

**Straniamento e senso comune
Pratiche di conoscenza tra automatismi percettivi,
autoriflessione e processi trasformativi**

Authors: Daniele Garritano, *Università della Calabria*

This article has been accepted for publication, but has not been through the copyediting, typesetting, pagination and proofreading process, which may lead to differences between this version and the Version of Record.

Please cite this article as:

Garritano D. (2022), *Straniamento e senso comune. Pratiche di conoscenza tra automatismi percettivi, autoriflessione e processi trasformativi*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», doi: 10.36253/cambio-10626.

Straniamento e senso comune

Pratiche di conoscenza tra automatismi percettivi, autoriflessione e processi trasformativi

Daniele Garritano, *Università degli Studi della Calabria*

E-mail: daniele.garritano@unical.it

Accepted on: 17/01/2022

Abstract: This paper deals with the sociological concept of common-sense in a strict relationship with the literary concept of estrangement. The first part makes a transdisciplinary comparison between Alfred Schütz's approach to «common-sense» and Viktor Šklovskij's notion of «estrangement», noticing an impressive series of similarities in the way in which the Austrian sociologist and the Russian literary theorist dealt with perceptive automatisms and linguistic routines of everyday life. As social agents and as subjects of knowledge, we need the taken-for-granted of common-sense as a set of orientation tools in our lifeworld. On the other hand, the distancing effect of estrangement impacts on common-sense's transformational processes as well as on cognitive purposes related to the intellectual practices of arts and sciences. The second part evaluates the consequences of this ambivalent relationship in the making of knowledge processes and scientific researches, focusing on cultural practices of linguistic recognition from a sociological perspective. The final sections include a critical reading of Carlo Ginzburg's *Making Things Strange* and Norbert Elias' *Involving and Detachment*, with the purpose of pointing out the methodological importance of reflexivity and its transformative potentialities for social knowledge as a potential use of estrangement.

Keywords: estrangement; common-sense; recognition; sociology of knowledge; reflexivity; Viktor Šklovskij

INTRODUZIONE

La categoria sociologica di senso comune indica un sistema complesso di conoscenze, modi di osservare, ragionare ed agire che sono alla base del nostro “senso del noto”. Se ne cercassimo una rappresentazione visuale potremmo immaginarlo come la cornice cognitiva della vita comune, oppure come una cassetta di strumenti operativi che ci permettono di risolvere i problemi pratici del nostro mondo quotidiano. In estrema sintesi, senso comune è ciò che sappiamo che tutti sanno, il più delle volte senza sapere di saperlo (cf. Jedlowski 1994a). Ma proprio in funzione del suo essere un indispensabile risorsa relazionale e conoscitiva, la formazione del senso comune ha bisogno di *fare i conti*

con l'esperienza, cioè di sottoporre i suoi prodotti a verifiche continue, dettate dalla presenza di elementi eterogenei o imprevisti: frammenti di senso che richiedono al soggetto uno sforzo o un cambio di prospettiva per essere conosciuti. Infatti, *se i conti non tornano*, diventa impossibile continuare a «pensare come al solito» (attraverso le riduzioni naturalizzate e le certezze largamente condivise del senso comune). Perciò, in alcuni momenti, è necessario ricalibrare gli strumenti di orientamento, sottoponendoli a processi trasformativi che riguardano i rapporti tra familiarità ed estraneità nelle pratiche di conoscenza del mondo e di relazione con gli altri.

Lo straniamento è un concetto ancora poco approfondito dal pensiero sociologico. La sua tematizzazione si deve al drammaturgo e teorico formalista Viktor Šklovskij, che ne illustra il funzionamento nella scrittura letteraria, in particolare nella prosa di Tolstoj, sottolineando come tale tecnica sia fondata sulla «sottrazione dell'oggetto all'automatismo della percezione» (Šklovskij 1917: 83). Il suo uso definisce uno stile narrativo – un modo di presentare gli eventi, di raccontarli e di esperirli – che introduce un punto di rottura nell'equilibrio fra il familiare e l'estraneo, intesi come i sentimenti contrapposti che definiscono per l'osservatore una relazione di prossimità e/o di distanza rispetto all'oggetto osservato. In tal senso, passando dalla teoria letteraria alla sociologia della vita quotidiana, possiamo considerare lo straniamento come un antagonista complementare rispetto al senso comune, in quanto introduce elementi di incertezza tra le maglie dell'esperienza conoscitiva routinizzata e semiautomatica.

Ma quale statuto conoscitivo può essere ipotizzato per questa forma di conoscenza nel pensiero sociologico? Non si tratta riportare in vita una seduzione tardo-romantica per il misterioso o il soprannaturale, ma di riconoscere una delle radici più antiche dello stupore umano rispetto al mondo, dunque un movente fondamentale nella formazione di routine conoscitive che influenzano vari livelli di elaborazione dell'esperienza umana¹. Un problema da affrontare è la traduzione di questa *praxis* conoscitiva transdisciplinare, ovvero la definizione dei limiti e delle possibilità del suo esercizio in un orizzonte di sapere riconoscibile nel campo della ricerca sociale e sociologica. È ipotizzabile che il dinamismo percettivo insito nei modi umani di conoscere, immaginare e rappresentare la realtà abbia qualcosa a che fare con la *formazione* e, cosa ancora più importante, con la *trasformazione* del senso comune. Per queste ragioni, l'ipotesi teorica da cui partiremo è che lo straniamento sia una risorsa essenziale per le pratiche di trasformazione del senso comune, fungendo da elemento dinamizzante nella tessitura dei sistemi di conoscenza che condividiamo su base quotidiana.

UN PUNTO DI PARTENZA: IL SENSO COMUNE

Affinando gli strumenti dell'approccio fenomenologico con una messa a fuoco dell'interazione sociale nei suoi molteplici livelli di produzione di senso, Alfred Schütz ha costruito la formula che descrive il concetto di senso comune nei termini di una «sospensione del dubbio» sulle possibili definizioni della realtà condivise in un gruppo sociale, quindi come uno specifico atteggiamento percettivo legato all'idea del *dare per scontato*². Intorno a questo concetto il sociologo austriaco costruisce un'impalcatura teorica

¹ Rileggiamo in questa chiave i versi 332-333 dell'*Antigone* di Sofocle: «Molte sono le cose mirabili [*polla ta deina*], ma nessuna | è più mirabile dell'uomo». Raffaele Cantarella sceglie di rendere *deinos* (terribile, mostruoso, meraviglioso) nel senso del «mirabile», cioè qualcosa che è degno di osservazione: una cosa che attrae il nostro sguardo e che vale la pena vedere, accettando il rischio che il nostro punto di vista possa esserne alterato.

² La lunga storia transdisciplinare di questo concetto, tematizzato già da Aristotele con l'atto percettivo della *koiné aisthesis*, che diventerà *sensus communis* con Tommaso D'Aquino, conosce diversi punti di svolta nel campo della filosofia moderna e contemporanea. Da Descartes a Spinoza, da Vico a Hume, da Locke a Moore, il pensiero moderno si è alimentato di una discussione ininterrotta sullo statuto del senso comune, definito alternativamente come sapere, conoscenza pratica o facoltà mentale. Nel Novecento si arriva a una disseminazione di nuovi approcci, soprattutto negli ambiti della filosofia della scienza, della fenomenologia e dell'ermeneutica. Ma è con la sociologia fenomenologica, e la sua originale ritraduzione di problematiche weberiane alla luce della filosofia di Husserl, che il concetto di senso comune è articolato nei termini del modo di «pensare come al solito» (cfr. Schütz 1944; Berger, Luckmann 1966; Jedlowski 1994b; Zerubavel 2018).

per ricerche successive, che si svilupperanno intorno al nodo della costruzione sociale della realtà, tra la sociologia della vita quotidiana e la sociologia della conoscenza³. Perciò, se consideriamo la questione dal punto di vista dei processi di conoscenza, sarà bene sottolineare che per Schütz l'apertura di un bivio fra senso comune e pensiero scientifico non sia un atto di fondazione della modernità, cioè un presupposto acquisito una volta per tutte, ma corrisponda piuttosto a un processo di convivenza che si sviluppa in modo complesso:

All our knowledge of the world, in common-sense as well as in scientific thinking, involves constructs, namely, a set of abstractions, generalizations, formalizations, idealizations specific to the respective level of thought organization. Strictly speaking, there are no such things as facts, pure and simple. All facts are from the outset facts selected from a universal context by the activities of our mind. They are, therefore, always interpreted facts, namely, either facts looked at as detached from their context by an artificial abstraction or facts considered in their particular setting. In either case they carry along their interpretational inner and outer horizon. This does not mean that, in daily life or in science, we are unable to grasp the reality of the world. It just means that we grasp merely certain aspects of it, namely those which are relevant to us either for carrying on our business of living or from the point of view of a body of accepted rules of procedure of thinking called the method of science. (Schütz 1953: 2-3)

Questo approccio mira alla comprensione delle molteplici interpretazioni che possono essere date rispetto al medesimo oggetto, dal punto di vista del senso comune e nella prospettiva del pensiero scientifico. Partendo dal presupposto che non abbiamo a che fare con la materia nuda e cruda dei fatti, Schütz sottolinea che ci collochiamo sempre in orizzonti interpretativi che ci portano a selezionare solo alcuni aspetti della realtà e ad associare regolarmente determinati fatti a determinati significati (tralasciando estese porzioni di altri significati magari non rilevanti, ma comunque possibili). D'altra parte, il suo riferirsi alle «strutture di rilevanza» pone in primissimo piano la questione di come si formino i modelli di realtà di cui ci serviamo per interpretare il mondo. In estrema sintesi, si tratta di riconoscere l'importanza di presupposti o pregiudizi che, assunti in forza del loro appartenere a un modo di pensare già formato attraverso interazioni sociali condivise e reiterate, orientano la conoscenza e l'azione umana nel mondo.

Il senso comune è stato indagato sociologicamente soprattutto in riferimento alla vita pratica, cioè alle attività quotidiane che svolgiamo basandoci su sistemi di conoscenze incorporati in "modi di fare" che non necessitano di riflessione. È un aspetto che Paolo Jedlowski (1994b: 37) sintetizza in questi termini: «come ogni routine, [il senso comune] funziona come un'abitudine socialmente condivisa, come un *automatismo*, che preserva ciascuno dal dover continuamente risolvere di nuovo problemi che si sono già affacciati e hanno già trovato risposta soddisfacente». Ma tutta la nostra conoscenza del mondo – «*in common-sense as well as in scientific thinkings*», per riprendere Schütz – è soggetta a infiniti processi di precomprensione che si dispiegano nello svolgimento delle attività umane. Questi filtri si applicano a ogni oggetto della percezione, strutturano campi di conoscenza e si giustappongono nel dare per scontato, di volta in volta, ciò che ciascuno ha imparato a riconoscere come noto entro un contesto di riferimenti abituali.

