

L'ITINERARIO FILOSOFICO DI ALFRED SCHÜTZ Fenomenologia e sociologia tra orizzonti e attese

di *Giulia Salzano**

Abstract

Alfred Schütz's philosophical itinerary. Phenomenology and sociology between horizons and expectations

Schütz's attempt to combine genetic phenomenology and comprehensive sociology is undoubtedly one of the most stimulating proposals to deepen the fruitful dialogue between philosophy and social sciences. The paper aims to reconstruct Alfred Schütz's speculative itinerary, highlighting the continuity with Edmund Husserl's thought in order to go through the path the author traced in outlining a phenomenology of Everyday life-world and in giving a philosophical foundation to social sciences, placing at the centre of the investigation the meaningful structures that permeate the social world.

Keywords

Phenomenological sociology; common sense; *Lebenswelt*; Everyday world.

* GIULIA SALZANO è una borsista in formazione presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. I suoi interessi investono gli ambiti della fenomenologia, della teoria sociale, della filosofia morale e del linguaggio.

Email: giuliagsalzano@gmail.com

DOI: [10.13131/1724-451x/vsmr-kd86](https://doi.org/10.13131/1724-451x/vsmr-kd86)

1. INTRODUZIONE

Nell'introdurre al pubblico italiano la prima opera di Alfred Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale* (1932/1960: VII-VIII), il filosofo Enzo Melandri fece riferimento al carattere «diramato e non lineare del progresso», incitando il recupero e la (ri)scoperta di autori dell'«immediato passato» cui non era stato tributato il giusto valore nel vorticoso e rapido sviluppo vissuto dalle scienze sociali. Nonostante il carattere poliedrico, la varietà di tendenze speculative e la pregnanza di alcuni spunti di rilevante spessore filosofico, la figura dell'intellettuale viennese era infatti andata a infittire lo stuolo di «intelletuali transeunti», non trovando il meritato spazio sulla scena del dibattito che animava le scienze sociali. A contribuire a questa mancata valorizzazione fu il carattere eterogeneo delle sue riflessioni, il quale, mettendo insieme fenomenologia, pragmatismo e scienze sociali, piuttosto che attribuire lustro al pensiero schütziano, evidenziandone la versatilità e la trasversalità della sua potenziale ricezione, ne ha a lungo restituito una comprensione approssimativa, volta ad essere riassorbita nelle discussioni interne alle tre discipline o nelle maglie dell'etnometodologia, in qualità di premessa teorica, vedendosi così colonizzare le evoluzioni future. Il tentativo di intersecare sociologia comprendente e fenomenologia sembra quindi essere stato inibito nella propria capacità di incidere sugli stessi ambiti di attingimento, tacciato di eterodossia rispetto alle ambizioni originarie del progetto husserliano, di cui sarebbero stati irrevocabilmente superati i confini, e di essersi assestato ad un livello d'indagine dalla valenza astrattamente teorica in merito alle questioni di maggior rilevanza sociologica. Quest'ottica sembra aver precluso la possibilità di estrinsecare tutto il potenziale di una tale messa a dialogo, sottacendo la proficuità di una mutua implementazione, capace di comporre equilibratamente le due tradizioni di pensiero, senza sacrificarne le specificità e senza scadere in riduzionismi o monismi metodologici. Schütz pare infatti muoversi sapientemente sulla soglia tra le due discipline, la quale viene a configurarsi come vero e proprio ambito di elezione dell'analisi dell'autore, volta ad indagare le strutture significative del quotidiano. Nello sviluppo di tale progetto è possibile ravvisare la ciclicità entro cui l'autore iscrive sociologia e fenomenologia, articolandole entro un gioco dialettico di orizzonti e attese, si potrebbe dire, adoperando un lessico caro all'autore stesso, per indicare l'eccentricità del *modus operandi* adottato. La suddetta polarizzazione si presta ad una duplice lettura, consentendo di interpretare il rapporto in cui stanno tali termini differentemente a seconda dell'ordine in cui sono posti. In questa prospettiva è dunque possibile far radicare aspettative di

carattere filosofico nel terreno fertile delle ricerche sociologiche, mettendo in evidenza come questioni sorte nell'ambito delle scienze sociali richiedano di essere approfondite da un approccio di tipo fenomenologico, o seguire la proposta speculare secondo la quale occorrerebbe prendere le mosse dalle premesse filosofiche presenti nel pensiero dell'autore per comprenderne il confluire entro riflessioni di maggior pertinenza sociologica. L'influenza esercitata dalla fenomenologia sul lavoro di Schütz non assume infatti carattere contingente, bensì strutturale. L'autore non perviene ad una strumentalizzazione della fenomenologia, esautorata della propria anima trascendentale al fine di prestarsi ad un più facile impiego nell'ambito delle scienze sociali, come mero metodo descrittivo. Quella di Schütz si configura come una vera e propria adesione al progetto husserliano di fondazione fenomenologica dei saperi, volta ad articolare l'indagine del senso dell'agire sociale di filiazione weberiana con la prospettiva genetica della fenomenologia, intesa come archeologia del senso e delle strutture pre-date in cui esso si origina. In quest'ottica è possibile leggere in senso figurato la descrizione, offerta dallo stesso Husserl, dell'inusuale profilo intellettuale del sociologo quale «banchiere di giorno e filosofo di notte» (Barber 2004: 81). L'immagine, correlata a contingenti motivazioni biografiche, sembra tingersi di sfumature metaforiche in cui riecheggia la suggestione del volo crepuscolare della nottola hegeliana. In Schütz, infatti, la filosofia assume il ruolo di base e al tempo stesso di orizzonte quale opera aurorale che dà slancio alle ricerche empiriche, attività diurne svolte alla luce del quotidiano, per accompagnarle sino al tramonto, nel loro calarsi entro la fase di riflessione e di controllo metodologico. La notte, come allegoria del fondamento e della torsione riflessiva dell'atteggiamento naturale della vita di tutti i giorni, risponde all'esigenza, squisitamente filosofica, nutrita dall'autore di ripercorrere il rovescio del quotidiano nelle proprie strutture significative, sulla scia della regressione fenomenologica. Tenendo sullo sfondo questa circolarità in cui il pensiero schütziano si pone rispetto alla tradizione fenomenologica, è possibile interpretare l'itinerario speculativo dell'autore nei termini di una fenomenologia calata nell'ambito della realtà quotidiana o meglio di una analisi del quotidiano fenomenologicamente inteso.

