I caratteri peculiari della riflessione italiana della prima metà del nostro secolo, che ne fanno — com'è noto — una vera e propria ripresa di motivi speculativi cari alla tradizione idealistica, hanno a lungo impedito che filosofia e scienze dell'uomo giungessero anche nella cultura italiana a quel confronto e a quella reciproca problematizzazione che nel medesimo arco di tempo si andavano compiendo, pur con modalità diversissime, sia in seno alla tradizione analitico-positivistica che in quelle storicistica, materialistica e fenomenologico-ermeneutica. Soltanto nel secondo dopoguerra, con l'incrinarsi e il rapido dissolversi dell'egemonia neoidealistica, diveniva possibile anche in Italia, in conseguenza dell'apertura alle nuove correnti del pensiero contemporaneo, scoprire i vasti territori che la riflessione del Novecento aveva esplorato ed indagare, tra gli altri, il problema del rapporto tra filosofia e scienze umane.
Sebbene divenute moneta corrente nell'ambito della nostra cultura, queste considerazioni non possono non essere idealmente alla base di una collana che intende contribuire allo sviluppo di un'area di ricerca il cui centro d'interesse è rappresentato dai problemi filosofici posti dal crescente affermarsi delle scienze dell'uomo e della società. Solo tali considerazioni consentono infatti di cogliere, insieme con la strada percorsa nell'ultimo trentennio, il cammino che resta ancora da compiere ai fini del pieno riconoscimento e dello stabile innesto nella cultura italiana di questo rilevante aspetto della riflessione contemporanea.
Se la fortuna delle scienze umane appare oggi definitivamente acquisita anche in Italia, non altrettanto può dirsi delle indagini che specificamente si propongono di mettere a fuoco i molti e complessi problemi originati dall'incontro tra la filosofia e quelle scienze. Sarebbe vano nascondersi che questo tipo di ricerca incontra tuttora non poche incomprensioni da parte di taluni filosofi di professione e palesi diffidenze da parte di molti studiosi della realtà umana e sociale. Ancor più vano, tuttavia, sarebbe voler ignorare che negli ultimi decenni proprio le scuole che hanno contribuito maggiormente al consolidarsi dell'assetto scientifico delle discipline concernenti il mondo umano sono venute riscoprendo il ruolo imprescindibile della riflessione filosofica ai fini della fondazione e di una corretta valutazione di ogni indagine empirica.
Alla diffusione e all'arricchimento delle tendenze cui va il merito di avere in tempi recenti sviluppato la problematica filosofica relativa alle scienze umano-sociali, la presente collana si prefigge di contribuire con la pubblicazione di testi, studi e antologie che illustrano i diversi aspetti del rapporto tra riflessione filosofica e ricerca concreta. Nel cercare di assolvere a tale compito la collana si sforzerà di portare l'attenzione non solo sulle più dibattute questioni metodologiche, ma anche su momenti e problemi attinenti l'ambito assiologico e pragmatico, intorno ai quali negli ultimi anni la discussione tra studiosi appartenenti all'area culturale europea ed extraeuropea si è fatta particolarmente vivace.

RAGIONE E FORME DI VITA

Razionalità e relativismo in antropologia

a cura di
Fabio Dei
Alessandro Simonicca

saggi di
Agassi, Barnes, Bloor, Gellner, Hollis, Jarvie, Lukes, MacIntyre, Taylor, Winch

FrancoAngeli

INTRODUZIONE. RAZIONALITA' E RELATIVISMO IN ANTROPOLOGIA

di Fabio Dei e Alessandro Simonicca

1. I contorni del dibattito

I saggi raccolti in questo volume fanno parte di un dibattito che ha avuto largo spazio nella cultura anglosassone degli ultimi venti-trenta anni, investendo un fertile terreno di confine tra filosofia e scienze sociali. Il tema, nei suoi termini più generali, è quello dei rapporti tra lo studio della diversità culturale e la riflessione epistemologica sulla razionalità: più specificamente, al centro del contendere è la possibilità di pervenire a una nozione universale e/o necessaria di razionalità cognitiva in funzione proto-antropologica, tale cioè da garantire criteri in qualche modo oggettivi per la comprensione e la valutazione di culture « altre ». E' un problema certo non nuovo per la storia dell'antropologia, ma che assume qui connotazioni originali, articolandosi sullo sfondo della crisi del positivismo e dei fondamenti classici della conoscenza. Ne risultano investite importanti aree del pensiero contemporaneo: in particolare, un'influenza decisiva esercitano la filosofia di Wittgenstein da un lato, e la epistemologia post-empirista dall'altro.

I saggi presentati sono tratti da due antologie che compendiano alcuni momenti-chiave del dibattito. La prima di esse, *Rationality*, apparsa nel 1970 a cura del sociologo B.R. Wilson (da cui i saggi 1-5), è largamente rappresentativa della discussione degli anni '60. Vi si manifesta con forza la critica agli ingenui presupposti realisti ed empiristici dell'antropologia classica, fino a mettere in discussione non solo specifici esiti teorici della disciplina, ma persino il suo stesso statuto conoscitivo. Il nucleo « forte » del volume è rappresentato dal contributo di P. Winch che, partendo da una concezione wittgensteiniana della relazione tra linguaggio e realtà, nega

la rilevanza delle categorie epistemiche della moderna scienza occidentale per la comprensione e la valutazione di sistemi culturali alieni. In particolare, egli esclude la possibilità di far ricorso in antropologia a criteri universali di coerenza logica e di accordo con la realtà: giacché « logica » e « realtà » sono a loro volta nozioni interne alla costituzione etico-linguistica di specifiche culture umane, dipendenti da « forme pratiche di vita », esse rappresentano oggetti piuttosto che risorse della comprensione antropologica.

Le posizioni di Winch — che come si vedrà presentano significative (ma solo parziali) convergenze con le note tesi di T. Kuhn sull'incommensurabilità nella storia della scienza, oltre che con il cosiddetto relativismo linguistico di Sapir-Whorf — suscitano numerose e appassionate reazioni. Il loro senso, tuttavia, è in buona parte frainteso: gli argomenti winchiani, al pari di quelli di Kuhn, sono letti come affermazioni estreme di scetticismo e convenzionalismo, fortemente esposte al rischio di uscite relativistiche ed irrazionaliste. L'attenzione si concentra così principalmente sul problema del relativismo, affrontato tramite argomentazioni classiche, familiari alla storia del pensiero filosofico. Le aspirazioni relativistiche ad una conoscenza non compromessa e radicalmente anti-etnocentrica, si sostiene, sono intimamente paradossali: finiscono per privare l'osservatore di ogni strumento di analisi e di giudizio, rendendolo — per usare un'efficace espressione di Ernesto De Martino (1977: 391) — « cieco e muto di fronte ai fatti etnografici ».

L'opposizione relativismo-oggettivismo percorre tutti gli anni '70, suscitando numerosi tentativi di mediazione teoretica: molti autori cercano con procedure più o meno sofisticate di recuperare una nozione oggettiva — per quanto « debole » o « elastica » — di razionalità, come « testa di ponte » interculturale e base sicura per la valutazione di ogni sistema di conoscenza. Tra gli interventi più significativi, sono da ricordare quelli apparsi sulla rivista *Philosophy of the Social Sciences* nel corso dell'intero decennio, ed in volumi come Benn-Mortimore (1976), C.S. Brown (1979), Geraets (1979), oltre all'importante *Modes of Thought,* curato nel 1973 dagli antropologi R. Horton e R. Finnegan. Quest'ultimo ha un taglio particolarmente rilevante dal punto di vista antropologico, giacché il tema della razionalità vi è trattato in stretta connessione con materiali etnografici e dalla prospettiva della ricerca sul campo: il tentativo è quello di operare una traduzione delle caratteristiche epistemiche distintive di diversi « modi di pensiero » in termini di processi sociali di produzione e gestione della conoscenza. Pur evidenziando

l'autonomia dei sistemi « primitivi » o « tradizionali » di credenze e pratiche, l'accento è posto sulla loro continuità rispetto a quelli « moderni » o « scientifici »: a dar conto delle differenze non sono più rigide dicotomie fondative ma, per così dire, una etnografia delle strategie di fondazione sociale del sapere, che si mantiene peraltro all'interno di una salda impostazione razionalista (si veda in particolare Gellner 1973).

Diverso è invece il quadro emergente dall'antologia curata nel 1982 dai filosofi M. Hollis e S. Lukes, *Rationality and Relativism* (da cui sono tratti gli ultimi tre saggi). Si opera qui uno sforzo sistematico per ricondurre il problema della comprensione delle culture « altre » a quello delle « Other Minds », secondo il linguaggio e gli strumenti concettuali più tipici della filosofia analitica. Ne risulta una raffinata « tecnicizzazione » che, se da un lato produce importanti effetti di chiarificazione concettuale, dall'altro rischia di inaridire il dibattito, portandolo — per così dire — ad un punto oltre il quale appare veramente difficile procedere. In un certo senso, quest'opera chiude la fase classica del dibattito sulla razionalità, che perde progressivamente la sua iniziale compattezza. Il terreno comune tra le diverse posizioni sembra assottigliarsi; e nonostante il notevole tentativo di ricomposizione di un quadro teorico unitario condotto da S. Lukes, il lettore è indotto a dubitare che l'accumulo di argomentazioni filosofiche pro o contro il relativismo contribuisca in qualche modo allo sviluppo della comprensione antropologica. E in effetti, negli ultimi anni assistiamo a tentativi molto diversi di riformulare un problema che pare irrisolvibile, e di aprire nuove direzioni di ricerca. Tra gli antropologi, in particolare, si manifesta una crescente insofferenza per le regole troppo rigide che la « ragione » filosofica vorrebbe loro imporre: per contrasto, si tende invece a rivalutare l'irriducibile ricchezza dell'esperienza etnografica e la creatività interpretativa dell'osservatore, insistendo sulla natura ermeneutica del processo di comprensione dell'« altro ». (Si vedano in proposito gli interventi contenuti in Overing 1985).

Ma ciò che interessa sottolineare è che il *Rationality-debate,* qualunque sia il suo esito, ha profondamente influito sulla antropologia e le scienze sociali contemporanee, costringendole a una profonda riflessione epistemologica e calandole in un ambito di riferimenti teorici che non è più possibile eludere. In questa Introduzione, vorremmo delineare almeno alcuni di tali riferimenti, trac-

ciando lo sfondo su cui il dibattito si muove e una prima mappa delle posizioni che vi si sviluppano.

2. Il problema della razionalità nell'antropologia classica

Una concezione generale della *razionalità umana* è condizione in certo qual modo costitutiva di ogni possibile sapere antropologico. Lo stesso progetto di sussumere tutte le manifestazioni della cultura sotto un unico ambito di riferimenti concettuali, di descriverle attraverso un medesimo linguaggio, non può che poggiare su assunzioni generali riguardanti la natura dell'uomo e dei suoi rapporti con la realtà. D'altro canto, ogni assunzione di questo tipo si troverà inevitabilmente messa in discussione nel confronto con l'alterità culturale, con la radicale diversità che caratterizza le pratiche e i pensieri degli uomini.

Nella storia degli studi, questo tipo di problemi si manifesta con particolare nitidezza nella tensione tra l'epistemologia positivista, sul cui sfondo l'antropologia si costituisce come scienza nella seconda metà dell'Ottocento, e quegli aspetti delle culture non-occidentali che siamo soliti includere sotto le voci « magia », « mito », « pensiero primitivo ». Se infatti consideriamo la conoscenza come il rispecchiamento di una realtà oggettiva e indipendente, a cui l'esperienza ci consentirebbe un accesso diretto e immediato attraverso i *fatti;* se, ancora, guardiamo alle scienze naturali come modello corretto di un simile rispecchiamento, la diversità esibita dai sistemi di pratiche e credenze magico-religiose delle società « primitive » non potrà che risultare incomprensibile. Tali sistemi sembrano fondati su convinzioni non solamente errate, ma addirittura in contrasto con i più semplici e diretti dati dell'esperienza, e con i più elementari princìpi di inferenza logica, che ogni uomo ragionevole non potrebbe non accettare. All'antropologo si prospetta dunque il compito di spiegare come possano generarsi e persistere in modo diffuso simili errori, che nella cultura occidentale sarebbero senz'altro attribuiti a fattori di anormalità cognitiva (stupidità, accecamento ideologico o che altro). In altre parole, com'è che degli uomini fondamentalmente simili a noi — si ricordi che il postulato dell'unità intellettuale del genere umano non è mai posto in discussione nell'antropologia classica — possono giungere a sostenere credenze e a impegnarsi in pratiche apparentemente così irrazionali?

La prima grande scuola antropologica, quella *evoluzionista,* ha

risposto al problema cercando di mostrare che gli errori in cui incorrono le concezioni magico-religiose del mondo sono di tipo teoretico e non fattuale. Gli uomini che si trovano ancora allo stadio magico o a quello religioso dell'evoluzione culturale percepiscono e riconoscono correttamente i fatti, proprio come noi: sbagliano soltanto nel collegarli, facendo un uso incontrollato di ipotesi teoriche semplicistiche e fantasiose. La più celebre fra le teorie evoluzioniste che tentano una simile giustificazione razionale degli errori dei « selvaggi » è quella di J.G. Frazer, più volte evocata nei saggi di questo volume. Secondo Frazer (a sua volta debitore di E.B. Tylor, il « padre » dell'antropologia moderna) le credenze magiche, e le procedure pseudo-tecnologiche che ne rappresentano l'applicazione, derivano da un cattivo uso dei principi dell'associazione delle idee per similarità e per contiguità: principi che tuttavia sono in sé perfettamente razionali, e che se usati in modo corretto darebbero luogo alla scienza, cioè a credenze che corrispondono fedelmente alla realtà. Per « correttezza » Frazer intende l'attenzione con cui le associazioni generate spontaneamente dall'intelletto sono sottoposte al vaglio dell'esperienza: mentre la scienza seleziona le associazioni vere sulla base di una osservazione dei fatti rigorosa e sistematica, la magia le accoglie tutte indiscriminatamente, finendo per confondere le leggi della natura con quelle del pensiero. Frazer (1913: 222) definisce la magia « sorella bastarda » della scienza: e se oggi ci colpisce l'arroganza etnocentrica dell'attributo, occorre anche sottolineare che nel clima culturale di fine '800 il riconoscimento di una simile parentela doveva apparire piuttosto audace. Alla magia è concessa in definitiva una fondamentale razionalità, per quanto involuta e mal indirizzata: ed è questo che la rende trasparente, per così dire, allo sguardo illuminato che l'antropologo getta dalle vette più alte dell'evoluzione intellettuale.

La teoria frazeriana ha subìto ormai quasi un secolo di critiche durissime, ed è stata ben presto archiviata dagli antropologi sotto l'etichetta spregiativa di *intellettualismo* [1]. Tuttavia, in quanto strategia interpretativa, essa appare ancor oggi particolarmente feconda: non a caso, alcuni dei partecipanti all'attuale dibattito sulla razionalità — come Jarvie, Agassi, Horton — vi si richiamano espli-

1. Si vedano in particolare le critiche di Leach (1965a, 1965b), come rappresentative di un diffuso atteggiamento degli antropologi contemporanei verso uno dei « padri fondatori » della disciplina. Dal punto di vista filosofico, la critica più classica alla spiegazione frazeriana della magia è naturalmente quella di Wittgenstein (1967b).

citamente, pur rileggendola — come vedremo — in un quadro di riferimenti filosofici più raffinati e complessi. I maggiori limiti di Frazer consistono semmai nell'ingenuità delle sue assunzioni epistemologiche, e in particolare in un accentuato psicologismo che fa dipendere ogni aspetto della cultura da « credenze », e queste ultime da processi o eventi mentali individuali. In definitiva, egli si illude di poter risolvere il problema della razionalità di ogni tratto culturale ricostruendo gli ipotetici processi di pensiero che ne stanno all'origine. Seguendo un metodo non dissimile da quello del suo contemporaneo Sherlock Holmes, Frazer si chiede: se io credessi di poter uccidere il mio nemico trafiggendo la sua effige con uno spillone, come avrei ragionato per giungere a questa conclusione [2]? Individuare un possibile ragionamento del genere equivarrebbe a spiegare la credenza in questione e le relative pratiche. In questo modo, alle credenze magiche è assicurata una sorta di plausibilità formale, ma solo al prezzo di farne caricature del « vero » pensiero razionale, di banalizzare anzi la nozione stessa di razionalità.

