del meu estereotip de l'anglès anònim, i que se'm manifestarà com un individu únic i, per conseqüent, atípic: el *meu amic* Henry. L'anonimat de l'estereotip és evidentment més difícil d'individualitzar, o de personalitzar, quan la interacció cara a cara ja és cosa passada (el meu amic Henry, *aquell anglès* que vaig conèixer quan érem estudiants), o bé quan es tracta d'una interacció molt superficial i passatgera (aquell anglès que em vaig trobar un dia al tren), o quan, senzillament, no ha existit mai com a tal interacció cara a cara. Així doncs, una dimensió important de l'experiència que dels altres tinc en la vida quotidiana la constitueix el caràcter directe o indirecte de l'experiència mateixa. No és el mateix un «con-soci» amb el qual em relaciono cara a cara, que un «con-temporani » del qual tinc un record poc o molt precís o bé que només conec per haver-ne sentit parlar. En les situacions cara a cara, l'altre se'm fa directament present, ell i les seves accions i les seves qualitats. Dels qui simplement són els meus contemporanis, en canvi, en tinc una coneixença molt més indirecta. D'altra banda, dels meus consocis en les situacions cara a cara no en puc prescindir de cap manera, mentre que en els meus contemporanis hi penso tan sols si vull. El grau d'anonimat augmenta en passar dels primers als segons, ja que en el primer cas l'anonimat de les tipificacions mitjançant les quals es realitza la meva aprehensió de l'altre en una situació cara a cara «s'omple» constantment de múltiples símptomes concrets d'una persona concreta.

I no s'acaben pas ací les distincions. També entre les meves experiències dels simples contemporanis hi ha diferències evidents. Així, alguns me'ls he trobat repetidament en situacions cara a cara, i espero tornar-me'ls a trobar sovint (el cas del meu amic Henry); d'altres, són persones concretes que *recordo* haver-me trobat alguna vegada (aquella noia tan bonica que vaig veure pel carrer), en una trobada fugissera que segurament no es tornarà a produir mai més. I d'altres, finalment, *em consta que* són persones concretes, però només les conec gràcies a una colla de tipificacions relativament anònimes (les persones de l'empresa de la competència, o bé la reina d'Anglaterra). Entre aquests darrers contemporanis, podria fer encara una nova distinció entre uns futurs interlocutors probables en una situació cara a cara (els de la competència) i uns interlocutors no impossibles però ben poc probables (la reina).





El grau d'anonimat propi de la meva experiència dels altres en la vida quotidiana depèn igualment d'un altre factor. En efecte, el venedor de diaris de la cantonada el veig cada dia, ben igual que cada dia veig la meva dona. Però l'un i l'altra no tenen pas per a mi la mateixa importància. Amb l'home dels diaris, no hi tinc cap tracte íntim. Pot continuar essent, per a mi, una persona relativament anònima. És a dir, que el grau d'interès i el grau d'intimitat es poden combinar per tal d'incrementar o de fer disminuir el grau d'anonimat de l'experiència. O bé poden influir-hi independentment l'un de l'altre: per exemple, puc tenir un tracte prou íntim amb uns quants dels socis del meu club de tennis, i gens íntim en canvi amb l'amo de la casa on faig feina. Però el segon és, per a mi, molt més important que no pas els primers; i així els companys del club, sense ésser del tot anònims, no passen d'ésser «la colla», mentre que l'amo es destaca com a individu únic. Finalment, l'anonimat pot esdevenir gairebé absolut en el cas de determinades tipificacions no susceptibles d'ésser individualitzades, com per exemple «el típic lector del "Times" de Londres»; o absolut del tot, com quan es parla de «l'opinió pública britànica».

Veiem, doncs, com l'aprehensió de la realitat social de la vida quotidiana passa per un continu de tipificacions, que més anònimes esdevenen com més allunyades estan de l'*ara i ací* de la situació cara a cara. A un dels dos extrems hi ha aquells altres amb qui em relaciono, sovint i intensament, cara a cara, i que podríem anomenar «els meus». Mentre que a l'altre extrem hi tindríem unes abstraccions summament anònimes que, per definició, mai no em puc trobar en una relació de tu a tu. L'estructura social és la suma total d'aquestes tipificacions i de les pautes o models d'interacció a què donen lloc: en aquest sentit, l'estructura social és un ingredient essencial de la realitat de la vida quotidiana.