Il presente articolo si propone di ricostruire l'evoluzione del pensiero schütziano mettendone in rilievo la coerenza rispetto all'orizzonte fenomenologico al fine di rilevarne comunanze e discrasie. Una prima sezione si focalizzerà sull'esplicitazione delle matrici e degli obiettivi del pensiero schütziano. Prendendo le mosse dalle premesse della sociologia comprendente, il lavoro del fenomenologo del mondo sociale mira a valorizzare il punto di vista soggettivo, il significato di cui l'attore

investe il proprio agire all'interno dell'intrico intersoggettivo, cooperando a intensificarne e reggerne la struttura mediante il precipitato della propria attività. Tale indagine si immette quindi entro la prospettiva dell'operazione fenomenologica di chiarificazione della genesi del senso, il quale affonda le proprie radici nell'esperienza stessa. L'analisi fenomenologica dell'intelaiatura fondamentale del vissuto consente di comprendere la formazione di tipi che articolano il deposito di conoscenze ed esperienze attraverso cui il soggetto si muove nel mondo ed orienta, mediante una dialettica di rilevanze, gradi di familiarità ed anticipazioni, l'esperienza futura. Pertanto, dal punto di vista di Schütz, la fenomenologia garantirebbe l'innesto delle scienze sociali sul piano dell'analisi delle strutture dell'esperienza, portando a compimento quella riconciliazione della *sustruzione*¹ scientifica con l'orizzonte del mondo della vita auspicata da Husserl. Richiamandosi alla nozione husserliana di *Lebenswelt* si procederà, quindi, a comprendere l'effettiva possibilità di una fondazione scientifica dei saperi e di un rinverdimento di categorie epistemologiche riconnesse alla propria fonte, l'orizzonte dell'esperibile stesso quale articolazione che compone vissuti, attuali e potenziali, facendosi garante di un fondamento di sensatezza. In quest'ottica è possibile esplicitare la pregnanza filosofica della problematizzazione schütziana del *taken for granted*, deposito collettivo e socializzato di credenze relative alla costituzione del reale, che il teorico sociale esamina nella genesi delle proprie strutture di senso ovvero nel loro darsi nell'esperienza fenomenologicamente portato a chiarificazione.

2. ECCE PHILOSOPHUS! IL DIALOGO APERTO CON EDMUND HUSSERL. ALCUNI CENNI BIOGRAFICI

Il carteggio con il padre della fenomenologia² ebbe inizio proprio nell'anno in cui Schütz diede alle stampe la sua prima opera, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (1932), quando, su consiglio di Felix Kauffman, che lo aveva iniziato alle letture husserliane e agli studi fenomenologici (Schütz 1996:136), inviò a Friburgo una copia del suo testo in cui Husserl risulta essere il riferimento filosofico più ricorrente e, vista la dichiarata ambizione di «dotare la sociologia comprendente di una base filosofica»

¹ Per il filosofo la sustruzione logico-teoretico costituisce una sovrastruttura apposta sul mondo della vita, irregimentando il terreno dell'esperienza (Husserl 1936/2015: 83)

² Schütz fa menzione di questo scambio epistolare in più occasioni. In una lettera a Voegelin, dichiara di aver assistito alla gestazione della *Crisi* proprio grazie al protrarsi del carteggio con il suo autore (Schütz 1996 :178).

(Schütz 1932/1960: 60) che identifica lo scopo dell'intera opera, una matrice fondamentale dell'intera trattazione. Più che interessare un dialogo con la tradizione di pensiero husserliana, Schütz sembra segnare con l'*Aufbau* il proprio ingresso all'interno di essa, tanto da vedersi accordato tale riconoscimento dallo stesso Husserl, il quale ravvisò nel mittente della missiva un «promettente continuatore» della sua difficilmente penetrabile opera e la stoffa di un «fenomenologo rigoroso e radicale» (cfr. Schütz 1962: X). Ciò che colpì il filosofo tedesco non fu la fitta mole di rimandi al suo *Logica formale e logica trascendentale* (1929), o il lessico profondamente intriso di termini fenomenologici, quanto la capacità dell'autore di aver carpito il senso più profondo del proprio progetto filosofico, avendone sposato appieno l'orizzonte speculativo, senza scendere in facili riduzionismi metodologici, atti ad estrarre ed astrarre il metodo riduttivo privandolo della sua visione di insieme. Dal canto suo, Schütz fu piacevolmente sorpreso da quella comunione di intenti che molto spesso trovava conferma in maniera spontanea, laddove gran parte della produzione husserliana non era ancora pervenuta al pensatore viennese, specialmente gli scritti più prossimi alla sua sensibilità e dunque più compatibili con una riflessione di natura sociologica³. I non detti, i propositi appena accennati, gli spunti riflessivi di Husserl erano stati brillantemente colti dal teorico sociale con sguardo fenomenologico, portando a coerenti, ma al contempo originali, sviluppi. Indubbiamente l'incontro, personale ed intellettuale⁴ con Husserl rappresentò la *buena suerte*⁵ della maturazione del pensiero di Schütz, il quale riconobbe nella fenomenologia la fisionomia di quella indagine dallo spessore filosofico che l'autore aveva rilevato nel proprio itinerario speculativo come una configurazione vuota in attesa di riempimento⁶. «*Ecce philosophus!*» ebbe a dire proposito di

³ «At that time Husserl's warm approval was a happy surprise to me. Only many years later when the second volume of the *Ideen* was published by the Archives-Husserl I discovered that some of my findings correspond closely to Husserl's systematic statements which, antedating my own work by many years, were entirely unknown to me» (Schütz 2011: 2-3).

⁴ Il confronto filosofico tra i due pensatori, avviatosi per via epistolare, fu poi rafforzato da quattro incontri a Vienna, Praga e Friburgo di cui l'ultimo, nel Natale del 1937 «quando l'uomo mondano [Husserl] stava per morire ma l'*Ego* trascendentale non poteva perire» (*ibidem*).

⁵ Espressione con cui Ortega y Gasset (1923/1985: 51) sottolineava come il fortunato incontro con la fenomenologia avesse reso possibile l'innesto della prospettiva materialista, propria dell'ottica *sureña*, sul rigore speculativo della filosofia sistematica di matrice tedesca. La parabola del pensiero schütziano nel suo approdare alla fenomenologia può essere, per certi versi, assimilata al caso orteghiano per la comune premura verso quotidiano indagato con uno sguardo profondamente filosofico, o meglio, fenomenologico.

⁶ L'esempio dell'approdo alla fenomenologia del pensiero di matrice sociologica di Schütz sembra incarnare quanto scritto da Enzo Paci contro l'interpretazione idealizzante

Husserl quasi a evidenziare, con questo esclamativo, il carattere rivelativo del confronto con la fenomenologia (Schütz 2011: 4). Difatti proprio in dialogo con quest'ultima il pensiero di Schütz conosceva la propria particolare torsione, trovando terreno fertile in quella liminalità tra filosofia e scienze sociali in cui la prima prova a calare nella concretezza dello studio sull'agire umano la propria ricerca del senso e le seconde ad ancorare le indagini sul significato dell'attività intersoggettiva ad una più ampia riflessione sulla sensatezza stessa, sulla sua genesi e sulle sue strutture fondamentali.