Per queste ragioni la pratica della ricerca scientifica non può essere opposta al senso comune, come se si trattasse di un campo d'osservazione isolato e neutrale, riservato alla spiegazione di nudi fatti. Come ha evidenziato anche T.S. Kuhn, un sostrato culturale di conoscenze e tecniche largamente condivise, paragonabile al senso comune, caratterizza la visione del mondo prevalente in una comunità scientifica, in un determinato momento della storia. E tuttavia, è sempre possibile che qualche scienziato inforchi «occhiali con lenti invertite», trovandosi di fronte «lo stesso insieme di oggetti di prima», che però gli appaiono «completamente trasformati» (Kuhn 1962: 151). Quando tale trasformazione si consolida in

³ «In other words, common-sense 'knowledge' rather than 'ideas' must be the central focus for the sociology of knowledge. It is precisely this 'knowledge' that constitutes the fabric of meanings without which no society could exist» (Berger, Luckmann 1966: 27).

un cambiamento di paradigma (un mutamento che riguarda il modo generale di orientare la conoscenza), può avere inizio una rivoluzione scientifica.

STRANIAMENTO E SENSO COMUNE

La nozione di straniamento [*Ostranenie*] proviene dall'ambito della teoria letteraria. Il nome di Viktor Šklovskij è immancabilmente associato a questo neologismo, introdotto nel suo saggio *L'arte come procedimento* (1917). Nella traduzione italiana il concetto esibisce un legame etimologico con l'*extraneus* (straniero, di altra famiglia), laddove la versione francese di Todorov rielabora il suo significato ricorrendo all'analogia tra "strano" e "singolare" [*singularisation*]. In inglese si ricorre invece a *defamiliarization*, per sottolineare la perdita di familiarità nella percezione dell'oggetto, oppure ad altre espressioni come *distancing effect* ed *estrangement effect*, che però – come vedremo in seguito – sono legate alla traduzione di un saggio successivo di Bertolt Brecht (1949). Per il momento possiamo dire che il testo di Šklovskij fu concepito per incidere nel dibattito russo di inizio Novecento intorno alla questione della creazione letteraria; ma ancora oggi le sue pagine dispiegano una straordinaria capacità di indagare la tensione cognitiva che attraversa potenzialmente ogni uso che facciamo del linguaggio (cfr. Berlina 2016).

L'effetto dello straniamento si manifesta nella scrittura letteraria come un modo di rappresentare la realtà sospendendo, nel registro della finzione, l'automatismo della percezione comune. L'obiettivo principale di Šklovskij – l'applicazione di un metodo scientifico allo studio del linguaggio letterario e del suo potere conoscitivo – guida l'approccio formalista nel rifiuto di attribuire la genesi dell'opera d'arte allo slancio geniale dovuto all'individualità dell'atto creativo. E, d'altra parte, non si può dire che s'interessi molto delle condizioni sociali in cui l'opera prende forma. La sua domanda fondamentale riguarda piuttosto il processo di fabbricazione dell'opera letteraria, nel senso degli ingranaggi linguistici che ne sostengono l'architettura formale. Ma la versione di Šklovskij non si limita all'analisi stilistica delle tecniche di scrittura di alcuni grandi autori. Segue una pista che parte dallo studio dei procedimenti linguistici, ma precipita rapidamente verso una ricerca sui processi conoscitivi attivati dalle interazioni fra tali tecniche e le nostre abitudini percettive, interrogandoci a distanza di tempo sui nostri modi di elaborare il senso della realtà. Al di là della mossa d'apertura, il vero fulcro transdisciplinare della riflessione sullo straniamento si trova nel punto in cui Šklovskij inizia a riflettere sulle «leggi generali della percezione». La sua idea è espressa con disarmante semplicità: «vediamo che diventando abituali, le azioni diventano meccaniche» (Šklovskij 1917: 80). Si tratta di uno strumento prezioso per la ricerca sociologica, perché istituisce un collegamento tra la teoria della letteratura e l'interrogazione del senso comune sulla base dello studio delle abitudini percettive. Sotto questo aspetto, Šklovskij si avvicina al medesimo nucleo che Schütz avrebbe inquadrato per porre le basi della sociologia fenomenologica nello studio della vita quotidiana e dei processi di conoscenza.

È caratteristica dell'atteggiamento naturale il dare per scontati il mondo e i suoi oggetti finché non si impone una prova contraria. Finché lo schema di riferimento una volta stabilito, il sistema delle esperienze garantite nostre e di altri, funziona, finché le azioni e le operazioni eseguite sotto la sua guida conducono ai risultati desiderati, noi abbiamo fiducia in questa esperienze. Non abbiamo interesse a individuare se questo mondo esiste davvero o se è meramente un sistema coerente di apparenze consistenti. Non abbiamo alcuna ragione di mettere in qualche modo in dubbio le nostre esperienze garantite che, come crediamo, ci danno le cose così come sono. *Ci vuole un motivo speciale, come l'irrompere di un'esperienza "strana" non riconducibile all'insieme di conoscenze a disposizione o incoerente con esso, per farci modificare le nostre precedenti convinzioni* (Schütz 1945: 202, corsivi miei).

Proviamo a leggere un altro passaggio – questa volta da *Lo straniero* (1944) – in cui il sociologo di origine austriaca articola la questione rispetto alle relazioni di appartenenza e agli strumenti di orientamento di cui l'individuo dispone in un gruppo sociale: «Solo i membri del gruppo di

appartenenza, avendo uno status definito nella sua gerarchia ed essendone consapevoli, possono servirsi del suo modello culturale come di uno schema di orientamento naturale e degno di fiducia» (Schütz 1944: 136-138). Partendo da qui possiamo definire lo straniero come colui che si muove in modo incerto perché non dispone della stessa mappa di conoscenze pratiche posseduta dagli altri. La mancanza di una «ricetta preconstituita» lo rende incerto, «incapace di trovare un punto di partenza dal quale orientarsi», poiché non può avvalersi in modo automatico o semi-cosciente dei sistemi di conoscenze pratiche che orientano il sentire e l'agire all'interno del gruppo (cf. Floriani 2021). Rileggendo quanto scrive Šklovskij sulle leggi generali della percezione e sui loro rapporti con l'automatizzazione e l'approssimazione del quotidiano, si può completare l'esperimento comparativo che coinvolge i due autori intorno ai rapporti tra senso comune e straniamento:

Così, per esempio, passano dell'ambito nell'«inconsciamente automatico» tutte le nostre esperienze; se uno ricorda la sensazione che ha provato tenendo in mano per la prima volta la penna, o parlando per la prima volta in una lingua straniera, e confronta questa sensazione con quella che prova ora, ripetendo l'azione per la decimillesima volta, sarà d'accordo con noi. Col processo dell'automatizzazione si spiegano anche le leggi del nostro linguaggio prosaico, con le sue frasi non complete, e le sue parole pronunciate a metà. È un processo la cui espressione ideale è l'algebra, in cui gli oggetti vengono sostituiti dai simboli. Nella rapidità del linguaggio pratico le parole non vengono pronunciate fino in fondo, e nella coscienza appaiono appena i primi suoni della parola (Šklovskij 1917: 80-81).

Sarebbe difficile trovare un esempio più adatto a illustrare la struttura formale del linguaggio quotidiano, cioè delle frasi a cui ricorriamo quando ci muoviamo pragmaticamente tra attività e interazioni che richiedono di seguire «ricette preconstituite». Come in ogni ricetta, per rendere le cose più maneggevoli, alcuni simboli sostituiscono i loro referenti reali per via analogica o per approssimazione. Alcune parole possono sostituire, per economia linguistica, idee particolarmente complesse. Alcune frasi *fatte* sostituiscono, attraverso processi di tipizzazione, emozioni e stati d'animo faticosi da esprimere. Interi insiemi di significati – intere province di senso – possono così essere comunicati in modo semi-automatico, riducendo per i parlanti le energie da investire nel processo comunicativo e, insieme, il rischio di fraintendersi. La realtà linguistica di tutti i giorni è plasmata da forme routinizzate di interazione verbale, che permettono ai parlanti di *dare per scontata* un'ampia quantità di significati con una frase, una parola o un singolo gesto. Nella lettura di Šklovskij emergono molti elementi costitutivi del senso comune, rispetto al quale lo straniamento si presenta come modalità percettiva antagonista e complementare, ma non del tutto separata. Perciò l'utilità sociologica prodotta dallo studio di questo concetto dev'essere misurata tanto in una riflessione sul pensiero della vita quotidiana, quanto nella costruzione di routine conoscitive e, più in generale, nei processi di orientamento basati sul rapporto tra familiare ed estraneo.

DECENTRAMENTO E SPAESAMENTO NELLO SGUARDO DELLO STRANIERO

Nell'*Excursus sullo straniero* di Simmel (1908: 821) si legge che «l'essere straniero è naturalmente una relazione del tutto positiva, una particolare forma di azione reciproca». Come di consueto, il sociologo berlinese analizza un effetto di reciprocità [*Wechselwirkung*] aprendo un intero campo di osservazione sulla vita sociale: l'essere separato rispetto al gruppo di cui fa parte rende lo straniero «un elemento la cui posizione immanente e di membro implica contemporaneamente un di fuori e un di fronte» (ibidem). Il tratto più interessante di questa posizione, dal punto di vista dei processi conoscitivi, consiste nella possibilità di leggere e tradurre la tensione che si genera tra le due prospettive opposte e compresenti nello stesso sguardo. In tal senso, la condizione «anfibia» dello straniero alimenta un'apertura trasversale nel suo campo di osservazione che incide sulla formazione dei processi conoscitivi: «non [...] vincolato da fissazioni di alcun genere che possano pregiudicare la sua recezione,

la sua comprensione, la sua ponderazione del dato [...], abbraccia le situazioni con minori pregiudizi, le commisura a ideali più generali e oggettivi, e non è vincolato nella sua azione dall'abitudine, dalla pietà, dai precedenti» (ivi: 823-824).