Aquí caldria afegir-hi ara una altra cosa, tot i que no ens hi entretindrem. I és que les meves relacions amb els altres no es

limiten únicament als meus «con-socis» i als meus «con-temporanis». També tinc relacions amb els meus «ante-cessors» i amb els meus «suc-cessors», és a dir, amb aquells que m'han precedit i amb aquells que vindran darrera meu en la història global de la meva societat[8]. Excepte en el cas d'aquells que havien estat antics consocis (el meu malaguanyat amic Henry), la meva relació amb els antecessors passa per unes tipificacions molt anònimes: «els meus rebesavis» o, més encara, «els pares de la pàtria». I no diguem ja en el cas dels meus successors, més anònims encara: «els fills dels meus fills», o «les futures generacions». Les tipificacions dels successors són projeccions en el buit, sense quasi cap contingut individualitzable, a diferència de les tipificacions dels antecessors, que sí que tenen un cert contingut, ni que sigui força mític. Tot i així, l'anonimat d'aquests dos conjunts de tipificacions poc impedeix llur intervenció, potser fins i tot decisiva, com a elements de la realitat de la vida quotidiana: al cap i a la fi, no seria pas la primera vegada que algú és capaç de donar la vida per fidelitat als pares de la pàtria, o de sacrificar-se per les futures generacions.

## 3. *Llenguatge i coneixement en la vida quotidiana*

L'expressivitat humana és susceptible d'objectivació, puix que es manifesta en uns productes de l'activitat humana que són assequibles a llurs propis productors i també a d'altres persones com a elements d'un món comú. Aquestes objectivacions fan d'indicadors, poc o molt permanents, dels processos

8. Tota aquesta terminologia va ésser elaborada per Schütz, a *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932), o.c., en un enfilall de jocs de paraules intraduïble literalment, raó per la qual hem seguit ací la terminologia dels traductors anglesos de Schütz, que és la que adopten Berger i Luckmann. En el llenguatge de Schütz, *Umwelt* és el món de la realitat social directament experimentada, o món dels «consocis»; *Mitwelt* és el món dels «contemporanis» amb qui no es té una relació social directa; i *Vorwelt* i *Folgewelt* són, respectivament, el món dels «antecessors» i el dels «successors». (N. del T.)





subjectius d'aquells que les produeixen, i esdevenen així assequibles més enllà de la situació cara a cara en la qual llur aprehensió és immediata. Així per exemple, una actitud subjectiva d'enuig s'expressarà directament, en la situació cara a cara, amb una sèrie d'indicadors gestuals, tals com una determinada ganyota, un cert posat o uns moviments concrets de braços i cames. En la situació cara a cara m'adono tot d'una d'aquests indicadors: per aquesta raó és precisament la situació ideal que em permet d'accedir a la subjectivitat de l'altre. Però aquests mateixos indicadors es perden així que sortim del present viscut de la situació cara a cara. Tanmateix, l'enuig és susceptible d'objectivació, mitjançant una arma per exemple. Suposem que m'he barallat amb un individu, el qual ha exterioritzat a bastament que està enfadadíssim amb mi. A la nit, em desperto i veig un ganivet clavat a la paret, just sobre el capçal del meu llit. Aquest ganivet expressa, com a objecte, l'enuig del meu adversari. Em fa adonar de la seva subjectivitat, malgrat que jo estava dormint en aquell moment, i que a ell ni l'he arribat a veure perquè després d'atacar-me ha fugit. De fet, si deixo l'objecte allà mateix, l'endemà al matí me'l puc tornar a mirar, i altra vegada m'expressarà l'enuig d'aquell individu. I si vénen d'altres persones a mirar-s'ho, arribaran a la mateixa conclusió que jo. És a dir, que el ganivet clavat a la paret es converteix en un element objectivament assequible de la realitat que comparteixo amb el meu adversari i amb d'altres persones. És més que probable que el ganivet no hagi estat fabricat amb la finalitat específica que servís per a atacar-me *a mi*. Però en qualsevol cas el ganivet expressa una intenció subjectiva de violència, tant si aquesta intenció és motivada per l'enuig com si ve dictada per d'altres consideracions, de caire utilitari per exemple (matar un animal per aconseguir menjar). En el món real una arma expressa sempre, com a objecte, una intenció genèrica de violència de la qual s'adona tothom qui sap el que és una arma. En definitiva, doncs, una arma és alhora un producte humà i una objectivació de la subjectivitat humana.

No és que la realitat de la vida quotidiana sigui plena d'objectivacions: és que són les objectivacions que la fan possible.

Tothora estic envoltat d'objectes que «proclamen» les intencions subjectives d'altri, ni que no sempre em sigui fàcil de saber ben bé del cert què és el que «proclama» un objecte determinat, sobretot tractant-se d'objectes produïts per individus que no conec prou o que no conec gens de situacions cara a cara. D'aquestes dificultats, els etnòlegs i els arqueòlegs en tenen una llarga experiència; nogensmenys, el sol fet que siguin capaços de superar-les, i que a partir d'un objecte material determinat puguin arribar a reconstruir les intencions subjectives dels membres d'una societat desapareguda des de fa segles i segles, és una bona prova de la perdurabilitat de les objectivacions humanes.