Il confronto con la fenomenologia si mantenne vivo e costante, accompagnando l'intera produzione schütziana e dando vita alle riflessioni imperniate sul concetto di *Lebenswelt* degli anni '40 (Schütz 1952), alla raccolta di commenti dei testi husserliani degli anni '50 (Schütz 1970), fino agli ultimi scritti, di più spiccato carattere autobiografico, del '59 (Schütz 2011), anno della scomparsa del sociologo, in cui l'autore spesso ritornò sul proprio ininterrotto dialogo con la fenomenologia.

3. TRA SOCIOLOGIA COMPRENDENTE E FENOMENOLOGIA GENETICA. IL RITORNO AL SENSO

Una più puntuale e completa comprensione del rapporto intrattenuto da Schütz con la fenomenologia può essere sviluppata esaminando alcune linee direttrici proposte dallo stesso autore in un saggio del 1940, *Phenomenology and social sciences*, in cui, perpetrando il lavoro di integrazione di fenomenologia e sociologia comprendente tracciato nell'*Aufbau*, si identificano tre punti in cui è possibile enucleare questo tipo di interazione. Schütz dunque individua:

- una prima fase di fondazione filosofica delle scienze sociali;
- uno stadio di rivendicazione della specificità del lavoro scientifico che dischiude la dimensione dell'indagine empirica;
- un livello finale che riconduce alla fenomenologia, esplicitando tutto il potenziale che questa tradizione filosofica può estrarre nell'ambito delle scienze della cultura, offrendo il proprio contributo di chiarificazione e controllo metodologico (cfr. Schütz 1979: 119).

L'articolazione di questi momenti definisce i punti programmatici dell'opera schütziana, mostrando come il ricorso alla fenomenologia non

della fenomenologia come sovra-costruzione astratta. Nell'introduzione alla *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* il filosofo italiano scrive: «la fenomenologia non è qualcosa che si aggiunge alle scienze e alle tecniche o alla letteratura o alla poesia. È, invece, ciò di cui attività pratica, letteratura, scienza e filosofia sentono in sé come una mancanza» (Husserl 1936/2015: 23).

venga strumentalizzato in una funzione meramente preliminare e dunque archiviata nel passaggio alla ricerca empirica⁷ bensì delinea una perfetta circolarità nel pensiero schütziano mettendo, come accennato introduttivamente, in tensione reciproca orizzonti speculativi e attese di integrazione e convalida a un tempo sociologici e filosofici.

Le basi per l'attuazione della prima fase indicata sono gettate già nell'opera del '32, il cui titolo sembra svelare sin da principio il suo duplice orientamento, sociologico e fenomenologico insieme, articolandosi nel solco di una vocazione comune: il richiamo al senso.

La filiazione weberiana del testo è dichiarata dal sottotitolo: *Introduzione alla sociologia comprendente*, la quale confluisce in una *costituzione significativa del mondo sociale*, parole in cui si annida, invece, l'avvenuto approdo alla fenomenologia genetica, o per l'appunto costitutiva, esplicitato dalla scelta dell'editore italiano di tradurre l'opera con il titolo *Fenomenologia del mondo sociale*⁸. Come già precedentemente segnalato, muovendo i propri primi passi da sociologo di formazione weberiana, Schütz si pone come obiettivo la comprensione delle strutture fondamentali dell'agire umano. Tale prospettiva comporta un'opera di riflessione su alcuni concetti di cui le scienze sociali si servono senza approfondirne la costituzione, realtà che radicano nella dimensione esperienziale di cui lo sguardo fenomenologico porta a chiarificazione la conformazione intellegibile, ponendosi sul piano dell'osservazione dell'esperienza al suo stadio nascente. I numi tutelari della trattazione schütziana, Weber e Husserl, convergono in questa analisi rigorosa e scrupolosa del senso, della genesi e della trasmissione delle sue strutture, spesso accantonate dal procedere scientifico, così come dall'atteggiamento naturale vigente nel mondo quotidiano, nella formula del dato per scontato, per

⁷ Nell'analizzare il progetto schütziano di una « sintesi tra fenomenologia e sociologia che presieda alla definizione di una sociologia fenomenologica », Frédéric Tellier (2003: 100) mette in guardia rispetto al pericolo della confusione dei due piani di indagine entro un fumoso « nuovo ideale di scientificità », ponendo in risalto il rischio che « il sapere fenomenologico si trovi subordinato, semplificato secondo le esigenze della nuova scienza, arricchimento del metodo sociologico per una metodologia d'ispirazione fenomenologica e non più approccio sociologico e filosofia capace di indicare ciò che, al cuore di ogni formazione sociale, malgrado la sua particolarità, indica un rapporto con l'Essere, gli altri, il mondo, il legame che progressivamente fa esistere il mondo per tutti ». Il presente articolo è orientato a dimostrare che lo sforzo intellettuale di Schütz nel delineare una sociologia fenomenologica proceda esattamente nel senso della seconda via tracciata dallo studioso, ponendo i due ambiti in una circolarità tale da mantenerne costante lo scambio e il dialogo piuttosto che ricondurli ad un'ottica sintetica.

⁸ Tale scelta ricorre nella maggior parte delle traduzioni dell'opera. Si ricordano fra tutte, l'edizione in lingua inglese – *Phenomenology of the social world* (1967) –, francese – *La phénoménologie du monde sociale* (sulla quale lavora Laurent Perreau) –, spagnola – *Fenomenologia del mundo social* (1972) – e cinese – 社會世界的現象學.

perseguire l'ideale dell'oggettività. I due autori furono attenti a rifocalizzare l'attenzione sull'attività significativa di una coscienza costitutiva, o di un soggetto agente, senza scadere nei radicalismi che dominavano il dibattito interno alle scienze della cultura⁹. Schütz, infatti, dichiara di voler seguire la scia weberiana nel privilegiare il punto di vista dell'individuo, nell'ottica di un individualismo metodologico, estrinsecando il potenziale posseduto dalla distinzione adoperata da Weber tra significato soggettivo e oggettivo dell'agire umano, che reputava essere la pietra miliare della sociologia moderna (1964: 275). Egli, infatti, riteneva che grazie alla prospettiva inaugurata dalla sociologia comprendente, Weber avesse inteso «i fenomeni sociali in termini di categorie “dotate di senso” dell'esperienza umana» (Schütz 1962: 50), offrendo nuovi slanci per l'analisi dell'agire sociale a partire dal significato soggettivo, dal ritorno ad una “coscienza costituente”. In questo snodo della trattazione weberiana, Schütz ravvisa le condizioni di possibilità per un innesto della filosofia fenomenologica, la quale è in grado di rispondere alle questioni relative alla chiarificazione del senso. Dal punto di vista del pensatore viennese ogni scienza empirica abbisogna di una integrazione filosofica che ne definisca il quadro fondamentale¹⁰. Ciò si traduce, nell'ambito specifico delle scienze sociali, in un'indagine delle strutture significative dell'agire umano. La fenomenologia, infatti, offre una intuizione delle strutture di senso del mondo sociale, inteso come la sedimentazione di attività significative di soggetti aprioricamente interconnessi entro un orizzonte comune. Pertanto, Schütz intraprende una comprensione del mondo sociale alla luce delle essenziali coordinate socio-spazio-temporali che ne definiscono l'intelaiatura di senso, all'interno della quale le esperienze dei soggetti hanno luogo, contribuendo costantemente ad intesserne le fila mediante la sedimentazione dei propri vissuti e delle proprie attività. Spogliata dei pregiudizi che la vorrebbero come mera variante dell'idealismo o come teoria impenetrabile, dalla vocazione esoterica (Schütz 1979: 113), la fenomenologia, per Schütz, si riscopre

