

DAI FATTI AI «FATTICCI»: CONOSCENZA SCIENTIFICA E SENSO COMUNE OGGI

Author(s): LAURA BOVONE

Source: *Studi di Sociologia*, Anno 46, Fasc. 2 (Aprile-Giugno 2008), pp. 137-157

Published by: [Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23005209>

Accessed: 03/07/2014 09:25

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



*Vita e Pensiero — Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Studi di Sociologia*.

<http://www.jstor.org>

## DAI FATTI AI «FATTICCI»: CONOSCENZA SCIENTIFICA E SENSO COMUNE OGGI

### INTRODUZIONE

Tra i guadagni più importanti della sociologia contemporanea c'è sicuramente quello di aver sradicato il tema/problema della conoscenza dal giardino cintato della scienza per trapiantarla nel campo aperto della vita quotidiana.

Se occorre fondare la conoscenza, acquisire delle certezze o delle simil certezze sulla conoscenza, è oggi chiaro che occorre prima di tutto arrivare a questo per le conoscenze di tutti i giorni, quelle che ci permettono di sopravvivere e di vivere in società. Lo scienziato sociale finalmente confessa a sé stesso di essere anche un comune mortale e analizza con pari interesse scientifico il mondo della scienza e quello quotidiano.

Indubbiamente, in quanto intellettuali siamo abituati a porci problemi di conoscenza, e ciò è tanto più vero nel clima riflessivo della società tardo moderna, più incline che mai a riconoscere i limiti del sapere umano. Se capita poi che, guardando alla nostra esperienza quotidiana, ci rendiamo conto che nella vita di tutti i giorni non c'è il problema di fondare ogni tipo di conoscenza ma che, anzi, normalmente, ne diamo per ovvia una larga fetta, allora ci sentiamo in obbligo di capirne il perché. Poiché la vita quotidiana è problema di tutti e anche dello scienziato sociale, sarà importante capire come mai la vita quotidiana è il regno della conoscenza certa e data per scontata, di conoscenze che non si discutono se non in casi peculiari, quando l'altro con cui si parla è per esempio uno straniero, o anche quando le nostre fonti d'informazione si contraddicono. In taluni casi, ma solo in taluni casi, la conoscenza diventa a tutti gli effetti un *social problem*, cioè un problema sentito a livello collettivo: vivere in società con persone che capiamo poco è indiscutibilmente difficile.

Partendo da questa premessa, il problema della conoscenza scientifica diventa secondario; si tratta infatti di un problema che interessa solo chi per mestiere si pone tali questioni e che, pur avendo gli stessi vincoli/risorse degli altri nella vita quotidiana, ricava dalla conoscenza di senso comune gli elementi di base che sono utili anche all'interno del discorso scientifico. Ci si chiederà poi se effettivamente la scienza, con il suo metodo, offre certezze più salde del dato per scontato quotidiano o comunque un valido puntello laddove questo dato per scontato per motivi vari vacilla.

Abbattere alcune delle barriere che hanno a lungo separato il mondo delle scienze

sociali da quello della vita quotidiana ha ovviamente le sue conseguenze. Quando diventa chiaro che il mondo della scienza non è poi tanto diverso da quello della vita quotidiana, che è anch'esso un mondo sociale, che anche nella scienza è ampio non solo il campo del dato per scontato, ma anche quello dei sentimenti, dei valori e degli interessi, ecco che la scienza si umanizza, si storicizza, perde la sua aura di separatezza e di nobiltà. Noi stessi, come scienziati sociali, non ci sentiamo più in una botte di ferro (se mai eravamo arrivati a questo nella difficile risalita del *gap* che *ab initio* ha segnato la nostra inferiorità rispetto ai cultori delle scienze dure), siamo più confutabili e più riflessivi. Il lavoro scientifico diventa paradossalmente più impegnativo, perché più frequentemente messo in questione, anche da chi lo fa. E certo più lento.

Prima di iniziare ad esaminare questa trasformazione, però, è sicuramente il caso di fare un'altra premessa.

Questo nuovo modo di affrontare il tema della conoscenza non riguarda solo la sociologia, ovviamente, ma matura in un ambiente ben più vasto, in cui larga parte ha dapprima la filosofia e poi, più in generale, il diffuso cambiamento di mentalità che trasforma la cultura moderna in cultura postmoderna o tardo moderna. Il tema è dunque più ampio di quello che riuscirò a far apparire, ma a me sembra importante trovare un percorso tutto sociologico anche all'interno di problemi epistemologici, a dimostrare che anche su questo punto la nostra disciplina dispone di proprie e ormai mature argomentazioni. Contrastando dunque una moda sempre più evidente, farò riferimenti molto limitati a campi disciplinari affini.

Infine, un'ultima precisazione a proposito del titolo di questo lavoro. Il termine che richiede una qualche immediata spiegazione, «faticci», è di Bruno Latour (2005): questo neologismo mi è sembrato pregnante e capace di sintetizzare nel modo ironico che è caro a questo autore – l'ironia è un dono che hanno pochissimi sociologi – la nuova tendenza della riflessione epistemologico-metodologica della sociologia contemporanea. La trasformazione di cui parlerò coincide sostanzialmente con il tramonto di quella che chiamerò «la pretesa dei fatti», tramonto che presenta diverse fasi e arriva a compimento con la teoria latouriana dei «faticci» che illustrerò alla fine di questo saggio.

## I - LA PRETESA DEI FATTI

Praticamente fino agli anni Settanta, le scienze sociali si sono comportate come se condividessero gli obiettivi e la logica delle scienze naturali, potremmo chiamarla la «pretesa dei fatti», che la scienza è chiamata a conoscere e ha la pretesa di conoscere. Fino a tempi recenti, l'assunto positivista, secondo il quale la scienza è «specchio della natura» (Rorty [1979] 1986), sopravvive agli alti e bassi del positivismo vero e proprio, non viene incrinato dai suoi detrattori che sembrano essi stessi non poterne fare del tutto a meno, e riguarda allo stesso modo tutte le scienze, quelle della natura e quelle della cultura, la fisica, la filosofia e la sociologia (Giddens 1987).

Per noi sociologi è ovvio, credo, ricostruire questa certezza a partire da Émile Durkheim e dalla sua teoria dei «fatti sociali».

I «fatti sociali» per Durkheim in parte assomigliano in parte si distinguono dai fat-

ti naturali, ma come i fatti naturali vanno studiati. Sono «naturalmente e immediatamente» uguali alle cose perché sono «esterni» a noi e «percepibili» con i nostri sensi nelle loro manifestazioni individuali (Durkheim [1895] 1979: 48-49). Inoltre, come i singoli fatti naturali sono tenuti insieme e spiegati dalle leggi naturali che lo scienziato deve scoprire, così ai comportamenti umani sono sottese delle leggi sociali che devono essere scoperte dalla sociologia. Dunque, come quelli naturali, anche i fatti sociali hanno la forza della loro generalità e diffusione, che è ciò che li rende capaci di costringerci moralmente; sono delle istituzioni, delle norme (del diritto, della religione, della lingua, della moda) o delle costanti che indicano già un'obbedienza alla norma. Per riuscire a cogliere e definire questi fatti sociali – ciò che costituisce la prima tappa del discorso scientifico sociologico – Durkheim ci invita al dubbio metodico, cioè a un allontanamento «dall'uso dei concetti che si sono formati al di fuori della scienza» (ibid.: 47). Per Durkheim, dunque, il metodo della conoscenza scientifica è uguale per le scienze naturali e per le scienze sociali, e, soprattutto, la conoscenza scientifica, in quanto squisitamente razionale (ibid.: 7), è qualitativamente diversa dalla conoscenza di senso comune, nei cui confronti deve mantenere un atteggiamento scettico, prendere delle precauzioni.

La pretesa dei fatti è però sottesa anche all'antipositivismo di Max Weber. I giudizi di fatto garantiscono alle scienze sociali la possibilità di cogliere la realtà empirica, che è poi capacità di confrontare gli idealtipi costruiti teoricamente e logicamente con ciò che sta fuori di essi, con un oggetto che è a disposizione della conoscenza e a cui bisogna avvicinarsi il più possibile (Weber [1917] 1974b).

Per Weber la sociologia è adatta a cogliere prima di tutto l'azione razionale, molto meno si interessa dell'azione abitudinaria, specialmente se non è regolata dalle istituzioni: la maggior parte dell'agire della vita quotidiana è «al di là di quello che si può definire un agire orientato in base al senso» (Weber [1922] 1968: 22); non è intenzionale, non è costruito logicamente per portare a termine un progetto di coordinamento mezzi-fini, e dunque non può essere inquadrato nei termini dell'idealtipo dell'azione razionale. Analogamente per nulla Weber si preoccupa di come avviene la conoscenza nella vita quotidiana.