Un cas peculiar, i absolutament fonamental, d'objectivació el tenim en la «significació», entesa ací en el seu sentit literal de producció humana de signes. Un signe es distingeix d'altres objectivacions per la seva intenció explícita de servir com a indicador de significats subjectius. Sens dubte que totes les objectivacions poden acabar essent utilitzades com a signes, encara que originalment no haguessin estat produïdes amb aquesta intenció. Així per exemple, podria ésser que una arma determinada hagués estat inicialment fabricada per tal de caçar animals, per a acabar esdevenint (a través del seu ús ritual, posem per cas) un signe d'agressivitat i de violència en general. Però hi ha certes objectivacions que de bell antuvi han estat explícitament pensades per a servir de signes. En comptes d'atacar-me amb un ganivet (una acció que probablement fou feta amb la intenció de matar-me, però que també podia haver estat feta amb la intenció de fer-me avinent o de «significar-me» aquesta possibilitat), el meu adversari s'hauria pogut dedicar a pintar-me una creu negra a la porta, suposant que aquesta creu negra fos el signe de la consagració oficial de la nostra enemistat. I un signe com aquest, que no té altra finalitat que la de denotar la intenció subjectiva del qui fa la pintada, esdevé també objectivament assequible en el marc de la realitat comuna que ell i jo compartim amb d'altres persones. M'adono del que significa, com se n'adonen els altres, alhora que és per al meu adversari com un «recordatori» objectiu de les seves intencions





en el moment de fer la pintada i de produir el signe. De tot plegat se'n desprèn la conclusió que pot haver-hi molts vaivens entre els usos instrumentals i els usos que serveixen per a atribuir significat a determinades objectivacions. En el cas de la màgia (tot i que ara poc ens n'ocuparem) es dóna una combinació particularment interessant d'ambdós tipus d'utilització.

Els signes es poden agrupar en un cert nombre de sistemes. Hi ha sistemes de signes gestuals, de moviments del cos, de conjunts d'objectes materials, etcètera. Els signes i els sistemes de signes són objectivacions, en el sentit que són objectivament accessibles més enllà de l'expressió d'unes intencions subjectives *hic et nunc*. Aquesta «separabilitat» o aquest «distanciament» respecte de les expressions immediates de la subjectivitat és certa fins i tot en el cas d'aquells signes que necessiten de la presència mediadora del cos. Així per exemple, el fet d'executar una dansa significadora d'intencions agressives és una cosa totalment diferent del fet de xisclar o de tancar els punys en un esclat de ràbia. En el segon cas estic expressant la meva subjectivitat *hic et nunc*, mentre que en el primer puc estar-ne ben allunyat: pot molt ben ésser que no estigui gens enrabiat ni agressiu, i que balli perquè em paga algú que sí que està enrabiat. És a dir que la dansa pot ésser independent de la subjectivitat del dansaire, cosa que no succeeix en el cas d'un xisclet. Tant la dansa com el xiscle són manifestacions d'expressivitat corporal, però només la primera té el caràcter de signe objectivat. Els signes i els sistemes de signes es caracteritzen sempre per llur «separabilitat», però els uns es poden «distanciar» de les situacions cara a cara més que no pas els altres. Així, és evident que el grau de distanciament d'una dansa és menor que el d'un objecte material amb la mateixa significació subjectiva.

El llenguatge, que en aquest context es definiria com un sistema de signes vocals, és el sistema de signes més important de la societat humana. Es fonamenta, és clar, en la capacitat d'expressivitat vocal inherent a l'organisme humà, però de fet només podem començar a parlar de llenguatge quan les expressions vocals es poden separar o distanciar de la immediatesa de



Universitat de Girona
Biblioteca

l'ara i ací dels estats subjectius. Grunyir, xisclar, bramar, remugar: tot això encara no és llenguatge, si bé són expressions vocals susceptibles d'esdevenir lingüístiques en integrar-se en un sistema de signes objectivats. La significació lingüística és la que més contribueix a preservar les objectivacions bàsiques de la vida quotidiana. La vida quotidiana és, sobretot, vida amb el llenguatge i pel llenguatge que comparteixo amb els altres. En aquest sentit, la comprensió del llenguatge és fonamental per a tota comprensió de la realitat de la vida quotidiana.

El llenguatge s'origina en la situació cara a cara, però pot separar-se'n fàcilment. D'una banda, perquè puc parlar a les fosques o a crits, sense veure i sense ésser vist, de la mateixa manera que puc parlar per telèfon o per ràdio, o que puc vehicular una significació lingüística mitjançant l'escriptura (la qual és com una mena de sistema de signes de segon grau). Però sobretot aquesta separació del llenguatge és deguda a la seva capacitat de comunicar uns significats que no són expressió directa de la subjectivitat *hic et nunc*. Aquesta capacitat, el llenguatge la comparteix amb altres sistemes de signes, però la seva immensa diversitat i la seva extraordinària complexitat el fan més fàcil de separar de la situació cara a cara que no pas qualsevol altre sistema (de gesticulacions, posem per cas). Així, bé sóc capaç de parlar de moltíssimes qüestions que no tenen absolutament res a veure amb la situació cara a cara, i de qüestions de les quals no tinc, ni mai no tindré, cap experiència directa. I en aquest sentit, el llenguatge es converteix en una mena de dipòsit objectiu de grans acumulacions de significat i d'experiència, que pot conservar i pot transmetre a les noves generacions.