Consapevole dei rischi e dei conflitti che può comportare questa «posizione formale» (ivi: 823), Simmel si riferisce al non-riconoscimento, o meglio alla «non-relazione» tra straniero e membri del gruppo definendola come «una specie di “estranità” [*Fremdheit*] in cui è esclusa proprio la comunanza sul terreno di un elemento più generale» (ivi: 825). L'esito estremo di questa «estranità» o *stranezza* è la negazione di qualità umane fondamentali (l'esempio simmeliano riguarda la percezione del *barbaros* per gli antichi greci, lo straniero che appartiene a una comunità linguistica e, più in generale, a una cultura percepita come inferiore dai membri del gruppo dominante). Ma il sociologo guarda con interesse a una forma di conoscenza relazionale, nata dall'esclusione (*l'essere fuori e di fronte*) e dall'appartenenza (*il far parte*) dello straniero, esperita anche dal «viandante potenziale che, pur non avendo continuato a spostarsi, non ha superato del tutto l'assenza di legami dell'andare e del venire» (ivi: 821). In tal senso, il lavoro ininterrotto di traduzione del senso nell'agire sociale, che caratterizza l'effetto di reciprocità analizzato nelle pagine dell'*Excursus*, può fornire indicazioni preziose sul nesso gnoseologico tra prossimità e distanza che segna in profondità la relazione tra senso comune e straniamento.

Il secondo esempio sullo sguardo dello straniero si trova nelle prime pagine de *Lo straniero o l'unione nella differenza* di Michel de Certeau (1969). Armonizzando una serie di ricerche trasversali che vanno dalla storia del cristianesimo all'antropologia, dallo studio della tradizione mistica alla teoria psicoanalitica, lo studioso gesuita afferma che «la *xeniteia* è uno 'spaesamento'» (De Certeau 1969: 17). Qui risuona la radice inconfondibile dello *xenos*, la parola omerica i cui significati comprendono lo straniero, l'ospite e l'estraneo, ma soprattutto i concetti – per noi divergenti e opposti – di amico e nemico⁴. Nel linguaggio spirituale, la *xeniteia* definisce una postura di distacco rispetto ai protocolli della vita civile, rappresentata storicamente da forme di ritiro praticate nel monachesimo paleocristiano (“Padri del deserto”, eremiti e anacoreti del IV secolo). Si tratta di una tecnica di discernimento: una pratica relazionale, intellettuale e psicologica che implica un interminabile esercizio quotidiano di traduzione del senso. Facendosi straniero in casa propria e quindi trasformando la propria attitudine intellettuale ed etica rispetto al mondo, il viandante è portato a decostruire il circuito rassicurante degli automatismi percettivi che regolano le distanze tra il proprio e l'estraneo nel mondo comune.

Nell'incontro con lo straniero lo studioso gesuita individua l'esperienza-limite o la soglia di uno *spaesamento* che produce una disposizione a elaborare l'inatteso, con l'effetto di un potenziale riorientamento del senso. Ma l'esercizio spirituale non si compie con la presa d'atto della presenza indispensabile dell'altro (anche nella forma di un'alterità latente in ciascuno di noi). Si tratta piuttosto di una pratica che produce una trasformazione interminabile: lavorare la relazione con l'altro, dargli la parola, riconoscerlo come interlocutore di una lingua comune (da inventare nella pratica della traduzione, cioè da costruire di volta in volta nella reciprocità della relazione). Questo lavoro è innescato da una “pietra d'inciampo” che il soggetto trova accidentalmente lungo il cammino e che, disorientando le sue attese, fa partire una ricerca che trasforma il senso comune:

Quindi tutto si tiene, ma in un equilibrio instabile, continuamente rotto, dove lo straniero occupa il posto iniziale e sorprende ogni volta, con la sua venuta, l'attesa che lo ha preceduto. Egli è, per i

⁴ Prima di essere accolta nella tradizione mistica, la parola greca '*xeniteia*' apparteneva al lessico militare e indicava il soggiorno del mercenario fuori dal proprio paese. Il latino avrebbe assorbito e ritradotto questo senso di spaesamento con il termine '*peregrinatio*' (andare per campi, cioè fuori dalla città). Nella cultura cristiana questa distanza avrebbe poi assunto un senso più preciso: l'eccezionalità del cammino che porta il pellegrino lontano da casa e, al tempo stesso, al cuore delle cose. In ogni caso, come fa notare Emile Benveniste (1969: 276-277), «la nozione di straniero non si definisce nelle antiche civiltà con criteri costanti, come nelle società moderne. Qualcuno che è nato altrove, a condizione di essere legati a lui da certe convenzioni, gode di diritti specifici, che non possono essere riconosciuti a cittadini dello stesso paese: è quello che dimostra il gr. *xénos* 'straniero' e 'ospite', cioè lo straniero che beneficia delle leggi dell'ospitalità. Altre definizioni sono disponibili: lo straniero è 'colui che viene da fuori', lat. *advena*, o semplicemente 'colui che è al di fuori dei limiti della comunità', lat. *peregrinus*».

cristiani, la loro vocazione e nello stesso tempo colui che li condanna. Manca loro e li disorienta. Insegna loro quel che sapevano già, e svela (spesso a sua insaputa e loro malgrado) la loro ottusità e la loro ristrettezza, come già faceva lo straniero incontrato sulla via di Emmaus (ivi, p. 20).

Possiamo fare tesoro di questi due esempi sulla figura dello straniero per almeno due motivi. Da una parte, fanno riflettere sulla condizione soggettiva di decentramento rispetto all'ambiente quotidiano: l'essere fuori e di fronte dello straniero e il suo far parte del gruppo nella versione di Simmel; lo spaesamento e il distacco della *xeniteia* per De Certeau. Dall'altro, la presenza simultanea di determinazioni opposte, come il familiare e l'estraneo, impegna il soggetto a "rimescolare le carte" nella costruzione di nuovi modi di orientarsi tra le frontiere del mondo: l'andare e il venire del viandante (un movimento *Fort/Da*, in senso freudiano); le pratiche di traduzione del senso; la relazione con l'altro. Perciò, se ci interessiamo alla relazione tra straniero e gruppo d'appartenenza non è per semplice assonanza con la questione dello straniamento. È perché l'esperienza dell'incontro fortuito con un elemento straniante genera interrogativi che mettono in discussione il principio di razionalità dominante, soprattutto nella consuetudine percettiva che l'osservatore ha costruito con il mondo interiore ed esteriore. Il che vuol dire, per molti versi, mettere in discussione l'auto-percezione e la postura pratico-teorica che l'osservatore assume nei confronti del mondo.

L'AUTOMATISMO PERCETTIVO E LE CORNICI SEMANTICHE DEL RICONOSCIMENTO

Per Šklovskij l'arte va intesa come una tecnica di restituzione percettiva, ossia come «una maniera di "sentire" il divenire dell'oggetto, mentre il "già compiuto" non ha importanza» (Šklovskij 1917: 82). In questa prospettiva, *Ostranenie* è il procedimento artistico per eccellenza perché tira fuori gli oggetti dalle cornici entro cui abitualmente li maneggiamo, vivificando con ciò la nostra impressione della realtà in divenire. Il suo effetto si manifesta in modo estremo come un'interruzione della validità del senso comune o come una sospensione temporanea del corso ordinario dei suoi atteggiamenti. «Gli oggetti percepiti diverse volte – scrive Šklovskij (ivi: 83) – cominciano ad essere percepiti per "riconoscimento": l'oggetto si trova dinnanzi a noi, noi lo sappiamo, ma non lo vediamo». Nel fornire un esempio di questo procedimento nella letteratura moderna, lo scrittore russo ricorre a un artificio descrittivo usato sistematicamente da Tolstoj per introdurre un oggetto fuorviandolo dalle cornici in cui di solito è posto nel linguaggio comune:

Il procedimento dello straniamento in Tolstoj consiste nel fatto che non chiama l'oggetto col suo nome, ma lo descrive come se lo vedesse per la prima volta, e l'avvenimento come se accadesse per la prima volta; per cui adopera nella descrizione dell'oggetto non le denominazioni abituali delle sue parti, bensì quelle delle parti corrispondenti in altri oggetti (ivi 1917: 83).

Un oggetto percepito per la prima volta – o un oggetto già noto percepito attraverso l'arte, come se fosse la prima volta – può mettere a disagio. Per misurare la profonda ambivalenza di questo procedimento bisognerebbe considerare la distinzione, proposta da Ernst Bloch (1962), tra straniamento [*Verfremdung*] ed estraniamento/alienazione [*Entfremdung*]: se il secondo termine rinvia a una connotazione negativa della distanza (separazione, privazione, impoverimento), il primo delinea invece una prospettiva di novità e potenziale arricchimento rispetto ai modi usuali di percepire il mondo. Inoltre, per considerare seriamente lo straniamento come una risorsa del senso comune, occorre valutarne le ricadute anche in termini politici, seguendo il monito espresso da Hannah Arendt (1951: 651-652) a proposito del pensiero totalitario: «Solo perché abbiamo il senso comune, cioè solo perché gli uomini, e non un uomo solo, abitano la terra, possiamo fidarci dell'esperienza immediata dei nostri sensi». Riflettendo sulla dimensione epistemologica dello straniamento, Carlo Gabbani ha commentato un punto decisivo di questa ambiguità: «ogni straniamento quando diventa l'unico, obbligato sguardo possibile sulle cose rischia di mutarsi in estraniamento e, dunque, da risorsa in limite» (Gabbani 2012: 112). Perciò, di fronte

alla necessità di un orientamento condiviso nella *praxis* del «mondo comune», bisogna saper distinguere tra lo straniamento inteso come istanza critica di rinnovamento del senso comune, dunque come un vettore di trasformazioni, e l'estraniamento che è da intendersi piuttosto come la sua versione patologica: una forma di straniamento totalitario, la manifestazione di pensiero dissociativo che produce alienazione⁵.

Una riflessione a tutto tondo sullo straniamento dovrebbe coinvolgere anche il piano delle lotte per il riconoscimento etico, politico, giuridico e sociale. La contestazione delle cornici percettive del senso comune può diventare la premessa per una sua ristrutturazione in senso più inclusivo; per esempio, quando si decide di allargare il perimetro di accesso a diritti politici, civili, economici, sociali e culturali. Ma, tenendo conto che il procedimento presenta sempre il doppio volto raffigurato da Bloch nella figura bifronte di Giano, una trasformazione del senso comune può avvenire anche in senso privativo o addirittura totalitario, cioè restringendo le cornici intorno a una precisa definizione d'identità, di corpo, di cittadinanza, di genere, di essere umano condivisa dal gruppo dominante. In questo caso sarebbero esclusi dalle norme del riconoscimento i soggetti situati al di là del perimetro materiale e simbolico stabilito: vite marginali e vulnerabili, minoranze non tutelate, chiunque non rientri nelle definizioni normative vigenti⁶.