Il comprendere e lo spiegare che Weber insegue riguardano ancora una volta solo le scienze sociali: si tratta di garantire alle scienze sociali una conoscenza che sia consona all'oggetto umano, che è essenzialmente diverso dall'oggetto naturale di cui si occupano le scienze della natura, e di questo oggetto umano colga i significati, cioè la dimensione spirituale, culturale e simbolica; e insieme, di garantire anche alle scienze sociali quell'oggettività che è il vanto delle scienze naturali. L'avalutatività weberiana (Weber [1904] 1974a) è non solo un invito allo scienziato affinché si faccia da parte con i suoi valori e le sue umane esigenze, si renda invisibile all'interno del percorso della scienza, ma esprime anche la fiducia che questo possa accadere.

Oggi il comprendere e lo spiegare che interessa la sociologia non riguarda più principalmente, e tanto meno esclusivamente, il suo proprio meccanismo conoscitivo, ma un meccanismo conoscitivo che è prima di tutto nella vita quotidiana di tutti noi, dove dobbiamo trovare delle giustificazioni plausibili a ciò che gli altri fanno, capire perché lo fanno e così interagire sensatamente con loro (Pizzorno 1989, Sparti 1992).

Come dicevo all'inizio, la sociologia oggi si interessa soprattutto della conoscenza che fa da sfondo alle nostre interazioni, non tanto per trovarne le cause esplicative, ma per comprenderne i significati, ciò che le rende intelligibili (Rosenberg 1988: 14; Coulter [1989] 1991: 9).

Come è avvenuto questo passaggio?

Lo spartiacque è Alfred Schutz, che porta all'interno della sociologia la spinta per molti versi rivoluzionaria della fenomenologia husserliana. Il punto di arrivo è la nuova sociologia della conoscenza scientifica e l'ultimo Latour che già sembra scavalcarla.

Eppure con Weber c'è già stato un cambiamento fondamentale che altri, una volta messa a dormire la pretesa ottocentesca dei fatti, porteranno a più estreme conseguenze. Comprendere i fatti è cosa ben più complessa e lenta del vedere i fatti. Per Durkheim i fatti si dispiegano di fronte a noi con chiarezza, la loro cogenza è anche disposizione immediata, non si può non vederli. Per Weber è diverso: «la comprensione richiede un *détour*, una via "lunga", una mediazione concettuale – cioè il passaggio attraverso la distanza e il fraintendimento» (Borutti 1999: 42). L'agire è pienamente/scientificamente comprensibile e spiegabile solo se è connesso ad altro agire e questa connessione è ricostruzione, da parte dell'osservatore, del senso intenzionale che all'azione ha dato il soggetto agente: occorre un'elaborazione idealtipica, cioè essenzialmente speculativa, che porta a creare un ponte tra due soggettività. La problematicità del senso dell'altro non può che rendere necessario un processo di interpretazione dei fatti: da questo punto di vista Weber anticipa Schutz e tutti gli approcci ermeneutici successivi, anche se, ovviamente, i tempi non sono ancora maturi per cogliere in profondità il ruolo combinato dell'interpretazione e della comunicazione.

## II - I FATTI INTERPRETATI, CIÒ CHE ABBIAMO A DISPOSIZIONE

Con Schutz si incrina il rapporto gerarchico tra osservatore e osservato, tra osservatore scienziato sociale, che usa razionalmente il metodo scientifico per leggere la realtà, e fatto, che da una parte vive di vita propria e dall'altra si offre passivamente allo sguardo dell'osservatore. Ancora più specificamente, si incrina il rapporto gerarchico tra osservatore che sa come si legge la realtà e attore sociale che opera senza porsi troppi problemi, che non si chiede mai se quella che chiama realtà lo sia veramente o non sia invece sogno o fantasia<sup>1</sup>.

È interessante però notare che anche questa gerarchia nei classici si dispiegava

<sup>1</sup> Questo rapporto di subordinazione si fonda del resto su una gerarchia ancora più basica e ancora più resistente agli attacchi che le critiche costruttivistiche di vario tipo tentano di portare al castello del positivismo: la supremazia del metodo su tutto e su tutti, il metodo che garantisce l'oggettività della scienza, che garantisce la competenza dello scienziato. Contro la signoria del metodo – che è comunque inteso come un metodo di tipo positivistico – le rimozioni più radicali si hanno in campo filosofico: cfr. Husserl ([1959] 1987), Gadamer ([1960] 1983), Feyerabend ([1975] 1994). In sociologia, le rimozioni contro il metodo sono in realtà una difesa della pari dignità dei metodi, e perciò, in ultima analisi, coincidono con la ripresa dei metodi qualitativi a partire dagli anni Settanta - Ottanta (cfr. Schwartz - Jacobs ([1979] 1987; Morrow 1994), un *trend* che ha avuto ripercussioni anche in Italia e non si è ancora esaurito (Cipolla - De Lillo 1996; Melucci 1998).

secondo varie modalità. Paradossalmente, il fatto sociale per eccellenza, quello di Durkheim, pretende di avere una forza costrittiva sull'osservatore e questo garantisce il risultato, garantisce che il fatto arrivi all'osservatore senza veli, che l'osservatore se ne impadronisca in maniera non mediata e immediata, definendo realtà ciò che è effettivamente la realtà: è dunque il fatto osservato che dà dignità all'osservatore. Il fatto/attore cui dedica la sua attenzione Weber è un fatto più complesso, implica da parte dell'osservatore un'attività più impegnativa; si tratta, come si notava sopra, di cogliere la soggettività intenzionale dell'attore. Comunque, sempre di fatto esterno all'osservatore e da esso conoscibile si tratta: come rimarca Melvin Pollner ([1987] 1995: 63), per Weber «la soggettività dell'attore [...] è essa stessa un campo oggettivo [...] fatto tra i fatti».

In Schutz osservatore e attore sono per molti aspetti dalla stessa parte; lo scienziato si sa come gli altri sia osservatore che osservato, se non altro da sé stesso; come tutti cerca di capire chi è, dove originano le sue certezze e dove si fonda la sua perizia di osservatore. Nelle sue domande fondamentali è uno come gli altri, e dalla sua esperienza personale comincia la sua indagine. E di sé ha un'idea parziale e sommaria, come «fonte delle azioni in corso», se si osserva mentre fa; e un'idea parziale e frammentata se considera con calma, nel dettaglio, riflessivamente, ciò che ha fatto nel passato (Schutz [1971] 1979c: 190).

Dell'altro invece si fa diretta esperienza nella comunicazione e da questo punto di vista perciò l'altro è a disposizione nel mondo degli oggetti quotidiani. Ma riassumere un insieme di sensazioni attribuendole a un «io spirituale» è comunque un salto: la conoscenza dell'altro si completa solo per analogia con la coscienza personale che si ha di sé stessi.

L'oggetto fisico «il corpo dell'altro», gli eventi che si verificano su tale corpo, e i suoi movimenti corporei sono appresi come espressione dell'«io spirituale» dell'altro, verso [...] cui [...] sono diretto [...] Certamente uno ha solo le proprie esperienze dategli in presenza originaria. Ma attraverso [...] eventi che si verificano nel corpo dell'altro [...] soprattutto [...] espressioni linguistiche [...] posso comprendere l'altro per appresentazione [...] si stabilisce un comune contesto comunicativo, entro cui i soggetti si danno reciprocamente motivazioni delle loro attività mentali (Schutz [1971] 1979b: 286-287).

L'«appresentazione» è un'espressione presa a prestito da Husserl che significa assumere qualcosa come segno di qualcos'altro che non vedo perché non appartiene al mondo che ho direttamente a disposizione, la provincia di significato della vita quotidiana; è perciò il frutto di un'inferenza che mi permette di rivolgermi a un altro di cui percepisco solo gesti e voci come a un altro come me, un'ipotesi che verifico *in itinere*. Anche la conoscenza dell'altro è perciò sempre parziale. Ma è tale anche la conoscenza scientifica.