⁹ Schütz inaugurò la propria trattazione segnalando quella «polemica acrimoniosa» (1960: 7) sul carattere scientifico, le procedure e lo scopo delle scienze sociali che aveva monopolizzato lo scenario culturale dell'ultimo cinquantennio. La *querelle* incentrata su continuità e discontinuità dei due domini scientifici, naturale e culturale, aveva condotto a visioni dualistiche, muovendosi all'interno della dinamica dicotomica tra approccio ideografico e nomotetico, interpretativo ed esplicativo. La proposta weberiana di una sociologia comprendente, componendo differenti elementi, supera tali approcci oppositivi.

¹⁰ «All discoveries of the latter take place within the frame of an a priori, which cannot be grasped by the dogmatic empirical sciences but is accessible to the eidetic methods of phenomenology» (Schütz 1970: 42).

«filosofia del principiante»¹¹, ovvero del principio, del cominciamento, capace di ripristinare la meraviglia dell'incontro con *le cose stesse* e con gli altri, rispondendo perfettamente a quella richiesta di genesi del senso che si era fatta strada nel pensiero dell'autore dopo un «appassionato studio degli scritti epistemologici di Max Weber»¹² (1932/1960: 3).

4. EPOCHÈ, ATTEGGIAMENTI E GRADI DI RIFLESSIONE. IL RIPOSIZIONAMENTO DI SCHÜTZ VERSO UNA FENOMENOLOGIA DEL QUOTIDIANO

Tale nuovo inizio dischiuso dalla prassi fenomenologica è inaugurato dall'adozione dell'*epochè*¹³. La riduzione fenomenologica si configura come riduzione al senso capace di giungere a quell'intrico di correlazioni intenzionali, effettive e potenziali, che definiscono l'orizzonte mondano in cui il soggetto si riconosce come parte integrante e fautore¹⁴. Il significato più profondo che la riduzione assume può essere tratteggiato imbastendo un parallelo con il dubbio metodologico cartesiano che ne costituisce l'ispiratore ma non esattamente il *pendant* speculativo¹⁵. L'applicazione del dubbio iperbolico effettuata da Descartes, infatti, perviene all'irriducibile certezza di un *Ego* dubitante e pertanto esistente nella modalità del dubbio. Differentemente, l'*epochè* husserliana si configura come una messa tra parentesi della tesi d'esistenza del mondo, volta a ricavarne, al di qua della superficie ontica, la vivacità fenomenale. Tale

¹¹ Secondo Schütz (1979: 100) l'ideale verso cui il fenomenologo è votato è quello di essere «un "iniziatore" in filosofia nel senso più vero del termine».

¹² Schütz infatti ritiene che pur avendo individuato l'impostazione più soddisfacente per lo studio delle scienze sociali, Weber non abbia sostenuto fino in fondo questo sguardo rinnovato sulle tematiche inerenti ai «concetti fondamentali delle scienze dello spirito, come autocomprensione ed eterocomprensione, posizione e interpretazione del significato, simbolo e sintomo, motivo e progetto, adeguatezza di significato e adeguatezza causale» come solo una «capacità di riflessione squisitamente filosofica» (ibidem).

¹³ Husserl definisce la riduzione come la «porta d'ingresso della fenomenologia» (1913/2002a: 66).

¹⁴ Come evidenziato da Enzo Paci, «porre tra parentesi, ridurre alla soggettività, è un atto richiesto dalla vita, da una vita che vuole essere significativa, che vuol decidersi per un suo significato, per il significato degli altri, per il significato del mondo» (1961/2021: 22).

¹⁵ Le attinenze con il metodo cartesiano sono esplicitate fin dalle prime tematizzazioni della riduzione fenomenologica. (1913/2002a: 71-73). Tuttavia una riflessione più sistematica sulle continuità e sulle profonde discontinuità rispetto al dubbio cartesiano è elaborata nell'introduzione alle *Meditazioni Cartesiane* in cui Husserl, pur ammettendo di rifarsi al modello di Descartes per richiamarsi a una filosofia soggettivamente orientata e a un «io filosofante cioè al ritorno all'ego delle *cogitationes pure*», definisce la fenomenologia un «neo-cartesianesimo sebbene sia costretta a negare quasi tutto il contenuto dottrinale comunemente noto della filosofia cartesiana, ma appunto in virtù di uno sviluppo radicale dei motivi cartesiani» (1931/1960: 45).

sospensione si esplica nella forma di una neutralizzazione della «presa di posizione predicativa nei confronti dell'essere» (Husserl 1913/2002a: 72) e non di una modificazione della posizionalità come accade per il dubbio, che pone l'essere nel modo dubitativo. Un'ulteriore difformità tra i due modelli risiede nel differente orizzonte filosofico in cui si ascrivono. Pur accomunati da un investimento squisitamente metodologico della sospensione e del dubbio, e dal fine di ri-orientare la prospettiva filosofica verso l'originarietà dell'attività coscienziale, i due autori giungono a sviluppi profondamente differenti: l'analisi cartesiana si assesta a livello della riflessione sull' *Ego cogito*, colto nella propria assolutezza, Husserl, invece, si focalizza sulla coscienza nella sua intrinseca binarietà, sviluppando parallelamente il duplice versante noetico-noematico che emerge in regime fenomenologicamente ridotto. Come evidenziato dallo stesso Schütz (1979:102-104), il fenomenologo parte dal dubbio cartesiano per esplicitarne alcune *conseguenze nascoste*, non valorizzate nella lettura univoca effettuata dal filosofo francese, volta a riconoscere solo una delle due polarità trascendentali, grazie alla messa in risalto della correlazione intenzionale. Portando alle estreme conseguenze il pensiero di Cartesio non si perviene ad un *Ego* cogitante, quanto a un flusso di *cogitationes* mai isolate ma colte nel proprio riferirsi intenzionale a dei *cogitata*, nella straordinaria varietà di prestazioni coscienziali e di modi di darsi degli *obiecta* che animano la vivace attività della coscienza. Il punto di avvio della speculazione fenomenologica non è quindi quello del soggettivismo: in principio vi è una coscienza intenzionale, dunque la correlazione, la coscienza che tende all'oggetto e, allo stesso tempo, l'oggetto che si presenta ad essa. Questa reversibilità della prospettiva fenomenologica ne comporta la complessità ma anche l'aspetto innovativo, capace di mostrare come Husserl, muovendosi tra radicalismi gnoseologici di matrice soggettivistico-oggettivistico, abbia individuato una sintesi coerente in grado di partire da quel *nesso significativo* costituito dall'intenzionalità.