Se un lavoro sotteso alle trasformazioni, alle rotture e alle riconfigurazioni del senso comune può essere innescato dallo straniamento, che spinge i soggetti a rimodellare le norme del riconoscimento, occorre che in questa rielaborazione si attivi anche una forza connettiva: una *praxis* di costruzione, in grado di produrre le continuità di senso necessarie per un «mondo comune», attraverso la condivisione di nuove trame di significati con cui gli attori sociali possano fare presa sulla realtà. L'importanza di questo processo di riconnessione consiste nel tessere nuove reti di senso, cioè nel costruire nuove architetture semantiche, in modo più inclusivo. Il procedimento analizzato da Šklovskij – «la sottrazione dell'oggetto all'automatismo della percezione» (Šklovskij 1917: 83); «la trasposizione dell'oggetto dalla sua dimensione abituale nella sfera di una nuova percezione» (ivi: 91) – non può essere assolutizzato nella vita sociale, poiché il suo impiego dipende dai contesti semantici e dei codici usati dagli attori sociali, cioè dal loro senso comune. Trattandosi di un concetto operativo, che descrive una *praxis*, quasi tutto dipende dal suo uso: non esiste un linguaggio letterario in sé creativo, né un linguaggio comune in sé automatico, così come non esiste un linguaggio politico che sia in sé persuasivo. Si tratta piuttosto dell'effetto di una costruzione.

Per Victor Klemperer, il filologo ebreo-tedesco sopravvissuto alla guerra e autore della *Lingua del Terzo Reich* (1947), è necessario lavorare sui confini semantici degli automatismi di senso che diventano rilevanti (e normativi) nel discorso pubblico. Le associazioni automatiche e le selezioni involontarie di significati, che compiamo innumerevoli volte nel quotidiano, influenzano la nostra percezione del mondo e dei rapporti che ne strutturano la realtà. Per questa ragione, il piano di lavoro per ogni esercizio di rinegoziazione del senso comune è costituito dal «tessuto condiviso di significati senza il quale nessuna società potrebbe esistere» (Berger, Luckmann 1966: 32), cioè dal divenire stesso del senso comune, che lo straniamento ci rende percepibile. Il linguaggio stesso è conoscenza e costruzione della realtà sociale, poiché il suo uso implica relazioni di condivisione sui modi di definire i significati della realtà: una serie di accordi impliciti fondati su credenze e convinzioni, su reti di analogie e metafore, sulla fiducia più che su dimostrazioni logiche. Se nel linguaggio prende corpo, in modi imprevedibili e con infinite varianti possibili, un conflitto per il «mondo comune» che si gioca ogni giorno sul terreno

⁵ Sull'arte dello straniamento in una prospettiva di riflessione artistica, filosofica e politica sulla modernità, articolata nei termini di un esercizio di sopravvivenza e libertà rispetto ai vincoli imposti da forme di dominio totalitario, si veda Boym (2005), che propone un interessante tentativo di attualizzarne l'utilità di questa categoria interpretativa nella cultura politica russa di fine Novecento.

⁶ Su questo tema si rinvia ai lavori di Judith Butler dedicati al rapporto tra violenza, vulnerabilità e riconoscimento normativo. «Se ci limitiamo a cercare il riconoscimento, resteremo legati alle norme esistenti. Ma se ci sta a cuore chi non riesce a ottenere riconoscimento dalle norme esistenti, o dal loro ampliamento, dobbiamo elaborare nuove forme sociali, ed anche nuove norme. Questo vuol dire interrogare i limiti del riconoscibile e formulare una politica precisamente su questo punto» (Butler 2008). Per un commento si veda anche Garritano (2019).

del dato per scontato, intorno ai rapporti tra lo strano e il familiare, allora il concetto di straniamento può rivelarsi una risorsa molto utile per analizzare la costruzione sociale della realtà.

ASSEMBLATI DISCORSI E COSTRUZIONE DELLA REALTÀ IN MOVIMENTO

Se il linguaggio è un fatto sociale, bisogna ammettere sin da principio che le variazioni nel suo uso influenzano la costruzione della realtà, con tutte le differenze che scorrono in senso diacronico e sincronico sul piano della stratificazione degli immaginari sociali e culturali.

Sappiamo, grazie al lavoro di Klemperer sui tic del regime discorsivo nazista, che l'analisi degli automatismi linguistici (formule, frasi fatte, slogan, associazioni compulsive di significanti) può rivelarsi utile per comprendere la costruzione di assemblati discorsivi che entrano nella sfera pubblica e definiscono un orizzonte semantico valido tanto per i politici professionisti quanto per i cittadini comuni. Se la ripetizione di questi assemblati si sostituisce sistematicamente all'esperienza di un fenomeno, si smette di generare un desiderio di conoscenza, sbarrando la strada a tutte le altre possibili rappresentazioni dello stesso fenomeno. Tale derealizzazione avviene per effetto di una tecnica discorsiva che accentua il senso del "già compiuto", a discapito di ciò che Šklovskij identifica come la capacità di «"sentire" il divenire dell'oggetto». Perciò, quando si rafforzano simili automatismi semantici nella sfera pubblica, diventa più difficile per gli attori sociali allargare le maglie del senso comune verso un orizzonte di riconoscimento più inclusivo. Come ha notato Sophie Jankélévitch (2016), la formula «"crisi dei migranti"» è un esempio concreto di «un certo uso del linguaggio che consiste nel produrre effetti attraverso mezzi puramente retorici e nel creare finzioni attraverso la fabbricazione di formule che dispensano da ogni riflessione e, nello stesso tempo, facilitano le associazioni automatiche». Queste parole inseparabili – «incollate l'una all'altra» – filtrano la percezione delle cose fino a legittimare la costruzione di una realtà *derealizzata*, cioè concentrata intorno a un unico elemento e cieca rispetto a tutto il resto⁷. Ma non si tratta di un processo irreversibile: l'opera collettiva di riduzione linguistico-espressiva compiuta dai parlanti può riconfigurare, in un tempo più o meno lungo, il significato di alcune parole e con esse le cornici del riconoscimento. Passando dai sommovimenti del linguaggio al rinnovamento del senso comune, le risorse dello straniamento possono aprire spazi di discussione intorno ai motivi per cui un tema è percepito come socialmente rilevante soltanto in una certa prospettiva. Si tratta infatti di un processo aperto, basato su una serie di inclusioni ed esclusioni semantiche, tra continuità e discontinuità di usi linguistici: artefatti di parole che hanno effetto sulla percezione dei fenomeni nel mondo quotidiano.

Esistono circostanze in grado favorire la capacità degli attori sociali di imprimere un'accelerazione a tali processi di mutamento. Ad alimentarli possono contribuire eventi storici, cambiamenti nella vita comune e nelle strutture di pensiero, che influenzano a loro volta mutamenti radicali nel linguaggio. Un esempio di relazione fra forme di vita e cornici percettive, mediata dal linguaggio e dal senso comune, è stato analizzato da Raymond Williams a proposito del movimento di riconfigurazione semantica che ha coinvolto, tra la fine del XVIII e la prima metà del XX secolo, alcune parole-chiave del lessico moderno come *industry*, *democracy*, *class*, *art* e *culture* (Williams 1958: 20). Nell'arco di alcune generazioni – caratterizzate da mutamenti radicali nella vita sociale, quotidiana, materiale, economica, politica ed artistica – si è compiuta una ristrutturazione dei significati che corrisponde a «una reazione generale a un grande e importante cambiamento delle condizioni della nostra vita comune» (ivi: 359).

Pratiche linguistiche, discorsi e saperi quotidiani hanno un ruolo essenziale nella messa in forma, nella dinamizzazione e nella trasmissione del senso comune; ma anche nel portare alla luce la parte inconscia

⁷ Nella realtà rappresentata da questa «crisi» sono del tutto assenti le esperienze, le motivazioni, i legami, i traumi, gli orizzonti d'attesa delle persone che percorrono le rotte migratorie: «La loro realtà non è presa in considerazione, non suscita alcuna curiosità, nessun desiderio di conoscenza; è letteralmente cancellata, spazzata via dalla formula composta da queste due parole messe insieme. La caratteristica di questo tipo di linguaggio è il suo potere di derealizzazione. La parola si sostituisce alla cosa» (Jankélévitch 2016).

– ovvero quanto non riusciamo a vedere – della nostra cultura⁸. Osserviamo meglio il fenomeno: accanto all'effetto di istituzionalizzazione strutturante, basato sulle continuità di condivisione che riguardano la parte cosciente della cultura, riconosciamo un effetto parallelo di decostruzione e ricostruzione del dato per scontato, che fa emergere aspetti nuovi e agisce come un vettore di trasformazione rispetto agli orizzonti d'attesa. Grazie ai fenomeni di straniamento possiamo assistere a processi di fluidificazione del senso comune, che perde la sua forma abituale per riversarsi in rivoli di senso che attraversano il divenire della realtà sociale, magari in modo latente (coperti dagli impliciti della comunicazione), per poi rapprendersi in nuove cornici cognitive e di riconoscimento.

Ovviamente non si tratta di esperimenti in laboratorio: non esiste un protocollo né una garanzia che le trasformazioni seguano un corso controllabile o prevedibile. Quando le circostanze dei mutamenti nei modi di vivere premono per una risignificazione dei rapporti di senso, si creano condizioni favorevoli a un rinnovamento dei contenuti semantici e delle loro cornici. Ma l'esito di questi conflitti riguardo al senso comune dipende dagli attori sociali, dalla loro capacità di far emergere una parte latente o inconscia dei significati che caratterizzano la realtà sociale di cui fanno parte. L'idea stessa di "cultura", intesa come un intero modo di vivere [*a whole way of life*], ha implicato un insieme di significati – in parte emersi, in parte inconsapevoli o dati per scontati – potenzialmente infinito. In altre parole, per effetto di mutamenti di ordine storico, sociale, economico, politico, estetico e spirituale, il periodo successivo alla rivoluzione industriale ha aperto una stagione di rinnovamento radicale del «nostro comune comprendere»: un processo ermeneutico legato a una trasformazione sociale degli orizzonti di attesa, che corrisponde a una rinegoziazione dei rapporti tra familiare ed estraneo in campo culturale.