Schutz sottolinea in un saggio dedicato da cosa sono accomunati il senso comune e la scienza:

Tutta la conoscenza del mondo, nel senso comune così come nella scienza, comporta costrutti, cioè un insieme di astrazioni, di generalizzazioni, di formalizzazioni, di idealizzazioni [...]. In termini rigorosi non vi sono puri semplici fatti [...] vi sono sempre fatti interpretati [...]. Ciò non significa che, nella vita quotidiana o nella scienza, noi non siamo capaci di afferrare la realtà del mondo. Significa solo che afferriamo solamente certi aspetti di essa, cioè quelli che sono relevan-



ti per noi o al fine di condurre i nostri affari nella vita o dal punto di vista di un corpo di regole [...] chiamato il metodo della scienza (Schutz [1971] 1979a: 5).

Il processo di interpretazione, l'intervento dell'osservatore sulla realtà, viene sottolineato con maggior vigore rispetto a Weber, sembra avere la meglio sui fatti, che non si presentano mai puri ma vengono sempre inquadrati dal mio punto di vista o dal punto di vista della scienza, che è il metodo. In entrambi i casi opportuni idealtipi permettono di collocare la singola esperienza nel contesto della conoscenza solidificata. Infatti, la novità rispetto a Weber consiste proprio in questo, che il processo di interpretazione che interessa Schutz è prima di tutto quello del senso comune e poi quello della scienza, che comunque sembrano condividere una serie di problematiche, dalla parzialità dei punti di vista al dato per scontato.

Quest'ultimo, in particolare, costituisce il punto di partenza di ogni esperienza e interazione quotidiana, ciò che nella vita quotidiana chiamiamo aproblematicamente realtà, o anche, appunto, fatto. Di questo la riflessione fenomenologica cui Schutz ci invita mette in rilievo la molteplicità irriducibile delle interpretazioni, che non possono mai coincidere essendo «biograficamente determinate», ma che hanno comunque un punto d'incontro nel «senso comune» della vita quotidiana, quel mondo che è «fin dall'inizio un mondo intersoggettivo di cultura» (ibid.: 8). Il senso comune ci permette di non riproblematizzare continuamente tutto, ma di riposare ampiamente su un bagaglio di conoscenze di base date non messe in questione, che sono indispensabili per le nostre esigenze pratiche.

Questo confronto tra interpretazioni, che ci riguarda continuamente e in particolare, come si è visto sopra, viene operato sempre, almeno implicitamente, negli scambi comunicativi della vita quotidiana, è peculiare quando coinvolge il classico binomio osservatore-osservato, cioè scienziato sociale e attore. Lo scienziato è un «osservatore disinteressato» o per lo meno non ha altri interessi al di là della conoscenza dell'attore: «non ha un "Qui" nel mondo sociale» o lo considera irrilevante (ibid.: 37 e 39). Lo scienziato sociale osserva però una realtà *sui generis*, già strutturata dal punto di vista dei significati, confermati negli interscambi pratici e comunicativi della quotidianità: «I costrutti usati dallo scienziato sociale [...] sono [...] costrutti di secondo grado, cioè costrutti dei costrutti fatti dagli attori sulla scena sociale» (ibid.: 6). Egli spera che il modello scientifico di azione razionale che ha creato per interpretare il mondo sia adeguato alle circostanze («postulato dell'adeguatezza», ibid.: 44), sia adeguato ai fatti della vita quotidiana che vuole interpretare, sia eventualmente comprensibile per l'attore implicato, sia a lui comunicabile, preciserei io, cioè riconducibile al comune orizzonte della quotidianità dove la comunicazione si svolge. Il ruolo della comunicazione come verifica dell'intersoggettività dell'argomentazione e come momento tipico della convergenza tra senso comune e conoscenza scientifica è sicuramente la proposta qualificante di Schutz ([1971] 1979b, [1971] 1979c; cfr. anche Neresini 1997), e un punto che troverà altri anche più convinti sostenitori, per esempio tra i nuovi sociologi della scienza.

Il legame indissolubile che esiste tra conoscenza scientifica e senso comune è dunque comprovato in Schutz su diversi piani: l'interpretazione dei fatti, la mediazione di

costrutti e idealtipi che li riguarda entrambi (ricordiamo che in Weber l'idealtipo era unicamente uno strumento euristico delle scienze sociali) e addirittura li collega, l'esigenza di garantire in entrambi i casi l'intersoggettività della conoscenza mediante un confronto comunicativo e di creare poi un ponte di adeguatezza tra le due province di significato.

Si direbbe però che Schutz non porti alle sue estreme conseguenze questo discorso, perché i mondi della scienza e del senso comune sono ritratti in altri casi come separati, con regole diverse: lo scienziato sociale resta intoccato nel suo aristocratico distacco dalle cose minute della quotidianità, che evidentemente lo distrarrebbero dal suo compito, e pretende di avere un metodo di cui Schutz a tratti sembra partecipe. D'altra parte, note polemiche contro questo metodo emergono più volte nel suo lavoro. È chiara infatti la sua presa di distanza rispetto all'*establishment* sociologico, una polemica che condivide con Erving Goffman ([1981] 1987) e Harold Garfinkel (1967). In effetti, con lo scienziato sociale accademico Schutz pare spesso in disaccordo, è come se si facesse beffe di un metodo rigoroso che non attinge che a «marionette», simulacri della realtà, idealtipi costruiti in una provincia di significato che non ha l'evidenza di quella della vita quotidiana; sembra un modello di scienza sociale cui egli non può aderire, perché altro è l'atteggiamento fenomenologico che ha abbracciato per analizzare come avviene la costruzione del significato nella vita quotidiana (e nella scienza) (Ruggerone 2000: 49).

Certo il lascito più coerente di Schutz, il proseguimento del suo discorso, si ritrova ne *La realtà come costruzione sociale* (1969) di Peter Berger e Thomas Luckmann, i quali però, anche se dichiarano la loro assoluta fedeltà alla svolta schutziana, sono molto più del maestro legati alla tradizione disciplinare della sociologia. Non a caso il loro lavoro, che si autocolloca esplicitamente nel campo specifico della «sociologia della conoscenza», ha avuto una diffusione più ampia e repentina di quello di Schutz.

La tesi [...] è che la realtà viene costruita socialmente [...] definiamo la «realtà» una caratteristica propria di quei fenomeni che noi riconosciamo come indipendenti dalla nostra volontà [...] e [...] «conoscenza» la certezza che i fenomeni sono reali e possiedono caratteristiche precise [...] L'uomo della strada vive in un mondo che per lui è «reale», anche se non sempre nella stessa misura, e «sa», con gradi diversi di certezza, che il mondo ha certe precise caratteristiche. Il filosofo, ovviamente, metterà in discussione l'assolutezza sia di questa «realtà» che di questa «conoscenza» [...] Il sociologo, non fosse altro per la sua sistematica consapevolezza del fatto che gli uomini della strada danno per scontate «realtà» molto diverse a seconda della società cui appartengono [...] è costretto [...] a domandarsi...se la differenza tra le diverse «realtà» non possa essere spiegata in relazione alle differenze tra le varie società (Berger Luckmann 1969: 9-10).

I fatti dunque, che per la filosofia sono sempre problematici e nella quotidianità sono per lo più dati per scontati, per la sociologia sono costruiti nella pratica quotidiana di una certa società e di una certa cultura, in cui risultano imm modificabili se acquistano un significato intersoggettivo, testato nell'interazione. Il linguaggio è un sistema di segni che oggettivizza e cristallizza i miei significati soggettivi (ibid.: 62), garantisce la loro capacità di riconoscere-interpretare-produrre una realtà in modi validi anche per gli altri.



Un'altra interessante anche se meno celebre elaborazione delle premesse di Schutz è fornita dall'*Interpretazione sociologica* di Peter Berger e Hansfried Kellner (1991), significativa dal nostro punto di vista non solo per una più accurata descrizione empirica delle occasioni in cui si scontrano le varie interpretazioni di senso comune e di tipo scientifico, ma anche per le indicazioni metodologiche che gli autori mettono a punto. Essi, che pure molto si spendono ancora per gli ideali weberiani dell'oggettività e dell'avalutatività (Berger - Kellner 1991: 59-62), sanno d'altra parte andare oltre la sociologia comprendente classica e cogliere uno degli elementi fondamentali del nuovo corso, la dimensione comunicativa che *in ogni caso* sottende alle scienze sociali e ne garantisce la forza conoscitiva.

Se fare il sociologo significa «essere un ascoltatore delle molte storie dei significati umani, e poi rinarrare queste storie quanto più fedelmente possibile» (ibid.: 80), il suo modo peculiare di arrivare a un'oggettività che è ormai intersoggettività consisterà dunque nel confrontare le molte narrazioni degli attori sociali, avvantaggiandosi delle interpretazioni di primo livello alla luce di un dato per scontato disciplinare accumulato nel tempo.