A partire da tali premesse è possibile comprendere il motivo di un ritorno alla soggettività costituente senza scadere nella concezione di una coscienza latrice di senso. La costituzione, infatti, differisce dalla costruzione (cfr. Di Marino 2014), in quanto, secondo Schütz, non rende l'*Ego* produttore della realtà ma espleta il compito di «chiarific[are] la struttura di senso della vita della coscienza, di indag[are] le sedimentazioni, in relazione alla loro storia, risalendo a tutte le operazioni intenzionali della vita coscienziale in corso» (1970: 83). Alla luce del rapporto intenzionale, il mondo dismette gli abiti di una realtà ontica giustapposta al soggetto, assumendo la configurazione di un insieme di oggetti

attualmente o potenzialmente intenzionali, di *obiecta* «for and by the Ego»¹⁶ (ivi: 8). Pertanto, agli occhi dell'autore, il movimento fenomenologico si traduce nel passaggio dal costituito al costituente che rende intelligibile l'ossatura intenzionale dell'attività della coscienza. La riduzione comporta quindi un cambio prospettico conducendo all'acquisizione di una postura riflessiva che flette il raggio intenzionale degli atti della coscienza, rivolto a oggetti o stati di cose, verso i vissuti stessi¹⁷. Questa specificità del livello d'analisi fenomenologica è segnalata da Husserl nei termini della dismissione dell'atteggiamento naturale per assumere l'*habitus* fenomenologico.

Tale snodo della filosofia husserliana sembra però stridere con l'impostazione della fenomenologia sociologicamente orientata proposta da Schütz. Una lettura estremamente appiattita sulla sola ascendenza husserliana rischierebbe infatti di restituirne un'immagine parziale e monolitica, lontana dal proposito di valorizzarne la ricchezza che scaturisce proprio dall'eterogeneità di risorse e indirizzi teorici. Pertanto, occorre dar spazio anche agli elementi di discontinuità tra i due pensatori per mettere in evidenza le specificità dell'autore dell'*Aufbau* nella sua *fidelité critique* (Perreau 2011: 39) nei confronti di Husserl, capace di non sottacere aporie, incongruenze e nodi problematici, fino a rivendicare un tratto di eterodossia¹⁸ nella propria rimodulazione della prospettiva fenomenologica. Per quanto il padre della sociologia fenomenologica condivide l'esigenza di un ritorno alla genesi del senso, e ad un'analisi costitutiva che co-implichi il soggetto come parte costituente, l'assunzione di un orizzonte trascendentale, differente da quello naturale, ingenuo e quotidiano, implicherebbe un allontanamento dalla realtà sociale, in cui i soggetti agiscono concretamente, e dunque da quello che Schütz aveva riconosciuto come il proprio ambito d'interesse. L'ambizione della prospettiva socio-fenomenologica sembra impelagarsi sulle secche di un'impasse metodologica. Difatti, se da un lato l'interesse sociologico per la comprensione delle strutture dell'agire sociale, nel loro costituirsi, sedimentarsi ed istituzionalizzarsi, si richiama al modello genetico della fenomenologia, esso non può, però, sposarne appieno la riduzione, laddove l'attenzione deve rimanere rivolta al mondo di tutti i giorni. Ciò conduce Schütz ad adottare una fenomenologia senza riduzione che assuma i tratti di una «eidetica

¹⁶ Formula condivisa anche da Hans Leo Van Breda (1977) secondo il quale «è proprio la sua genesi [del dato] 'in' e 'per' questo Ego che dovrà essere chiarita dal fenomenologo».

¹⁷ Ciò spiega il «vive[r] di atti di secondo grado» del lavoro fenomenologico che opera sul piano riflessivo, fondato su vissuti assunti come oggetto delle proprie indagini (Husserl 1913/2002a: 125).

¹⁸ «I had my scientific training in the social sciences and on the other hand by my unorthodox approach to phenomenology...». (Schütz 2011: 2).

scienza mondana» (1979: 132). Tale proposito viene sviluppato dall'autore mediante una rielaborazione dell'*epochè* che potrebbe essere compendiata nella formula di "sospensione della sospensione husserliana". Se la fenomenologia mette tra parentesi l'esistenza oggettiva del mondo per guadagnare il fenomeno del mondano, la sociologia fenomenologica di Schütz si muove in un ambito in cui l'esistenza del mondo non è sottoposta ad alcun dubbio, è data per scontata. Il teorico sociale si trova quindi a operare un riposizionamento del baricentro delle proprie indagini, effettuando uno «spostamento dall'asse trascendentale a quello pragmatico» (Cefaï 1994) ritenendo che «sul piano della socialità mondana, infatti, non abbiamo più a che fare con fenomeni di costituzione come entro la sfera fenomenologicamente ridotta, trattandosi invece dei loro correlati omologhi nell'atteggiamento naturale» (Schütz 1932/1960: 61). Appare pertanto evidente che la fenomenologia del quotidiano che Schütz intende sviluppare non possa prescindere proprio da quell'atteggiamento naturale che l'assunzione della prospettiva fenomenologica vorrebbe invece neutralizzare.

Ma allora come può questa analisi delle strutture significative del quotidiano dirsi una fenomenologia del mondo sociale? Questa apparente aporia che abita il proposito schütziano di una sociologia fenomenologicamente orientata risulterà essere conciliabile? In sostanza, si può parlare di una fenomenologia senza *epochè*? Su questi punti sembrerebbe consumarsi una scissione tra Husserl e il suo, sempre più distante e difficilmente riconoscibile come tale, seguace. Eppure, ad un più attento esame, si offrono le condizioni per una ricomposizione della frattura che riagganci le due linee di pensiero, senza scadere in riduzionismi o in anfibolie.

5. LA PRESENZA DISCRETA E COSTANTE DEL MONDO

Il rischio che si corre, seguendo questo tentativo di riconciliazione, risulterebbe quello di comprimere l'estensione concentrica del pensiero fenomenologico, confondendo i piani di una speculazione profondamente stratificata come quella husserliana. Occorre, pertanto, partire dalla comprensione dell'articolarsi stesso della fenomenologia dai suoi stadi più profondi. In quest'ottica, il procedere fenomenologico si presta alla metafora dello scavo. Essa definisce un'archeologia del senso che parte dal costituito per giungere alla configurazione essenziale di ogni vissuto e dunque alle due polarità, noesi-noema, entro cui si innesca la tensione esperienziale. Il carattere trascendentale della fenomenologia conduce ad interrogarsi sul fondamento intuitivo che sottende il reale determinandolo e non ad una struttura astratta. Mediante questa chiave di lettura è