DAL NOTO AL CONOSCIUTO: USI DELLO STRANIAMENTO COGNITIVO

Quali implicazioni si possono rintracciare sul piano delle forme di conoscenza per il processo di sedimentazione e desedimentazione semantica delle parole che pronunciamo quotidianamente? Possiamo considerare il procedimento descritto da Šklovskij come uno strumento utile nell'osservazione dei fenomeni sociali e dei processi culturali connessi alla nozione di senso comune? Il lavoro del ricercatore russo spiega il funzionamento di una tecnica espressiva, e di osservazione, che può essere usata per alimentare una tensione cognitiva tra i poli del familiare e dell'estraneo, intorno alla conoscenza dell'ovvio e del dato per scontato nel mondo quotidiano. Prima di articolare una risposta, vorrei mettere in relazione il fenomeno dello straniamento con l'idea che salda la relazione tra i processi di conoscenza e la realtà del mondo nella *Fenomenologia dello Spirito*: «Ciò che è noto, appunto in quanto noto, non è conosciuto» (Hegel 1807: 85). Se il noto corrisponde al "dato per scontato", allora la sfida conoscitiva per la coscienza consiste nell'uscire dalla prospettiva di osservazione abituale, sperimentando altri modi di inquadrare il noto e di costruire trame di significati intorno ad esso, per apprendere – grazie a questa esperienza di decentramento, spaesamento e straniamento – ciò che non sapeva di conoscere e, in ultima istanza, ciò che non sapeva (o non credeva) di sapere. Superando la soglia immediata del "dato per scontato" per aprirsi all'incontro con un elemento ignoto nel cuore del noto, la faticosa attività della coscienza si trasforma in conoscenza scientifica dell'esperienza.

In qualche modo la coscienza diviene scienza nella misura in cui esplicita ciò che nel noto si presenta solo in forma implicita, ovvero nella misura in cui passa dal noto (*bekannt*) al conosciuto (*erkannt*), ovvero in quanto toglie cioè al noto il suo carattere immediato e scontato, lo sottopone a critica radicale, destabilizza il terreno che esso fonda e costituisce e lo porta a un livello nel quale esso non si presenta più solo come un noto, ma, appunto, come un conosciuto. Solo attraverso questo processo di sommovimento radicale la coscienza rende il noto un alcunché di conosciuto e

⁸ Si veda la celebre metafora dell'acqua usata da David Foster Wallace (2009: 143) nel discorso per i laureati del Kenyon College: «Ci sono due giovani pesci che nuotano e a un certo punto incontrano un pesce anziano che va nella direzione opposta, fa un cenno di saluto e dice: "Salve, ragazzi. Com'è l'acqua?". I due pesci giovani nuotano un altro po', poi uno guarda l'altro e fa: "Che cavolo è l'acqua?"».

solo attraverso questo processo di passaggio dal noto al conosciuto la coscienza si toglie come coscienza e diventa scienza (Illetterati 2017: 6).

Commentando il testo hegeliano, Luca Illetterati sottolinea l'importanza, per il soggetto della conoscenza scientifica, di rivolgersi criticamente verso il proprio schema interpretativo, ovvero verso le strutture conoscitive già acquisite, per orientarsi fra i fenomeni del mondo e spiegarne lo svolgimento. Un approccio scientifico può essere conquistato soltanto al prezzo di destabilizzare il terreno della conoscenza comune, rinunciando agli impliciti delle forme routinizzate di comprensione e comunicazione dell'esperienza, agli automatismi delle percezioni ripetute su base quotidiana (la cui esistenza resta comunque fondamentale per la nostra vita).

In questo senso, lo «straniamento cognitivo» – nella formulazione che rinvia al saggio di Darko Suvin, *Estrangement and Cognition* (1979) – può svolgere una funzione di «sommovimento radicale», non solo rispetto al concetto di senso comune generalizzato, ma anche in relazione agli schemi interpretativi di cui ognuno si serve per costruire un proprio senso di orientamento nel mondo. Il critico jugoslavo si è soffermato sulla letteratura fantascientifica, in particolare sui processi conoscitivi che possono separarci o estraniarci dai presupposti più abituali con cui osserviamo e manipoliamo abitualmente la realtà quotidiana. Se la sua riflessione sullo straniamento in termini cognitivi proviene da un confronto con il mondo dell'arte, non si può ignorare che la genesi di questo concetto rinvia anche all'evoluzione del pensiero scientifico. Una sponda decisiva per lo sviluppo di questa idea si trova nelle riflessioni che Bertolt Brecht (1949) ha dedicato alla figura di Galileo Galilei, intrecciando considerazioni metodologiche valide tanto per l'arte teatrale quanto per l'osservazione scientifica. Il drammaturgo tedesco afferma che «una rappresentazione straniante è quella che ci permette di riconoscere il suo argomento, ma al tempo stesso lo fa apparire non-familiare» (cfr. Suvin 1979: 6, trad. mia). A ciò aggiunge che l'effetto di distanza tipico dello straniamento [*Verfremdungseffekt*, *V-effekt*] rappresenta un'attitudine cognitiva comune all'arte e alla scienza, che consiste nell'interruzione del corso abituale delle percezioni ordinarie. Questa discontinuità costituisce la premessa a una comprensione dinamica della realtà: una conoscenza attraversata dal dubbio che le cose possano contenere una deviazione rispetto all'orizzonte delle attese con cui di solito prefiguriamo, definiamo e mettiamo in ordine il nostro mondo quotidiano.

L'intuizione brechtiana trova riscontri metodologici nel campo delle scienze umane e sociali. Vorrei considerare il caso di un importante storico che ha accolto il carattere rivoluzionario delle analisi di Šklovskij, interrogandosi retrospettivamente sul proprio itinerario di ricerca e recuperando un uso fecondo del procedimento straniante nella pratica della ricostruzione storiografica:

Ho capito meglio qualcosa che credevo di sapere già, e cioè che la familiarità, legata in ultima analisi all'appartenenza culturale, non può essere un criterio di rilevanza. Tutto il mondo è paese non vuol dire che tutto è uguale: vuol dire che tutti siamo spaesati rispetto a qualcosa e a qualcuno (Ginzburg 1998: 11).

Il saggio di Carlo Ginzburg, *Straniamento. Preistoria di un procedimento letterario*, rappresenta il tentativo più compiuto di inserire questa nozione in una prospettiva epistemologica transdisciplinare e in una metodologia di ricerca scientifica (cfr. Gabbani 2012: 96). Al di là degli esempi sulla preistoria del concetto di straniamento, di cui sarebbe impossibile sintetizzare la portata in poche righe, è nella conclusione del saggio che lo storico assume in prima persona, quasi sulle proprie spalle, l'utilità transdisciplinare del procedimento straniante. Se infatti ogni processo di conoscenza scientifica si compie attraverso filtri interpretativi assunti più o meno consapevolmente, assimilabili anche a «forme di inquinamento», rispetto al nudo dipanarsi della vita, allora la prova dello straniamento diventa

essenziale per il mestiere del ricercatore, nel momento in cui sollecita l'assunzione di una postura basata sull'apertura nei confronti dell'inaspettato⁹.

Lo sguardo dello storico è infatti guidato da una serie di procedimenti selettivi – a volte assunti coscientemente, altre volte in modo inconscio – che trasformano la sua comprensione dei fenomeni in una sorta di *triage*: un passaggio al setaccio, una cernita, uno smistamento di dati e documenti rilevanti che devono essere messi in rapporto, per far luce sugli eventi passati. Accade però che questo processo possa interrompersi per effetto di elementi di disturbo, magari un dettaglio apparentemente insignificante ma percepito come *fuori posto*, oppure per l'irruzione di un elemento irrilevante che per qualche motivo cattura lo sguardo del ricercatore, ridefinendo i rapporti fra familiare ed estraneo all'interno del suo contesto di ricerca. L'interruzione creatrice, a cui si può dare il nome di straniamento, non basta a costruire una nuova forma di conoscenza. Ma il suo effetto assume un'importanza fuori dal comune in quanto stimola l'intelligenza dell'osservatore a rinnovare i propri filtri, mettendo in discussione l'impianto preconstituito dalla propria disposizione a conoscere.

«Mi sembra che lo straniamento sia un antidoto efficace contro un rischio a cui siamo esposti tutti: quello di dare la realtà (noi stessi compresi) per scontata», scrive Ginzburg (1998: 34), la cui tesi è piuttosto esplicita sia per le «implicazioni antipositivistiche», sia la definizione di uno spazio teorico transdisciplinare entro cui valorizzare questo presupposto conoscitivo. Se l'utilità dello straniamento si può riconoscere tanto nell'arte quanto nella ricerca scientifica, con ciò non si deve arrivare alla negazione dei «confini tra storia e finzione» o, ancor più in generale, a una confusione tra differenti finalità conoscitive. Gli usi dello straniamento corrispondono a tecniche di osservazione che si adattano a scopi diversi, a loro volta in rapporto con posture gnoseologiche differenziate; ma rappresentano anche una risorsa essenziale per la conoscenza della realtà e per la trasformazione dei modi attraverso cui i processi conoscitivi sono costruiti e legittimati. In sintesi, è bene sottolineare che lo straniamento rappresenta una risorsa in comune tra arte e scienza, ma anche che ciò non comporta una confusione fra i diversi usi di questo procedimento:

Quando diceva che la guerra può essere raccontata come un romanzo, Proust non voleva affatto esaltare il romanzo storico; al contrario, voleva suggerire che tanto gli storici quanto i romanzieri (o i pittori) sono accomunati da un fine cognitivo. [...] Per descrivere il progetto storiografico in cui personalmente mi riconosco utilizzerei, con un piccolo cambiamento, una frase di Proust tratta dal passo che ho citato poco fa: «E se volessimo supporre che la storia fosse scientifica, bisognerebbe dipingerla come Elstir dipingeva il mare, alla rovescia» (Ginzburg 1998: 34).