Un'altra conseguenza rilevante, perciò, della svolta schutziana – una conseguenza che si può intravedere in Schutz e nei suoi discepoli ma che poi sarà sempre più chiara negli autori che seguono – consiste in una presa di coscienza dei differenti (e pur uguali per dignità e importanza strategica in ordine alla ricerca) attori coinvolti in ogni processo di conoscenza. Da Berger e Luckmann in poi, inoltre, l'accento si sposta dalla interpretazione dei fatti alla costruzione dei fatti, e questo a partire dalla vita quotidiana per arrivare ai più elaborati castelli simbolici della scienza.

Nel frattempo, si allarga sempre di più la sfera d'influenza dell'altro erede diretto di Schutz, Harold Garfinkel (1967), il fondatore dell'etnometodologia, per la quale sono analoghe le procedure che danno senso alle pratiche quotidiane e alle pratiche scientifiche. Nell'ottica di questo saggio, mi sembra utile soprattutto l'apporto di Melvin Pollner, che, per denunciare i problematici «assunti sulla natura della "realtà oggettiva"» di cui si nutrono «il discorso, la pratica e la ricerca sia sociologica che quotidiana» usa il peculiare concetto di «ragione mondana» (Pollner [1987] 1995: 22). A questa mondanità che osserva i fatti come realtà data per scontata, Pollner contrappone la radicalità di una nuova ricerca sociale che si interessa di come i fatti sono costruiti.

La sociologia, come il resto delle scienze e [...] come ogni altra modalità di indagine, è diretta alla spiegazione e all'analisi di un mondo la cui «esteriorità» (*thereness*) è essenzialmente non problematica. È precisamente per il fatto che tale ricerca si preoccupi di un mondo già lì che viene disattesa la rete di assunti e pratiche attraverso cui viene creata l'esteriorità del mondo. In questo modo, la ricerca guadagna un mondo, ma perde l'attività che «costruisce il mondo» (*worlding*). Per l'indagine radicale, al contrario, il fenomeno per eccellenza non è il mondo di per sé, ma l'attività che costruisce il mondo, il lavoro attraverso cui si costruisce e si sostiene un mondo di-per-sé (ibid.: 48).

L'esteriorità del mondo e le sue caratteristiche vengono messe raramente in dubbio, solo se ci sono versioni dei fatti differenti. Normalmente le situazioni conflittuali vengono risolte «in modo ingegnoso» (ibid.: 147) perché mettono in dubbio quella

definizione intersoggettiva della realtà che non si vorrebbe mai messa in dubbio, in quanto, come anche ci ha mostrato Goffman ([1981] 1987), è il vero fattore stabilizzante della nostra esistenza. Si tende pertanto a dimostrare l'eccezionalità dei comportamenti o delle circostanze che hanno prodotto una versione diversa, ma per fare questo si utilizzano dei dispositivi linguistici costitutivi dello stesso idioma mondano, che è poi l'unico idioma a disposizione.

In effetti, il percorso eminentemente riflessivo del ragionamento di Pollner fa rivolgere verso la scienza radicale le stesse accuse che essa fa alla scienza mondana. La ragione mondana è infatti, oltre che un pregiudizio e una risorsa, una «condanna». Ma proprio per questo Pollner ([1987] 1995: 241) reputa fondamentale studiarne i meccanismi e le furbizie.

Come notavo sopra, l'interesse di Pollner e dell'etnometodologia non è molto diverso da quello di Goffman ([1974] 2001) (in particolare del Goffman di *Frame analysis*), anche se quest'ultimo si limita fondamentalmente ad osservazioni relative alla realtà preminente della vita quotidiana. Pur con un altro stile espositivo e con una inusitata ricchezza di notazioni empiriche, l'insegnamento shutziano è del tutto messo a frutto: per tirarsi fuori dagli impicci di affermazioni di carattere ontologico relative alla/e realtà, Goffman, invece di parlare di fatti, cioè di strutture sociali e di meccanismi della convivenza umana, si propone di illustrare la «struttura dell'esperienza che gli individui hanno in qualsiasi momento della loro vita sociale» (ibid.: 56), appunto i *frames* attraverso cui inquadrriamo e presentiamo la realtà.

Non fa però Goffman una parallela disamina delle strutture conoscitive della scienza: se mai, il passo ironico con cui percorre il suo proprio metodo di raccogliere dati (materiali inusuali quali ritagli di giornali, film, fumetti, ecc.) palesamente fa il verso alla scientificità del campionamento sistematico, e mette di fatto in questione un modo paludato di fare scienza che non sembra più sostenibile.

### III - COSTRUIRE LA FATTICITÀ

Sui cospicui elementi di continuità che esistono tra conoscenza scientifica e conoscenza di senso comune ha lavorato in modo determinante sia dal punto di vista teorico che, soprattutto, dal punto di vista empirico la nuova sociologia della scienza (*New Sociology of Scientific Knowledge*, NSSK), un termine collettivo che qui uso in modo approssimativo, senza preoccuparmi troppo di chi ha effettivamente diritto ad esservi annoverato: in pratica sembra che non possano fare a meno di farvi riferimento anche autori contemporanei che per altri versi sembrano chiamarsi fuori dai suoi temi e dai suoi enunciati (Bourdieu [2001] 2003; Latour 2005). Per semplificare il discorso, uso questo termine semplicemente per indicare lo sviluppo e la novità degli studi sociologici sulla scienza a partire dagli anni Settanta.

Come ha ben illustrato Franco Cassano (1989), la sociologia della scienza fino a Robert Merton propende per una «deantropomorfizzazione» della scienza stessa. Anche la «struttura normativa della scienza» elaborata da Merton (1981) professa dei principi (universalismo, comunitarismo, disinteresse, scetticismo organizzato) che

richiamano evidentemente le preoccupazioni dell'avalutatività weberiana, per non dire la concezione positivistica di una conoscenza il cui soggetto si fa da parte.

La NSSK non solo nega tale distacco dello scienziato, ma dimostra empiricamente come ogni scienziato contribuisca attivamente alla costruzione dei fatti cui è abituato a riferirsi come fossero dati. Dunque, la conoscenza scientifica (anche delle scienze dure) non è più universalistica o disinteressata della conoscenza di senso comune.

Si arriva a queste conclusioni attraverso un percorso del tutto nuovo, che Merton, pur con un cospicuo *corpus* di ricerca empirica dedicato agli scienziati, alla loro provenienza sociale e al loro rapporto con le istituzioni, si era precluso: la sociologia entra finalmente nei laboratori. Il mondo delle scienze naturali, a lungo risparmiato dall'invasione perché considerato un mondo a parte e, anche, un mondo migliore, viene scandagliato da vicino; la pratica scientifica viene osservata come un'attività umana come le altre, ha dei fini sociali che ne fanno un campo di contese economiche e politiche; lo scienziato dimostra di essere un comune mortale, come tutti corredato di un ingombrante contesto sociale, una storia personale che ne ha forgiato valori e interessi, e una comunità scientifica di riferimento, all'interno della quale è stato educato e cui deve rendere conto.

L'influenza della comunità scientifica sull'interpretazione dei fatti era stata messa in chiaro già negli anni Sessanta da Thomas Kuhn ([1962] 1978), la cui ricostruzione storica completa opportunamente le notazioni epistemologiche di Schutz ed è perciò preziosa per la sociologia della scienza. In ogni ambito della ricerca scientifica, dimostra Kuhn, lo studioso opera all'interno di un paradigma, che è l'insieme di significati, la visione del mondo e della scienza che condivide con la comunità scientifica di appartenenza. Il paradigma è perciò sovrano rispetto ai fatti che lo scienziato sceglie, inquadra e interpreta. È il suo punto di partenza e il suo punto d'arrivo, nel senso che nulla di ciò che fa nel suo lavoro, nessuna delle opzioni che lo guidano avrà un futuro se non sarà socialmente convalidata.

Attraverso lo studio puntuale e la presa di coscienza di quello che avviene nei laboratori, viene preso di mira il mito delle scienze naturali/esatte, nel suo santuario. E non è difficile dimostrare che le procedure in atto nei laboratori sottostanno ai normali vincoli e condizionamenti della conoscenza e dell'interazione, sono solo casi particolari rispetto alla conoscenza in generale.