En la situació cara a cara, el llenguatge posseeix una qualitat intrínseca de reciprocitat que el distingeix de qualsevol altre sistema de signes. La contínua producció de signes vocals en el decurs de la conversa es pot anar sincronitzant molt bé amb les intencions subjectives dels interlocutors. Penso i parlo; i parlo a mesura que vaig pensant; i el meu interlocutor fa el mateix. Tots dos escoltem en el mateix instant allò que cadascú diu, i això ens fa accessibles les nostres dues subjectivitats d'una manera contínua, sincronitzada i recíproca, i crea en la situació cara a cara una proximitat intersubjectiva tal, que cap altre sistema de signes no la pot arribar a assolir. I no només el sento a ell quan parla; també em sento *jo mateix* quan parlo jo, amb la qual cosa són els meus propis significats subjectius que se'm fan objectivament i contínuament accessibles, i automàticament se'm tornen «més reals» per a mi mateix. Abans dèiem que segons com m'era més fàcil de «conèixer» l'altre en la situació cara a cara que no pas de «conèixer-me» jo. I explicàvem aquest fet, aparentment ben paradoxal, en funció de la manera immediata, automàtica i pre-reflexiva com l'ésser de l'altre se'm feia patent en la situació cara a cara, per contraposició a la reflexió que m'era necessària per tal d'accedir al meu propi ésser. Ara veiem, però, que en objectivar-lo mitjançant el llenguatge, també el meu propi ésser se'm fa patent a mi de la mateixa manera que se li fa patent a ell, i que espontàniament puc respondre-hi sense necessitat d'«aturar-me» expressament a reflexionar. És per aquesta raó que podem afirmar que el llenguatge torna «més real» la meva subjectivitat, tant per al meu interlocutor com per a mi mateix. Aquesta capacitat que el llenguatge té de cristal·litzar-me i d'estabilitzar-me la meva pròpia subjectivitat es manté (ni que sigui amb modificacions) en distanciar-se o separar-se el llenguatge de la situació cara a cara. L'home necessita parlar d'ell mateix per tal d'arribar-se a conèixer ell mateix.

El llenguatge s'origina en la vida quotidiana, la qual en constitueix la referència primera: és a dir que el llenguatge fa sobretot referència a la realitat que visc amb plena consciència, amb «els ulls ben oberts», que està presidida per la motivació pragmàtica (aquell conjunt de significats que pertoquen a les meves accions presents o futures), i que comparteixo amb els altres sense que ens passi pel cap la possibilitat de posar-la en qüestió, és a dir, tot donant-la per descomptat. Tot i que també es pot emprar el llenguatge per a referir-se a d'altres realitats (ara mateix en parlarem), fins i tot aleshores continua estant arrelat en la realitat del sentit comú de la vida quotidiana. Com a sistema de signes que és, el llenguatge posseeix la virtut de

l'objectivitat. El llenguatge se'm presenta dotat d'una facticitat exterior a mi, que se m'imposa i que actua sobre mi tot coaccionant-me. El llenguatge m'obliga emmotllar-me a les seves pautes: no puc parlar anglès tot fent servir les regles de la sintaxi alemanya; no puc utilitzar els mots que s'empesca el meu vailet de tres anys si em vull comunicar amb els qui no són de la família; m'haig d'adaptar en cada cas a les normes que configuren l'estil d'una parla «com cal», malgrat que jo potser preferiria fer servir una parla «d'estar per casa». El llenguatge em té ja a punt l'oportunitat d'anar objectificant el desplegament de la meva experiència. O, per dir-ho d'una altra manera, el llenguatge és tan expansiu i flexible, que em permet d'objectificar tota la gran diversitat d'experiències que vaig tenint en el transcurs de la meva vida. D'altra banda, el llenguatge tipifica les experiències, amb la qual cosa puc subsumir-les en unes grans categories, fent que les experiències en qüestió esdevinguin significatives i entenedores tant per a mi com per als altres. I alhora que les tipifica, també les torna més anònimes, ja que en principi tota experiència tipificada pot ésser re-viscuda per tothom que entri dins la mateixa categoria. Suposem que m'acabo d'esbatussar amb la sogra: aquesta experiència, concreta i subjectivament intransferible, es pot tipificar lingüísticament dins la categoria dels «problemes de sogres». I una vegada tipificada així, diré que «ara ja sé de què va»: l'experiència tindrà el seu sentit, per a mi, per a d'altres, i potser també per a la meva sogra. Però aquesta mateixa tipificació suposa un major anonimat de l'experiència: perquè tant jo com *tothom* (tothom qui en tingui, és clar; tothom qui entri dins la categoria dels «gendres») pot tenir «problemes de sogres». D'aquesta manera, les meves successives experiències biogràfiques es van subsumint en unes ordenacions generals de significació que són objectivament i subjectivament reals.