Tutta la *Recherche* di Marcel Proust può essere letta sotto la lente della teoria della conoscenza, per rintracciare e decifrare in essa gli elementi di un trattato letterario sull'«effetto anestetizzante dell'abitudine» (Proust 1913-1927; I, 14). Fra le varie notazioni dedicate alla relazione tra «abitudine» e «intelligenza» ve n'è una particolarmente rilevante, per la consonanza quasi totale con le idee di Šklovskij. È tratta dal *Tempo ritrovato* (Proust 1913-1927: IV, 410-11): «Dalle cose viste parecchie volte, l'abitudine elimina alla radice l'impressione profonda e il pensiero che costituiscono il loro senso reale». L'irruzione fortuita di una discontinuità all'interno di un quadro percettivo consolidato dall'abitudine provoca una sospensione delle strutture di rilevanza e, tramite l'approfondimento di associazioni di senso impreviste, una ridefinizione delle cornici interpretative del familiare e dell'estraneo. Sotto questo aspetto, anche il romanzo proustiano offre allo studioso (nel senso del ricercatore e dello scienziato) un'occasione per riflettere sullo straniamento, per analizzare la propria postura percettiva e i filtri che

⁹ Da alcuni anni Ginzburg riflette in modo stringente sui processi di indagine storiografica che implicano, per il ricercatore, il «farsi cogliere alla sprovvista da un dato inaspettato, che può indurci a rivedere le ipotesi da cui eravamo partiti» (Ginzburg 2019). La sua riflessione si è focalizzata intorno all'ambivalenza della parola «caso», che collega la casualità (*chance*) all'esemplarità (*case*) nella prassi della ricerca: «I filosofi antichi ci hanno insegnato che la meraviglia, la sorpresa generano conoscenza. Le rielaborazioni moderne di questo tema hanno sottolineato l'importanza dello straniamento, dello sguardo opaco sulla realtà, che può aiutare a raggiungere una conoscenza meno superficiale (Ginzburg 2021: 139).

sostengono i propri modi di dare per scontata una parte di realtà¹⁰. Tutto questo senza negare mai la consapevolezza che la forza gravitazionale dell'abitudine e del senso comune rappresenta una componente essenziale per abitare e comprendere il mondo, dunque una condizione imprescindibile per ogni esperienza di ricerca.

COINVOLGIMENTO E DISTACCO: UN MODELLO IBRIDO DI RAZIONALITÀ RIFLESSIVA

È opportuno valutare l'apporto metodologico che lo straniamento può fornire nel campo delle scienze umane e sociali e, in particolare, nella ricerca sociologica. Innanzi tutto occorre chiedersi se tale apporto possa tradursi in un modello di razionalità e in una pratica intellettuale condivisa. La possibilità di interrompere un circuito di automatismi per elaborare l'esperienza in modo nuovo, costruendo nuove griglie interpretative, non può essere usata come una metodologia in senso tradizionale; ma può essere assunta come una risorsa trasformativa rispetto al senso comune della ricerca scientifica. Se si ammette questa possibilità e ci s'interroga sul suo significato metodologico, orientando lo sguardo sui processi trasformativi che collegano lo straniamento al senso comune, si accede a un livello di comprensione profonda dei meccanismi di riconoscimento e di condivisione di significati attraverso cui gli agenti sociali – compresi i ricercatori e le comunità scientifiche – generalmente s'intendono e interagiscono.

È bene ribadire la natura relazionale di questi concetti: una percezione straniante non abolisce il senso comune; piuttosto lo mette in crisi ponendo una serie di interrogativi su ciò che era stato dato per scontato. È evidente che nessun essere umano può far a meno delle agevolazioni offerte dalle abitudini cognitive e pratiche del pensiero quotidiano, così come a un livello più complesso ci sarà sempre bisogno di senso comune perché, come scrive Arendt, c'è bisogno di un «mondo comune». Ma ciò non vuol dire che il senso comune possa essere considerato come un'entità reificata o come un corpo di leggi immutabili: una sorta di totem simbolico posto a garanzia della coesione sociale. Al contrario, la natura processuale di questa selezione di significati condivisi è rimessa in gioco dagli attori sociali nelle loro pratiche quotidiane. Le potenzialità trasformative dello straniamento possono essere usate per ricalibrare gli strumenti di orientamento del senso comune. È questo il potenziale che dovrebbe essere valorizzato dagli scienziati sociali per osservare il rovescio del tappeto, ovvero i meccanismi di fabbricazione e i margini del «dato per scontato». Il procedimento straniante vive in un rapporto simbiotico con il senso comune, che rappresenta la «casa-madre» di cui non si può fare a meno. D'altra parte, abbiamo visto che il senso comune ha bisogno dello straniamento fra i suoi strumenti operativi, poiché la fondamentale funzione di addomesticamento dell'esperienza necessita di metabolizzare i momenti di discontinuità prodotti da percezioni dissonanti, per rinnovare le cornici di riconoscimento in un processo trasformativo.

Per valutare a un livello più profondo l'apporto metodologico di questo discorso ho preso in esame un testo fondamentale per la sociologia della conoscenza: *Coinvolgimento e distacco* (1983), in cui Norbert Elias analizza una coppia di concetti interdipendenti che fanno pensare a un possibile legame con la coppia formata da senso comune e straniamento. Qui leggiamo che «il modo in cui i singoli membri di un gruppo vivono ciò che colpisce i loro sensi, l'importanza che annettono alle loro percezioni dipende dallo standard di conoscenze e quindi anche dall'elaborazione concettuale raggiunta in quel momento dalla loro società nel corso del suo sviluppo» (ivi: 92). Nella realtà di ogni ricerca, la condotta scientifica tende infatti a presentarsi come un esercizio di distacco [*Distanzierung*] rispetto alle spinte motivazionali del coinvolgimento [*Engagement*]. Eppure, il punto su cui insiste maggiormente Elias è che ogni standard di distacco scientifico si basa su una forma di senso comune che «trova espressione tanto negli strumenti concettuali e nelle ipotesi di base degli scienziati quanto nelle loro abitudini linguistiche e di pensiero e nelle loro metodologie» (ivi: 96). Non è cosa semplice affermare che i processi conoscitivi di

¹⁰ Vale la pena rileggere la frase con cui Proust prefigura questa modalità fra gli usi conoscitivi della sua opera: «In realtà, ogni lettore, quando legge, è il lettore di se stesso. L'opera è solo una sorta di strumento ottico che lo scrittore offre al lettore per consentirgli di scoprire ciò che, forse, senza il libro, non avrebbe visto in se stesso» (Proust 1913-1927: IV, 596).

ambito scientifico, pur perseguendo un elevato standard di oggettività e di distacco, non possano sbarazzarsi di una componente di coinvolgimento soggettiva e motivazionale¹¹. Ma con un esercizio di auto-osservazione, qualsiasi ricercatore può riconoscere una serie di preoccupazioni soggettive fra cui spiccano il pensiero di una gratificazione in termini di carriera scientifica e la speranza che i risultati della ricerca coincidano «con teorie già sostenute in precedenza oppure con le esigenze e gli ideali dei gruppi con i quali si identificano» (ivi: 93). Quando Elias entra nel cuore della questione, affermando che «anche gli scienziati nel loro lavoro si lasciano guidare in una certa misura da desideri e inclinazioni personali» (ibidem), riconosce d'altra parte che di solito questa spinta motivazionale è bilanciata dal ricorso a standard professionali garantiti da «metodi istituzionalizzati di controllo». Infine stringe il nodo sull'osservazione scientifica degli eventi umani e sociali, ossia sul comprendere e spiegare le «connessioni tra gli uomini». In due pagine limpidesime, in cui presenta la questione radicale dell'«incontro con se stessi», il sociologo tedesco racchiude un esercizio di autoriflessività che tratteggia in filigrana i lineamenti di un'etica della ricerca:

In ogni caso, stabilire in qual misura gli uomini siano in grado di guardare se stessi negli occhi, di percepire se stessi quali sono, senza lo schermo abbagliante di fantasie che li proteggono da sofferenze passate, presenti e future, è ancor sempre un problema aperto. [...] Comunque stiano le cose, al presente è possibile dibattere tali problemi soltanto in società che producono ed esigono un alto grado di individualismo. In queste società l'educazione ricevuta porta gli uomini, forse in misura maggiore che mai prima, a percepire se stessi come entità separate da solide mura. È indubbio che quest'immagine di se stesso come *homo clausus* rende assai più difficile, se non impossibile, il compito di vedere se stesso da una distanza maggiore, come parte di un intreccio di rapporti formato da parecchie entità, e di studiare la peculiarità e la struttura di tale intreccio. (ivi: 104-105).

Molte teorie si interessano al fondo di conoscenze socialmente acquisite come punto di partenza per tutti i tipi di conoscenza individuale, riservando a questo sostrato una funzione essenziale per sviluppare nuovi processi di conoscenza. Rispetto ai temi classici della sociologia della conoscenza e dello studio della vita quotidiana (senso comune, strutture di rilevanza, costruzione sociale della realtà), Elias sviluppa la sua analisi in senso complementare, cioè individuando due poli e due direzioni da sempre interrelate per alimentare e sostenere i processi di conoscenza. Da una parte, il coinvolgimento rappresenta il polo del radicamento delle credenze a livello soggettivo: il centro dell'interesse affettivo, della curiosità e del desiderio di sapere. Dall'altra, il distacco rappresenta il polo dell'astrazione: la capacità di decentrarsi, distanziarsi e di conoscere un fenomeno dall'esterno, come se non se ne avesse una precomprensione. Ripercorrendo la storia di queste due tendenze, il ricercatore sottolinea che si possono raggiungere livelli più o meno elevati di coinvolgimento e di distacco a seconda dei casi, senza mai annullare del tutto l'equilibrio simbiotico tra queste due componenti dell'agire intellettuale.

La consapevolezza che diversi tipi di conoscenza corrispondano a standard diversi di coinvolgimento e distacco può essere anche messa in relazione con la dinamica che orienta i processi gnoseologici nello scambio fra la continuità del senso comune e la de-familiarizzazione prodotta dallo straniamento cognitivo. Questi due modi di conoscere – ricondurre l'ignoto al già noto; meravigliarsi di fronte a qualcosa di non conosciuto nel noto – corrispondono a differenti attitudini che gli esseri umani combinano per regolare le proprie condotte intellettive. In sintesi, la risultante prodotta da queste due direzioni può variare a seconda delle circostanze, modificando tanto la struttura dei modelli di riferimento, quanto il livello di integrazione delle due opposte direzioni.

¹¹ Sul dibattito intorno all'equilibrio fra *Engagement* e avallatività nella ricerca sociologica si veda il contributo di Niccolò Bertuzzi (2018: 51-52): «La posizione di Elias, in realtà, non può essere liquidata come unidimensionale: se è vero che egli sostiene l'indispensabilità di mantenere distacco fra ricerca sociologica e attività politica, va precisato che, nel parlare della differenza fra cosmologi e sociologi, scrive che i secondi «sono personalmente esposti ai pericoli derivanti dall'argomento che studiano, ed è dunque comprensibile che nel loro settore prevalga un maggiore coinvolgimento».