Nei primi decenni del '900, scuole e autori diversi cercano di superare tali limiti dell'evoluzionismo, insistendo appunto sulla necessità di trattare i sistemi di pratiche e credenze magico-religiose come istituzioni sociali, e non come semplici espressioni della psicologia individuale. In questa direzione si muovono fra gli altri Boas in America, Durkheim e Mauss in Francia, Malinowski e Radcliffe-Brown in Gran Bretagna. Boas, p. es., problematizza fortemente le

2. E' il metodo ironicamente definito « Se io fossi un cavallo » (cfr. Evans-Pritchard 1965: 73). Per l'accostamento Frazer-Sherlock Holmes si veda Lienhard (1964: 53), che cita il seguente passo da Conan Doyle: « Watson, lei conosce il mio metodo in tali casi: mi metto al posto dell'individuo in questione e, valutata dapprima la sua intelligenza, cerco di immaginare come mi sarei comportato nelle medesime circostanze ». D'altra parte, il raffronto con l'investigatore può far risaltare una dimensione molto più complessa dello stesso lavoro frazeriano. Seguendo p. es. le note analisi semiotiche contenute in Eco-Sebeok 1983, possiamo scorgere all'opera in Frazer come in Holmes un metodo abduttivo o indiziario, neppure tanto celato da una sottile patina induttivista. E la scoperta di un paradigma indiziario (C. Ginzburg) in Frazer è ricca di suggestioni riguardo alla stessa natura del sapere antropologico (si vedano su questo punto gli interventi di A. Simonicca e P. Clemente in Clemente 1984). Vale ancora la pena di notare che nel dibattito anglosassone si registra oggi una ripresa dell'interesse per Frazer, in relazione all'analisi dell'antropologia come prodotto di *fiction*, che implica un rapporto molto complesso tra scrittore, lettore ed « oggetto » di ricerca, non esauribile nei termini della epistemologia della scienza: si vedano tra gli altri Wood 1982, Boon 1982, Strathern 1987.

relazioni tra soggetto individuale, società e categorie conoscitive. Fin dai suoi primi studi sulla percezione del colore e del suono, egli imbocca una strada anti-empirista, sottolineando l'influenza della cultura e del linguaggio sulle modalità di ordinamento e classificazione dell'esperienza. Per questo, si mostra così profondamente avverso alla sistematica riduzione di usi e credenze a processi logico-razionali, a speculazioni sulle relazioni uomo-natura, etc.; piuttosto, nelle culture primitive come in quelle moderne, si tratta — a suo parere — di sottolineare le « idee tradizionali mediante le quali ogni nuova percezione viene interpretata » (Boas 1938: 181). Solo su questo sfondo di tradizioni socialmente trasmesse — a loro volta radicate in reazioni spontanee alle « condizioni generali della vita », più che in consapevoli ragionamenti — è possibile comprendere i tratti caratteristici dei sistemi culturali e la loro razionalità complessiva. « Né tra gli uomini civili né tra quelli primitivi l'individuo medio porta a compimento il tentativo di dare una spiegazione causale dei fenomeni, ma si limita ad amalgamarla con un'altra conoscenza precedente... »; dunque « la differenza tra il modo di pensare dell'uomo primitivo e quello civile sembra consistere in larga parte nella differenza di carattere del materiale tradizionale con cui si associa la nuova percezione » (*ibid.*: 182). Se per Boas si può parlare di una superiore razionalità delle culture moderne, è non tanto in relazione alla diversa « qualità » del pensiero, quanto al grado di autoconsapevolezza e di atteggiamento critico nei confronti della tradizione [3].

Su un'analoga linea di riflessione, particolarmente importanti appaiono le posizioni della scuola sociologica francese. Muovendo da una epistemologia fondamentalmente kantiana, i suoi esponenti cercano di far risaltare la razionalità delle rappresentazioni magico-religiose in relazione ai *sistemi di categorie* che ne stanno alla base. In autori come Hubert, Mauss, Hertz e Durkheim, tali sistemi vengono poi, per così dire, sociologizzati: sono visti cioè non come un immutabile patrimonio cognitivo, dato una volta per tutte alla specie umana, bensì come configurazioni connesse alla struttura e al funzionamento dei rapporti sociali. In questa prospettiva, il pensiero primitivo appare fondato su « rappresentazioni collettive », che si impongono a ogni individuo in quanto partecipante alla vita sociale e svolgono il ruolo di giudizi sintetici a priori. Esempi di rap-

3. Boas 1938: 183-4, 204-8. Sulle basi epistemologiche dell'antropologia boasiana si vedano Stocking 1968, Ulin 1984: 1-11.

presentazioni collettive sono le nozioni di *mana* e di sacro, che fonderebbero rispettivamente la magia e la religione. Il problema di razionalità sollevato dal materiale etnologico dipende dunque dal fatto che noi e i primitivi ci troviamo in differenti prospettive categoriali, a loro volta risolvibili in ultima analisi in differenti forme di vita sociale.

I lavori di Hubert e Mauss sulla magia e di Durkheim sulla religione sono troppo noti perché occorra soffermarvisi [4]. Si deve però notare che in questi autori le intuizioni sull'origine sociale delle categorie entrano in una peculiare tensione con il persistere di una immagine fortemente positivistica della conoscenza scientifica. Da un lato, il problema stesso dell'irrazionalità dei primitivi finisce per rivelarsi frutto di pregiudizi etnocentrici, e risultato dell'arbitraria assolutizzazione dei sistemi categoriali dell'Occidente moderno. L'accento posto sulle rappresentazioni collettive come basi della conoscenza cancella ogni *discrimen* a priori tra il primitivo-magico e il moderno-scientifico. In entrambi i casi, sono in gioco i tentativi dell'uomo di rendere pensabile la realtà, conferendole un ordine in analogia con l'ordine delle relazioni sociali. Le principali categorie dell'epistemologia scientifica sono anzi dirette discendenti delle nozioni « partecipative » della magia e della religione: le differenze riguarderebbero una sociologia empirica della conoscenza, più che l'analisi del rispettivo statuto teoretico [5]. Dall'altro lato, si fa invece strada la tendenza a demarcare nettamente il pensiero di origine sociale, arcaico, connesso alle rappresentazioni collettive, da quello individuale, moderno, fondato su universali cognitivi indipendenti dal contesto sociale e su un rapporto per così dire puramente privato tra uomo e mondo. Solo il secondo avrebbe a che fare con la ragione « pura », e sarebbe in grado di garantire una conoscenza vera; laddove le rappresentazioni collettive non produrrebbero che credenze contaminate, meramente ideologiche. Proprio la loro funzionalità sociale finirebbe per testimoniare contro la loro razionalità epistemologica.

Se in Mauss e in Durkheim la tensione sembra risolversi a favore del primo momento (nonostante certe ambiguità, che ruotano

4. Mauss 1950, Durkheim-Mauss-Hubert 1977, Durkheim 1912. Per una lettura « parallela » di Boas e della scuola sociologica francese cfr. Remotti 1974; su Durkheim dal punto di vista del problema della razionalità si soffermano Horton 1973, Skorupski 1976: 118-35, 174-88.

5. Cfr. in particolare Durkheim 1912: 261-2, 488 ss.

attorno alla dicotomia sacro-profano) [6], nei loro immediati successori l'equilibrio pende decisamente verso il secondo. Ci riferiamo in particolare a L. Lévy-Bruhl e, sia pure su un versante del tutto diverso, a B. Malinowski e alla scuola funzionalista britannica. Lévy-Bruhl, com'è ben noto, tenta di salvare la « mentalità primitiva » da affrettate valutazioni etnocentriche insistendo sulla sua autonomia, e sulla sua radicale estraneità al complesso della razionalità moderna. Ciò che in essa sembra implicare errori logici o fattuali, è in realtà frutto di un orientamento « *pre-logico* » e « *partecipativo* », che struttura il rapporto uomo-mondo secondo configurazioni peculiari e irriducibili. Compito dell'antropologia è appunto render trasparenti queste configurazioni: piuttosto che interpretare l'attività mentale dei primitivi come una « forma rudimentale della nostra », si tratta di riuscire a considerarla « normale nelle condizioni in cui si esercita » (Lévy-Bruhl 1922: 19). Il che implica la necessità di « metterci in guardia contro le nostre stesse abitudini mentali », cercando di « scoprire quelle dei primitivi attraverso l'analisi delle loro rappresentazioni collettive e delle connessioni tra queste rappresentazioni » [7].

Tuttavia, la neutralità anti-etnocentrica di Lévy-Bruhl è solo apparente, o quantomeno parziale. Egli non può fare a meno di considerare le rappresentazioni collettive dei primitivi come intrinsecamente illusorie, commisurandole a norme assolute di validità desunte dalla tradizione del pensiero occidentale. E' questo che rende la sua posizione così paradossale. Dai suoi lavori emerge l'immagine di un « selvaggio » dominato dall'affettività, impermeabile all'esperienza e prigioniero delle partecipazioni mistiche; immagine estremamente improbabile, di fronte alla quale etnografi e ricercatori sul campo non potranno che sorridere. In breve, il rimedio che Lévy-Bruhl propone di fronte allo « scandalo » delle pratiche apparentemente irrazionali è peggiore del male stesso. Più che risolvere il problema, egli lo radicalizza; nel tentativo di salvaguardare l'autonomia del pensiero primitivo di fronte alle accuse degli intellettualisti, finisce per privarlo anche di quella razionalità debole che gli stessi Tylor e Frazer, campioni di etnocentrismo, non osavano negargli. Anche i rilievi autocritici che Lévy-Bruhl compie nelle sue opere più tarde, in specie nei *Carnets*, attenuano solo parzial-

6. Si vedano su questo punto Horton 1973 e Bloor 1982.

7. Lévy-Bruhl 1922: 18. Il nucleo della polemica anti-intellettualista di Lévy-Bruhl si trova soprattutto nella Introduzione al suo primo lavoro sul pensiero primitivo (Lévy-Bruhl 1910: 35-36).

mente queste difficoltà, e lo stesso abbandono della nozione di « mentalità primitiva » non cambia molto dal punto di vista del problema della razionalità [8].

Per quanto riguarda la scuola britannica di antropologia sociale, essa si caratterizza soprattutto per l'importanza attribuita alla ricerca sul campo e al metodo della "osservazione partecipante": il rapporto vivo e diretto con quelle culture, che Frazer, Durkheim e Lévy-Bruhl conoscevano solo per mezzo di fonti sommarie e scientificamente inaffidabili, porta ben presto al netto rifiuto dell'immagine convenzionale di un « selvaggio » sciocco, infantile o prelogico. E' soprattutto Malinowski a porre l'accento sul fatto che in gran parte delle sue attività quotidiane il selvaggio è razionale quanto noi, e precisamente nel senso più immediato di razionalità come modalità di conoscenza e controllo del mondo naturale. Anche le società più « aliene » e primitive, egli insiste a più riprese, possiedono un patrimonio di sapere empirico, non diverso da quello che sta alla base della scienza occidentale, e agiscono normalmente applicando questo sapere, secondo le norme del « solido senso comune » [9].

Per Malinowski, semplicemente, non si pone un problema di razionalità delle culture aliene: un resoconto empirista della conoscenza sarebbe in grado di descrivere altrettanto bene i *nostri* e i *loro* sistemi cognitivi, la *nostra* e la *loro* tecnologia, etc. In questo quadro, la magia e la religione rappresentano attività accessorie, che si affiancano per ragioni essenzialmente emotive al comportamento

8. Infatti, il nodo da sciogliere diviene qui il rapporto tra due dimensioni di pensiero, che per il tardo Lévy-Bruhl sarebbero presenti (in misura diversa) in tutti gli esseri umani, sia primitivi che civilizzati: il piano realisticamente orientato del *representé*, governato dalle regole della logica e della corrispondenza, e responsabile delle acquisizioni del senso comune e della scienza, e il piano soggettivo-emozionale del *senti*, guidato dalla legge di partecipazione e responsabile delle « stranezze » di magia e religione (Lévy-Bruhl 1949). Al primitivo sono così risparmiate le accuse più pesanti; ma dal momento che tra i due piani non sembra esservi alcuna soluzione di continuità, l'ambito simbolico-rituale sembra destinato a restare impermeabile alla comprensione razionale. Il problema è dunque aggirato più che risolto. Per un'analisi critica delle basi filosofiche su cui si muove Lévy-Bruhl, un testo ancora fondamentale ci sembra De Martino 1941: 17-75.

9. Malinowski 1984: 18 ss., 202 ss. Ma l'idea del senso comune come « spina dorsale » di ogni possibile cultura si evidenzia con forza nelle monografie etnografiche di Malinowski, ancor più che nei lavori teorici: è forse superfluo rimandare alle tre classiche opere sulle isole Trobriand (Malinowski 1922, 1929, 1935).

realisticamente orientato: in particolare, avrebbe la funzione di assicurare agli uomini una protezione psicologica di fronte alle forze e ai pericoli della natura che il sapere empirico non riesce a spiegare e a fronteggiare. Così, Malinowski definisce la magia come una sorta di « ottimismo standardizzato », che aiuta a mantenere un atteggiamento attivo e razionale di fronte a difficoltà e problemi apparentemente insuperabili, ma che non ha nulla a che fare *di per sé* con le procedure della razionalità positiva [10].

Nella prospettiva malinowskiana, il *senso* dei fenomeni culturali coincide con la loro *funzione*: e dove non sia immediatamente riconoscibile una funzione utilitaristica in relazione ai bisogni fondamentali dell'uomo, se ne può sempre ipotizzare una psicologica o sociologica.

Questo approccio, depurato da certe cadute psicologistiche di Malinowski, è sistematizzato successivamente da autori quali R. Firth, E. Leach e J. Beattie. Scrive quest'ultimo:

> ...le idee e le procedure che siamo soliti chiamare « rituali » differiscono da quelle che chiamiamo « pratiche » o scientifiche (o « proto-scientifiche ») in quanto contengono o possono contenere una qualità espressiva, simbolica, che nel pensiero o nell'attività tecnica in quanto tale non è presente. ...Per quanto le modalità espressive e quelle « pratiche » possano essere e spesso siano di fatto combinate..., occorre distinguerle, poiché implicano diverse attitudini nei confronti dell'esperienza e richiedono tipi diversi di comprensione (Beattie 1970: 240).

Questa comprensione particolare di cui il rituale ha bisogno, sostiene Beattie, è molto più simile alla comprensione che possiamo avere di un'opera d'arte che non a quella della scienza, e si articola secondo due ordini di questioni fondamentali: che cosa i riti significano, vale a dire qual è il loro significato simbolico, e che cosa fanno, quali sono cioè le loro funzioni sociali manifeste o latenti. La sua risposta, in breve, è che i riti esprimono « nozioni più o meno astratte (ne sono esempi il potere, l'unità sociale o di gruppo, la "virilità" e la "femminilità", la vita, il pericoloso e l'estraneo), alle quali è attribuito un valore sociale o culturale, positivo o negativo » [11].

10. Malinowski 1944: 208. Cfr. anche Malinowski 1922: 364-71. Tra i contributi critici che focalizzano questi aspetti del pensiero di Malinowski, si vedano Leach 1957, Nadel 1957, Rosengren 1976, e molti dei saggi contenuti in Stocking 1968.

11. Beattie 1970: 242. Dello stesso autore si vedano Beattie 1964 (in particolare i capp. 5, 12 e 13), 1966.

E per quanto riguarda la seconda questione, tali valori funzionano per lo più come fattori di coesione del sistema sociale, in particolare disinnescando la conflittualità e le tendenze centrifughe latenti nelle relazioni interpersonali.

Per Beattie e gli altri « simbolisti », di questa categoria del comportamento espressivo fanno parte non solo gli atti esplicitamente cerimoniali e comunicativi, ma anche quelli di tipo magico che pure gli attori considerano pragmaticamente orientati e realmente efficaci. Il criterio per la loro identificazione sembra essere l'assenza delle procedure tipiche della conoscenza scientifica o protoscientifica, che per Beattie sono la formulazione di ipotesi e il loro controllo empirico. Ciò che caratterizza gli atti magici è proprio l'attribuzione di uno speciale potere all'espressione simbolica stessa. Il potere comunicativo è scambiato per influenza causale; o come preferisce esprimersi E. Leach (1976: 47), un *indice* (A indica B) è scambiato per un *segnale* (A fa scattare B come risposta). Il punto è che se nei riti magici vi è una qualche razionalità, essa va cercata nel loro significato simbolico e non in quello letterale, al di là delle credenze degli attori stessi. La strategia simbolista si risolve così in una re-identificazione delle credenze e delle pratiche magico-religiose: diversamente da quanto sostengono gli attori sociali, esse non hanno carattere cognitivo e strumentale, non aspirano cioè alla verità e alla efficacia, ma nascono e si mantengono su un piano espressivo. Come le attività artistiche, ludiche o cerimoniali, non hanno dunque nulla a che fare con problemi di giustificazione della conoscenza, e possono facilmente esser ricomprese in un'antropologia basata sul modello classico di razionalità e di agente razionale.

Un'ampia discussione critica delle posizioni « simboliste » è svolta nel saggio di Jarvie e Agassi che qui presentiamo: e sul conflitto tra interpretazioni letterali e simboliche delle credenze si sofferma a lungo Lukes, trattando delle bizzarre idee sul concepimento di alcune tribù australiane [12]. Per il momento basta osservare che la strategia simbolista — al pari del pre-logismo, da cui pure è tanto distante — ha bisogno di postulare una distinzione tra ciò che è vera conoscenza e ciò che non lo è, tra il cognitivo e il simbolico, lo strumentale e l'espressivo. E naturalmente, è su una simile distinzione che torna a gravare lo spettro dell'etnocentrismo, ancor più minaccioso che nelle ingenue formulazioni vittoriane. Lo scandalo dell'irrazionalità è eluso più che risolto: ogni manifestazione di alterità è reinterpretata arbitrariamente per farla rientrare in un modello « normale » e non problematico di razionalità.

12. Lukes 1967. Altri interventi critici sul simbolismo di particolare rilevanza sono Horton 1968, Peel 1969, Skorupski 1976, Jarvie 1976, Rayfield 1976, Sperber 1974, Lewis 1980, Overing 1985.