E le scienze sociali? Finalmente sembrano prendersi la rivincita dopo la grande rincorsa alla precisione del metodo sul modello delle scienze naturali. Se si ammette che le procedure scientifiche non sono universali e immutabili bensì sociali e comunicative, saranno le scienze sociali ad avere il coltello per il manico, praticamente la possibilità di svelare l'arcano: possiedono gli strumenti per indagare la logica del ragionamento scientifico al di là del dato per scontato del metodo, del formalismo delle convenzioni; possono inoltre ragionare sulle proprie procedure, individuando dei percorsi alternativi per non cadere esse stesse nella superficiale sicurezza delle scienze dure.

Il contributo più illuminante su questo punto è a mio avviso *The manufacture of knowledge* di Karin Knorr Cetina (1981) che, pur proponendosi come un manifesto costruttivista, delinea anche una ben argomentata via d'uscita di tipo metodologico, cioè offre dei suggerimenti utili ad una impostazione innovativa della ricerca sociale.

Il laboratorio di chimica oggetto di questa pionieristica ricerca empirica viene stu-

diato non come un luogo dove si descrivono-rilevano i fatti, ma dove questi sono costruiti attraverso lunghe pratiche di manipolazione e negoziazione, del tutto simili a quelle in uso nella vita quotidiana.

L'etimologia della parola «fatto» designa il fatto come «ciò che è stato fatto», in accordo con la radice del latino *facere*, fare. Eppure noi tendiamo a pensare ai «fatti» scientifici come ad entità date, e non fabbricazioni. Nel presente lavoro, il problema della fatticità è ricollocato e visto come un problema di fabbricazione (di laboratorio) (Knorr Cetina 1981: 3).

Questa fabbricazione è evidentemente influenzata da una serie di fattori soggettivi, relativi agli interessi particolari di ricerca dei singoli scienziati, come rilevava Kuhn, ma anche ai valori e ai calcoli economici, nonché ai legami sociali: il contesto interno del laboratorio e il suo contesto sociale si intrecciano, come già aveva mostrato, sulla scia di Wittgenstein, la scuola di Edimburgo (Bloor 1983). Pertanto il mito dell'unico metodo scientifico, garanzia dell'unica verità scientifica, viene ribaltato. Usando un'espressione di Garfinkel (1967), Knorr Cetina (1981: 47) afferma che «lo scienziato ragiona in modo indessicale [...] il metodo lungi dall'essere indipendente dal contesto è impregnato di contesto».

Ma poiché il problema della fatticità non è solo delle scienze della natura, è impossibile proporre anche il lavoro sociologico come lavoro distaccato, affettivamente neutro, valutativo. Anch'esso si deve riconoscere nella sua capacità di costruire.

Su questo versante, la proposta di Knorr Cetina mi sembra importante, non solo perché elabora ulteriormente quello che potremmo chiamare un approccio comunicativo alla ricerca scientifica, ma perché non si limita a mettere definitivamente da parte il mito del distacco dello scienziato, ma, al contrario, valorizza il suo coinvolgimento. Le indicazioni di metodo di Knorr Cetina riguardano ovviamente la ricerca sociale, tenendo conto del suo specifico oggetto e degli attori coinvolti, per fare in modo che la critica mossa alle scienze dure non si abbatta come un *boomerang* contro chi l'ha formulata. La ricerca, in sintesi, deve essere appassionata ma non per questo priva di metodo, e il metodo consiste proprio nell'innalzare l'oggetto della ricerca a interlocutore, eliminando la consolidata gerarchia osservatore osservato.

Knorr Cetina propone (ma purtroppo poi non documenta in dettaglio le tappe della sua osservazione etnografica) una *sensitive methodology* che demolisce passo passo l'*ethos* della scienza di Merton: «coinvolgimento metodologico invece che distacco; contatto invece che distanza; interesse invece che disinteresse; *intersoggettività metodologica* invece che neutralità». Con queste premesse il ricercatore deve scendere personalmente sul campo, rinunciare alle rassicuranti mediazioni/barriere di questionari e intervistatori. L'uso etnografico di registrazioni acustiche e visive permette di seguire i processi di fabbricazione dei significati e le molteplici definizioni delle situazioni; soprattutto, consente di «lasciar parlare [...] dare voce» agli attori sociali coinvolti. Il risultato auspicato non è tanto quello di una più fedele registrazione dei fatti con conseguente eliminazione dell'interferenza del ricercatore. Ogni risultato scientifico è il prodotto di una costruzione selettiva. L'obiettivo non è quello di eliminare la costruttività ma di *decentrare la costruttività*, avendo cura cioè di mettere in luce i diversi pro-

cessi costruttivi che hanno luogo durante l'osservazione etnografica, ad opera di tutti i soggetti coinvolti, osservatori e osservati: in questo modo saremo in grado di descrivere accuratamente come arriviamo a convincerci di aver capito la situazione, invece di presentare la nostra conclusione come l'unica possibile (ibid.: 17-20). Ciò che è in questione, dunque, non è più l'oggettività dei fatti, ma le molteplici soggettività da valorizzare e confrontare tra di loro.

Se la soluzione è dialogica, comunicativa, la sociologia sembra possedere il metodo per suscitare il dialogo, o può cercare il metodo che dia voce.

Entrando in contatto con i nativi, nei rapporti faccia a faccia con l'interlocutore-oggetto, lo scienziato sociale acquisisce la «competenza dei nativi» ma anche una conoscenza in più rispetto a quelli che lo leggeranno, una conoscenza che non può trasmettere completamente (Collins 1983: 92). Ma per dare voce agli altri e alle molte interpretazioni che registra non deve avere fretta di concludere, di scegliere la versione definitiva dei fatti, né celare i suoi errori e ripensamenti, come normalmente avviene quando il ricercatore si limita ad esporre il resoconto ufficiale del suo percorso (Gilbert - Mulkay 1984).

Se la maggior parte della ricerca sociale parte dal contatto con gli attori sociali, molte pagine dei trattati di metodologia si concentrano sulla necessità di sviluppare degli stratagemmi per mantenere la distanza rispetto agli attori stessi. Knorr Cetina ci dice che il ricercatore deve mettersi/sentirsi alla pari con gli attori. Concretamente, si potrebbero utilizzare le poco usuali pratiche di *back talk*, ovvero presentare agli attori i propri risultati, in modo da esercitare insieme a loro quella presa di distanza/messa in prospettiva dei risultati che è il *clou* della pratica riflessiva (Ranci 1998). È questo, mi sembra, il modo ideale di mettere in opera anche il suggerimento di Schutz che invita lo scienziato sociale a verificare l'adeguatezza del proprio modello interpretativo cercando di capire se potrebbe mai essere accettato dall'attore da esso interpretato. Cosa c'è di meglio che parlarne insieme?

Hans Gadamer ([1976] 1982: 114) acutamente osserva che la contrapposizione tra il soggetto conoscente e i suoi oggetti viene risolta quando lo scienziato sociale decide di assumere un altro ruolo, non pretende più di dettare provvedimenti in qualità di esperto del potere, «la figura dell'ingegnere sociale [si trasforma] in quella dell'interlocutore sociale».

A questo ribaltamento del resto possiamo arrivare anche seguendo il percorso della riflessività all'interno della NSSK. Questa a tratti sembra scavarsi la tomba con le sue mani (come nota anche Bourdieu [2001] 2003: 15), quando, dopo aver reso evidente che i punti deboli delle scienze dure riguardano anche le scienze sociali, precipita in un'autocritica esasperata esposta al lettore con ironica testardaggine: come a dimostrare che anche le conclusioni della sociologia della scienza sono incerte, non andrebbero perciò prese troppo sul serio anche se, paradossalmente, sono più serie di quelle delle altre scienze solo perché riflessivamente si riconoscono come limitate.

Steve Woolgar, per esempio, dopo un vero e proprio trattatello sull'ironia come possibile soluzione per placare le inquietudini dello scienziato sociale che si occupa di scienza (Woolgar 1983), scrive con Malcom Ashmore un divertente saggio a due voci in cui la seconda voce è quella riflessiva di chi sa di non poter essere perentorio quando



sostiene la sua tesi, perché è la tappa finale di un immaginario dialogo con chi la vede in un altro modo: si tratta di un abile esercizio letterario per mostrare «il carattere multivocale del testo» (Woolgar - Ashmore 1988: 4), di ogni testo scientifico e perciò anche del proprio. Anche David Woolwine (1992: 81) sostiene che la scrittura scientifica è il luogo dove meglio si esplica lo stratagemma metodologico dello scienziato sociale, la cui peculiare capacità è quella di distanziarsi dalla particolare cultura in oggetto, considerandola estranea e perciò corredandola di un meta-racconto che impedisca al lettore di accogliere ingenuamente il racconto dell'esperto osservatore.