possibile interpretare i programmi filosofici dei due pensatori come atteggiamenti e componibili, piuttosto che alternativi e antitetici. Essi, infatti, si dispongono su piani differenti di una medesima verticalità stratificata. Dopo aver assecondato il movimento di scavo fenomenologico Schütz sembra quindi assestarsi su un piano, quale quello della realtà spirituale, socio-culturale ed intersoggettiva, che Husserl aveva abbozzato per poi affondare verso le radici della vita coscienziale (2002b). L'autore inverte l'atteggiamento husserliano ponendo sullo sfondo il lavoro di profondità esplicito dalla fenomenologia trascendentale, per focalizzarsi sulla sfera della quotidianità. I due approcci non collidono né sono separati da un divario incollabile. La distinzione delle due dimensioni nell'ambito fenomenologico non ha carattere ontologico, non definisce piani incomunicanti bensì la stratigrafia di una stessa realtà condotta a più livelli di riflessione. Difatti il piano trascendentale, posto da Schütz a margine della propria analisi, non si inabissa né viene obliata ma definisce la cornice entro cui la realtà mondana trova la propria articolazione. Allo stesso modo, sul versante noetico, l'*Ego* trascendentale non rappresenta una costruzione astratta, giustapposta al soggetto empirico, ma costituisce «un io sempre performante in ogni cogitazione», quell'io che *accompagna ogni mia esperienza*, come afferma Schütz (1970: 22), mutuando la definizione dell'*Io penso* kantiano. Il legame che correla le due dimensioni viene attestato dal sociologo stesso il quale ammette una profonda corrispondenza secondo cui ciò che si ricava in regime ridotto non perde la propria valenza se calato nella sfera del quotidiano¹⁹. Così facendo Schütz dà prova di non intendere la propria teoria di una fenomenologia del mondo sociale nei termini di una rottura o di un superamento del pensiero husserliano ma di muoversi in armonia con esso, esplorandone le zone d'ombra che, sebbene abbozzate, non avevano trovato approfondimento nella trattazione del fenomenologo. In questo modo, la “sospensione della sospensione” entro cui Schütz delinea la specifica forma di *epochè* che immette nel dominio dell'atteggiamento naturale, la quale sembrava assumere un sapore di forte criticità o addirittura di rinnegamento della linea husserliana, pare non allontanarsi troppo dalla riduzione fenomenologica “tradizionale”. La messa tra parentesi dell'esistenza del mondo e l'assunzione di quest'ultima come garantita non sembrano sortire effetti differenti o antinomici se sviluppate nelle proprie conseguenze. Le due prospettive infatti conducono, per vie diverse, al medesimo risultato: l'accantonamento della questione ontica e l'acquisizione del dato quale punto

¹⁹ «[...] possiamo allora avere fiducia che tutte le nostre scoperte nell'ambito della sfera ridotta supereranno la prova anche nella sfera mondana della nostra vita nel mondo» (Schütz 1979: 105).

di partenza per l'adozione di un atteggiamento riflessivo, volto a cogliere il senso di ciò che si è neutralizzato nella forma della sospensione così come in quella della indubitabilità del *taken for granted*. In entrambi i casi il mondo si pone sullo sfondo come presenza discreta ma costante e inalienabile, assumendo il ruolo di base per ogni riflessione fenomenologica.

Proprio in merito a tale ineludibile riferimento al mondo, le riduzioni descritte da Husserl e da Schütz trovano un punto di intersezione. Difatti, se valorizzata nella propria valenza in ambito genetico, la riduzione trascendentale non si allontana dal proposito di Schütz di chiarificare le strutture del mondo sociale, inscrivendosi ad un grado più profondo d'analisi. La tesi della compatibilità della proposta schütziana con la riduzione trascendentale può essere corroborata dall'interpretazione dell'*epochè* fornita da Maurice Merleau-Ponty (1945/2003). Il profondo attaccamento al concreto e all'indissolubile legame con il mondo, nei termini di *convivenza*, che innerva la declinazione merleau-pontyana della fenomenologia, inaugura scenari di pensiero molto affini alle esigenze filosofiche nutrite da Schütz. Il filosofo francese si spese nella difesa del portato innovativo della fenomenologia contro le facili, quanto riduttive, letture in senso idealistico. Dal suo punto di vista, la riduzione non comporta una fuoriuscita dall'atteggiamento naturale verso un campo trascendente, ad esso separato. La sfera trascendentale, infatti, si guadagna entro la prospettiva naturale stessa, in cui agisce la riduzione, definendo un ri-orientamento all'interno dell'orizzonte mondano, un indirizzo differente perché conscio della propria inerenza²⁰ al mondo. La messa tra parentesi del nesso mondano non comporta lo sradicamento di questo legame ma lo rende evidente nella propria originarietà, espungendone il tratto di ingenuità. L'atteggiamento trascendentale si configura dunque come una presa di distanza dall'atteggiamento naturale, senza però superarlo, conservando tutto il suo mondo nel modo di un'immanenza trascendentale e non di una semplice antitesi (Merleau-Ponty 1960/2015: 19). Il passo indietro rappresentato dall'*epochè* delimita lo spazio della riflessione, offrendo la possibilità di ritornare nell'orizzonte mondano con uno spirito differente, profondamente filosofico, nel senso più puro di meraviglia nei confronti del mondo. La riduzione, conducendo all'essenza intenzionale della coscienza, riscopre «il soggetto votato al mondo» (Merleau-Ponty 1945/2003: 19) risvegliandone l'esperienza originaria al di sotto di una frequentazione tanto continua e familiare quanto obliata. L'*epochè* si fa pertanto mezzo per svelare il rovescio delle cose, per riacquisire al di sotto

²⁰ In una nota del secondo volume delle *Idee*, Husserl afferma che «io noi e il mondo siamo in un'inerenza reciproca: il mondo ambientale comune reca con sé il marchio della soggettività». (2002b: 287).

del costituito quella rete di implicazioni in cui si fa evidente «la pulsazione della coscienza costituente» (ivi: 194). Sulla scorta di queste riflessioni, è possibile ritenere che l'originaria inerenza al mondo, messa in evidenza dalla riduzione, costituisca la vera e propria base d'innesto del pensiero schütziano sul piano fenomenologico.