3. Stregoneria e filosofia post-empirista

D'altra parte, dagli anni '20 in poi la scuola britannica si mostra sempre meno interessata agli aspetti propriamente filosofici del problema. In nome di una concezione rigorosamente naturalistica della propria disciplina, gli antropologi si concentrano esclusivamente su questioni empiriche, denunciando l'atteggiamento « speculativo » di « padri fondatori » come Frazer o Durkheim. Problemi di ordine generale quali i rapporti tra scienza, religione e magia, che dominavano gli interessi di questi ultimi ed apparivano ancora centrali in alcuni lavori di Malinowski, sono accantonati come irrilevanti ad un sapere scientifico sull'uomo. I dati riguardanti il comportamento rituale e le credenze magico-religiose continuano a suscitare interesse solo in quanto direttamente connessi al funzionamento del sistema sociale, ma non per il loro statuto conoscitivo.

E tuttavia, è proprio il grande impulso che la scuola britannica dà alla ricerca sul campo, e l'attenzione che pone al *contesto* della fenomenologia magico-religiosa, a far avanzare in modo decisivo il problema della razionalità. Le migliori monografie etnografiche evidenziano nelle culture studiate una profondità e una complessità intellettuale che sfuggono a troppo affrettati giudizi di valore; in particolare, l'osservazione partecipante sfuma sempre più la demarcazione tra « noi » e « loro », tra il « primitivo » e il « moderno », finendo per rendere inutilizzabili le vecchie e semplicistiche dicotomie esplicative, compresa quella tra comportamento strumentale ed espressivo.

Un ruolo fondamentale in questo senso gioca l'opera di E.E. Evans-Pritchard, in specie il suo classico studio sulla stregoneria e le pratiche divinatorie degli Azande (Evans-Pritchard 1937). Questo libro sviluppa due distinte linee di approccio al problema delle credenze apparentemente irrazionali. Da un lato, secondo il modello funzionalista classico, stregoneria, magia e divinazione sono analizzate nel loro ruolo di forze socialmente coesive: in particolare, in quanto sistemi normativi istituzionalizzati, appaiono volte a canalizzare e a regolare i conflitti interpersonali, neutralizzandone le conseguenze disgreganti sul tessuto sociale. Dall'altro lato, tuttavia, Evans-

Pritchard è ben lontano dal sostenere un rozzo determinismo funzionalista, e pone semmai l'accento proprio sulla complessità dei rapporti che legano credenze, pratiche e sistema sociale [13]. Attraverso una sensibile e dettagliata analisi « dall'interno », egli cerca di evidenziare l'intima coerenza dell'ideologia magico-divinatoria, e la sua « praticità » nel contesto della vita quotidiana degli Azande. Sviluppando le intuizioni della scuola francese (pur senza nulla concedere al prelogismo lévybruhlliano), mostra poi come le differenze rispetto al nostro modo di pensare e di agire dipendano da un globale scarto categoriale o gestaltico, per così dire, non risultando comprensibili nei termini di una semplicistica opposizione tra illusione e verità. Dal suo libro emerge dunque l'immagine di un sistema di credenze tutt'altro che « primitivo », anzi estremamente raffinato e complesso, in cui ogni parte sostiene e giustifica ogni altra. Sarebbe ingenuo considerare un tale sistema — come l'osservatore occidentale è istintivamente portato a fare — in diretto contrasto con l'esperienza: si tratta al contrario di una griglia interpretativa che tiene piuttosto bene di fronte all'esperienza disponibile agli Azande. Anche perché, non diversamente dai sistemi cognitivi moderni, possiede meccanismi protettivi e di elaborazione secondaria delle anomalie, che lo rendono inattaccabile da parte di presunti dati empirici « puri »:

In questa trama di credenze — osserva Evans-Pritchard — ciascun filo dipende da ogni altro, e uno zande non può sfuggire alle maglie di essa, poiché essa rappresenta il solo mondo che egli conosce. Questa trama non è una struttura esterna nella quale è rinchiuso. E' il tessuto del suo pensiero, ed egli non può pensare che il suo pensiero sia erroneo (Evans-Pritchard 1937: 259).

La trattazione di Evans-Pritchard (se ne veda una efficace sintesi nel saggio di Winch in questo volume) muta radicalmente orientamento al problema della razionalità. Ciò che egli scorge con lucidità è che nel tentativo di comprendere i sistemi alieni di credenze sono messe in gioco le nostre stesse categorie cognitive. Non si tratta

13. Si veda in proposito Douglas 1970a. La Douglas sostiene che il libro di Evans-Pritchard era pensato come un contributo alla sociologia della percezione, volto a mostrare « come un sistema metafisico può imporre una credenza attraverso una varietà di procedimenti che si convalidano da sé » (p. 9); ma che i suoi successori ne colsero invece la dimensione funzionalistica più grezza, approdando ad analisi di micropolitica che trascuravano la complessità dei rapporti tra società e credenze.

di spiegare gli errori degli altri, ma di confrontarsi con la loro epistemologia. Come si è espresso di recente C. Geertz, « ciò che prima era visto come un problema di confrontabilità di processi psicologici da un popolo all'altro, ora è visto... come un problema di commensurabilità di strutture concettuali da una comunità discorsiva all'altra » (Geertz 1983: 192).

E' questo aspetto del lavoro di Evans-Pritchard che trova grande risonanza nel dibattito filosofico ed epistemologico di orientamento post-empirista [14]. Il materiale sugli Azande illustra in modo esemplare la complessità delle relazioni tra termini o asserti empirici e teorici, problema chiave del post-empirismo. Se non esiste un linguaggio di osservazione naturale, se ogni dato è sempre impregnato di teoria, in che modo possiamo criticare *dall'esterno* le pretese di validità empirica delle credenze degli Azande, o raffrontarle alle nostre su una qualche base *neutrale?* E ancora, se il significato stesso di un termine dipende olisticamente dal sistema teoretico di cui fa parte, che speranza resta di comprendere *oggettivamente* un universo di discorso alieno? Evans-Pritchard, in fin dei conti, pensa ancora di poter distinguere chiaramente nella cultura zande le nozioni « empiriche » da quelle « mistiche », sulla base della corrispondenza alla realtà: ma è la sua stessa sensibilità etnografica a far dubitare di questo assunto, suggerendo implicitamente di trattare gli stessi criteri di corrispondenza come interni ad una struttura concettuale.

Vedremo come Winch espliciterà questo suggerimento, leggendo Evans-Pritchard sulla base della nozione wittgensteiniana di « forme di vita ». Ma prima di esaminare da vicino questi sviluppi, vorremmo sottolineare come più in generale la prospettiva post-empirista produca un mutamento radicale nei rapporti tra filosofia e antropologia: piuttosto che piegare il dato etnografico a criteri assoluti di validità, si tenta adesso di usarlo per scardinare le più tradizionali nozioni di razionalità epistemologica [15]. A titolo di esempio,

14. Il termine « post-empirismo » è usato da Hesse (1980), per indicare certe acquisizioni comuni dell'odierno dibattito sulla filosofia della scienza, legate in modo particolare all'influenza di Quine e di Kuhn. Si vedano in proposito anche Bernstein 1983: 20-34, 51 ss.; e Thomas 1979: 42 ss.

15. Si confronti quanto M. Hesse (1980: 7-8) afferma a proposito del rapporto tra storia e filosofia della scienza: « Di fatto è accaduto che tutte le forme di ricerca storica..., lontano dal poter assumere criteri storici dalla filosofia, hanno finito per mettere in discussione ogni tradizionale concezione filosofica della scienza. Esse hanno infatti dimostrato la impossibilità

possiamo considerare l'uso che dello stesso materiale sugli Azande fanno filosofi della scienza quali M. Polanyi e P. Feyerabend.

Il primo, in *Personal Knowledge* (Polanyi 1958), analizza le credenze nella stregoneria e negli oracoli nella speranza di gettar luce sullo statuto delle moderne credenze scientifiche, e di mostrare che nessuno dei due sistemi gode di una fondazione trascendentale privilegiata. In entrambi i casi, egli vede all'opera i medesimi meccanismi di stabilizzazione di un idioma teoretico, attraverso il quale tutti i riferimenti alla realtà sono costruiti. In particolare, avremmo a che fare con tre principi, che Polanyi chiama di circolarità, di epiciclicità o auto-espansione e di nucleazione soppressa. Sia i sistemi scientifici che quelli magico-religiosi sono costruiti circolarmente, cosicché ogni credenza sostiene ogni altra, e dubbi, critiche, smentite possono essere interpretate e assorbite dal sistema nei suoi propri termini: inoltre, sia la scienza che la magia tendono ad espandersi in strutture epicicliche, in modo da coprire ogni possibile anomalia ed evenienza empirica; infine, entrambe sono ugualmente in grado di impedire lo sviluppo di sistemi alternativi, neutralizzando i casi e le situazioni critiche una per una. Con tutto ciò, Polanyi vuol giungere ad affermare che la nostra accettazione della scienza e l'accettazione zande della stregoneria poggiano sulla stessa « struttura logica »: cosicché è illusorio pensare, con buona pace di Cartesio, che il nostro rifiuto delle altrui « superstizioni » sia semplicemente il risultato di un principio di dubbio. « Non esiste alcun principio di dubbio il cui operato può scoprire per noi quale fra due sistemi di credenze implicite sia vero — se non nel senso che saremo disposti ad ammettere prove decisive contro quello in cui non crediamo, e non contro l'altro ». Dunque, l'attribuzione di verità a un particolare sistema « è un atto di fiducia, che non può essere analizzato in termini neutrali » (Polanyi 1958: 294).

Ancora più radicale nel sottolineare l'analogia tra pensiero scientifico e magico-mitologico è Feyerabend, che ne fa uso per combattere l'idea di uno speciale Metodo o procedura di pensiero che costituisca l'essenza della scienza e garantisca il raggiungimento della verità. In *Contro il metodo*, Feyerabend rivolge le suggestioni che vengono dal materiale etnografico di Evans-Pritchard contro le

di tracciare una netta distinzione tra i contesti della giustificazione e della scoperta, tra gli argomenti "razionali" come sono definiti dal deduttivismo e i processi psicologici e culturali..., e persino tra i "fatti duri" cui ci si deve attenere come prove della teoria, e il modo in cui questi fatti sono interpretati in un dato ambiente culturale ».

posizioni filosofiche del loro stesso autore. Evans-Pritchard coglierebbe la natura non epistemologica della relazione tra le nostre categorie cognitive e quelle degli Azande: ma resterebbe imprigionato dai miti scientisti, che lo portano a commisurare in ogni caso le pratiche e le credenze studiate a una presunta conoscenza neutrale ed oggettiva. In questa accusa di scientismo Feyerabend accomuna lo stesso Lévi-Strauss, e in pratica l'intera tradizione del pensiero antropologico:

Evans-Pritchard, Lévi-Strauss e altri hanno riconosciuto che il « pensiero occidentale », lungi dall'essere un picco solitario dello sviluppo umano è turbato da problemi che non si riscontrano in altre ideologie, ma escludono la scienza dalla loro relativizzazione di ogni forma di pensiero. Anche per loro la scienza è una *struttura neutrale* contenente una conoscenza positiva che è indipendente dalla cultura, dall'ideologia, dal pregiudizio (Feyerabend 1975: 246).

Se gli antropologi ancora cercano nella filosofia e nell'epistemologia un punto d'appoggio per le loro interpretazioni del pensiero primitivo, Feyerabend invoca al contrario quello che chiama « metodo antropologico » come « metodo corretto per lo studio della struttura della scienza » (*ibid.*: 209). Metodo, o meglio sarebbe dire lavoro ermeneutico, mediazione tra linguaggi diversi e radicalmente incommensurabili. A suo avviso infatti le discipline antropologiche e storiche non possono procedere seguendo regole interpretative prefissate, o assiomi che assicurino la perfetta identificazione tra asserti formulati all'interno del linguaggio alieno e asserti del nostro linguaggio. Ciò significa che la nostra comprensione della scienza del passato o dei sistemi di credenze di società aliene avviene attraverso termini e concetti il cui significato è colto in modo necessariamente incompleto, parziale. Feyerabend non nega che nel corso del confronto interculturale si possano o si debbano riformulare alcune idee indigene nella propria lingua. Ma

ciò non significa che la sua [dell'antropologo] lingua, *quale viene parlata indipendentemente da quel confronto*, sia commensurabile con l'idioma degli indigeni. Significa invece che le lingue possono essere piegate in molte direzioni e che la comprensione non dipende da un qualsiasi insieme di regole particolare (*ibid.*: 208).

E' interessante notare che contrariamente a quanto sostengono — come vedremo — autori come M. Hollis e S. Lukes, cioè che

la comprensione antropologica poggia necessariamente su principi logici universali condivisi dalla cultura osservata e da quella dell'osservatore, per Feyerabend la nozione stessa di « antropologia » è antitetica a quella di « logica ». La comprensione di una cultura aliena, egli osserva, mette in gioco gli stessi processi attraverso i quali un bambino apprende per la prima volta il significato di una parola: « non attraverso una spiegazione logica, ma rendendosi conto di come si accompagni a cose e ad altre parole ». In questo senso, è la logica — definita come « studio... delle strutture intrinseche in un certo tipo di discorso » — a risultare soggetta a un approccio antropologico e non viceversa [16].

Senza entrare nel merito dei problemi sollevati da Polanyi e Feyerabend, ciò che interessa è il loro capovolgimento del tradizionale rapporto tra le culture aliene e la nostra concezione della razionalità: non si tratta più di misurare le prime nei termini della loro resistenza al pieno dispiegarsi della seconda, dunque di un'applicazione di principi universali a casi particolari e imperfetti. Sono anzi le culture aliene che appaiono in grado di gettar luce sulla nostra razionalità.

4. Credenze, linguaggio e realtà: il contributo di P. Winch

E' in un simile quadro di rapporti tra filosofia e antropologia che si colloca il dibattito di questo volume. Schematizzando, la disputa è tra chi ritiene che nessun principio universale di razionalità sia in grado di penetrare e dar conto di tutti i prodotti del pensiero e dell'agire umano, aprendo così la strada a una considerazione in qualche modo relativistica degli elementi particolari e locali delle diverse culture; e, dall'altra parte, chi ritiene necessario recuperare una qualche nozione universale — per quanto elastica e debole — di razionalità, proprio come base ineliminabile della conoscenza antropologica in quanto tale.

Fra gli autori qui rappresentati, gli attacchi più radicali alla nozione classica di razionalità vengono da un lato da P. Winch, e dall'altro dai sostenitori del cosiddetto « programma forte » di sociologia della conoscenza, come B. Barnes e D. Bloor. Le loro posizioni sono accomunate dal tentativo di guadagnare un punto di

16. Feyerabend 1975: 209. Il tema della razionalità è naturalmente centrale nell'intera opera di questo autore: si vedano in particolare Feyerabend 1978 (parte I), 1985, 1988.

vista integralmente anti-etnocentrico, denunciando ogni presunto fondamento trascendentale dell'antropologia come imposizione di categorie scientifico-occidentali sulle culture aliene. Sia Winch sia i sociologi del « programma forte » sono largamente influenzati da Wittgenstein e dai temi antifondazionalisti che caratterizzano la « seconda fase » del suo pensiero; tuttavia, la lettura e gli sviluppi che ne producono divergono notevolmente, e i rispettivi approcci al problema della razionalità finiscono per risultare complessivamente molto distanti.

La dipendenza di Winch da Wittgenstein è esplicita e diretta. Nel suo primo e più celebre lavoro, *Il concetto di scienza sociale* (Winch 1958) egli avvia un ripensamento globale dello statuto conoscitivo delle scienze sociali, rovesciando la tradizione del naturalismo positivista e sviluppando su nuove basi la tematica del *Verstehen*, di ascendenza diltheyana e weberiana. Nella prospettiva « comprendente », com'è noto, i fenomeni sociali pongono problemi conoscitivi particolari rispetti agli oggetti delle scienze naturali, in quanto costituiti almeno in parte da una dimensione soggettiva di « significato »: e da Weber in poi, il problema basilare per gli approcci comprendenti è consistito per lo più nel tentativo di dar conto di questa « significatività », senza per questo abbandonare le pretese di oggettività e generalità proprie di ogni conoscenza scientifica. In breve, Winch ritiene che il problema sia risolvibile attraverso una analisi del significato simile a quella delineata da Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche,* incentrata sulle nozioni di *gioco linguistico* e di *regola.* Il comportamento socialmente significativo è, a suo parere, *ipso facto* comportamento governato da regole: mossa che consente di riconoscerne il senso non come una inaccessibile esperienza privata o un oscuro contenuto della coscienza individuale, ma appunto come sistema di regole condivise da una comunità e radicate in forme pratiche di interazione e comunicazione tra gli uomini. Non si tratta dunque di stabilire un contatto empatico con gli attori sociali, come per le ottocentesche *Geisteswissenschaften;* né d'altra parte, come per gli approcci positivistici, di registrare le regolarità apparentemente oggettive del comportamento osservabile, traendone generalizzazioni, relazioni causali e previsioni empiriche. Infatti, la stessa possibilità di formulare giudizi di identità tra forme di comportamento, e di pervenire quindi a generalizzazioni empiricamente fondate etc., dipende dai criteri di identità *interni* a quel comportamento. Quando un sociologo si chiede se due azioni da lui osservate sono dello stesso tipo — se sono due forme di preghiera, per

seguire uno degli esempi prediletti da Winch (1958: 108-9) — la sua risposta si troverà a dipendere non solo da criteri sociologici, ma anche e in primo luogo dal concetto di preghiera e dalle più globali concezioni religiose degli attori. Si manifesta qui pienamente la distanza tra scienziato sociale e naturale. Mentre quest'ultimo formula interpretazioni della realtà sulla base di *proprie* regole che stabiliscono identità e differenze tra i fenomeni, il sociologo o l'antropologo devono formularle anche in accordo con le regole che governano il comportamento studiato, in quanto costitutive del loro stesso oggetto di studio.