La riflessività dello scienziato sociale, in generale, viene massimamente allo scoperto non appena questi si pone apertamente degli interrogativi o cerca di giustificare le sue scelte di scrittura: è attraverso un racconto, infatti, che lo scienziato sociale sostanzia i suoi fatti, come gli altri scienziati «duri» lo fanno con formule o disegni o istogrammi, commentati in modo scarno e nutrito di tecnicismi. Quando si opta per un approccio riflessivo «la ricerca non ha più la pretesa di descrivere fatti reali ma si presenta come costruzione di testi che riguardano fatti socialmente costruiti e che mantengono la consapevolezza della distanza che separa l'interpretazione dalla "realtà"». (Melucci 1998: 24). Viene dunque alla ribalta nella sua problematicità quella tappa del lavoro sociologico che, forse proprio perché finale o forse proprio perché coinvolgente il ricercatore *senior* in prima persona, è sempre stata data come scontata, quasi fosse una mera registrazione del percorso della ricerca. L'autore riflessivo, anche se si prende la responsabilità di tutto il lavoro davanti alla comunità scientifica, sembra ammettere anche su di sé uno sguardo problematico, è come se finalmente accettasse i limiti dei risultati che propone. Ciò ha naturalmente a che vedere con la diffusa presa di coscienza del fatto che ogni forma di comunicazione non è mai automatica trasmissione di ciò che esiste, ma è necessariamente trasformazione e negoziazione di significati (Bovone 2000).

Se già Latour e Woolgar, nel celebre *Laboratory life* (1979), descrivendo le attività degli scienziati all'opera in un laboratorio di biologia, individuano nella produzione di articoli il momento *clou* per la produzione e conservazione della fatticità, l'ultimo Latour della *Actor-Network-Theory* (2005: 124-127) fa provocatoriamente del problema della scrittura la discriminante di ciò che rende sociologico il risultato di una ricerca: «i resoconti testuali (*textual accounts*) sono il laboratorio dello scienziato sociale [...] la buona sociologia deve essere scritta bene, altrimenti non ne traspare il sociale». Perché questo non sia un semplice *slogan*, occorre mostrare con accuratezza in cosa consista la fatica della buona scrittura sociologica: un *account* «oggettivo» (*objective*) non è certo quello scritto in freddo stile oggettivistico, ma, al contrario, per essere «accurato» deve dare spazio a innumerevoli «attori recalcitranti» (*objectors*, obiettori) le cui obiezioni sono ben più difficili da registrare degli eventi delle scienze dure.

Questo suggerimento metodologico, non diverso da quello di Knorr Cetina, sembra utile per superare il baratro in cui certi esasperati esercizi di riflessività ci avevano condotto e riabilitare la sociologia per la sua capacità non tanto di conoscere esaurientemente i fatti/gli attori sociali, ma di metterci in comunicazione con loro per verificare l'accettabilità delle nostre ipotesi conoscitive (Bovone 2002).

Infatti, con il testo scritto sembra chiudersi il cerchio del lavoro comunicativo dello scienziato sociale: suoi interlocutori sono la comunità scientifica, gli attori che ha



ascoltato e di cui ha riferito, ma anche i suoi lettori. Come ricorda Bourdieu ([2001] 2003: 33), in analogia con quello che si può dire dell'arte (ma in realtà di ogni significato/prodotto culturale), «il fatto scientifico è fatto da colui che lo produce e lo propone ma anche da colui che lo riceve».

#### IV - I «FATTICCI», NELLA VITA QUOTIDIANA E NELLA SCIENZA

Sono passati quasi vent'anni da quando Bruno Latour ([1988] 1997: 179) notava come, nel caso dello studio sociale della scienza, si avesse un ulteriore paradossale capovolgimento del problema del rapporto osservatore/osservato; laddove in genere all'osservatore è riconosciuto un potere sull'osservato, «noi dobbiamo lottare per la parità con la disciplina che studiamo» e dovremmo «richiedere pari dignità fra coloro che spiegano e quelli che vengono spiegati». Ciò che premeva a Latour già allora era uno statuto paritario per le varie discipline, e un certo riconoscimento alla pari per le diverse loro produzioni, così da poter limitare, per la sociologia, il ricorso alla riflessività e fare un passo indietro verso una qualche forma di realismo.

*Il culto moderno dei fatticci* ([1996] 2005) chiarisce ancor meglio questa posizione tutto sommato moderata rispetto al costruzionismo più radicale e indica una nuova direzione per l'irrisolto problema del rapporto tra scienze sociali e naturali. Nello stesso tempo segnala un'opportunità di ravvicinamento tra i problemi/le soluzioni della conoscenza scientifica e quelli non solo della nostra quotidianità occidentale, ma anche delle quotidianità altre: si tratta di un'aperta presa di posizione di tipo cosmopolita, non così frequente in questo tipo di studi. Latour porta il problema della fatticità all'interno di un discorso storico sulla modernità/postmodernità e lo rende un problema sociale e politico, non un mero problema di laboratorio o un problema di conoscenza scientifica, e neppure un mero problema di sociologia della conoscenza.

Come Knorr Cetina, anche Latour parte dall'etimologia del termine fatto, ma lo confronta con il termine feticcio. La parola «feticcio» e la parola «fatto» hanno la stessa origine, dal latino *facere*. La parola fatto rinvia però, nell'uso, alla realtà esterna, alla conoscenza oggettiva, alla verità; la parola feticcio alla (falsa) credenza del soggetto, a oggetti insignificanti costruiti da mano umana adorati come divinità vere.

Chi si reputa moderno vuole tenere distinte le due cose, e accusa i selvaggi/gli altri/gli stranieri di feticismo cioè di una (falsa, folle) credenza che non è conoscenza<sup>2</sup>. Secondo Latour queste distinzioni non si possono fare. Anche i fatti, e persino i fatti scientifici, sono costruiti, cioè feticci, ma d'altra parte i feticci, una volta che ci sono, hanno una loro indipendenza e solidità, in qualche modo ci resistono.

<sup>2</sup> Già Gilbert e Mulkay (1982: 18) notavano qualcosa di simile a proposito delle controversie di tipo scientifico: i gruppi in conflitto usano ciascuno un «*doppio repertorio* [...] per sé un repertorio *empirista* di spiegazione e per quello contrapposto un repertorio *contingente*, che spiega il comportamento di quest'ultimo come disturbato da fattori che una corretta etica metodologica dovrebbe consentire di controllare».

Perché esigere dai negri di scegliere tra la fabbricazione umana dei feticci e la loro verità trascendente, quando noi, i bianchi non scegliamo mai [...] ? Voi potete, nel fondo del vostro laboratorio, rivoluzionare il mondo, modificare i geni, riorganizzare la nascita e la morte, impiantare protesi, ridefinire le leggi dell'economia: tutto ciò non apparirà mai che come una semplice pratica, opaca e silenziosa (ibid.: 67-78).

Un po' come avveniva nell'approccio critico della Scuola di Francoforte, Latour lascia qui da parte il tema teorico della razionalità o verità, per sostituirlo con il tema pratico politico delle molte razionalità e verità possibili e delle loro alleanze col potere. La scienza è spesso al servizio delle varie esigenze del potere, senza che ne sia contaminata la sua immagine di asettica razionalità al servizio dei fatti di natura e perciò della verità, mentre la conoscenza non scientifica degli altri viene relegata nel regno della credenza/falsità, denigrata e combattuta come un inganno che ci danneggia.

Propone allora Latour di usare il termine «faticci» per tutte le produzioni umane, che non vanno pensate come fabbricazioni distorte, ma come ciò che rende umani gli umani. Non sono né fatti né feticci, perché si rifiuta la logica dicotomica che li contrappone, come si rifiuta la contrapposizione tra verità e credenza, tra realtà e fabbricazione. «Si propone di prendere sul serio il ruolo degli attori di ogni tipo di attività e dunque di finirla con la nozione di credenza» (ibid.: 32).

Il faticcio è un ibrido, una cosa fabbricata, con cui dovremo negoziare. «Ciò che noi fabbrichiamo ci supera» (ibid.: 67). Gli oggetti tutti acquistano una nuova dignità, una volta fabbricati sono una realtà con cui il soggetto deve relazionarsi venendone limitato. Anche da questa prospettiva viene perciò colmato il *gap* tra osservatore e osservato, perché gli oggetti non sono pura passività, ma riassumono una complessa stratificazione di attività umane passate. «Grazie al *faticcio* [...] viene eliminata la distanza ontologica, epistemologica e politica che separava il soggetto conoscente dall'oggetto conosciuto» (Pacciolla 2006: 32).