6. L'ALPHA E L'OMEGA DEL SENSO: IL MONDO DELLA VITA COME FONDAMENTO ED ORIZZONTE

L'obiettivo di Schütz di una fondazione fenomenologica delle scienze sociali trova infatti proprio nella nozione di *Lebenswelt* ampio slancio e consolidamento. L'analisi delle strutture significative del mondo di tutti i giorni si staglia sulla riflessione fenomenologica sull'orizzonte del mondo della vita. Partendo da tali premesse Schütz può dunque comprendere la genesi, la sedimentazione e la trasmissione del *dato per scontato* sulla scorta dell'acquisizione fenomenologica del *pre-dato*. Tale sfera coincide con quello che Husserl identifica con l'ante-predicativo, l'ambito delle sintesi passive, delle affezioni, delle tendenze percettive, della credenza ingenua e della posizionalità zero, neutrale, fondante rispetto ad ogni giudizio che si costituisce per modificazione della credenza originaria (1939/1995:28). La coscienza del mondo si identifica quindi con un apriori portato fenomenologicamente a evidenza, una consapevolezza sempre fungente che non scaturisce da un'attività predicativa²¹. Acquisendo il piano della pre-donazione Schütz abbraccia il procedere a ritroso della *Rückfrage* della fenomenologia genetica²² per cogliere l'ossatura essenziale dell'esperienza nella propria intima stratificazione che affonda le proprie radici nella *Lebenswelt* quale orizzonte dell'esperibile. Tale nozione come Husserl ebbe a dire allo stesso Schütz²³, costituisce la sommità del suo pensiero fenomenologico, configurandosi come un concetto rubrica (Farges, Perreau 2012) in cui si condensano significati diversi ma coerenti. La pregnanza semantica del termine può essere restituita dalla

²¹ La coscienza dell'orizzonte mondano è «coscienza nel modo della credenza certa, non ottenuta mediante un atto di presa posizione, di prensione di un esistente o, anzi, di un giudizio esistenziale predicativo», ma ne costituisce la condizione di possibilità (Husserl 1939/1995: 28).

²² Schütz individua per il proprio studio una composizione di analisi statica, volta a cogliere le modalità attraverso cui il conosciuto determina l'ignoto, e un'analisi genetica incentrata sull'indagine del processo costitutivo che ha condotto alla sedimentazione di esperienze precedenti (2011: 136).

²³ Schütz ricorda in una lettera a Voegelin l'entusiasmo con cui Husserl lavorò ai saggi integrativi della *Crisi* affermando «He expected it to become the summary and crowning of his philosophical life-work» (1996: 178).

diade *Boden-Horizont*, quale coppia di significati distinti ma complementari. La circolarità entro cui si inscrivono le due dimensioni riassume il movimento centripeto e centrifugo nel quale sembra snodarsi il movimento dell'analisi fenomenologica nel proprio andirivieni tra costituito e costituzione, essenza e fatticità, staticità e generatività e dunque tra i diversi gradi cui si presta la lettura fenomenologica dei vissuti. L'analisi husserliana del mondo della vita mira a risalire alle radici nascoste del reale e a «persegui[re] sistematicamente, in tutte le sue operazioni, la vita che si agita in esso, che pende in avanti, che lo plasma» (Husserl 1936/2015: 140). I progetti, i fini pratici e teorici che muovono la coscienza operante nel quotidiano presuppongono l'orizzonte mondano per svilupparsi, come quadro apriorico in cui esplicitarsi, ma al tempo stesso contribuiscono ad alimentarlo, arricchendo il già dato con il proprio darsi. Secondo Husserl, infatti, la fenomenologia, risvegliando, al di sotto del contatto ingenuo del dato per scontato, la coscienza desta del mondo, ci riscopre «costantemente attivi sullo sfondo di un passivo avere il mondo (*Welthabe*)» (ivi: 135). Il soggetto che recupera il proprio originario legame con il mondo si riconosce come una *living and striving consciousness* (Moran 2011) che si rapporta ad uno sfondo mondano il quale, contemporaneamente, limita e rende possibile il suo agire, l'agire di una soggettività fungente, senziente, ma anche, ineludibilmente, costituente. Questo duplice filo su cui si snoda il rapporto uomo-mondo assume piena centralità all'interno della riflessione di Schütz, il quale riconosce in questa tensione la dinamica costitutiva del mondo sociale. Inoltre, il ricorso alla *Lebenswelt* appare necessario nella comprensione della sociologia fenomenologica schütziana in quanto, come argomentato da Husserl, essa rappresenta un autentico *appello* al senso obliato dalle scienze le quali, spinte da un anelito di autonomia e indipendenza, tendono a ergersi a sapere primo, recidendo le proprie radici che affondano nelle strutture del darsi dell'esperienza. L'istanza che muove la fondazione fenomenologica delle scienze, sviluppata nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, assume pertanto una profonda valenza etica. Per il filosofo l'irreggimentazione delle scienze entro forme legali, volte a sussumere e piegare entro la propria pulsione universalistica il dato dell'esperienza individuale, entra in crisi nel momento in cui esse non hanno «più niente da dirci sui problemi più scottanti dell'uomo: quelli del senso del non senso dell'esistenza umana, del suo complesso radicamento filosofico di ogni scienza particolare» (1936/2015: 35). In tal senso è possibile affermare che la trattazione husserliana della *Crisi* assuma una capitale importanza nella ricezione schütziana, nel rispondere a quell'esigenza di riscrittura della geografia dei saperi nutrita dal teorico sociale.

Schütz, infatti, se da un lato difende lo statuto scientifico delle scienze sociali, ricorrendo alla metodologia weberiana, dall'altro considera necessario ri-affondare nel piano della pre-donazione, della *doxa*, e dunque dell'esperienza, per rafforzarne il radicamento delle categorie e degli strumenti scientifici quali frutto di operazioni mentali e generalizzazioni che trovano legittimità solo in rapporto al mondo della vita, ricomprendendone l'innesto originario. Tale esigenza scaturisce dal carattere paradossale²⁴ delle scienze della cultura che, pur ponendosi come obiettivo la comprensione dei fatti sociali, costituendosi come scienza, devono porsi su un piano di astrazione ed idealità, su un livello speculativo chiaro e distinto, in cui la realtà viene ad essere sostituita da un modello teorico. Il mondo della scienza non coincide con il mondo della vita, esso ne rappresenta un derivato, un abito ideale (ivi: 83), confezionato foggiando il tessuto delle esperienze possibili, che si appone sulla *Lebenswelt*, in cui gli oggetti sono sostituiti con oggetti di scienza, caratterizzati da un forte grado di anonimato. Secondo Schütz, la comprensione scientifica del mondo sociale è resa possibile dalla mediazione di questa dimensione idealizzata, da una modellizzazione della realtà che sostituisce l'attore con *puppets*, *homuncoli*, soggetti ricreati dallo scienziato per elaborare e verificare le proprie ipotesi. La marionetta schütziana traduce l'impiego weberiano dell'idealtipo quale *utopia*, *costrutto concettuale*, il quale non possiede alcuna pretesa normativa bensì il carattere funzionale di un criterio comparativo (Weber 1922/2003: 60-62). Pertanto, secondo Schütz, l'errore cui il lavoro dello scienziato sociale si espone è rappresentato, dal rischio di pigmalionismo, ovvero dalla tendenza a obliare il carattere artificiale del proprio ambito di indagine sostituendolo alla realtà stessa. (Schütz 1996: 100).