Per Winch, dunque, la comprensione socio-antropologica deve procedere sulla base di concetti che appartengano alle forme di attività e alle istituzioni studiate, o comunque di concetti ad essi logicamente legati — il che non equivale, naturalmente, a concetti posseduti *consapevolmente* dai singoli partecipanti a quelle attività e istituzioni. Di più, la comprensione finisce per consistere in una sorta di elucidazione delle *relazioni interne* a un universo di discorso (*ibid.*: 100, 1, 138-159), escludendo logicamente ogni forma di determinismo, vale a dire ogni spiegazione intesa a ridurre i fenomeni a fattori causali esterni.

Il senso del comportamento sociale può dunque esser compreso solo sulla base dei sistemi di regole che lo governano. A loro volta, tali sistemi *non* sono aperti a una conoscenza di carattere generalizzante, risultando irriducibilmente radicati in contesti locali e pragmatici — così come locali e pragmatici sono per Wittgenstein i giochi linguistici costitutivi del significato. In altre parole, per introdurre un'altra nozione wittgensteiniana che gioca in Winch un ruolo essenziale, sono radicati in « forme di vita ». Si manifesta così in Winch quella stessa circolarità ermeneutica che caratterizza l'intero fronte « comprendente » delle scienze sociali novecentesche: il comportamento sociale è identificabile e comprensibile solo sulla base del sistema di concetti e di valori presenti all'interno della società, ma questi ultimi a loro volta assumono senso solo sullo sfondo di forme pratiche di vita, e non sono dunque descrivibili e spiegabili nei termini di un metalinguaggio generalizzante [17].

17. Non è un caso che Winch abbia suscitato l'attenzione di autori orientati in senso ermeneutico come Habermas (1967, 1981) e Apel (1977). Sui rapporti tra il pensiero di Winch e l'ermeneutica filosofica contemporanea si possono vedere Bernstein 1976: 105-17, 1983; McCarthy 1979; Thompson 1981: 187-9, 209-13 e, in un'ottica più specificamente socio-antropologica, Dallmayr-McCarthy 1977, Giddens 1979 (in particolare cap. 1), Hekman 1986 (cap. 4), Simonicca 1988.

Le conseguenze di un simile approccio per la comprensione delle culture aliene e della loro razionalità divengono evidenti già in *Il concetto di scienza sociale,* e sono compiutamente esplicitate nel saggio presentato in questo volume. Nei confronti di attività e credenze estranee alla nostra cultura, sostiene Winch a più riprese, non è possibile operare alcuna riduzione, né sul piano logico né su quello epistemologico. Quando gli antropologi classici parlano di inconsistenza logica del pensiero primitivo, o del suo disaccordo con la realtà, essi commettono un colossale errore categoriale. Dire che p.es. la magia è illogica o empiricamente inadeguata non è, di per sé, né vero né falso: è in un certo senso tautologico ed inutile in quanto segnala il problema del contrasto tra differenti forme di vita, senza però contribuire minimamente a risolverlo. Infatti i principi della logica e dell'epistemologia dipendono anch'essi da una forma di vita specifica — quella in senso lato « scientifica » — e non possono essere usati per valutare forme di vita differenti: non costituiscono cioè un meta-discorso in grado di « assorbire » universi di discorso specifici e locali. Per questo Winch insiste tanto sul fatto che « cercare di comprendere la magia riferendola agli scopi dell'attività scientifica... significa necessariamente comprenderla *in modo erroneo* » (Winch 1958: 124). Anche se, superficialmente, affermazioni di questo tipo possono ricordare il simbolismo funzionalista, la loro direzione è molto diversa: non si tratta qui di separare a priori la categoria del comportamento espressivo-simbolico da quella del comportamento strumentale, bensì, al contrario, di riconoscere che nessun tipo di attività può essere identificato e compreso sulla base di criteri esterni e indipendenti.

Per quanto riguarda l'irriducibilità *logica* tra universi di discorso, Winch propone argomenti che susciteranno un'ampia discussione:

> i criteri della logica non sono un dono diretto di Dio, ma sorgono da, e sono intelligibili soltanto nel contesto di, modi di vita sociale. Ne consegue che i criteri della logica non possono essere applicati a questi ultimi in quanto tali. La scienza è, ad esempio, un tale modo di vita, la religione un altro; e ciascuno di essi ha propri criteri d'intelligibilità. Così entro la scienza o la religione le azioni possono essere logiche o illogiche; entro la scienza ad esempio sarebbe illogico rifiutarsi di essere vincolati dai risultati di esperimenti correttamente condotti; entro la religione supporre di poter rivolgere le proprie forze contro Dio; e così via. Ma non possiamo dire che la pratica stessa della scienza o quella della religione sia logica o illogica; entrambe sono non-logiche (*ibid.*: 124-5).

E a proposito dei criteri epistemologici di « corrispondenza alla realtà », come possibili candidati al ruolo di arbitri esterni e neutrali per il confronto interculturale, si può ricordare un'altrettanto discussa affermazione, contenuta in « Comprendere una società primitiva »: « La realtà non è ciò che dà senso al linguaggio. Ciò che è reale e ciò che è irreale si mostra *nel* senso che il linguaggio ha » (Winch 1964: 128).

In questo intervento, tali temi acquistano forza proprio in connessione al materiale etnografico di Evans-Pritchard. Come nel caso di Feyerabend, l'etnografia di Evans-Pritchard è usata contro la sua stessa filosofia. Per Winch la concezione della « realtà » che Evans-Pritchard vorrebbe assumere come base neutrale di riferimento non è intelligibile o applicabile al di fuori del contesto del ragionamento scientifico; cosicché non è lecito caratterizzare la scienza come ciò che è in accordo con la realtà oggettiva, e la magia come ciò che non lo è. Come nel caso di Feyerabend, ancora, ciò che Winch sembra sottolineare è la fondamentale *incommensurabilità* tra l'universo di discorso « magico » degli Azande e quello « scientifico » della moderna società occidentale.

A questo proposito, occorre tuttavia distinguere e chiarificare la posizione winchiana, sia rispetto alla « tesi di incommensurabilità » com'è intesa da Feyerabend, sia rispetto a letture affrettate e semplicistiche, basate su un uso equivoco della nozione di « forma di vita ». In primo luogo, l'incommensurabilità cui fa riferimento Winch è per così dire di diversa natura da quella di cui parlano i filosofi della scienza. Kuhn e Feyerabend, p.es., si occupano principalmente delle relazioni tra teorie scientifiche, vale a dire tra prodotti di una attività cognitiva volta a spiegare e controllare il mondo naturale; mentre Winch è interessato a una più vasta gamma di pratiche sociali, in cui gli aspetti teoretici e tecnologici non sono necessariamente gli unici o i prevalenti. Egli vuole anzi mostrare che lo stesso atteggiamento teoretico, su cui la scienza si fonda, non incorpora e non esaurisce i criteri di razionalità e di intelligibilità applicabili a tutto il pensiero e l'agire umani. In altre parole, lo stesso concetto di un mondo da comprendere non è dato indipendentemente da forme pratiche di vita sociale (Winch 1972: 2-3). In un certo senso, Winch è dunque interessato a differenze più radicali di quelle espresse dalla nozione kuhniana di paradigma. I nuclei incommensurabili di culture diverse, nella sua prospettiva, non sono griglie concettuali e presupposti teoretici assunti convenzionalmente: si tratta piuttosto di nuclei *etici*, dai quali scaturiscono modi diversi e irriducibili (il che non equivale a incomprensibili!) di dare un *senso* al mondo e alla vita. Tentare di comprendere una cultura aliena, come chiariscono le pagine finali del saggio qui presentato, vuol dire in primo luogo confrontarsi con « diverse concezioni del bene e del male ». In questo modo, in Winch il sapere antropologico finisce per apparire strettamente connesso alla nozione di « saggezza » (*wisdom*):

> Ciò che possiamo imparare studiando altre culture non sono semplicemente le possibilità di altri modi di fare le cose, altre tecniche. Cosa ancora più importante, possiamo imparare differenti possibilità di dare un senso alla vita umana, differenti idee sulla possibile importanza che il condurre certe attività può assumere per un uomo, che cerca di contemplare il senso della propria vita come un tutto (Winch 1964: 154).

Tutto ciò conduce anche a precisare la distanza di Winch da certe forme semplicistiche di relativismo cognitivo e culturale: p.es., da quello che C. Taylor chiama « wittgensteinismo volgare », che immagina un'umanità divisa in isole culturali chiuse e incomunicanti, dotate ognuna dei propri criteri di razionalità non criticabili dall'esterno [18]. Ciò che è valido per l'una non lo è per l'altra, e sarebbe inutile cercare mediazioni: l'antropologo potrebbe solo tentare di restituire l'autocomprensione di ciascun gruppo di attori sociali [19]. Ora, il problema del relativismo non è certo assente nell'im-

18. Cfr. Taylor 1981. Numerosissimi sono i critici che, leggendo Winch in modo troppo superficiale, gli attribuiscono una simile forma di relativismo culturale: ricordiamo tra gli altri gli influenti saggi di Gellner (1968) e di Jarvie (1970), le cui argomentazioni saranno variamente riprese e amplificate in tutta la discussione degli anni '70 (si vedano tra gli altri Hollis 1972, Horton 1976, Fales 1976, Clammer 1976, Hughes 1977, Lamb 1977). Discutibile sembra anche l'attribuzione a Winch di una « teoria coerentista della razionalità », da parte di Kekes (1973): semplicemente, infatti, nella prospettiva winchiana ciò che perde di senso è proprio l'idea di una qualche *teoria* generale della razionalità.

19. Anche su questo punto Winch è stato di sovente frainteso: alla complessità della sua posizione non rendono p. es. giustizia le accuse di « fallacia riproduttiva » mossegli da Rudner 1966 (sulla stessa linea cfr. anche Brodbeck 1968, Cohen 1968, Thomas 1979). Né è corretto attribuire a Winch l'opinione che gli attori sociali sono sempre i migliori interpreti di se stessi, e che il sociologo ne dovrebbe sottoscrivere le *teorie esplicative* sulla loro stessa condotta (Jarvie 1970: 239). Chiarificanti in proposito risultano invece alcuni interventi più recenti, quali Hertzberg 1980, Luntley 1982, Sharrock-Anderson 1985. Per una rassegna del dibattito su Winch cfr. Dei 1988.

postazione winchiana, ma si manifesta a livelli molto più sottili e complessi, ai quali certe critiche sommarie non rendono giustizia. In un recente intervento Winch (1976) si difende esplicitamente dall'accusa di sostenere un « rozzo relativismo » sofisticheggiante, per cui il problema della verità di una credenza si identifica con il fatto che qualcuno la sostenga. Questa posizione protagorea, secondo Winch, è fondata su una confusione logica che può esser facilmente dimostrata. Ma le cose divengono più complesse quando si parla di linguaggi piuttosto che di credenze sostenute da singoli individui. Nell'accostarsi al problema delle credenze degli Azande nella stregoneria, afferma Winch, si tratta di stabilire sotto quali condizioni si può dire che due persone credono la stessa cosa. L'antropologia classica ha raffrontato semplicisticamente due tradizioni culturali (quella europea-scientifica e quella zande-magica) come se si trattasse di due individui che all'interno di un medesimo linguaggio affermano uno che *p* e l'altro che *non-p*. Ma il problema per l'antropologo è prima di tutto comprendere il senso di ciò che uno zande dice quando parla di streghe, oracoli etc. Il che vuol dire occuparsi, prima che del rapporto tra credenze, di quello tra le *grammatiche* dei diversi linguaggi. Alcuni critici hanno accusato Winch di ignorare l'inequivocabile fatto che la realtà esiste indipendentemente dalle credenze della gente [20]. Winch può rispondere che un simile principio fa parte della grammatica del termine « realtà ». Il punto è che un linguaggio nel suo complesso non può esser compreso — almeno non solo — come un tentativo di descrivere la realtà: « se proprio vogliamo parlare di "una relazione tra linguaggio e realtà", questa non è una relazione tra un insieme di descrizioni e ciò che viene descritto ». E ancora: « la grammatica di un linguaggio non è una teoria intorno alla natura della realtà » (Winch 1976). La distinzione qui operata tra la grammatica di un linguaggio e le credenze espresse per mezzo di essa ricorda da vicino quella wittgensteiniana tra il letto del fiume e l'acqua che vi scorre [21]. La grammatica è ciò che in una data realtà socio-culturale non può esser messo in discussione, senza che quanto si dice venga a perdere il suo significato. Riconoscere questo non implica aderire al solipsismo culturale del « wittgensteinismo volgare »: al contrario, il relativismo non meno dell'assolutismo sembra generato dalla mancata distinzione tra grammatica e credenza, linguaggio e teoria. Winch

20. Tra gli altri Trigg 1973: 15.

21. Se ne veda p. es. la formulazione in Wittgenstein 1969: 19. Cfr. anche Shiner 1974.

sottolinea semplicemente che non esiste alcuna super-grammatica in grado di stabilire a-priori i criteri della comprensione e della valutazione interculturale: e se le soluzioni che propone non vanno esenti da debolezze e ambiguità, è certo che la sua impostazione del problema ancor oggi può esser difficilmente elusa.

5. Socializzare l'epistemologia: il « programma forte » di sociologia della conoscenza

Il « programma forte » di sociologia della conoscenza (da ora PF) si avvicina alle posizioni di Winch per il rifiuto di assumere fondamenti epistemologici assoluti come *risorsa* della scienza sociale: regole universali e necessarie di razionalità non sono utilizzabili nella comprensione comparativa delle culture e dei sistemi conoscitivi.

La tesi della *simmetria* che caratterizza il PF — tutte le credenze e le istituzioni cognitive devono subire lo stesso trattamento sociologico, indipendentemente da questioni di statuto epistemologico — potrebbe superficialmente adattarsi allo stesso Winch. Tra i due approcci vi sono tuttavia differenze decisive. Laddove Winch intende la simmetria come rispetto dell'autonomia dei diversi usi linguistici, come irriducibilità dei significati a una super-grammatica, e polemizza dunque con la spiegazione generalizzante e causale, il PF la intende come integrale determinismo causale. In altre parole, se per Winch nei fenomeni culturali non c'è niente da *spiegare*, per il PF tutto deve essere spiegato, attraverso cause dello stesso tipo; e ancora, mentre per Winch la comprensione socio-antropologica ha principalmente a che fare con la elucidazione delle « relazioni *interne* », per il PF l'accento deve esser posto sulle condizioni determinanti *esterne*. Differenze che discendono tra l'altro da interpretazioni divergenti del pensiero wittgensteiniano e della nozione di « forma di vita », come si cercherà di chiarire.

Il PF nasce come tentativo di ripresa e ampliamento della sociologia della conoscenza di K. Mannheim, o per meglio dire come risoluzione di alcune tensioni ad essa inerenti. Com'è noto, Mannheim aveva cercato di formulare una teoria *totale* del condizionamento sociale del pensiero. Erede in ciò della scuola durkheimiana, aveva affermato che le stesse condizioni a priori della conoscenza, descritte dalla epistemologia, nascono come ipostatizzazione di relazioni empiriche derivate da giudizi pratici (Mannheim 1936: 310); per questo,

una sociologia del sapere deve considerarle come oggetti di studio e non come risorse.

In particolare, Mannheim sottolinea la « parzialità » dei principi epistemologici affermatisi nell'età moderna, che fondano sul modello delle scienze naturali e matematiche un ideale di purezza teoretica quale « vera conoscenza », separata da ogni elemento pratico. A suo parere, la sociologia non può accettare questi principi come criteri assoluti di giudizio. Molto lucidamente, sostiene che non si tratta di sostituire la sociologia all'epistemologia, ma di superare la parzialità di quest'ultima includendovi « la molteplicità delle relazioni sussistenti tra la realtà e il valore », secondo un modello che definisce relazionale (*ibid.*: 318; cfr. inoltre Manhheim 1952). La polemica contro il « vecchio e statico ideale di verità eterne e indipendenti dall'esperienza soggettiva dell'osservatore », e la nozione della « determinazione situazionale come fattore intrinseco al conoscere », sembrano già prefigurare una sorta di tesi di simmetria. Tuttavia, Mannheim avverte profondamente alcune difficoltà inerenti alla sua posizione: in particolare, si trova ad affrontare un problema di relativismo e un problema di riflessività. Se tutta la conoscenza è condizionata da fattori « impuri » di natura sociale, come si potrebbe ancora mantenere la distinzione tra il « vero reale » e le sue distorsioni ideologiche? E inoltre, come potrebbe la stessa sociologia della conoscenza aspirare ad una validità oggettiva, e sottrarsi alle accuse di presentare un'immagine della realtà sociale distorta da interessi di parte? Di fronte a queste difficoltà, Mannheim giunge a sottrarre all'ambito della determinazione sociale alcune aree della conoscenza, in particolare la logica, la matematica e le scienze naturali; di più, in contrasto con il suo originario programma, cerca di garantire l'oggettività della sociologia assolutizzando il valore epistemologico del « distacco teoretico » (si pensi alla sua tesi dell'*intelligentsia* come classe « disimpegnata » che distorce il reale ad un livello minimo).