Gràcies a la seva capacitat de transcendir l'*hic et nunc*, el llenguatge uneix diferents zones de la realitat de la vida quotidiana i les integra en un tot significatiu. Podem parlar de transcendències espacials, temporals i socials (o de les dimensions espacials, temporals i socials d'aquesta «transcendència»).





Mitjançant el llenguatge puc transcendir els límits que separen el meu àmbit d'actuació del de l'altre; puc sincronitzar la meva seqüència temporal biogràfica amb la seva; i puc conversar amb ell d'individus i de col·lectivitats amb els quals no estem pas en interacció cara a cara. Com a conseqüència d'aquestes transcendències, el llenguatge és capaç de «fer presents» tot d'objectes que, espacialment, temporalment i socialment estan absents de l'*hic et nunc*. Automàticament, una gran quantitat d'experiències i de significats es poden objectificar a l'*ara i ací*. Dit de forma més planera: el llenguatge pot actualitzar, a qualsevol moment, tot un univers. I aquest poder transcendent i integrador del llenguatge subsisteix encara que deixi de dialogar amb l'altre. L'objectificació lingüística fa que, encara que «xerri tot sol», pensant pel meu compte, tot un univers se'm pugui «fer present» a qualsevol moment. Pel que fa a l'àmbit de les relacions socials, el llenguatge «em fa presents» no sols aquells que en aquell moment són físicament absents, ans tots aquells «coneguts» que, senzillament, «no són»: els uns perquè pertanyen a un passat que recordo o reconstrueixo, i els altres perquè els projecto imaginàriament en el futur. I no cal dir que en el decurs de la realitat de la vida quotidiana aquestes «presències» poden ésser summament significatives.

A més d'això, el llenguatge pot arribar a transcendir del tot la realitat de la vida quotidiana. En efecte, també pot fer referència a unes experiències corresponents a àmbits finits de significació, i pot travessar esferes de realitat discretes (en el sentit de discontínues). Així per exemple, jo puc interpretar «la significació» d'un somni a base d'integrar-lo lingüísticament dins l'ordre de la vida quotidiana. Aquesta integració implica una transposició de la realitat discontínua del somni a la realitat de la vida quotidiana, convertint-lo en un enclavament dins aquesta. A partir d'aquest moment, el somni té el seu sentit en termes de la realitat de la vida quotidiana, més que no pas en termes de la seva pròpia realitat discontínua. Els enclavaments creats per una transposició d'aquest estil pertanyen, en certa manera, a totes dues esferes de realitat: estan «localitzats» en una realitat, però «fan referència» a una altra.

Quan un tema significatiu travessa així d'una esfera de realitat a una altra, el podem definir com un *símbol*. I el mode lingüístic d'assolir aquesta transcendència el podem anomenar *llenguatge simbòlic*. És, doncs, en aquest nivell de simbolisme on la significació lingüística assoleix el seu distanciament màxim respecte de l'ara i ací de la vida quotidiana, i on el llenguatge s'enlaira cap a unes regions que són, no només *de facto*, sinó *a priori*, inaccessibles a l'experiència quotidiana. El llenguatge construeix aleshores uns immensos edificis de representacions simbòliques que semblen excel·lir sobre la realitat de la vida quotidiana com unes presències gegantines d'un altre món. La religió, la filosofia, l'art i la ciència són els sistemes simbòlics que han estat històricament més importants. I el sol fet d'esmentar aquests quatre equival ja a dir que, malgrat el distanciament màxim de l'experiència quotidiana que llur construcció suposa, aquests sistemes simbòlics poden ésser d'una importància absolutament fonamental per a la realitat de la vida quotidiana. Car el llenguatge no sols és capaç de construir uns símbols molt i molt abstrets, o distants, de l'experiència quotidiana, sino que també és capaç de «retornar-los» i de presentar-los com a elements objectivament reals de la vida quotidiana. És així com el simbolisme i el llenguatge simbòlic esdevenen uns elements constitutius essencials de la realitat de la vida quotidiana i de l'aprehensió que des del sentit comú faig d'aquesta realitat. Quotidianament visc, en efecte, en un món de signes i de símbols.