7. CONCLUSIONI

Nel timore schütziano di una scienza inaridita, chiusa in se stessa e dimentica del proprio legame con l'esperienza, sembra quindi riecheggiare la riflessione husserliana della crisi delle scienze europee. A partire da questo ammonimento, l'intento di Schütz diviene quello di ridefinire «le modalità di accesso all'esperienza e all'agire di se stesso e dell'altro» (ivi: 20) su cui ogni scienza empirica deve tornare a riflettere interrogandosi sulle condizioni di possibilità dell'autocomprensione e dell'etero-comprensione. Tale opera riflessiva implica un ritorno sul terreno filosofico,

²⁴ «Com'è dunque possibile che da parte di un sistema di conoscenza oggettivo si comprendano strutture di significato soggettive? Non è questo un paradosso (Schütz 1979: 35).

un'operazione fenomenologica di "vigilanza" «sulla fonte di ogni sapere» (Merleau-Ponty 1960/2015: 134), reimmettendo le scienze all'interno del proprio orizzonte originario, quello mondano. In quest'ottica la teoria schütziana delle province finite di senso, mediante cui si perviene all'esaltazione della realtà quotidiana quale *paramount reality* (Schütz 1979), sembra tracciare una geografia della *Lebenswelt* quale fondamento comune ad ogni sub-mondo. Assumendo l'opera di scandaglio adoperato da Husserl è possibile affermare che il mondo di tutti i giorni rappresenti una prima concrezione della *Lebenswelt*, la quale ne costituisce la configurazione essenziale di sfondo e l'orizzonte in cui essa si sviluppa. Questo rapporto costitutivo è da intendere alla luce del senso della *Fundierung*, quale paradigma dell'anti-riduzionismo (Conni 2012), della co-implicazione dei piani. La metafora geografica con cui si restituisce la stratificazione del mondo della vita in province finite di senso non deve erroneamente condurre ad una interpretazione di carattere ontologico bensì fenomenologico per cui l'accesso delle differenti dimensioni è rappresentato da un diverso grado di tensione coscienziale, e dunque, di livello di riflessività. Ogni esperienza quotidiana è infatti costitutivamente passibile di una lettura a rinvio, rivolta alle strutture trascendentali che vi sostengono ma, al contempo, l'unico accesso al trascendentale è offerto dall'esperienza stessa e dall'offrirsi intuitivo delle strutture fondamentali. Tale corrispondenza pone il mondo della vita e quello dell'esperienza quotidiana su una evidente attiguità, maggiore rispetto a quella che intercorre tra la prima e il mondo delle idealizzazioni scientifiche, il quale si assesta, invece, ad un livello superiore, quello di una duplice fondazione. Pur eccedendo in termini di orizzontalità e fondamento la dimensione quotidiana, l'orizzonte della *Lebenswelt* viene a coincidere con esso. Il mondo di tutti i giorni, infatti, si caratterizza per il suo orizzonte esperienziale, per essere il luogo di ancoraggio e sviluppo dei vissuti, nella caleidoscopica varietà di modi in cui l'esperienza si costituisce, consolidandosi in forme reiterate che definiscono il bagaglio di conoscenze del senso comune nei suoi possessi abituali, tipi empirici e attitudini personali, i quali vanno ad aggiungersi al portato delle strutture essenziali fenomenologicamente evidenziate. In questa misura, acquisita la stratificazione dell'analisi fenomenologica, è possibile comporre fenomenologia trascendentale e del quotidiano rispettandone la distanza ma sostenendone la compatibilità. La rifunzionalizzazione delle strutture fenomenologiche proposta da Schütz va pertanto letta nel proprio intento di non sprofondare entro gli abissi monadologici dello scavo trascendentale, al fine di mantenere lo sguardo rivolto verso il piano intermedio, tra originarietà trascendentale e costruzioni scientifiche, ovvero verso il mondo di tutti i

giorni, indagandone il senso grazie ad una efficace combinazione della prospettiva sociologica con quella fenomenologica.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BARBER, M.D. (2004). *The Participating citizen: a biography of Alfred Schutz*. Albany: State University of New York.
- CEFAÏ, D. (1994). Type, Typicality and Typification. In Fradin, B., Quéré, L., Widmer, J. *L'enquête sur les catégories : De Durkheim à Sacks* (pp.105-128). Paris: PUF.
- CONNI, C. (2012). "Fundierung" come paradigma antiriduzionista. *Uomini e idee*. Disponibile online: <https://sites.google.com/site/uomini-e-idee/scienza-dell-anima-e-del-corpo/la-fundierung-come-paradigma-anti-riduzionista>.
- DI MARTINO, C. (2014). L'istanza della fenomenologia. In Esposito, C., Formica G., Maddalena, G., Žak, L. *Soggetto e realtà nella filosofia contemporanea* (pp. 39-76). Castel Bolognese: Itaca.
- FARGES, J., PERREAU, L. (2012). Edmund Husserl, *Husserliana XXXIX*. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937). *Alter*. (20): 213-222.
- HUSSERL, E. (1936). *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: il Saggiatore. 2015.
- HUSSERL, E. (1931). *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*. Trad. di F. Costa. Milano: Bompiani. 1960.
- HUSSERL, E. (1939). *Esperienza e giudizio*. Milano: Bompiani. 1995.
- HUSSERL, E. (1913). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Vol. I. Torino: Einaudi 2002a.
- HUSSERL, E. (1952). *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia trascendentale*. Vol. II. Torino: Einaudi. 2002b.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani. 2003.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960). *Segni*. A cura di A. Bonomi. Milano: il Saggiatore, 2015.
- MORAN, D. (2011). Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1: 53-77.
- MUZZETTO, L., (1997). *Fenomenologia, etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*. Milano: FrancoAngeli.
- NATANSON, M. (1978). The problem of anonymity in the thought of Alfred Schutz. In Bien J., *Phenomenology and the Social Sciences: a dialogue*. (pp. 69-73). London: The Hague.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1923). *Il tema del nostro tempo*. Milano:

- Sugarco.1985.
- PACI, E. (1961). *Il diario fenomenologico*. Napoli: Orthotes. 2021.
- PERREAU, L. (2011). Alfred Schütz et le problème du monde de la vie. *Philosophie*, 108: 35-54.
- SCHÜTZ, A. (1932). *Fenomenologia del mondo sociale*. Bologna: il Mulino. 1960.
- SCHÜTZ, A. (1979). *Saggi sociologici*. A cura di Izzo, A. Torino: UTET.
- SCHÜTZ, A. (1962). *Collected Papers*, vol. I. The Hague: Martinus Nijhoff.
- SCHÜTZ, A. (1964). *Collected Papers*, vol. II. The Hague: Martinus Nijhoff.
- SCHÜTZ, A. (1970). *Collected Papers*, vol. III. The Hague: Martinus Nijhoff.
- SCHÜTZ, A. (1996). *Collected Papers*, vol. IV. Dordrech: Springer.
- SCHÜTZ, A. (2011). *Collected Papers*, vol. V. Dordrech: Springer.
- TELLIER, F. (2003). *Alfred Schütz et le projet d'une sociologie phénoménologique*. Paris: PUF.
- WEBER, M. (1922). *Il metodo delle scienze storico sociali*, Torino: Einaudi. 2003.
- ZAHAVI, D. (2019). *Phenomenology the basics*. New York: Routledge.