle particolari attività implicate. Nella sua base linguistica, questa conoscenza è già indispensabile per la “programmazione” istituzionale di queste attività economiche. Ci sarà, diciamo, un vocabolario che designa i vari modi di andare a caccia, le armi che si devono impiegare, gli animali che servono come preda, eccetera; ci sarà inoltre una serie di prescrizioni che devono essere apprese da chi vuole cacciare correttamente. Questa conoscenza funziona come una forza in se stessa incanalante e controllante, un ingrediente indispensabile dell'istituzionalizzazione di questa area di condotta. Quando l'istituzione della caccia è cristallizzata e persiste nel tempo, lo stesso corpo di conoscenze funziona come una descrizione oggettiva di essa, e, fra parentesi, empiricamente verificabile. Un intero segmento del mondo sociale viene oggettivato da questa conoscenza. Ci sarà un'oggettiva “scienza della caccia”, corrispondente alla realtà oggettiva dell'economia fondata sulla caccia. Non occorre dilungarsi sul fatto che qui “verifica empirica” e “scienza” non si intendono nell'accezione dei moderni canoni scientifici, ma piuttosto nel senso della conoscenza che può essersi originata nell'esperienza e che può in seguito essere organizzata sistematicamente.

Anche in questo caso, il corpo di conoscenze viene trasmesso alla generazione successiva. Esso è imparato come verità oggettiva nel corso della socializzazione e quindi interiorizzato come realtà soggettiva. Questa realtà ha a sua volta il potere di formare l'individuo. Essa produrrà un tipo specifico di persona, precisamente il cacciatore, la cui identità e biografia, *in quanto* cacciatore, hanno un significato solo in un universo costituito per intero dall'insieme di conoscenze citato sopra (cioè in una società di cacciatori) oppure in un universo costituito in parte da esso (cioè, nella nostra società, in cui i cacciatori si raggruppano in un loro sub-universo). In altre parole, nessuna parte dell'istituzionalizzazione della caccia può esistere senza la particolare conoscenza che è stata socialmente prodotta e oggettivata in rapporto a questa attività. Cacciare ed essere un

cacciatore implica l'esistenza in un mondo sociale definito e controllato da questa cultura. *Mutatis mutandis*, lo stesso vale per ogni area di condotta istituzionalizzata.