El llenguatge elabora i acumula camps semàntics o zones de significació lingüísticament delimitades. El vocabulari, la gramàtica i la sintaxi s'acoblen en l'organització d'aquests camps semàntics. Així, el llenguatge elabora esquemes classificatoris per tal de diferenciar els objectes segons el «gènere» (que no és pas el mateix que el sexe, per descomptat) o segons el nombre; elabora formes que ens permetin distingir una asserció positiva d'una asserció normativa; i elabora modes susceptibles de denotar graus diferents d'intimitat social. Per exemple, podem distingir un discurs més íntim d'un discurs més formal gràcies a l'ús dels pronoms (tu i vós, o tu i vostè), i aquesta distinció





ens assenyala les coordenades d'un camp semàntic que podríem anomenar l'àmbit de la intimitat. L'univers del «tuteig», amb totes les seves significacions, m'ajuda a ordenar la meva experiència social. Un segon exemple fóra el de les objectificacions lingüístiques pròpies de la meva activitat ocupacional, la suma de les quals constitueix un altre camp semàntic que ordena significativament tots els esdeveniments habituals del món de la meva feina de cada dia. En el si d'aquests camps semàntics queden objectificades, preservades i acumulades tant l'experiència biogràfica com l'experiència històrica. Es tracta, indiscutiblement, d'una acumulació selectiva: i són els camps semàntics els que determinen allò que serà preservat i «recordat», i allò que serà «oblidat» i esborrat del conjunt de l'experiència individual i col·lectiva. En virtut d'aquesta acumulació es va constituint un *repertori social de coneixements*[9], que es transmet de generació en generació i que està a la disposició de l'individu en la seva vida quotidiana. De tal manera que visc en el món del sentit comú de la vida quotidiana, proveït de cossos específics de coneixements. I, a més, sé que els altres comparteixen almenys parcialment aquests coneixements, i que saben prou que jo ho sé. Per conseqüent, la meva interacció amb els altres en la vida quotidiana es veu permanentment afectada per la nostra comuna participació del repertori social de coneixements disponible.

El repertori social de coneixements inclou la coneixença de la meva situació i de les seves limitacions. Així per exemple, sé que sóc pobre i que, per tant, no puc aspirar a viure en una zona residencial de molta categoria. Aquest coneixement, el comparteixo amb els que són tan pobres com jo i també amb els que de pobre no en tenen res. D'aquesta manera, la participació en el repertori social de coneixements ajuda a «col·locar» els individus dins la societat i a saber-los «tractar» com cal. Si un no participa d'aquest coneixement, en canvi (un estranger, posem per cas), no se'n sortirà pas: no sabrà veure que sóc

9. Schütz, en alemany: *Wissensvorrat;* en anglès: *Stock of knowledge*. (N. del T.)

pobre, per exemple, perquè resulta que a casa seva els criteris de la pobresa són uns altres; com voleu que em prengui per un pobre, si duc sabates i no faig cara de passar fam?

Com que la vida quotidiana està presidida per la motivació pragmàtica, en el repertori social de coneixements hi ocupa un lloc preponderant el *coneixement de recepta*[10], és a dir, aquell tipus de coneixement que es limita a una competència pragmàtica en els quefers rutinaris de cada dia. Per exemple: cada dia faig servir el telèfon unes quantes vegades, sempre que em convé. Però en faig un ús pragmàtic. Sé com fer-lo servir. I també sé què haig de fer quan no funciona: no pas que el sàpiga reparar jo mateix, sinó que sé qui em cal avisar. Les meves coneixences sobre el telèfon inclouen també altra mena d'informacions sobre el sistema de comunicació telefònica: per exemple, que hi ha gent que té un número que no surt a la guia, que en certes circumstàncies puc fer una trucada de cobrament revertit, que si vull telefonar a Nova Zelanda haig de tenir en compte la diferència horària, etcètera. Però tot això són coneixements de recepta, en el sentit que es limiten concretament a allò que em cal saber, pragmàticament, per a la meva conveniència. En canvi, ni sé ni m'interessa saber *per què* el telèfon funciona d'aquesta manera; de tots els coneixements, científics i tècnics, que fan possible la construcció de telèfons, no en sé res. De la mateixa manera que tampoc m'interessen per res aquelles possibles utilitzacions del telèfon que «no em serveixen», com és ara el seu ús en combinació amb la ràdio d'ona curta de cara a les comunicacions marítimes. També pel que fa al funcionament de les relacions humanes posseeixo, en general, uns coneixements de pura recepta. Per exemple, sé què és el que em toca fer si vull demanar el passaport. Però l'únic que m'interessa de tot plegat és saber que al cap d'uns quants dies me'l donaran. Ni sé, ni em preocupa saber, quins són els tràmits pels quals ha de passar tota la paperassa, qui n'ha d'aprovar la concessió, per quines mans circula, i qui ha de posar

10. Schütz, en alemany: *Rezeptwissen;* en anglès: *Recipe knowledge*. (N. del T.)





quin segell a quina mena de documents. No m'interessa fer un estudi de la burocràcia policíaca: l'únic que vull és anar-me'n de vacances a l'estranger. I tan sols començaria a preocupar-me del funcionament intern de tot plegat en el cas que, al final, resultés que me'l deneguen. Llavors sí: llavors, de la mateixa manera que aviso «un entès en telèfons» quan se m'espatlla el meu, també avisaré «un entès en passaports», ja sigui un gestor, o un advocat, o el mateix síndic de greuges en persona. En general, doncs, bona part del repertori social de coneixements consisteix en receptes per a resoldre els problemes rutinaris de la vida de cada dia. I habitualment no tinc cap interès en anar més enllà d'aquest mer coneixement pragmàtic, mentre em serveixi per a anar resolent efectivament els problemes.