Al pari dei processi della società, i processi della conoscenza non sono rigidi. Essi possono mutare direzione; possono, al tempo stesso, contenere correnti che vanno in direzioni differenti, stadi differenti di sviluppo. Dopo un'espansione costante, possono invertire la loro direzione, arretrare o indebolirsi. Mentre la direzione prevalente era verso il distacco e la congruenza della realtà, possono dirigersi invece verso il coinvolgimento e orientarsi alla fantasia (ivi: 36).

Una pratica di ricerca sociologica consapevole della problematicità del ruolo dell'osservatore, e della complementarità fra tendenze opposte nello svolgersi dei processi di conoscenza, ha bisogno di una prospettiva metodologica in grado di decifrare, interpretare e tradurre gli effetti dello straniamento cognitivo come segni di una razionalità impreveduta che concorre alla *formazione* del senso comune. Conoscere infatti non è un'impresa puramente intellettuale, in quanto fa presa su tutte le dimensioni dell'esistenza umana, nello sforzo di trovare «un filo conduttore per l'osservazione e l'elaborazione dei fatti» (ivi: 135)¹². Seguendo questa linea, dobbiamo riconoscere che lo straniamento può attraversare tutti i processi di rappresentazione e simbolizzazione, producendo nel tessuto del senso comune un'apertura di possibilità imprevedute, derivanti dalla de-familiarizzazione di un elemento noto percepito fuori dal suo contesto abituale, o dall'effetto prodotto da un elemento ignoto che rompe la continuità percettiva all'interno di un ambiente familiare. Le sue domande tipiche sono: «*Perché c'è qualcosa quando non dovrebbe esserci niente? Perché qui non c'è niente quando non dovrebbe esserci qualcosa?*» (Fisher 2016: 12) – come ha sottolineato Mark Fisher nello studio dedicato alle categorie parallele del *Weird* (strano) e dell'*Eerie* (inquietante), intese come momenti di strappo che producono alterazioni nella percezione, nella conoscenza e nell'esperienza comune. Mentre le percezioni stranianti sembrano interrogare la realtà di fronte alla sua non-corrispondenza rispetto agli schemi cognitivi abituali, in realtà propongono all'osservatore un esercizio di autoriflessione rispetto agli orizzonti d'attesa della propria ricerca.

IL VALORE CONOSCITIVO DELL'UNHEIMLICH

Per comprendere le motivazioni profonde dei processi di formazione della razionalità bisogna tener conto «della struttura delle pulsioni e dell'orientamento e conformazione delle passioni umane» (Elias 1939: 728), perché il legame emozionale-esistenziale che sostiene l'atto conoscitivo orienta il punto di vista dell'osservatore e influisce nel divenire dei processi di conoscenza. Toccando questo punto, sembra impensabile avviarsi alle riflessioni conclusive senza collocare nel quadro appena tracciato un riferimento all'apporto che Sigmund Freud, e la tradizione novecentesca degli studi di matrice psicoanalitica, hanno dato alla comprensione del rapporto fra familiare ed estraneo nell'esperienza soggettiva.

Mi limiterò a considerare la questione dell'*Unheimlich* (Freud 1919) dal punto di vista della lingua, cioè tramite un ricorso all'etimologia e un'analisi delle difficoltà poste dalle traduzioni di questa parola. Come ha notato Fisher, in inglese è prevalso il «termine inadeguato di *uncanny* (misterioso, soprannaturale)», che il critico britannico suggerisce di sostituire con il più adatto «*unhomely*» – «non familiare, estraneo» (Fisher 2016: 8) – per dare voce alla radice domestica di *home* presente nel termine tedesco *Un-heimlich*. Per il francese prevale l'espressione «*inquiétante étrangeté*» (inquietante stranezza), che nelle sue varianti è declinata quasi sempre in senso ossimorico («*familier étrange*»: il familiare strano; «*non familier intime*»: il non familiare intimo). Per la resa in italiano, i traduttori hanno scelto di seguire una strada «romantica» che ha messo in primo piano il turbamento interiore, rispetto allo spaesamento sul piano dello spazio familiare. La preferenza terminologica per il «perturbante», rispetto allo «spaesante» o al «de-familiarizzante», ha generato una serie di conflitti ermeneutici intorno al concetto che Freud stesso si è preoccupato di definire come l'effrazione di uno spazio di separazione tra il noto e

¹² Per un commento sulla posizione di Elias si veda Giovannini (2011: 28): «È perciò inevitabile che anche nel lavoro scientifico vengano coinvolti in una qualche misura aspetti affettivi, i quali interagiscono in modi sconosciuti ma sicuramente non marginali con la razionalità sostanziale del processo cognitivo».

l'ignoto, un aggiramento dei meccanismi di difesa psichica e una sovversione dell'ordine costituito dalla coscienza: «tutto ciò che avrebbe dovuto rimanere segreto, e che invece è affiorato» (Freud 1919: 86; cfr. Benvenuto 2020).

Scritto negli anni in cui Šklovskij pubblicava *L'arte come procedimento*, il saggio freudiano rappresenta uno strumento di orientamento interdisciplinare per comprendere gli effetti dello straniamento in un quadro di riferimenti legati alla vita quotidiana. Al di là di questa semplice corrispondenza cronologica, il punto di maggiore interesse per gli scienziati sociali è forse la parentela tra la trattazione freudiana dell'*Unheimlich* e la *Psicopatologia della vita quotidiana* (Freud 1904). Nel commentare questa vicinanza, il filosofo Roberto Esposito (2009: 86) richiama un passaggio freudiano che non solo offre una summa teorica sulla rilevanza della dimensione quotidiana nei processi di conoscenza scientifica, ma costituisce un esempio di autoriflessione, espressa in un modo tanto radicale quanto ironico, dedicata al lavoro della ricerca in relazione al senso comune:

Temo di essere diventato addirittura banale con tutti gli esempi dati finora. Ma non posso che essere soddisfatto di imbartermi in cose note a chiunque e da chiunque comprese alla stessa maniera, poiché la mia sola intenzione è di raccogliere le cose della vita quotidiana e di usarle scientificamente. Non capisco perché mai la saggezza, che è il precipitato della comune esperienza di vita, non dovrebbe essere accolta tra le conquiste della scienza (Freud 1904: 192).

«La mia sola intenzione è di raccogliere le cose della vita quotidiana e di usarle scientificamente». Ponendo il senso comune come posta in palio per la conoscenza scientifica, Freud non solo articola il presupposto hegeliano secondo cui «ciò che è noto, appunto in quanto *noto*, non è *conosciuto*», ma lo spinge verso una comprensione dell'esperienza psichica. Per conquistare scientificamente il senso comune occorre affinare lo sguardo sul nostro modo di pensare e capire il mondo: sugli scambi semantici fra il familiare e l'estraneo, sugli slittamenti percettivi che portano una dimensione a sconfinare nell'altra. Per questo motivo le analisi dei micro-fenomeni di discontinuità temporali (*déjà vu*), intenzionali (atti mancati) e semantiche (*lapsus*) contenute nella *Psicopatologia della vita quotidiana*, dispiegano un notevole spessore transdisciplinare in rapporto all'*Unheimlich*. Da questa lettura incrociata dei testi freudiani, suggerita dallo stesso Esposito, emerge l'importanza del sostrato di percezioni familiari che, grazie alla forza corroborante della ripetizione quotidiana, è usato come un meccanismo difensivo – di pre-selezione e rimozione degli stimoli ingestibili, poco sopportabili o comunque sgraditi – per la coscienza. In parallelo, emerge anche il disagio – la sensazione di disorientamento – che la rottura di queste garanzie di continuità percettiva provoca nella vita psichica: un disagio che può spingere il soggetto a conoscere in modo nuovo.

Altri esempi di questa tensione psichica, e delle sue ripercussioni sul piano della vita sociale nel passaggio tra il XIX e il XX secolo, si trovano in Simmel (1903) e in Benjamin (1939), che evidenziano rispettivamente il carattere *blasé* come strategia difensiva dell'individuo rispetto all'iperstimolazione nervosa prodotta dalla vita metropolitana, e lo *choc* come esperienza decisiva per il *flâneur* ottocentesco. Con approcci complementari rispetto allo studio della modernità (cf. Frisby 1985: 67), questi due “classici” suggeriscono di approfondire lo studio della relazione tra straniamento e senso comune, giacché è altamente improbabile giungere a una comprensione separata di tali dimensioni nell'esperienza umana. È fondamentale, piuttosto, considerare lo straniamento come un'istanza innovatrice *nel* senso comune: una risorsa latente, capace di produrre rotture e discontinuità nella trama percettiva del quotidiano, ma sempre in contatto con il *continuum* della realtà sociale di cui porta allo scoperto elementi stratificati e giustapposti, ma non ancora conosciuti.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE: VERSO UN PARADIGMA TRASFORMATIVO

Le considerazioni appena formulate sulla potenzialità trasformatrice dello straniamento si collocano nello spazio-cerniera fra gli ambiti liminari della sociologia della vita quotidiana e della sociologia della

conoscenza. La capacità di muoversi in uno spazio di mezzo tra più discipline, o tra più indirizzi nella stessa disciplina, richiede un'abilità traduttologica che rinvia alla natura relazionale di ogni processo di conoscenza, tanto nel senso comune quanto nella creazione artistica e nel pensiero scientifico¹³. Nel caso dello straniamento, il prestito epistemologico di una categoria degli studi letterari comporta la traduzione di circostanze e riverberi teorici che hanno contribuito a rendere plausibile la conoscenza di questo fenomeno in un contesto diverso.