Come è stato osservato [22], questi esiti del pensiero mannheimiano risentono della temperie positivista del suo tempo, quando la « svolta sociologica » della storia e della filosofia della scienza era di là da venire. Ma con la crisi del positivismo, l'immunità che Mannheim garantisce alle scienze naturali (e per motivi diversi alla stessa sociologia) di fronte a una teoria totale dell'ideologia,

22. Mulkay 1979: 29. Sulle tensioni epistemologiche all'interno del pensiero di Mannheim si possono vedere inoltre Hamilton 1974: 120-34, D.L. Phillips 1980: 121-27, Hesse 1980: 20 ss.

finisce per apparire pretestuosa e ingiustificata. Proprio quelle caratteristiche della scienza che dovrebbero esentarla dalla determinazione sociale — l'esser fondata su *fatti* percepibili in modo diretto e non-problematico da ogni individuo, il carattere *cumulativo* del suo sviluppo etc. — sono messe sempre più seriamente in discussione. E' qui che si innesta il PF, portato avanti con particolare energia da un gruppo di studiosi facenti capo allo *Science Study Unit* dell'Università di Edimburgo [23]. I principi portanti del PF sono due:

1. ogni forma di conoscenza, inclusa quella scientifica e logico-matematica, è influenzata *causalmente* da fattori sociali;
2. la spiegazione sociologica della conoscenza, vale a dire l'individuazione delle cause che la determinano, deve avere carattere *simmetrico*, implicare cioè gli stessi meccanismi causali indipendentemente da questioni di legittimazione [24].

B. Barnes e D. Bloor, gli autori probabilmente più rappresentativi del PF, hanno esplicitamente coniugato il principio di simmetria con un approccio relativista al problema della razionalità. Nel saggio incluso in questo volume, essi affermano che un simile approccio è requisito essenziale per tutte le discipline che si occupano della diversità culturale; ma specificano che per relativismo non deve intendersi la tesi che tutte le credenze sono ugualmente vere o ugualmente false. Si tratta semmai di riconoscere che « il fatto della loro credibilità deve esser considerato ugualmente problematico »; il che significa che non è possibile distinguere a priori, come fa tutta la sociologia della conoscenza classica, tra le credenze che possono venir spiegate sociologicamente, e quelle che si spiegano da sole in quanto vere e razionali [25]. Non si può, p.es., sostenere che la sociologia si occupa delle cause e non delle « ragioni evidenti » (che sarebbero il « puro » oggetto dell'epistemologia), op-

23. Oltre ai lavori di B. Barnes e D. Bloor qui discussi, si vedano come rappresentativi del PF i volumi curati da Barnes-Shapin (1979) e Barnes-Edge (1982). Su posizioni analoghe anche se non del tutto coincidenti si collocano i contributi di Latour-Woolgar (1979), Mulkay (1979), Collins-Pinch (1982), e le antologie curate da Collins (1982), Knorr-Cetina-Mulkay (1983), Woolgar (1988), per citare solo alcuni titoli di un filone di studi sempre più frequentato. Per ulteriori approfondimenti rimandiamo alle bibliografie contenute in Barnes-Edge (1982) e in J.R. Brown 1984.

24. Cfr. l'estesa esposizione dei principi del PF da parte di D. Bloor, nel suo « manifesto » *Knowledge and Social Imagery* (Bloor 1976: 5 ss.).

25. Barnes e Bloor 1982. Cfr. anche Bloor 1976: 6 ss. e Barnes 1974: 15 ss.

pure che si occupa della causalità in quanto distinta dalla validità (per cui l'indagine sociologica sarebbe attinente al « contesto della scoperta » ma non al « contesto della giustificazione »).

Ne segue il deciso rifiuto di identificare la sociologia della conoscenza con una sociologia dell'irrazionale, i cui confini sarebbero tracciati a priori dall'epistemologia. In questo senso, il principio di simmetria si oppone diametralmente a quel « principio di arazionalità » che è stato recentemente teorizzato dal filosofo della scienza L. Laudan, e che suona:

...la sociologia della conoscenza può procedere a spiegare delle credenze, se e solo se si tratta di credenze che non possano essere spiegate in termini dei loro metodi razionali [26].

La principale obiezione che il PF può muovere a questa e ad analoghe delimitazioni dell'ambito di rilevanza della sociologia riguarda la loro confusione tra un'accezione *descrittiva* e una *normativa* della nozione di razionalità. Antropologi e sociologi, osserva p.es. Barnes, tendono ad assumere principi di carattere normativo-convenzionale come linee-guida di un resoconto descrittivo della diversità culturale. In questo modo, conferiscono a differenze di ordine storico-culturale una surrettizia sostanzialità naturalistica, creando una intera serie di pseudo-problemi esplicativi. Perché mai dovremmo p.es. aspettarci di trovare quelle che Popper chiama « regole del gioco della scienza empirica » all'opera nelle culture aliene, e sentirci in dovere di spiegarne l'assenza? (Barnes 1976: 118). Nessun modello epistemologico può fornire criteri di normalità-devianza intesi in senso naturalistico. Se d'altra parte assumiamo una qualche nozione di razionalità *naturale*, non riusciremo mai a demarcare con chiarezza nei suoi termini le credenze nostre e quelle aliene, la scienza e la magia:

...i criteri plausibili di razionalità naturale (consonanza con l'esperienza, consistenza e « logicità », efficacia) non fanno alcuna distinzione tra la scienza e qualsiasi altra credenza istituzionalizzata, né tra le stesse credenze istituzionalizzate. Al contrario i criteri che promettono di fare questa discriminazione risultano difficili da giustificare come qualcosa di più che convenzioni (Barnes 1974: 46).

26. Laudan 1977: 237. Questo autore è intervenuto direttamente nel dibattito sollevato dal PF: si vedano in particolare Laudan 1984b, 1984a: 45-59, 116 ss.

Anche il PF non resiste alla tentazione di confrontarsi, su questo punto, con la stregoneria e gli oracoli degli Azande. Facendo eco a Winch, Barnes sostiene che « né le esigenze della logica né quelle dell'esperienza ci danno la possibilità di considerare l'oracolo come un sistema di credenze sostenuto irrazionalmente » (*ibid.*: 43). Più in generale,

...nelle culture primitive non v'è alcuna irrazionalità istituzionale che debba essere spiegata. Quei termini che gli antropologi hanno usato per etichettare le apparenti irrazionalità di queste culture — in modo particolare *magia* — dovrebbero essere abbandonati, o quantomeno trattati come un riflesso del modo in cui la nostra *cultura*, piuttosto che la nostra razionalità, ci fa apparire problematiche certe istituzioni « primitive ». Si potrebbe p. es. pensare alla magia come a una categoria residuale, in cui si riflette il fatto che le tecniche di società basate su visioni del mondo antropomorfiche non sempre sono facilmente razionalizzate nei nostri termini (Barnes 1976: 123).

Come è facile capire, questa tendenza del PF a « socializzare l'epistemologia » è profondamente influenzata dalle posizioni di filosofi della scienza quali Mary Hesse e Thomas Kuhn. In Barnes, p.es., è decisivo l'accostamento tra il problema kuhniano del raffronto tra paradigmi e il problema antropologico del raffronto tra culture: al pari di Feyerabend — come si è visto — anch'egli pensa che in entrambi i casi le « trasformazioni di significato » determinino una situazione di incommensurabilità. La natura di questa incommensurabilità — nozione che ha suscitato equivoci di ogni sorta [27] — può a sua volta esser compresa solo in relazione a una semantica e a una teoria della conoscenza radicalmente nominaliste, che Barnes trae dai lavori della Hesse e alle quali si riferisce con il termine *finitismo*. In una prospettiva finitista, non esiste nulla di simile all'« estensione naturale » di un termine: il significato di un termine in un sistema linguistico e cognitivo dipende da « relazioni di somiglianza apprese », da « aggregati finiti di esempi accettati » di quel termine [28]. Il suo uso passato non basta mai a determinare con certezza l'uso futuro, giacché l'applicazione di un termine o di un concetto a nuove esperienze mette in gioco giudizi di

27. Sui problemi del relativismo in Kuhn, oltre ai suoi stessi interventi successivi a *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (Kuhn 1962, 1977), si vedano Doppelt 1982 e Bernstein 1983: 51 ss.

28. Barnes 1982: 51. Per un uso di Kuhn in chiave antropologica si vedano inoltre Barnes 1968, 1973.

somiglianza e differenza che sfuggono a ogni determinazione formale. Una delle conseguenze del finitismo è la rinuncia a quella che Barnes chiama una « soluzione perfetta » al problema della traduzione, e dunque della valutazione comparativa interculturale: non vi è modo infatti di stabilire una volta per tutte corrispondenze tra termini di linguaggi diversi.

Il finitismo, a rigore, non è neanche una teoria semantica: è semmai condizione di ribaltamento del tradizionale rapporto tra filosofia e ricerca sociale, che consente di assumere i fenomeni del significato e della conoscenza come oggetti di analisi empirica, secondo un approccio che Barnes e Bloor chiamano « naturalistico ». Il problema, a loro avviso, consiste nello studiare perché e in che modo le società tendano ad attribuire ai propri sistemi di conoscenze qualificazioni particolari come « necessità », « analiticità», certezza » etc. In una prospettiva sociologica, queste notazioni epistemologiche appaiono come *strategie cognitive* volte a fini pratici. P.es., la distinzione tra asserzioni analitiche ed empiriche funzionerebbe come strategia di regolazione del mutamento culturale, che determina priorità pratiche riguardo a ciò che deve restar stabile e ciò che può essere cambiato. Ancora, il linguaggio tipico del platonismo, vale a dire la qualificazione delle credenze nei termini dell'opposizione essenza-apparenza o realtà-illusione, può servire a immunizzare una parte della conoscenza dal confronto critico con l'esperienza, dunque come strategia conservativa. Come osserva Barnes, tutte le società umane hanno bisogno di fare un qualche uso di simili strategie: il punto è che

> quello che una determinata comunità considera reale non è un problema filosofico o fisico: è un problema sociologico che comporta l'esame di quelli che la comunità considera compiti della sua cultura, e del modo in cui specifiche strategie realiste possono dimostrarsi capaci di contribuire a quei compiti (Barnes 1984: 126).

I critici del PF hanno accusato la tesi di simmetria di aprire la strada a un realismo paradossale e auto-confutantesi. E' interessante notare che autori come M. Hollis e S. Lukes sviluppano contro di essa i medesimi argomenti in precedenza diretti contro Winch [29]. Discuteremo questi argomenti più avanti: per il momento, occorre concentrare l'attenzione su alcuni problemi sollevati dal « naturalismo » del PF. Se ogni linguaggio cognitivo — possiamo chiederci — si costituisce in relazione a un determinato insieme di pratiche sociali locali, e solo da esse trae il suo senso, come può a sua volta il linguaggio della sociologia pretendere di costituirsi a medium descrittivo ed esplicativo universale? In altre parole, se spiegare una credenza (e forse anche soltanto descriverla) implica l'individuazione di categorie sociologiche in qualche modo « fondanti » rispetto alla credenza stessa, quale statuto hanno queste categorie? Dati gli stessi presupposti del PF, in che senso il suo linguaggio può ancora essere naturalistico?

29. Si vedano Lukes 1973, 1982; Hollis 1982, e gli interventi contenuti in J.R. Brown 1984.

E' un problema che emerge con maggiore chiarezza se consideriamo l'interpretazione di Wittgenstein proposta da Bloor (1983). Nelle *Ricerche filosofiche* e negli altri scritti del « tardo » Wittgenstein, secondo Bloor, sarebbe già compiutamente definito quell'approccio *sociologico* e *naturalistico* che il PF propugna nei confronti dei problemi semantici e conoscitivi. Wittgenstein rende visibile la socialità di quanto sembra irriducibilmente individuale, e il carattere pratico di quanto sembra imporsi come necessità a-priori. Bloor accetta in pieno la formula per cui « ciò che si deve accettare, il dato, sono forme di vita » (Wittgenstein 1953: 295); pensa però che su questa strada Wittgenstein si sia fermato troppo presto, senza tentare di esplicitare le nozioni anti-epistemologiche di cui fa largo uso in termini di sostanzialità sociologica. In altre parole, senza intraprendere un sistematico studio empirico delle forme di vita, intese come « substrato di comportamento convenzionale che è sotteso dal significato, dall'inferenza logica... », e da tutti quei principi che sono spesso assunti come variabili indipendenti nello studio dell'azione e della conoscenza umana. Bloor crede dunque che giochi linguistici e forme di vita possano divenire oggetto di una *teoria* sociale: di più, crede che la molteplicità delle forme di vita empiricamente riscontrabili nello studio delle società possa essere ricompresa comparativamente all'interno di un unico *framework*, dal quale emergano *leggi* e *cause* delle variazioni culturali. Un punto di vista, come si vede, diametralmente opposto a quello di Winch, che è infatti accusato da Bloor di interpretare in maniera idealistica lo stesso Wittgenstein. Sostenendo che la pratica sociale è comprensibile solo alla luce di regole e non viceversa, Winch finirebbe per rovesciare il primato che Wittgenstein assegna all'Essere sul pensiero: mentre il Maestro si accostava al significato tramite la società, egli si accosta alla società tramite il significato (Bloor 1983: 170)

La critica di Bloor a Winch contiene diverse inesattezze e ma-

lintesi, e comunque non interessa qui discuterla a fondo; né interessa soffermarsi sulla sua proposta di tipologizzazione dei giochi linguistici, costruita a partire dalle nozioni di « griglia » e «gruppo », sulla scia degli studi di Mary Douglas (1970b) sul simbolismo.

Occorre invece chiedersi fino a che punto sia giustificata la tendenza di Bloor a « riempire » sociologicamente la terminologia wittgensteiniana, che è pensata non come resoconto in positivo su « come funziona la conoscenza », ma proprio come limite di ciò che in proposito non può esser detto. La nozione di « forma di vita » non rappresenta una teorizzazione, né epistemologica né tanto meno sociologica, come un'ampia letteratura critica dimostra [30]. Bloor fraintende l'accento che Wittgenstein pone sulle « pratiche sociali » come fondamento del significato, forzandolo in una prospettiva durkheimiana: ciò che nel linguaggio si presenta come *costraint* logica è *in realtà* una *costraint* sociale: il che apre naturalmente la strada al determinismo del PF. Ma nella prospettiva di Wittgenstein questo determinismo — con la « ontologia sociale » che vi si accompagna — non è meno arbitrario di quello epistemologico: che una disciplina empirica possa fornire un linguaggio neutrale in grado di descrivere le condizioni di costituzione di tutti gli altri linguaggi, è in chiara contraddizione con il genere di riflessioni che spingevano Wittgenstein a parlare di « forme di vita ».

E per quanto riguarda più specificamente l'antropologia, Wittgenstein era ben lontano dall'attribuire alla disciplina credenziali esplicative e deterministiche; la considerava al più come un commentario, una forma di esegesi che può aiutarci a « vedere » i fatti della vita e della cultura umana, comunque lontanissima dal tipo di conoscenza cui si perviene nelle scienze naturali [31]. Dunque, se nelle *Ricerche filosofiche* non si trovano esempi « concreti » di forme di vita, come Bloor lamenta, ciò non è da imputarsi a lacune o distrazioni: il motivo è che *non* si tratta di una nozione empirica, di cui si possano enunciare « casi » (anche se non è neppure una nozione epistemologica; fonda anzi la distinzione stessa tra empirico ed epistemologico). Lo « spostamento di accento dallo spirito

30. Si vedano tra gli altri i saggi di Zaabeh 1971, Downing 1972, Sherry 1972a, 1972b, Black 1978, Hudson 1978, Hunter 1968, 1980, Gier 1980, Anderson-Hughes-Sharrock 1984, Baker 1984. Una interessante comparazione tra il pensiero di Wittgenstein e le posizioni del PF è tentata da Sayers 1987.

31. E' questo il punto di vista che sembra emergere dalle *Note sul « Ramo d'oro » di Frazer* (Wittgenstein 1967b). Si vedano in proposito gli interventi di Bouveresse 1973, 1975; Bell 1978, 1984; Cherry 1984, 1985; Redding 1987; Eldridge 1987.

alla materia » o dal linguaggio all'azione, sul quale Bloor (1983) insiste, segue solo apparentemente il percorso indicato dal filosofo viennese: e la lettura di Bloor sembra non intendere proprio quella centralità del linguaggio e della interpretazione che emerge con tanta forza in Winch.

In definitiva, si prospettano due possibili strade per il PF. O reificare i giochi linguistici e le forme di vita, identificandole naturalisticamente con « oggetti » empirici di ordine sociale, e cadendo così nelle difficoltà proprie di quel « wittgensteinismo volgare » cui ci siamo prima riferiti; oppure riconoscere che il collegamento tra l'ambito della conoscenza e quello delle pratiche e delle istituzioni sociali non elimina il problema della *interpretazione* delle culture, semmai lo rende più complesso e articolato. E' la soluzione cui sembra approdare la stessa M. Hesse, che allontana la sociologia della conoscenza dall'ambito del determinismo naturalistico per accostarla piuttosto a un modello ermeneutico. Modello che si distanzia tanto dall'assolutizzazione acritica del nostro linguaggio, quanto dal relativismo incommensurabile delle forme di vita o dei *frameworks* teoretici: poggiando piuttosto sulla convinzione che la comprensione interculturale e la critica auto-riflessiva sono sempre possibili e illuminanti [32].