L'antifeticismo [impedisce] [...] di comprendere in che modo si passi dall'azione umana che fabbrica alle entità autonome che ne vengono formate e rivelate. Al contrario, possiamo definire l'antropologia simmetrica come ciò che *elimina* questo interdetto e dona al *faticcio* un senso positivo. Il *faticcio* può dunque definirsi come la *saggezza del passare*, come ciò che *permette* il passaggio dalla fabbricazione alla realtà (Latour [1996] 2006: 87).

In cosa consiste la simmetria che Latour più volte auspica? È una simmetria tra bianchi e neri, tra esseri umani agenti e cose fabbricate, ma anche tra scienze esatte e scienze sociali.

Gli stranieri, gli immigrati – ma spesso anche gli scienziati o gli artisti, secondo la documentazione prodotta da Latour – sono quelli che rendono evidente questa possibilità, propongono le loro divinità/i loro prodotti, che sono evidentemente dei faticci, perché si ammettono modificate, ibride, modificabili e nello stesso tempo dotate di una propria vitalità. Ci sono di insegnamento, perché «mantengono delle identità in stati multipli, interessanti, fragili» (ibid.: 111).

Il moderno pretende di distinguere, ma nella pratica «non siamo mai stati moderni» (Latour 1995).

La scienza moderna si è potuta costruire proprio perché si sono mantenute tali distinzioni: l'autonomia dei fatti rispetto all'osservatore ne faceva il regno della stabilità, il luogo delle leggi immutabili della natura (e anche della società), unica garanzia di una scienza stabile e prestigiosa e di una potente casta di esperti.

Ma appunto, era una distinzione fittizia. L'ibridismo c'è sempre stato, è una costante antropologica, anche se solo oggi diventa discorso indispensabile per illustrare quanto accade intorno a noi. «Se la modernità incarna un costume di ordine e di netta separazione mediante confini ben determinati, l'ibridazione riflette una sensibilità postmoderna di collage, trasgressione e sovversione» (Nedervin Pieterse [2004] 2005: 71).

Latour recupera e mischia produzioni normalmente ben distinte e gerarchizzate nella nostra società: produzioni scientifiche e di senso comune, categorie della modernità e visioni del mondo bollate come pre-moderne hanno tutte la dignità delle opere umane, sono comunque *mix* di natura e cultura e socialità, entità con cui inquiniamo o arricchiamo il mondo, che in parte derivano da noi e in parte ci trascendono, fatti costruiti e anche veri di cui abbiamo responsabilità. Anche Schutz ([1971] 1979b: 289) ammetteva: «il mondo di un altro mi trascende». Latour riconosce questa trascendenza non solo alle cose tutte che ci circondano, ma anche a quelle su cui noi stessi operiamo, ai prodotti delle nostre mani e delle nostre menti. E in questa trascendenza possiamo trovare appunto un certo recupero della realtà dei fatti.

#### V - PER CONCLUDERE

La svolta fenomenologica che Schutz imprime alla sociologia contemporanea coincide in larga parte con il suo allontanamento dalle piste e dalle certezze del metodo positivistico e perciò con la problematizzazione della conoscenza sociologica; nella fattispecie schutziana ciò comporta anche una presa di distanza rispetto alla sociologia *main stream*. Nel contempo, poiché Schutz ha rivolto prima di tutto la sua attenzione all'ambiente della quotidianità, la problematizzazione della conoscenza ha riguardato anche, o prima di tutto, la problematizzazione della conoscenza di senso comune. Ma ancora, problematizzare la conoscenza (di senso comune) ha come effetto immediato (o come una sua parte) il problematizzare tutte le scienze, in quanto tutte le scienze vivono e comunicano nel mondo del senso comune e della vita quotidiana. Le due piste della sociologia della conoscenza – quella che si interessa di conoscenza comune e quella che si interessa di conoscenza scientifica – in luogo di procedere separatamente, come avveniva presso i classici che solo della seconda si erano preoccupati, adesso non solo si incrociano ma anche vicendevolmente si rafforzano: il circolo della problematizzazione della conoscenza si chiude.

Questa svolta potrebbe portare gravi conseguenze, un generale senso di sfiducia nelle nostre possibilità conoscitive. Ma non è esattamente così, perché nella sociologia contemporanea, da Schutz in poi, si fa strada un atteggiamento pratico nei confronti della conoscenza. La sociologia si occupa dell'interazione nella vita quotidiana e riflette sui suoi meccanismi conoscitivi, dunque non solo gli insuccessi ma anche i successi. Vuole capire come la vita sociale è resa possibile da una conoscenza dell'altro e della

situazione spesso data per scontata e comunque sempre parziale. L'interpretazione dei fatti è una conoscenza evidentemente limitata, ma assolutamente utile per i fini pratici della vita di tutti i giorni. In particolare, dalla comunicazione efficace con l'altro deduciamo di aver fatto un significativo passo avanti nella sua conoscenza.

La conoscenza scientifica non solo non è più qualcosa di radicalmente diverso rispetto alla conoscenza di senso comune, ma alla fine, suggerisce Schutz, per non farsi scoraggiare da quei limiti di cui è evidentemente più consapevole rispetto al senso comune, deve raggiungere quest'ultimo su quel terreno della comunicazione che solo verifica e costruisce l'intersoggettività.

Sarà allora impossibile anche mantenere nei termini classici la distinzione radicale e gerarchica tra osservatore ed osservato. L'osservatore entra nella vita dell'osservato, dell'oggetto, ma anche viceversa. Osservatore e osservato diventano due interlocutori, due soggetti che si confrontano, con ruoli non asimmetrici/complementari ma tendenzialmente paritari.

Facendo un sia pure sommario bilancio degli apporti della nuova sociologia della conoscenza scientifica, mi sembra che essa riesca ad uscire dal dibattito degli anni Ottanta-Novanta avendo affrontato e anche in qualche modo superato due ostacoli rilevanti: il senso di inferiorità rispetto alle scienze dure e l'isolamento, di cui aveva patito anche all'interno della comunità sociologica, dovuto all'eccesso di riflessività.

L'«antropologia simmetrica» di Latour non si limita a un discorso sulla scienza, o al più a uno sguardo simmetrico sulla natura e sulla società, sulle scienze naturali e quelle sociali, ma suggerisce che un'attenzione simmetrica vada offerta alle varie credenze, scientifiche e di senso comune, dei vari popoli della Terra. Solo il dialogo paritario, il confronto con i non moderni, sembra dire Latour, ci può rendere coscienti della nostra non modernità e dell'impossibilità di separare senso comune e scienza. In questa presa di coscienza è fondamentale il ruolo dei fatticci, che trasformano dei fatti incerti in interlocutori solidi, con cui giocare il gioco dell'intersoggettività.

Un'ultima annotazione, che potrebbe indicare lo spunto per un'ulteriore pista di ricerca.

La teoria dei fatticci di Latour ha sicuramente a che fare con il vasto movimento di rivalutazione delle cose/oggetti che ha investito negli ultimi decenni persino in Italia la sociologia della cultura e della comunicazione, sotto l'influenza dell'antropologia, dei *Cultural Studies* e anche dei *Media Studies*. Latour (2002: 227) ci insegna che gli oggetti che noi creiamo vanno considerati come *partner* con cui trattare, tanto nella vita quotidiana come nella scienza: «non sono mezzi quanto piuttosto mediatori, allo stesso titolo degli altri attanti». Knorr Cetina (1997: 1) afferma addirittura che «gli oggetti soppiantano gli esseri umani come partner relazionali e ambienti di radicamento», fino a diventare determinanti – lo sappiamo già da tempo, sulla scorta di molte ricerche svolte nel vasto campo degli oggetti culturali (cfr., per es., Bovone - Volontè 2006) – per la costruzione dell'identità personale.

Ma anche in quest'ottica, la pervasività dei sistemi esperti (Giddens 1990) nella nostra società della conoscenza rende sempre più difficile identificare la sottile membrana che separa la conoscenza scientifica da quella di senso comune, entrambe pesantemente interpellate dagli oggetti che ci circondano. È dunque probabilmente su que-

sta distinzione che adesso sarebbe opportuno tornare a interrogarsi, per vedere cosa se ne possa recuperare.