Per quanto riguarda le scienze sociali, uno spazio in cui è possibile sperimentare le potenzialità del legame dinamico tra straniamento e senso comune è rappresentato dalla ricerca qualitativa. Nel saggio intitolato *Domanda di qualità, azione sociale e cultura: verso una sociologia riflessiva*, Alberto Melucci ha posto il problema dei «modi nuovi di porre le questioni, con nuovi soggetti e nuovi campi di ricerca (o con un modo diverso di affrontare campi più tradizionali e oggetti più noti)» (Melucci 1998: 16). Il consolidamento di una prospettiva che mette in primo piano «il rapporto tra ricercatore e oggetto», facendone «il nodo inevitabile di ogni processo di indagine» (ivi: 8), può essere considerato come il principale punto di caduta per l'intera analisi sin qui condotta. Lo straniamento può essere una risorsa per la ricerca qualitativa per diversi motivi: dal punto di vista della costruzione del linguaggio (ivi: 22); nella prospettiva di una ridefinizione del rapporto tra l'osservatore e il campo (ivi: 22-23); nella consapevolezza che la ricerca sociale è inevitabilmente presa in una «doppia ermeneutica»: «la ricerca produce interpretazioni che cercano di dar senso ai modi in cui gli attori cercano a loro volta di dar senso alla loro azione» (ivi: 23). Nello stesso quadro emerge la questione delle norme sintattiche e delle cornici semantiche che sovrintendono alla comunicazione della conoscenza scientifica. In questo caso, la svolta riflessiva riguarda l'obiettivo stesso della ricerca sociale, cioè «una forma di traduzione del senso prodotto all'interno di un certo sistema di relazioni verso un altro sistema di relazioni che è quello della comunità scientifica o del pubblico» (ivi: 24). Immaginando un *passer* o forse un contrabbandiere che attraversa *per mestiere* una o più linee di confine, Melucci afferma che «il ricercatore è qualcuno che traduce da un linguaggio all'altro» (ibidem). Alla luce di queste considerazioni, l'apertura di un nuovo spazio di riflessione sul senso comune, grazie alle potenzialità trasformatrici dello straniamento, aggiunge una dimensione importante alla nostra capacità di riflettere criticamente sui «codici intorno a cui la conoscenza si organizza», poiché «la conoscenza come impresa umana passa non solo attraverso i filtri cognitivi e culturali della nostra mente, ma attraverso gli squilibri che governano la sua produzione» (ivi: 25).

Fra le voci che hanno contribuito alla discussione sul rapporto fra comprensione e trasformazione nel pensiero scientifico e nella vita quotidiana c'è anche quella di Remo Bodei, che ha sottolineato la necessità di non separare «il sapere dal comprendere, dalla passione, dall'affettività» (Bodei 1979: 226). Nel saggio intitolato *Comprendere, modificarsi. Modelli e prospettive di razionalità trasformatrice*, il filosofo si è interrogato sulla «storicità del razionale», ossia sul divenire dei processi conoscitivi e delle cornici percettive che rendono inseparabili «la presa di coscienza e la trasformazione di se stessi» dalla «presa di coscienza e [...] trasformazione del mondo in cui si è, di cui ciascuno è il “centro di annodamento”» (ivi: 228)¹⁴. Porre il problema della distanza nell'osservazione significa affermare che l'individualità del soggetto della conoscenza (osservatore, agente, ricercatore, scienziato, essere umano) è processuale, mutevole e relazionale, cioè generata da una complessa rete di relazioni. Infine, riferirsi al soggetto della conoscenza come «centro di annodamento» (Gramsci), o come «parte di un intreccio di rapporti formato da parecchie entità» (Elias), significa porre su un piano strettamente intersecato la storia delle scienze e delle pratiche sociali, sostenendo la necessità di un «metabolismo scientifico e sociale non pigro», per «limitare la sclerotizzazione delle idee e delle credenze, ridurre il sovrainvestimento di certezza sulle opinioni dubbie e smorzare la spinta a cercare nella superstizione e nei miti un sostituto al

¹³ Per approfondire la questione delle qualità intersoggettive del conoscere, in senso scientifico ed artistico, si rinvia a Todorov (1995: 183): «L'être humain est fait des relations qu'il entretient avec ses semblables et il est en même temps capable d'intervenir, lui tout seul, dans le monde; il est double, non un».

¹⁴ «Perciò si può dire che ognuno cambia se stesso, si modifica, nella misura in cui cambia e modifica tutto il complesso di rapporti di cui egli è il centro di annodamento» (Gramsci 1948-51: 1343).

comprendere e al trasformare» (Bodei 1979: 235). Rispetto a obiettivi che restano profondamente attuali in un mondo scosso da sempre nuove crisi di comprensione che riguardano il “dato per scontato” (sindemia, questione climatica, asimmetrie di potere, precarietà, accesso ai diritti), una rivalutazione di questa tensione cognitiva può contribuire a innescare non solo processi di conoscenza in grado di «curare, anche sul piano sociale, le “malattie del ricambio” della razionalità» (ivi: 219), ma anche ad alimentare esercizi di soggettivazione in grado di generare nuove forme di partecipazione in senso trasformativo. Viviamo tempi che rendono sempre più esplicita questa esigenza di rinnovamento nei modi di interpretare il mondo, per far fronte a nuove sfide di intervento sociale e per costruire routine conoscitive che richiedono un approccio riflessivo e trasformativo rispetto a nuovi, possibili rapporti di senso. Sono questi i tempi che spingono verso la ricerca di conoscenze che siano all'altezza – come scrive Bodei – «di un comprendere che voglia trasformare e di una trasformazione che voglia comprendersi» (ivi: 236).

Accepted Manuscript

Bibliografia

- Arendt H. (1951), *Origini del totalitarismo*, Torino: Edizioni di Comunità, 1967.
- Benjamin W. (1939), *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in *Angelus novus*, Torino: Einaudi, 1981.
- Benveniste E. (1969), *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino: Einaudi, 1976.
- Benvenuto S. (2020), *Che cosa ci perturba nel perturbante*, in «Le parole e le cose», consultato l'ultima volta il 2 marzo 2021: <http://www.leparoleelecose.it/?p=37845>.
- Berger P., Luckmann T. (1966), *La realtà come costruzione sociale*, Bologna: Il Mulino, 1969.
- Berlina A. (2016), *Viktor Shklovsky: A Reader*, London: Bloomsbury.
- Bertuzzi N. (2018), *Scrivere cambiando, cambiare scrivendo. Il rapporto ricercatore/attore nello studio dei movimenti sociali*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 8:15.
- Bloch E. (1962), *Volti di Giano*, Torino: Marietti, 1994.
- Bodei R. (1979), *Comprendere, modificarsi. Modelli e prospettive di razionalità trasformatrice*, in A. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione: nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Torino: Einaudi.
- Brecht B. (1949), *Petit organon pour le théâtre*, Paris: L'Arche, 1979.
- Butler J. (2008), *L'immaginario nazionale imposto a viva forza* [intervista di I. Dominijanni], in «Il Manifesto», 25 marzo.
- De Certeau M. (1969), *Lo straniero o l'unione nella differenza*, Milano: Vita e Pensiero, 2010.
- Elias N. (1983), *Coinvolgimento e distacco* Bologna: Il Mulino, 1998.
- Esposito R. (2009), *Violenza e ripetizione*, in «Quaderni del Centro Napoletano di Psicoanalisi», Bari: La Biblioteca.
- Fisher M. (2016), *The Weird and The Eerie: lo strano e l'inquietante nel mondo contemporaneo*, Roma: Minimum Fax, 2018.
- Floriani S. (2021), *Alfred Schütz e la doppia esistenza dello straniero*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 10: 20.
- Freud S. (1919), *Il perturbante*, in *Opere (1917-1923)*, IX, Torino: Bollati.
- Freud S. (1904), *Psicopatologia della vita quotidiana*, in *Opere (1900-1905)*, IV, Torino: Bollati.
- Frisby D. (1985), *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Oxon: Routledge, 1986.
- Gabbani C. (2012), *Epistemologia, straniamento, riduzionismo*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia», 17: 1.
- Garritano D. (2019), *Educare alla vulnerabilità. Intelligenza affettiva e riconoscimento di fronte alla violenza*, in *Ragione e sentimento. Prospettive pedagogiche per educare all'affettività*, Aprilia: Novalogos.
- Ginzburg C. (1998), *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano: Feltrinelli.
- Ginzburg C. (2019), *Il caso, i casi*, in «Doppiozero», consultato l'ultima volta il 2 marzo 2021: <https://www.doppiozero.com/materiali/il-caso-i-casi>.
- Ginzburg C. (2021), *La lettera uccide*, Milano: Adelphi.
- Giovannini P. (2011), *Fantasia e realtà nella sociologia di Elias*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 1: 2.
- Gramsci A. (1948-51), *Quaderni dal carcere*, Torino: Einaudi, 1977.
- Hegel G.W.F. (1807), *Fenomenologia dello Spirito*, Milano: Bompiani, 2004.
- Illetterati L. (2017), *Il noto e il conosciuto. Ontologia ed epistemologia nella filosofia di Hegel*, in «Archivio di filosofia», LXXXV: 1.
- Jankélévitch S. (2016), *La «crisi dei migranti», ovvero: Il potere delle parole*, in «Zetaesse», consultato l'ultima volta il 2 marzo 2021: <https://www.zetaesse.org/post/crisi-migranti>.
- Jedlowski P. (1994a), *Quello che tutti sanno. Per una discussione del concetto di "senso comune"*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 35: 1.
- Jedlowski P. (1994b), *Il sapere dell'esperienza*, Milano: Il Saggiatore.
- Klemperer V. (1947), *LTI: Lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Firenze: Giuntina, 1998.
- Kuhn T.S. (1962), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino: Einaudi, 1978.
- Melucci A. (1998, ed), *Verso una sociologia riflessiva: ricerca qualitativa e cultura*, Bologna: Il Mulino.

- Proust M. (1913-1927), *Alla ricerca del tempo perduto*, I-IV, Milano: Mondadori, 1987-1993.
- Schütz A. (1944), *Lo straniero: un saggio di psicologia sociale*, Trieste: Asterios, 2013.
- Schütz A. (1945), *Sulle realtà multiple*, in *Saggi sociologici*, Torino: Utet, 1979.
- Schütz A. (1953), *Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 14:1
- Šklovskij V. (1917), *L'arte come procedimento*, in T. Todorov (a cura di), *I Formalisti russi*, Torino: Einaudi, 1968.
- Simmel G. (1903), *Le metropoli e la vita dello spirito*, Roma: Armando, 2013.
- Simmel G. (1908), *Sociologia*, Sesto San Giovanni: Meltemi, 2018.
- Suvin D. (1979), *Metamorphoses of Science Fiction*, Bern: Peter Lang, 2016.
- Todorov T. (1995), *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, Paris: Seuil.
- Wallace D.F. (2009), *Questa è l'acqua*, Torino: Einaudi, 2009.
- Williams R. (1958), *Cultura e rivoluzione industriale*, Torino: Einaudi, 1974.
- Zerubavel E. (2018), *Dato per scontato: La costruzione sociale dell'ovvietà*, Sesto San Giovanni: Meltemi, 2019.