Il PF non fa dunque progredire di molto il problema della comprensione dell'alterità culturale, rispetto alla formulazione winchiana: ci troviamo ancora a riconoscere che le nostre categorie tendono a distorcere il senso di ciò che gli altri dicono e fanno, ma che d'altra parte non disponiamo di alcun metalinguaggio oggettivo e neutrale che ci consenta di sottrarci alla parzialità del nostro punto di vista. Il punto centrale è dunque che nell'interpretare le pratiche e le credenze aliene ci imbattiamo in qualcosa di molto simile al circolo ermeneutico. Ne risulta profondamente modificata la natura stessa della conoscenza antropologica, sulla cui ridefinizione di statuto sembra opportuno concentrare l'attenzione. E in una simile prospettiva, può esser globalmente reimpostato il problema del relativismo cognitivo, che finisce per apparire nient'altro

32. Hesse 1980: 45. Cfr. anche Hesse 1987. Di analogo tenore le critiche rivolte al PF da Margolis (1986: 235) secondo cui Barnes e Bloor, pur corretti nella polemica anti-universalistica, finirebbero per « impoverire sia il relativismo sia le condizioni della cognizione »; allo stesso modo Hirst (1985: 87-93) sostiene Barnes e Bloor di fronte agli argomenti della « testa di ponte », ma rimprovera loro di annullare arbitrariamente la distinzione tra validità e credibilità.

che il rovescio della medaglia dell'oggettivismo dogmatico: vale a dire, una concezione non alternativa ma subalterna all'idea di una fondazione trascendentale assoluta della conoscenza.

6. Il problema della traduzione

Il tema del relativismo ha tuttavia dominato il dibattito, prima con la discussione su Winch, ed in un secondo tempo sul PF.

Le linee della discussione si intrecciano in significative convergenze, ma anche in decise opposizioni. Per schematicità, potremmo dire che vediamo schierarsi da un lato gli *oggettivisti* (per lo più i neo-popperiani), in posizione intermedia i *neo-razionalisti*, al lato estremo infine coloro che in vario modo si avvicinano alle posizioni *ermeneutiche*.

Quali sono i temi centrali della discussione? Nonostante variazioni di tono ed angolatura, tra i punti più dibattuti risultano lo statuto delle credenze, il ruolo della comprensione, la ridefinizione del ruolo svolto dalla causalità e dalla previsione nelle scienze sociali. In particolare, la discussione registra un mutamento d'accenti per quanto concerne la nozione di *reale* [33], che da termine inflazionato viene sempre più problematizzato ed usato con cautela. Definire il suo ambito, infatti, equivale a render conto della portata semantica e referenziale della nozione di « oggettività », il che implica la messa in discussione dei criteri di correttezza e scientificità relativi alla costituzione dei « dati » in rapporto alle pratiche ed alle riflessioni socio-antropologiche.

Il problema dei dati in antropologia, e più genericamente nelle scienze della cultura, ha alle spalle una robusta discussione iniziata negli anni '50 in maniera esplicita e consapevole, che percorre tutta la storia dell'antropologia, e coincide con il tema della « traduzione ».

Possiamo partire da queste considerazioni di J. Beattie:

> ...il ricercatore sul terreno, che deve spiegare ad altri usando la sua stessa lingua in cosa consista l'esser membro di una cultura diversa, deve fronteggiare un difficile problema di traduzione. In primo luogo, mediante una profonda conoscenza della lingua di quella cultura e dei modi in cui è usata, deve riuscire a capirne le categorie essenziali, che con tutta probabilità sono radicalmente diverse da quelle della sua stessa cultura... Poi... deve trasmettere nel modo più esauriente e chiaro possibile una descrizione di queste categorie essenziali e dei modi in cui esse sono usate (Beattie 1964: 132).

33. Non casualmente Popper oppone il razionalismo, come inclusivo di razionalismo *ed* empirismo, all'irrazionalismo novecentesco di Whitehead, Wittgenstein e Toynbee (Popper 1966, vol. II: 295-301, 322-337).

L'approccio simbolista di Beattie si riallaccia a tutta la tematica del « tradurre le culture », tipica in particolar modo della scuola antropologica oxoniense, da Evans-Pritchard a Lienhardt e Needham, noti per lo studio di sistemi simbolici rituali e religiosi quali sistemi autonomi di nessi interni di credenze [34]. Per Beattie, la trasmissione scientifica di una cultura altra presuppone una adeguata traduzione degli enunciati alieni nella lingua del ricercatore. Con limiti, però, insuperabili:

> Nel capire le culture diverse dalla nostra, come in tutte le attività umane, la perfezione è irraggiungibile. Un antropologo sociale che pretenda di aver capito a fondo una cultura a lui estranea o una lingua prima non conosciuta, si condanna da sé (*ibidem*).

L'autore teorizza lucidamente l'inesauribilità di un progetto scientifico di completa « naturalizzazione ». La lingua emerge come chiave di volta per accedere a una cultura altra, tanto che per comprendere è essenziale partecipare alla vita del popolo studiato; ma il distacco mai sarebbe colmabile per quanto concerne l'appropriazione della cultura come modo di vivere.

Rimane comunque ferma l'equazione fra cultura e sistema complessivo di azioni e credenze, fra cultura ed insieme più o meno coerente di contenuti, di valori e ideali che plasmano le istituzioni sociali. Questa irruzione del *significato* e del *senso* entro le maglie teoriche della antropologia segnala il passaggio del concetto di cultura da insieme di « facoltà ed abitudini acquisite dall'uomo come membro di una società » (come suonava la famosa definizione di Tylor), ad insieme di significati riconducibili ad un *testo*. Il pas-

34. Una delle prime affermazioni è in Lienhardt 1954: 95-107 e poi in 1964: 177 ss. Cfr. anche Evans-Pritchard 1962 e 1965: 43-46, 183 ss. Il sintagma « modi di pensiero » è caro a A. Whitehead (vedi il suo ultimo lavoro: *Modes of Thought*, New York 1938), che teorizza due modi opposti per muoversi entro l'esperienza vissuta, e rappresenta così una delle più influenti fonti del « simbolismo » antropologico. I riferimenti d'obbligo, poi, per la scuola oxoniense sono: Evans-Pritchard 1937 e 1956; Lienhardt 1961; Fortes 1959, Middleton 1961, V. Turner 1961, 1964 e 1967, sino all'importante volume di Needham 1972, che tenta una complessa analisi della « grammatica del credere ».

saggio da una angolatura e tradizione critica che individuava nelle società « primitive » una specie di corpo organico alla Radcliffe-Brown, a quella che legge la società come un insieme linguistico di segni dotati di significato e da decodificare [35].

L'abbandono di un sapere di azioni rituali per un sapere proposizionale di credenze segmenta la storia del funzionalismo. Quest'ultimo infatti nasce come ricerca sul campo di società relativamente semplici, come studio specifico e contestuale di istituzioni sociali diverse e lontane da noi; il *mutamento di paradigma* in termini linguistici non ne cambia completamente la configurazione, ne fa però mutare la direzione.

Al sistema omeostatico succede un modello più culturalistico, che, pur permanendo entro l'alveo dell'analisi del comportamento istituzionalizzato, affronta in maniera più diretta le immagini che le società oggetto di studio danno di se stesse e dei loro valori [36]. L'apprendimento della lingua da parte dell'antropologo ed il vivere *in loco* non risultano più due semplici accorgimenti metodici per osservare con la maggior precisione possibile un comportamento sociale; divengono invece due presupposti fondamentali per la comprensione della società stessa, una volta esperita l'impossibilità di un modello statistico di coerenza interna dimostrabile [37].

Tali presupposti fanno parte della teoria antropologica stessa, non semplici strumenti di rilevazione ed archiviazione, a tal punto che in una ipotetica simulazione di presa totale dell'oggetto il — sia pur asintotico — raggiungimento finale coinciderebbe con il divenir indigeno dell'antropologo stesso [38].

Nel saggio qui tradotto, Gellner sostiene che il « simbolismo » segna il passaggio da una concezione esternista ed oggettivista della realtà ad una compartecipativa e caritatevole [39]. Applicare, cioè, il metodo funzionale alle credenze significa perdere il punto di vista di Durkheim e di Radcliffe-Brown (che era quello di *spiegare* il

35. Per una analisi della storia della antropologia in termini semiotici cfr., ultimamente, Miceli 1983.

36. Cfr. Leach 1954: 21-50, 215 ss., 326 ss. e, per una autocritica, 1961. Caustici i giudizi sull'antropologia britannica da parte di Harris 1968: 673 ss.; per una analisi più equilibrata cfr. Kuper 1973.

37. Per la differenza fra modello statistico e modello meccanico nella previsione dei fatti sociali cfr. Lévi-Strauss 1958: 70 ss.

38. Che è la lezione della « iniziazione » antropologica nel senso di M. Griaule: cfr., ultimamente, Clifford 1983: 121-56.

39. Gellner 1962, poi in Gellner 1973b: 18-46; cfr. anche, dello stesso, 1968 poi in 1973b: 50-77. *Contra*, Asad 1986.

funzionamento di una società), ed acquisire un modulo interpretativo che scopre nel *comprendere* l'unica via per accedere all'indigeno; ma significa anche — secondo Gellner — accettare incondizionatamente i presupposti nativi. Il che suona come voler rifiutare qualsiasi criterio razionale — di inevitabile impronta universalista — atto alla valutazione critica dei comportamenti studiati; e, al contempo, mettere alla pari con la nostra qualsiasi altra società, legittimandola in tutte le sue espressioni e abdicando ad ogni critica razionale.

Com'è noto, le tesi qui combattute da Gellner hanno un antecedente nella teoria di Sapir-Worfh, secondo la quale le categorie più generali (Whorf si riferiva alle categorie di spazio e tempo presso gli indiani Hopi) tramite cui si coglie il mondo, non sono strutture logiche universali, ma prodotti dell'apprendimento e dei contesti sociali di appartenenza. Il rifiuto whorfiano di connotare di universalità i quadri percettivi e linguistici conduceva ad una visione inevitabilmente *relativistica* delle lingue e delle culture, a criteri contestuali di interpretazione, all'impossibilità di una traduzione completa e, tendenzialmente, all'*incommensurabilità* delle culture stesse.

Non è casuale che il tema del *meaning variance* interculturale ed interteorico animi non solo il dibattito antropologico, ma — forse ancor più acremente — quello della filosofia della scienza e della logica [40]. Quine, ad esempio, focalizzando la sua attenzione sulla traducibilità dei termini astratti, parte da due presupposti forti che, in chiave anti-positivistica, lo portano a ridurre al minimo la traduzione intensionale: che non vi siano verità analitiche; che non si possano ridurre tutte le proposizioni significanti a costrutti logici basati su di una relazione diretta con l'esperienza immediata. Contro questi due « dogmi dell'empirismo », quello dell'*analiticità* e quello del *riduzionismo*, Quine sostiene che le ipotesi analitiche svolgono un vero e proprio ruolo legislativo-linguistico, e che quindi sulla base di medesimi dati è sempre possibile elaborare più teorie di traduzione in reciproco contrasto.

Che il confronto con la realtà non fosse poi così lineare, lo aveva già messo in dubbio agli inizi del secolo P. Duhem, quando, con una impostazione olistica del procedimento di verifica, asseriva che

40. Per una recente puntualizzazione sulla ampia valenza del *meaning variance*, cfr., ultimamente, Pizzi 1988.

nessuna ipotesi isolata, nessun gruppo di ipotesi separato dal resto della fisica, è suscettibile di una verifica sperimentale completamente autonoma. Nessun *experimentum crucis* può decidere fra due ipotesi, e soltanto fra esse (Duhem 1906: 291);

al che fa da eco ampliata Quine:

le nostre asserzioni sul mondo esterno si sottopongono all'esperienza sensibile ...come un insieme solidale (Quine 1951a: 39).

Per Duhem, l'unico controllo sperimentale della teoria fisica consiste nel mettere a confronto l'intero sistema della teoria con tutto l'insieme delle leggi sperimentali, perché in caso di mancato successo non si sa quale sia l'ipotesi che venga ad essere infirmata. Quindi il processo di falsificazione non ambiguo investe tutta la *teoria* in questione. La contraddizione sperimentale, a differenza della *reductio ad absurdum* della geometria, non ha, per Duhem, il potere di trasformare un'ipotesi fisica in una verità incontestabile; a meno di non ricorrere ad una impossibile enumerazione infinita di ipotesi.

Quine rinforza la tesi « debole » di Duhem, consolidando la convinzione che esista un insieme di principi comuni a tutte le scienze particolari (o leggi logiche), e che ad esser convalidato o infirmato dall'esperienza sarebbe l'intero sistema delle nostre asserzioni ritenute vere. Di più, in base al *revision argument*, per cui ogni enunciato è rivedibile se in contrasto con l'esperienza, anche le leggi logiche potrebbero essere infirmate, ed una ipotesi potrebbe rimanere valida sol che si modifichino alcune parti del sistema complessivo di riferimento. (E su questo Duhem non sarebbe stato d'accordo!).

Se per certi versi l'olismo sembra vicino ad un impianto teso a individuare i nessi complessi costituenti la trama profonda degli asserti, e invita a pensare a una sua omologia strutturale e concettuale con l'analisi socio-antropologica dei sistemi di credenze, ciò dipende in massima parte dall'accettazione della *verifica traduzionale* come criterio che esige che l'intero blocco teorico-credenziale debba esser messo alla prova per interpretare un dato determinato.

Il parallelismo che emerge tra sinonimia-traduzione da una parte e conferma dall'altra, pone interessanti correlazioni anche in campo antropologico, e più genericamente sociale.

Non ci causa grande imbarazzo la possibilità di parlare della verità di un enunciato solo all'interno di una teoria più inclusiva, dal momento

che si opera sempre all'interno di una qualche teoria confortevolmente inclusiva, quantunque provvisoria. E' chiaro che la verità è relativa anche al linguaggio (Quine 1960: 75) [41].

Se il problema della verità coincide con la verità degli asserti, questo però non può che leggersi — per il logico americano — nei termini di controllo-conferma comportamentistici, entro un quadro generale linguistico e teorico dato.

Quando qualcuno chiede al linguista « Che cosa ha detto l'indigeno? », egli ritiene che la domanda abbia una risposta corretta in italiano che è unica rispetto a una serie di trasformazioni di equivalenze di enunciati italiani. (...) C'è il testardo convincimento che noi si possa dire intuitivamente quale idea esprima l'enunciato di qualcuno, e il nostro in ogni caso, anche quando l'intuizione è irriducibile a un criterio comportamentistico. E' questo il motivo per cui si pensa che la risposta alla domanda « Che cosa ha detto l'indigeno? » abbia una risposta corretta indipendentemente dalla scelta fra manuali di traduzione incompatibili l'uno con l'altro (Quine 1968: 303-4).

Nel complesso — e spesso aporetico — orizzonte in cui si situa Quine, tra il rifiuto dell'intensionale-sinonimico e l'accettazione di un rigido comportamentismo, ciò che emerge con decisione è la difficoltà a parlare della realtà senza griglie teoriche. Con bella immagine, Quine riconduce la scienza nella sua globalità a un

campo di forze i cui punti-limite sono l'esperienza. Un disaccordo con l'esperienza alla periferia provoca un riordinamento all'interno del campo, mentre le leggi logiche sono soltanto, a loro volta, certe altre proposizioni del sistema, certi altri elementi del campo (Quine 1951a: 40).

Ma rimane ben fermo che nessuna proposizione è immune da correzioni, persino le leggi logiche che pur dimostrano una loro accumulata solidità.

Nel suo nucleo profondo, il tentativo quineano porta alla nota tesi della *indeterminatezza della traduzione*.

In un famoso *Gedankenexperiment* l'autore simula concettualmente il caso in cui un linguista si proponga di tradurre nel proprio apparato linguistico-concettuale la lingua di una popolazione

41. Sulla tematica della « traduzione » in Quine cfr. anche Quine 1951b, 1959, 1969, 1970a: 123-127, 1975b. Per la discussione relativa si rimanda ai saggi contenuti in Davidson e Hintikka 1969; Parrini 1976: 66 ss. e 1980: 99 ss.; Santambrogio 1975.

del tutto ignota. Analizzando le emissioni verbali dei parlanti e le circostanze di occorrenza, interrogandoli in maniera opportuna e in occasioni diversificate, è possibile arrivare induttivamente ad una traduzione soddisfacente degli enunciati osservativi e delle funzioni di verità relative ai *connettivi logici*, confermando così la consistenza del nucleo centrale del campo di forze come costitutivo della logica di primo grado. Tuttavia, la conclusione garantisce solo la traduzione di enunciati in cui compaiono parole come « rosso » o, con maggior difficoltà, parole come « coniglio », ma non di enunciati complessi in cui entrino a far parte termini più teorici che coinvolgano questioni di analiticità e sinonimia (ad es.: « nessun scapolo è sposato »). La garanzia si ferma, cioè, proprio alle soglie di quegli enunciati che rivestono maggior interesse scientifico. Solo la proposta, da parte del linguista, di ipotesi analitiche può superare l'*impasse* e permettere la correlazione sistematica fra gruppi di espressione delle due lingue; solo un « manuale di traduzione » legittima la decisione di collegare quegli enunciati e quei termini il cui significato non sia determinato per via osservativa.