El repertori social de coneixements estableix diferenciacions segons el grau de la meva familiaritat amb la realitat: em proporciona una informació completa i detallada pel que fa a aquells sectors de la vida quotidiana que em resulten més familiars o habituals, i una informació molt més genèrica i imprecisa en el cas d'aquells sectors que em queden més llunyans. Així, el meu coneixement del meu propi món professional és ben ric i concret, mentre que dels altres mons professionals en tinc un coneixement més esquemàtic i superficial. D'altra banda, el repertori social de coneixements em proporciona els esquemes tipificadors que em calen per a les principals rutines de la vida quotidiana; i no només aquelles tipificacions d'altri de què parlàvem fa un moment, ans també tipificacions de tota mena d'esdeveniments i d'experiències, socials i naturals. Com que visc en un món de parents, de companys de feina i de funcionaris, per exemple, vol dir que en aquest món faré l'experiència de trobades familiars, de reunions professionals i de possibles topades amb la guàrdia civil de carreteres. I el teló de fons natural d'aquests esdeveniments queda igualment tipificat dins el repertori de coneixements. El meu món s'estructura d'acord amb tota una colla de rutines vàlides per a les més diverses circumstàncies. Quan plou o quan fa calor, quan tinc ganes d'esternudar o quan em fa mal un queixal: ja em sé espavilar, sé el que em toca fer. Es a dir, sé com haig de

tractar els fets, en el marc de la meva vida quotidiana. A més, i en presentar-se'm com un tot integrat, el repertori social de coneixements també em facilita la manera d'integrar altres elements particulars del meu propi coneixement. Dit d'una altra forma: «allò que tothom sap» té la seva pròpia lògica, i aquesta mateixa lògica la puc aplicar per a ordenar les coses que jo sé. Jo sé, per exemple, que el meu amic Henry és anglès, i sé també que és sempre puntualíssim. Com que també sé —perquè això «ho sap tothom»— que «tots els anglesos són puntuals», ja puc integrar els dos elements de la meva coneixença de l'amic Henry en una tipificació significativa des del punt de vista del repertori social de coneixements.

La validesa del coneixement de la vida quotidiana és quelcom que tant jo com els altres donem per descomptat «mentre no hi hagi res de nou», és a dir, mentre no sorgeixi cap problema que aquest coneixement sigui incapaç de resoldre. Però sempre que el meu coneixement «funcioni», més aviat tendiré a no posar-lo en dubte. Hi ha certes situacions, deslligades de la realitat quotidiana (quan s'explica un acudit; quan s'és al teatre; quan s'és a l'església; quan es fan especulacions filosòfiques), en què potser el posaré una mica en dubte. Però d'aquests dubtes, es dirà habitualment, «val més no fer-ne gaire cas». Suposem que jo, com a empresari, sé que hi sortiré guanyant si aplico a les meves relacions amb els altres el principi: «el negoci és el negoci». Això no vol pas dir que no em faci gràcia un acudit en el qual el tret surt per la culata; o que no em pugui commoure el sermó d'un capellà que predica el respecte. Fins i tot, quan tinc el dia filosòfic, arribo a admetre que el millor fóra que totes les relacions socials obeïssin aquella regla que diu que «no facis mai a un altre allò que no voldries que et fessin a tu». Però el fet és que després d'haver rigut de gust, després d'haver-me emocionat o després d'haver filosofat, torno al món «seriós» dels meus negocis, torno a reconèixer la lógica dels seus principis i torno a actuar d'acord amb ells. I tan sols en el cas que aquests principis «fracassessin» rotundament en el món al qual hom els vol aplicar, començarien segurament a fer-se'm problemàtics «de debò».





Tot i que el repertori social de coneixements em presenta el món quotidià de forma integrada, distingint-se els àmbits més propers o familiars dels més allunyats o remots, el cert és que la totalitat d'aquest món es manté en una zona presidida per l'opacitat. És com si la realitat de la vida quotidiana fos una zona de claror enmig d'un conjunt que romangués a les fosques. Quan unes determinades zones de la realitat queden il·luminades, d'altres es difuminen. Es tracta d'una realitat que mai no arribo a conèixer del tot. Ni que des del punt de vista familiar sigui, posem per cas, un tirà aparentment totpoderós, i per molt que jo mateix sigui el primer a saber-ho, mai no coneixeré tots els factors que contribueixen a l'èxit permanent de la meva tirania. Sé que tothom em fa cas sempre, però no puc saber del cert què és exactament tot allò que s'esdevé entre el meu acte de manar i llur acte d'obeir: perquè no tot passa «davant» meu; sempre hi ha coses que es fan «per darrera». I ja no diguem quan es tracta de relacions socials més complexes que les de tipus familiar (cosa que explica, de passada, per què els tirans solen tenir els nervis de punta). El meu coneixement de la vida quotidiana ve a ésser com un fanal que projecta un raig de claror que il·lumina els encontorns, però que deixa a les fosques tota la resta. Que deixa a les fosques, concretament, les múltiples realitats que transcendeixen tothora la vida quotidiana.