Se è sempre più difficile pensare alla scienza come un campo semplicemente in progresso, se molti degli studi che ho citato sembrano portarci a escludere che la conoscenza scientifica aggiunga un vero principio di verità rispetto alla conoscenza di senso comune, se tutte le scienze, e in particolare anche le scienze sociali che ne denunciano la pervasività, non riescono a tirarsi fuori da quella ragione mondana che è il solo strumento che abbiamo a disposizione, potremmo davvero essere presi da sconforto all'idea di aver dedicato tanto tempo a imprese ambiziose dal dubbio risultato. Eppure, anche se la ragione mondana è una gabbia da cui non si prevede l'evasione, è una gabbia che, come quella famosa di weberiana memoria, si è storicamente costruita. Oggi di questa gabbia siamo più consapevoli rispetto al passato, questa consapevolezza fa parte dell'aumento di consapevolezza-riflessività che è tipico del nostro tempo e di cui la riflessività della sociologia costituisce la punta di un fragile *iceberg* dal quale è possibile gettare uno sguardo panoramico sui vari campi del sapere. L'importante è non immobilizzarsi su questa cima, per la paura di caderne. L'importante è usare al suo meglio la ragione mondana che abbiamo a disposizione.

LAURA BOVONE

*Dipartimento di Sociologia  
Università Cattolica, Milano*

## BIBLIOGRAFIA

- BERGER P. - LUCKMANN TH.  
(1969) *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.
- BERGER P. - KELLNER H.  
(1991) *L'interpretazione sociologica* (1981), Officina, Roma.
- BLOOR D.  
(1983) *Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge*, Columbia University Press, New York.
- BORUTTI S.  
(1999) *Filosofia delle scienze umane*, Mondadori, Milano.
- BOURDIEU P.  
(2003) *Il mestiere di scienziato* (2001), Feltrinelli, Milano.
- BOVONE L.  
(2000) *Comunicazione*, F. Angeli, Milano.  
(2002) *Dalla morale alla comunicazione? La sociologia come racconto di racconti*, in «Studi di Sociologia», XL, 4, pp. 383-441.
- BOVONE L. - VOLONTÉ P.  
(2006) *Comunicare le identità*, F. Angeli, Milano.
- CASSANO F.  
(1989) *Il gioco della scienza*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», XXX, 1, pp. 3-30.
- CIPOLLA C. - DE LILLO A. (a cura di)  
(1996) *Il sociologo e le sirene: la sfida dei metodi qualitativi*, Il Mulino, Bologna.
- COLLINS H.M.  
(1983) *An Empirical Relativist Programme in the Sociology of Scientific Knowledge*, in KNORR CETINA K. - MULKAY M. (eds.), *Science Observed*, Sage, London, pp. 85-113.
- COULTER J.  
(1991) *Mente conoscenza società* (1989), Il Mulino, Bologna.
- DURKHEIM É.  
(1979) *Le regole del metodo sociologico* (1895), Ed. di Comunità, Milano.
- FEYERABEND P. K.  
(1994) *Contro il metodo* (1975), Feltrinelli, Milano.
- GADAMER H.G.  
(1982) *La ragione nell'età della scienza* (1976), Il Melangolo, Genova.  
(1983) *Verità e metodo* (1960), Bompiani, Milano.
- GARFINKEL H.  
(1967) *Studies in Ethnomethodology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (N.J.).
- GIDDENS A.  
(1987) *The Social Sciences and Philosophy*, in *Social Theory and Modern Sociology*, Polity Press, Cambridge, pp. 52-72.  
(1990) *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford (CA).



- GILBERT G.N. - MULKAY M.  
 (1982) *Accounting for Error in Science*, in «Sociology», 16, pp. 165-183.  
 (1984) *Opening Pandora's Box*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GOFFMAN E.  
 (1987) *Forme del parlare* (1981), Il Mulino, Bologna.  
 (2001) *Frame Analysis* (1974), Armando, Roma.
- HUSSERL E.  
 (1987) *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1959), Mondadori, Milano.
- KNORR CETINA K.  
 (1981) *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*, Pergamon Press, Oxford.  
 (1997) *Sociality with Objects. Social Relations in Postsocial Knowledge Societies*, in «Theory, Culture and Society», XIV, 4, pp. 1-30.
- KUHN TH.S.  
 (1978) *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), Einaudi, Torino.
- LATOUR B.  
 (1995) *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica* (1991), Eleuthera, Milano.  
 (1997) *La politica della spiegazione: un'alternativa* (1988), in NERESINI F. (a cura di) (1997b), pp. 150-182.  
 (2002) *Una sociologia senza oggetto? Note sull'interoggettività*, in LANDOWSKI E. - MARRONE G., *La società degli oggetti*, Meltemi, Roma, pp. 203-238.  
 (2005a) *Reassembling the Social, An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, New York.  
 (2005b) *Il culto moderno dei fatticci* (1996), Meltemi, Roma.
- LATOUR B. - WOOLGAR S.  
 (1979) *Laboratory Life. the Construction on Scientific Facts*, Princeton University Press, Princeton.
- MELUCCI A.  
 (1998) *Verso una sociologia riflessiva*, Il Mulino, Bologna.
- MERTON T.  
 (1981) *La sociologia della scienza. Indagini teoriche e empiriche*, F. Angeli, Milano.
- MORROW R. A.  
 (1994) *Critical Theory and Methodology*, Sage, Thousand Oaks-London-New Delhi.
- NEDERVEEN PETERSE J.  
 (2005) *Mélange globale* (2004), Carocci, Roma.
- NERESINI F.  
 (1997a) *La sociologia della conoscenza scientifica e la ricerca sociale come processo interpretativo*, in NERESINI F. (a cura di) (1997b), pp. 124-150.  
 (1997b) (a cura di) *Interpretazione e ricerca sociologica*, Quattro Venti, Urbino.
- PACCIOLLA C.  
 (2006) *Introduzione. Dal feticcio al fatticcio. Natura e cultura tra condizione postmoderna e antropologia simmetrica*, in LATOUR B. (2006), pp 7-41.

- PIZZORNO A.  
(1989) *Spiegazione come reidentificazione*, in SCIOLLA L. - RICOLFI L. (a cura di), *Il soggetto dell'azione*, Il Mulino, Bologna, pp. 187-210.
- POLLNER M.  
(1995) *La ragione mondana. La realtà nella vita quotidiana e nel discorso sociologico* (1987), Il Mulino, Bologna.
- RANCI C.  
(1998) *Relazioni difficili. L'interazione tra ricercatore e attore sociale*, in MELUCCI A. (a cura di) (1998), pp. 33-54.
- RORTY R.  
(1986) *La filosofia e lo specchio della natura* (1979), Bompiani, Milano.
- ROSENBERG A.  
(1988) *Philosophy of Social Science*, Westview, Boulder (Col.).
- RUGGERONE L.  
(2000) *Parlare per vivere*, F. Angeli, Milano.
- SCHUTZ A.  
(1979a) *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza* (1971), in SCHUTZ A. (1979d), pp. 3-47.  
(1979b) *Simbolo, realtà e società* (1971), in SCHUTZ A. (1979d), pp. 261-328.  
(1979c) *Sulle realtà multiple* (1971), in SCHUTZ A. (1979d), pp. 181-232.  
(1979d) *Saggi sociologici* (1971), Utet, Torino.
- SCHWARTZ H. - JACOBS J.  
(1987) *Sociologia qualitativa* (1979), Il Mulino, Bologna.
- SPARTI D.  
(1992) *Se un leone potesse parlare. Indagine sul comprendere e lo spiegare*, Sansoni, Firenze.
- WEBER M.  
(1968) *Economia e società* (1922), Ed. di Comunità, Milano.  
(1974a) *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (1904), in WEBER M. (1979c), pp. 52-141.  
(1974b) *Il significato dell'avalutatività delle scienze sociali e economiche* (1917), in WEBER M. (1979c), pp. 309-375.  
(1974c) *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori Milano.
- WOOLGAR S.  
(1983) *Irony in the Social Study of Science*, in KNORR CETINA K. - MULKAY M. (eds.), *Science Observed*, Sage, London, pp. 239-266.
- WOOLGAR S. - ASHMORE M.  
(1988) *The Next Step: Introduction to the Reflexive Project*, in WOOLGAR S. (ed.), *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, Sage, London, pp. 1-11.
- WOOLWINE D.E.  
(1992) *Reading Science as Text*, in WUTNOW R. (ed.), *Vocabularies of Public Life, Empirical Essays in Symbolic Structure*, Routledge, London, pp. 75-90.