La traduzione risulta perciò indeterminata, sia perché varia il grado di osservazione, sia perché sono necessarie ipotesi analitiche, sia perché, infine, alla totalità delle disposizioni verbali possono adattarsi bene sistemi alternativi di ipotesi analitiche.

Tornando a Gellner, le sue obiezioni hanno per bersaglio critico l'*olismo linguistico* dei vari contestualismi (epistemologici e culturali) quale parametro del relativismo; si ribadisce così, sulle orme del maestro Popper, l'inessenzialità dell'approccio analitico linguistico alla determinazione dell'oggetto, la preferenza per la formulazione critica dei *problemi*, l'assunzione oggettivistica del mondo come caos di fronte ai tentativi umani di imporgli ordine concettuale con le reti-a-maglia delle teorie, ed infine il riconoscimento del meccanismo di prova-ed-errore come garanzia scientifica.

Paragonate al rifiuto popperiano e neo-popperiano dell'induzione e, in genere, dell'epistemologia di matrice empiristica, le tesi quineane, pur critiche nei riguardi dell'empirismo classico, hanno un esito molto più travagliato e complesso, dando vita ad una robusta vena di neo-razionalismo — come vedremo — tipica degli anni '70, dopo aver innalzato clausole immunizzanti rispetto a una lettura univocamente scettica e relativistica. Più in generale, il sofisticato empirismo quineano istituisce un serio ripensamento delle immagini convenzionali riguardo le procedure scientifiche di tipo osservativo; ed introduce, al contempo, un parallelo stimolante fra il campo di

forze della scienza e quelle dei più generali sistemi di credenze. *La conferma di una teoria*, legata oramai strettamente alla *traduzione di una teoria*, diviene parte del patrimonio riflessivo sui fatti sociali, in una considerazione olistica delle *convinzioni* (in senso lato, credenze o *beliefs*).

Gli oggettivisti, invece, insorgeranno contro l'assunzione in positivo delle ipotesi *ad hoc* in nome dell'individualismo metodologico e della logica situazionale.

7. Gli oggettivisti e i razionalisti

Sulla scia di Popper si collocano autori come I.C. Jarvie, J. Agassi e (sia pur in maniera più autonoma) R. Horton, i quali, partendo dalle note tesi anti-induttivistiche popperiane e dal concetto di « società aperta », tentano di applicare il metodo del « razionalismo critico » alle scienze sociali.

Jarvie, noto al pubblico internazionale per essere sceso in campo nel 1964, con il suo *The Revolution in Anthropology*, contro la tradizione funzionalistica malinowskiana, apre un fuoco serrato contro la ricerca empirica che si esaurisce nel lavoro sul campo, e ricorda come l'illusione di una conoscenza di puri « dati empirici » fosse già stata liquidata da Kant che, nella *Critica della ragion pura*, aveva dimostrato l'impossibilità di una fondazione sensoriale del processo conoscitivo [42].

Sarebbero, invece, i contesti sociali in cui gli uomini vivono a fornire le coordinate proprie della ricerca empirica; vale a dire quegli insieme di *presupposizioni* a partire dalle quali è possibile procedere alla formulazione di problemi chiari e delimitati, nonché alla distinzione fra fatti socialmente significativi e non. Sulla base, poi, dei tentativi di adattare le ipotesi ai dati empirici, avrebbe senso tentare la definizione dell'ambito della *oggettività*, che, lungi dall'essere quella certezza assoluta ed immutabile della tradizione cartesiana ed euclidea, risulta essere, alla Popper, ciò che è garantito dal metodo delle congetture e confutazioni, ossia la formazione di ipotesi che resistono ai ripetuti tentativi di confutazione. L'oggettività risiede, per Jarvie, infatti, nelle ipotesi che hanno il pubblico riconoscimento di resistere alle comprove empiriche, e quindi vere

42. Jarvie 1964. Per i temi di storia dell'antropologia, cfr. anche Jarvie 1966, 1968a, 1968b, 1969, 1972, 1975b, 1976.

per il loro attuale corrispondere allo stato delle cose. Il mondo dell'oggettività non è il mondo dei prodotti del pensiero (il *mondo due* di Popper) e, meno che mai, la « verità »; quanto le istituzioni sociali che organizzano l'impresa scientifica e stabiliscono i criteri di intersoggettività adeguati per la legalità quasi naturale dei fenomeni sociali fra i fatti [43].

Jarvie, però, non accetta l'attribuzione di finalità o scopi a istituzioni o collettività (che invece l'antropologia britannica e la sociologia di ispirazione durkheimiana son solite sostenere): solo gli individui possiedono fini e scopi, e quindi sono capaci di azione. Solo gli individui sono il punto di partenza per l'analisi della vita sociale, secondo il noto principio dell'*individualismo metodologico* [44].

Dato che le istituzioni sorgono dal carattere convenzionale dell'interazione umana, e non necessariamente dal disegno complessivo degli attori, esse sono concepite da Jarvie come limite hobbesiano dell'azione individuale.

La *logica della situazione* [45] concepisce, a sua volta, gli individui come soggetti razionalmente capaci di deliberare strategie per raggiungere finalità e scopi in un dato contesto, inclusivo di norme, co-soggetti, nonché circostanze di tipo materiale, sociale e psicologico che limitano ed insieme approviggionano di mezzi l'individuo che intenda perseguire un fine, verso cui tendono e sono orientate naturalmente tutte le azioni umane. Entro questo quadro, il sistema ipotetico-deduttivo della logica situazionale risulta adatto, per Jarvie,

43. In Jarvie è assai marcato il rifiuto di prendere in considerazione il concetto di « verità », che Popper invece recupera, tramite Tarski, in specie in *Objective Knowledge*. Non poca influenza ha avuto su Jarvie il rifiuto della corroborazione, tipico dei neopopperiani eterodossi (Giorello 1978: 274 ss.). Sulla linea del fallibilismo intransigente si colloca pure J. Agassi, di cui importanti Agassi 1961, 1963 e 1975, per la storiografia della scienza.

44. Il tema dell'individualismo metodologico risale alla scuola austriaca, a von Mises e von Hayek; viene ripreso da Popper 1966, vol. II: 298 ss.; 1957: 76 ss. e 122 ss.; 1972: 149-208. La ricca discussione che vede, tra gli interlocutori, J. Watkins, M. Broadbeck, M. Mandelbaum, L. Goldstein, E. Gellner, K.I. Scott, S. Lukes e J. Wisdom, impegnati in specie sul versante di una teoria della storia, vedila nelle ricche antologie di Gardiner 1959, Dray 1966, Brodbeck 1968 e Krimerman 1969. Per la recezione italiana cfr. M. Predaval Magrini 1979 e R. Simili 1984. Più di recente cfr. Galeotti 1988, che riprende il tema, incentrandolo su von Hayek.

45. Jarvie 1972: parte prima; per il rapporto fra olismo ed individualismo, *ivi*, la ricca parte terza. Per i classici riferimenti a Popper, cfr. Popper 1966, vol. II: 119-31 e 425-426; 1957: 76 ss. e 130 ss.; 1969: 169-206 e 571-588; 1972: 235-236 e 243-245.

all'analisi sociologica ed antropologica, in quanto le strategie appropriate per realizzare un fine sono deducibili dal contesto della situazione immediata dell'attore.

Non stupisce, quindi, la dura critica che Jarvie rivolge alla comprensione linguistica dei fatti sociali sostenuta da Winch. Di contro alle affermazioni winchiane che ogni forma di vita è imbricata in una sua propria razionalità e che differenti forme di vita implicano differenti razionalità, Jarvie insiste sulla necessità di una qualche razionalità condivisa fra le culture (inclusa quella dell'antropologo) sulla base dell'unità della mente umana. E la scienza moderna altro non sarebbe che la forma più sviluppata di razionalità, in grado dunque di stabilire uno standard di misura per giudicare le altre società. Se la razionalità va associata allo spirito critico, allora le credenze moderne si differenzieranno da quelle tradizionali in quanto le prime poggiano sulla pratica riflessiva del domandarsi e del rivedere, e, se necessario, respingere determinate asserzioni teoriche; le seconde sono sempre ferme ad una argomentazione basata su ipotesi *ad hoc* e su elaborazioni secondarie, che immunizzano l'esperienza dalle contraddizioni e dagli insuccessi.

Il metodo di prova ed errore è tipico, per Jarvie, di una *razionalità forte*, definita come *azione* diretta ad uno scopo e sostenuta da una *credenza* razionale consolidata da prove verificabili e capaci di superare la critica di una comunità scientifica di ricercatori. Al contrario, la *razionalità debole*, definita come semplice azione diretta allo scopo, in base all'assunto che ogni azione diretta ad un fine è quindi *ipso facto* razionale (Jarvie ed Agassi 1967: 190), si rivela incapace di garantire qualsiasi progresso conoscitivo. Entro questo schema esplicativo, gli Azande avrebbero una razionalità debole, in quanto le loro credenze risulterebbero prive di ogni spirito critico, tendendo anzi ad attribuire a cause esterne incontrollabili l'insuccesso delle loro pratiche teoriche e sociali [46].

L'approccio linguistico ai fatti sociali, inoltre, per l'autore, conduce a conclusioni paradossali, a cagione di una interna tendenza relativistica: ad esempio, l'associazione winchiana fra criteri di razionalità e forme di vita implica il solipsismo culturale, contraddetto invece storicamente dall'attestazione di una unica e pluralistica cul-

46. E. Evans-Pritchard 1937: 407 ss. Jarvie legge tali razionalizzazioni come le ipotesi *ad hoc* contro cui, notoriamente, tuona Popper; l'autore, però, non ne nega la presenza nel procedimento scientifico; asserisce piuttosto che la scienza è caratterizzata per l'istituzionalizzazione dell'atteggiamento critico.

tura mondiale, rispetto la quale le singole si segnalano per esserne parti individue, distinte per grado non per natura [47].

L'accento più forte, però, del popperismo verte sulla connotazione del « reale » e dell'« oggettivo »: la realtà, di contro ad ogni empirismo vecchio e nuovo, è una dimensione che esiste al di là di ogni criterio linguistico o mentale, alla quale il pensiero umano continuamente si rivolge tentando di imporre ordine alla caoticità [48].

In opposizione alla versione winchiana della costituzione del mondo in termini di regole sociali seguite dagli agenti e di stati di consapevolezza intersoggettiva, si schiera anche Robin Horton. Partendo da *reali* ricerche antropologiche sul campo, l'autore non si interessa ad una sistematizzazione teorica del tema della « razionalità », né vuol offrire risposte all'epistemologia concettuale analitica; quanto render conto della possibilità stessa dell'operare specialistico, delineando le precondizioni di tipo sociale e psicologico che istituiscono una sostanziale continuità fra « moderno » e « tradizionale », a partire da un rapporto critico con l'ermeneutica, ma anche con l'antropologia induttivistica.

Per Horton [49], gli antropologi della scuola britannica erano animati da un profondo credo liberale e si rivolgevano verso le culture primitive come ad un « mondo perduto », immagine invertita della società moderna, alienata e disumanizzata [50]; e, risentendo più di quanto si pensi l'influenza di Lévy-Bruhl, tendevano a cogliere le differenze fra selvaggio e moderno in termini dicotomici ed oppositivi. I funzionalisti, come si è visto, nel tentativo di difendere le

47. Per la concezione della razionalità come spettro di sfumature, cfr. Jarvie e Agassi 1967, 1973, 1979, 1980, 1987. Questi interventi vedili, ora, nel volume collettaneo Agassi-Jarvie 1987, ultima parte. Per il loro attacco al relativismo cfr. anche, ed oltre, Jarvie 1972: parte seconda, 1975a, 1983a, 1983b, 1987. E Agassi-Jarvie-Settle 1971, Settle-Jarvie-Agassi 1974.

48. Cfr. Agassi 1977, 1981, 1986, 1987, che imposta l'antropologia come filosofia antropologica, sulla scia della domanda kantiana: che cos'è l'uomo?; come ricerca e scelta morale della razionalità, di contro al positivismo *e* la teologia, entrambi ridotti a pseudorazionalismo ed *irrazionalismo*. Sull'opera del 1977, cfr. le due interessanti recensioni di Weiler 1980 e Hollis 1980. Per la storia dell'antropologia come storia degli errori umani, cfr., più di recente, Jarvie 1984a e 1984b. Per una critica interna alle posizioni neopopperiane e tesa ad individuarne residui essenzialistici, cfr. Hanson e Martin 1973; Hanson 1975, 1979, 1985, 1986; Richmond 1976.

49. Di R. Horton, africanista, cfr. in particolare Horton 1967, 1973a, 1982.

50. Sul tema dell'immagine rovesciata, cfr. Nagashima 1973, Ita 1973, Simonicca 1984, Hobart 1985. Horton, però, non esita a confessare che la sua permanenza in Africa deriva dalla « qualità poetica » della vita africana (Horton 1967: 170).

cosmologie primitive dall'accusa di irrazionalità, finivano per sostenere che tali credenze non dovevano essere prese alla lettera come asserti sul mondo, ma come atti espressivi.

Per risolvere il conflitto, Horton ricorre ad alcune generali tesi popperiane, per sostenere che le credenze « erronee » non segnalano tanto una intellettualità inferiore, né un atteggiamento puramente espressivo; quanto il medesimo principio dell'errore inerente ad ogni impresa intellettuale umana, compresa quella scientifica moderna. Per Horton, infatti, la antropologia durkheimiana ha eccessivamente enfatizzato la dicotomia sacro-profano, perdendo di vista i tratti essenziali della continuità fra tradizionale e moderno; e nell'ottica dell'antropologia di stile liberale, ha continuamente tentato di ritrarre le società tradizionali nello schema concettuale di « inversione-contrasto », piuttosto che in una prospettiva assai più proficua ed oggettiva di « continuità-evoluzione » (Horton 1973: 283 ss.).

In questa prospettiva, Horton interpreta le differenze fra occidentale e non-occidentale in termini di grado e non di qualità, dal momento che la razionalità della scienza moderna non differisce sostanzialmente dai meccanismi conoscitivi delle società tradizionali; al contempo, però, rifiuta — e questo è innovativo rispetto la tradizione popperiana cui partecipa — una etnocentrica superiorità della società moderna.

Horton descrive la socializzazione del linguaggio come un processo secondario, costruito sulla predominanza di schemi pre-verbali. Riprendendo le tesi dell'epistemologia genetica, aderisce alla teoria che i processi interni cerebrali e neurologici si sviluppano per costituire gli schemi concettuali veri e propri, esponendo la convinzione che gli adulti hanno, come parte del loro repertorio linguistico, fondamentali concetti originari quali quello di « oggetto » e di « causa », radicati su basi preverbali e presociali. Secondo Horton, questo linguaggio material-oggettivo è universale ed astratto, e risulta responsabile della costituzione del « dato » sul quale ogni schema teorico dovrebbe articolarsi.

Per Horton, perciò, la « comprensione » antropologica è un problema solo empirico. Se il mondo oggettivo si costituisce per mezzo di catene causali stabilite a livello preverbale e presociale, legate allo sviluppo biologico della specie, allora l'antropologo ed il nativo sono parte dello stesso mondo immediato. E non si può più stigmatizzare l'antropologo, come fa Winch, per presunte imposizioni di categorie occidentali sulle culture aliene. Se è vero che l'esperienza si presenta in un costante flusso, da trascendere, per cogliere l'or-

dine inosservabile delle cose, la teoria svolge un ruolo esplicativo in quanto, universalmente, tende ad individuare sotto la superficie dei fenomeni, a) l'unità sotto l'apparenza della moltiplicità; b) l'ordine sotto le apparenze del disordine; c) la semplicità sotto le spoglie della complessità; d) la regolarità sotto il manto delle anomalie (Horton 1967: 132 ss.). La « teoria », quindi, è un'attività che si esplica altrettanto bene nel tradizionale che nel moderno, perché permette e promette di spiegare manifestazioni particolari della condotta umana tramite generalità, secondo un concetto universale di natura umana.

Nonostante l'asserita continuità, però, Horton non oblitera le differenze fra le due epoche/culture e, sulla scia popperiana, caratterizza le società tradizionali come *chiuse*, le moderne come *aperte*, nel senso di *consapevolezza di alternative* (*ibid.*: 153 ss.).

Fidando sulla nozione di scienza come critica rivolta contro pretese di verità assoluta e certezza, l'autore sostiene che nelle società tradizionali le teorie non sono sostenute in maniera critica, perché non vi è alcun incoraggiamento istituzionale alla confutazione.

Per concludere l'esposizione sommaria delle posizioni popperiane, Jarvie e Horton insistono sul rifiuto (contra Winch) della distinzione fra spiegazione e comprensione, ritenendo assodata la richiesta di una logica unificata delle scienze tutte, secondo il modello ideale rappresentato nelle scienze naturali dalla sussunzione dei casi individuali a leggi ipotetiche di natura, inclusa la natura umana.

Per Jarvie e Horton, vi sono regolarità sociali di validità intersoggettiva. Per il primo è la logica situazionale: gli attori considerano le strategie alternative di mezzi e fini per realizzare le mete prefissate nelle situazioni specifiche date. Per il secondo, le regolarità valgono per la *causalità* preverbale e presociale, ove le istituzioni e le norme determinano le credenze degli individui; mentre per il primo le istituzioni risultano ambiguamente sia mezzo che limite per l'azione intenzionale. Rimane comunque assodato che nella concezione oggettivistica qui tracciata, il compito dell'antropologo coincide con quello tecnico dell'*osservazione*.