> Enllà d'una profunda
> nit sense veus, em nego
> en el dolor de l'aigua
> del meu somni[11].

El meu coneixement de la vida quotidiana s'estructura d'acord amb allò que em resulta *pertinent*, ja sigui a partir dels meus interessos pragmàtics immediats, ja sigui per causa de la meva posició social. Com s'ho fa la meva muller a l'hora de

11. El vers és de Salvador Espriu, i, com bé pot suposar el lector, no figura al llibre original anglès. (N. del T.)

guisar el meu plat predilecte? Sempre que li surti tal com a mi m'agrada, m'és indiferent; és una pregunta que no em plantejo, que no em resulta pertinent. Que les accions d'una determinada empresa s'estan cotitzant a la baixa? Tant se me'n dóna, si jo no en tinc. El catolicisme està modernitzant les seves doctrines? I a mi què, si jo sóc ateu. Una companyia d'aviació anuncia un nou vol a les quimbambes, sense escales? No m'afecta, perquè no tinc cap intenció d'anar-hi! Hi ha, doncs, fets que em resulten pertinents, i fets que no. Al mateix temps, però, les meves *estructures de pertinència* s'entrecreuen tot sovint amb les estructures de pertinència dels altres, i aquesta és la raó per la qual tenim coses «interessants» a dir-nos. En aquest sentit, una dimensió important del meu coneixement de la vida quotidiana la constitueix la coneixença de les estructures de pertinència dels altres. És el que fa que ni em passi pel cap de consultar el metge per qüestions d'impostos, o d'anar a veure un advocat quan tinc mal d'estómac, o d'exposar-li a un guàrdia municipal les meves inquietuds religioses. D'altra banda, les estructures de pertinència bàsiques relatives a la vida quotidiana, el propi repertori social de coneixements me les dóna ja fetes. Sé que hi ha «xafarderies de dones» que a mi, com a home, no m'interessen gota, de la mateixa manera que com a home d'acció no em resulten pertinents els intents d'alguna gent de «buscar tres peus al gat». I finalment, el mateix repertori social de coneixements té la seva pròpia estructura de pertinència. És a dir que en termes del repertori de coneixements objectivats en una determinada societat pot no tenir cap sentit estudiar els moviments astrals per tal de predir l'evolució del mercat borsari, però sí que és pertinent analitzar el que Freud anomena «actes fallits» (un *lapsus linguae*, per exemple) per tal de descobrir quelcom de la vida sexual d'un individu. Mentre que en una altra societat, en canvi, l'astrologia podria resultar perfectament pertinent per a l'economia, i l'anàlisi del discurs no tenir absolutament res a veure amb l'erotisme.

Caldria afegir encara una darrera consideració sobre la qüestió de la distribució social del coneixement. En la vida quotidiana, en efecte, el coneixement me'l trobo distribuït so-





cialment, en el sentit que no és uniformement posseït pels diversos individus o categories d'individus. Els meus coneixements no els comparteixo en la mateixa mesura amb tots els qui m'envolten, i pot haver-hi algun coneixement que no comparteixo amb ningú. Així, comparteixo els meus coneixements professionals amb els col·legues, però no pas amb la família, i tinc un sistema de fer trampa quan jugo a cartes, que no el coneix ningú més. La distribució social del coneixement de determinats elements de la realitat quotidiana pot arribar a ésser summament complexa, desconcertant fins i tot per a qui s'ho mirés des de fora estant. Ja no és que no tingui els coneixements necessaris en principi per tal de curar-me d'una malaltia: és que, posats a no saber, no sé ni a quina mena d'especialista hauria d'anar a veure. És a dir que en aquest cas no necessito només el consell d'un expert, sinó, primer de tot, el consell d'un expert d'experts. Així, doncs, la distribució social del coneixement parteix del pur fet que no conec tot allò que coneixen els altres, ni ells coneixen tot el que conec jo, per a culminar en tota una colla de sistemes de coneixements extraordinàriament complexos i enrevessats. Conèixer, ni que sigui molt per sobre, *com* està distribuït el repertori de coneixements socialment disponibles, és ja un element prou important d'aquest mateix repertori. En la vida quotidiana, per tant, poc o molt sé què és el que puc amagar a qui, a qui em puc adreçar per a informar-me d'allò que no sé, i, en línies generals, quina mena d'individus és d'esperar que tinguin uns certs tipus de coneixements.