Sul versante, invece, della teoria della verità intesa in senso proposizionale, si collocano, sia pure con tratti distinti, S. Lukes e A. MacIntyre; essi concordano nel rifiuto della lettura metaforica delle credenze indigene sostenuta dai funzionalisti, e sostengono che quelle indigene sono vere e propri asserzioni sul mondo, da valutare come proposizioni e da giudicare come se rispondessero ad uno stato della realtà.

Se la ricerca antropologica deve rispondere a criteri di verità, quest'ultimi — per Lukes — non attingono però la loro validità da una metodologia individualistica; che i fatti sociali, anzi, debbano essere spiegati nei termini di fatti circa individui, si manifesta come una autentica forma di ideologismo, o assolutizzazione della concezione occidentale della razionalità strumentale dell'agente (Lukes 1968 e 1973c).

Riprendendo un esempio di Jarvie circa il rapporto fra « soldato » ed « esercito » ove si affermava la maggior esplicabilità nei termini delle motivazioni e delle intenzioni individuali, Lukes obietta invece la superiorità dell'analisi « olistica » di esercito, in quanto il singolo soldato dipende in quanto tale solo dall'esser membro di una istituzione sociale, l'esercito appunto. Seguendo in ciò Durkheim [51], Lukes asserisce che i fatti sociali vanno spiegati nei termini di spiegazioni sociali: come spiegare, altrimenti, con una pura logica situazionale, il fatto sociale di un bambino, nato a Parigi, che sta imparando il francese?

Asserendo, quindi, che le istituzioni hanno uno status ontologico, Lukes non nega però valore all'individualità: la realtà sociale è irriducibilmente stabilita entro e tramite la reciproca interazione di istituzioni ed individui. In verità, egli critica la reificazione cui Durkheim giunge nella sua teoria; ma sottolinea con approvazione la tesi che l'interazione fra individui ed istituzioni è un fatto sociale e non individuale. Se, rispetto a Jarvie, privilegia invece il fatto sociale, converge però con il primo per quanto concerne la fede nell'oggettiva fattualità del mondo sociale.

Totale, invece, e frontale, è la critica a Winch: la comprensione non può basarsi che su condivisi criteri di verità e razionalità, che sono e debbono essere *universali;* sono i criteri specificamente contestuali ad essere parassitari di quelli universali (Lukes 1967: 208; 1973: 230; 1974: 165 ss.; 1982: 262).

Rifiutando la concezione della razionalità come conformità alle regole, Lukes ribadisce il carattere non convenzionale dei criteri con cui giudichiamo l'intelligibilità e la validità delle credenze particolari, non ricorrendo però, contro Durkheim, a fatti sociali, bensì a categorie trascendentali.

Winch, per Lukes, infatti, non può nemmeno tentare di spiegare termini quali « mondo », « natura », « realtà » etc., per la man-

51. Si ricordi che Lukes è autore di una delle più ricche monografie su Durkheim (Lukes 1973b), opera sollecitata dallo stesso Evans-Pritchard.

canza di una teoria indipendente dal riferimento, a meno che non si ricorra ad una distinzione fra criteri e contenuto della verità, che però pregiudica l'ammissione dei criteri della logica formale nonché della verifica empirica, in definitiva unici ed ultimi garanti dell'attribuzione di verità di una credenza (Lukes 1967: 208-10; 1982: 271 ss.); mentre per Winch tali termini hanno senso solo in giochi linguistici, ed i criteri che stabiliscono il senso dei concetti sono essi stessi parte integrante dei giochi linguistici giocati.

MacIntyre, invece, a differenza di Lukes, ritiene che i criteri di razionalità non siano trascendentali o universali, ma che abbiano una storia; sono cioè sociologicamente ed antropologicamente determinati. Su questa base, esorta ad una condotta di cautela verso i concetti *interpretativi* degli agenti, perché spesso fra credenze correnti e precondizioni sociali della loro genesi il tempo ha cancellato motivazioni, ricordi o legittimazioni del loro esser ritenuti per veri o validi. Il senso, cioè, non sarebbe dato dall'uso sincronico, ma dalla storia di una pratica o di una credenza, la *storia ricostruttiva* dei processi e delle cause sociali che determinano il significato del fenomeno particolare, spesso non percettibili dall'attore. Non v'è quindi bisogno di una corrispondenza assoluta fra nativo ed antropologo, il che coincide con la netta esclusione di ogni possibile relativismo a favore della individuazione dei criteri storicamente determinati e determinanti del significato (MacIntyre 1967; 1964; 1962)[52].

La disgiunzione, però, operata fra *uso* e *significato* attinge pur sempre ad una concezione oggettivistica di *meaning*. L'autore accetta l'accesso ermeneutico ai fatti sociali, ma nega che la verifica debba consistere nelle sole credenze espresse dagli indigeni. Il significato di un dato fenomeno sociale è accertabile tramite le sue *cause*, che non sono riducibili *sic et simpliciter* a reazioni ed intenzioni sostenute dagli attori o gruppi. I significati dei fenomeni sociali rispetto le regole della loro intelligibilità sono *esterni* alla loro attuale o potenziale costituzione ad opera di una comunità linguistica, per cui bisogna trascendere l'autocomprensione dell'agente per individuare i processi sociali che causano o determinano il significato della vita sociale. Per far luce sull'ideologia o sulla falsa coscienza, insomma, bisogna andar oltre le informazioni della fonte nativa.

52. Le posizioni dell'autore muteranno profondamente nel corso degli anni '70 ed '80, verso la delineazione della figura di un individuo teleologicamente orientato: cfr. MacIntyre 1980, 1986 e, in maniera ancor più marcata, MacIntyre 1988, ove la razionalità viene risolta totalmente in tradizione.

Ne consegue la connotazione di necessità attribuita al concetto di *causalità*, sia per l'identificazione delle credenze, sia per la critica dell'ideologia, sempre presente nelle relazioni costituite da vincoli fra individui e società. La causalità spiegherebbe le regolarità nelle nostre strutture sociali, in maniera non dissimile dall'ambito naturale, le differenziazioni di status etc., in un senso molto vicino a quello della causalità humeana. La predicibilità degli eventi umani permette di parlare di causalità, rispetto cui il punto winchiano del « seguire la regola » è importante ma subordinato.

8. La tesi universalistica

Il dibattito che vede impegnati razionalisti ed oggettivisti ripropone con forza le classiche strategie della discussione sei-settecentesca fra empiristi e razionalisti sulla necessità di una dimensione a priori della conoscenza oppure su una universalità di fatto.

Per M. Hollis, senza una necessaria « testa di ponte » (*bridgehead*) capace di collegare il linguaggio dell'osservatore con quello dell'osservato, la possibilità stessa del comprendere rischia di essere delegittimata. Invece, a) vi devono essere, sia per il ricercatore sia per il nativo, comuni riferimenti al mondo (percettivi e linguistici); b) deve essere presente e condivisa la funzione linguistica del negare e dell'asserire; c) vi deve essere un comune principio di interna coerenza logica (Hollis 1967b: 183-4; 1967a: 228 ss.; 1982: 73).

Tali presupposti, che includono una serie di assunti empirici ed una serie di assunti logici, sono da considerarsi come criteri e credenze *vere e razionali*, indispensabili perché sia possibile comprendere e identificare le credenze aliene. In linguaggio quasi kantiano, per Hollis valgono quali criteri *necessari* di razionalità, garanti della fondamentale *unità epistemologica del genere umano*.

Anche per Lukes v'è necessità di una serie di presupposti che rendano possibile ritener per vero che a) esiste un mondo ed una realtà comune di riferimento per qualsiasi parlante; b) il vero si distingue dal falso; c) il linguaggio possiede regole operative, non tutte convenzionali, basate sulla negazione, l'identità, la non-contraddizione e l'inferenza; d) i criteri di verità garantiscono la corrispondenza con la realtà (Lukes 1967: 209-10; 1973: 238-9; 1982: 271). Mentre tali *criteri razionali I*, universali e comuni a tutti gli uomini, permettono la comunicazione stessa, ciò che si presenta, invece, come *credenze* (per lo meno apparentemente) *irrazio-*

nali è intelligibile tramite criteri contestuali (*criteri razionali II*), che soli forniscono gli strumenti per identificare le particolari credenze specifiche, a prima vista non accessibili all'intelletto occidentale (o moderno), ma, come in parte abbiamo già visto, dipendenti dai primi.

Lo stesso Horton teorizza un linguaggio che garantisce una relazione immediata con il mondo ed una descrizione adeguata della realtà in base ad una sua costitutiva « materialità » (Horton 1973: 280-1; 1979: 197-224, 233-42; 1982: 228 ss.), individuandone due livelli: quello *primario*, comune a tutta la specie umana e correlato a strutture cerebrali universali; quello *secondario*, correlato a strutture socialmente contingenti e tale da servire come base per formare una teoria e per descrivere.

L'orizzonte di riferimento di Horton è senz'altro più oggettivistico, e l'autore non fa certo mistero di considerare il linguaggio e le connessioni causali ad esso connesse come un patrimonio biologico che, in assonanza con certe tesi della « epistemologia evoluzionistica », si sviluppa fornendo alla specie (come diceva Popper: tra un'ameba e Einstein la differenza è solo di grado) gli stessi strumenti cognitivi ed in particolare i concetti di *oggetto* e *causa*, categorie unificanti dell'umanità tutta; riprendendo così note tesi strawsoniane circa un « solido nucleo centrale della mente umana » (Strawson 1958).

In tutti e tre i casi la comune esigenza di uscire dalle secche del relativismo conduce alla formulazione di criteri di razionalità intersoggettivi e non dipendenti dal contesto. Solo che, per Horton, come per Lukes, tali criteri sono *ipotesi*: la sensibilità verso l'argomentazione induttiva e deduttiva, l'interesse alla spiegazione, alla previsione, al controllo dell'ambiente nonché alla comprensione reciproca sono *presupposizioni logiche*, e quindi necessarie, in quanto non potremmo nemmeno intraprendere un lavoro di ricerca senza tale armamentario (Horton 1982: 260; Newton-Smith 1982a e 1982b; Lukes 1982: 262-5). Non sono veri in quanto astorici; essi sono sia *trascendentali* sia *fattuali*. Ci garantiscono l'accesso al mondo dell'altro; ma senza una loro verifica empirica, senza una conferma testimoniata e convalidata dai dati d'esperienza non avremmo alcuna *chance* di identificarli come veri. Per Lukes, in particolare, come per Horton, si tratta di usare un argomento simile a quello che Strawson chiamava « metafisica descrittiva », ossia la descrizione degli schemi concettuali senza i quali non vi sarebbe pensiero umano in genere; o, in altri termini, ciò che seguendo Davidson si potrebbe

definire l'argomento di una necessaria autoreferenza: la possibilità di un *disaccordo* poggia sulla fondazione di un *accordo*, come verità a priori non falsificabile.

I criteri II di Lukes (contestuali) servono a determinare i contenuti propri delle credenze che, sempre sulla base dei criteri di verità ed inferenza logica delle credenze universalmente condivise, vengono identificate tramite le ragioni dei nativi. Nelle credenze osservazionali, infatti, basta il riferimento allo stato di cose per spiegare perché sono accettate, e quindi definirle come vere; se false, la spiegazione deve citare un fattore di disturbo. Tale *asimmetria* ha luogo, per l'autore, anche se ogni società ha un proprio concetto di credenza razionale, che solo l'indagine concreta può empiricamente determinare.

Lukes, però, si trova dinanzi ad una insidiosa alternativa: o afferma che l'intelligibile dipende dall'identificazione (il che cos'è della credenza), e quindi da un nucleo di comunanza concettuale condivisa; oppure, l'intelligibile dipende dalla verifica empirica, ossia da un criterio esplicativo (il perché della credenza). Ma, in questo caso, a sua volta, l'intelligibile dipende dal grado di plausibilità che sosteniamo, e quindi da ciò che riteniamo essere esplicativo.

La *Spaltung* fra spiegazione ed identificazione (comprensione) rischia di cadere in un circolo vizioso: il valere come « buona ragione » (esplicazione o ricostruzione razionale) deve essere determinato nella sua propria valenza di essere appunto una « buona ragione ».

Per Hollis, viceversa, se ogni società possedesse un proprio concetto di credenza razionale, non vi sarebbe commensurabilità alcuna, tanto meno comprensione. Quest'ultima, infatti, deve essere determinata da criteri *a priori* necessari e universali.

Tali criteri costituiscono la testa di ponte, la quale è soggetta a revisioni solo alla periferia (per dirla alla Quine), non nel nucleo centrale (*contra* Quine). In altri termini, i criteri contestuali per Hollis sono *opzionali* [53].

Per Hollis, si stagliano due piani distinti: quello filosofico-

53. L'argomentazione hollisiana proviene da un lockismo (credenze vere circa la realtà), irrobustito da elementi razionalistici kantiani (criteri universalistici). Per la distinzione fra conoscenza intuitiva e conoscenza probabile, cfr. le analisi dell'*Essay* in Locke 1971: libro quarto. Sulle radici settecentesche (scozzesi e francesi) dell'antropologia è stato a lungo scritto; probabilmente, però, i nuclei fondativi andrebbero ricercati in J. Locke: cfr. Zengotita 1984.

epistemologico che garantisce la pensabilità ed intelligibilità del reale sociale ed umano; e quello empirico, in eterna approssimazione verso il punteggio massimo delle « buone ragioni ». La scissione fra i due campi — scissione attuabile ovviamente solo a livello di riflessione metodologica — dà adito al formarsi di due campi distinti, quello del filosofo e quello dell'antropologo. (Anche se poi la « traduzione » li richiede entrambi).

Per Lukes, invece, l'antropologia ha una fondazione humeana: i criteri universali di razionalità (verità, inferenza...) non determinano né il modo specifico in cui i contenuti credenziali vengono ad essere individuati, né le ragioni che inducono i nativi a credere qualcosa come vero. Ma garantiscono una uniformità ed una universalità fattuali.

Come asseriva Hume:

Se un viaggiatore, tornando da un paese lontano, ci raccontasse di uomini completamente diversi da tutti quelli che noi abbiamo sempre conosciuto (...) noi scopriremmo immediatamente, sulla base di tali circostanze, la sua falsità e proveremmo che è bugiardo con la stessa certezza che se avesse infarcito la sua narrazione con storie di centauri e di dragoni, di miracoli e prodigi. (...) Tanto facilmente e universalmente noi possiamo conoscere una uniformità nei motivi e nelle azioni degli uomini, quanto nelle operazioni del corpo (Hume 1968: 100).

Lo scoprire « i principi costanti ed universali della natura umana » affonda nella considerazione che la natura umana resta la stessa nei suoi propri principi e nelle sue operazioni; gli stessi motivi producono sempre le stesse azioni, gli stessi eventi derivano dalle stesse cause, pur nella varietà degli atteggiamenti e delle azioni.

Come è noto, per Hume, ogni azione deve la sua attivazione ad un desiderio o impulso, che a sua volta si concretizza in una *credenza*. Il problema centrale, dunque, è la costituzione del rapporto fra le credenze che forniscono le ragioni per l'azione. Le credenze, però, offrono un campo di prova ben arduo di fronte a rompicapo quali quelli esposti da Malinowski a proposito della concezione dei Kiriwini circa la vita oltre la morte:

Esistono due credenze che, pur essendo ovviamente incompatibili, coesistono l'una accanto all'altra. Una di esse è che il *baloma* (che è la forma principale dello spirito dopo la morte) va (...) a Tuma, un'isoletta che si trova a circa dieci miglia a nordovest delle Trobriand... L'altra credenza afferma che lo spirito conduce una breve e precaria esistenza dopo la morte vicino al villaggio, presso i luoghi frequentati

abitualmente dal morto, come il suo giardino, la spiaggia o la sorgente. In questa forma lo spirito è chiamato *kosi* (a volte pronunciato *kos*) (Malinowski 1948: 100).

Per Malinowski le due credenze esistono l'una accanto all'altra con forza dogmatica; sono riconosciute vere, influenzano le azioni degli uomini e di questi regolano il comportamento. Come risolvere una connessione che, per lo meno a prima vista, sembra clamorosamente contraddire il principio della non-contraddittorietà della logica classica?

Per i razionalisti sono necessarie, per la traduzione, alcune clausole a priori: la legge dell'identità, della non contraddizione e del terzo escluso. Dal punto di vista della antropologia funzionalistica, però,

trarre qualunque conclusione o comunque argomentare mediante la legge della contraddizione logica, è assolutamente vano nel campo della fede, sia selvaggia, sia civile, dove due credenze, che si contraddicono l'un l'altra sul piano logico, possono coesistere, mentre una deduzione perfettamente ovvia tratta da un dogma saldissimo può essere semplicemente ignorata. Così, il solo modo sicuro in un'inchiesta indigena è di investigare ogni dettaglio della credenza indigena e diffidare di qualsiasi conclusione ottenuta solo con la deduzione (*ibid.*: 170).

La « dimensione sociale » della credenza è lo strumento indispensabile che permette di asserire che

l'indigeno non è « pre-logico » nelle sue credenze, è alogico, perché la fede o il pensiero dogmatico non obbediscono alla legge della logica presso i selvaggi più che da noi (*ibid.*: 185, n. 5).

L'estensione malinowskiana della credenza alla « psicologia della fede » (pur nella sommarietà dei termini) costituisce un importante momento teorico, giacché indica un rapporto molto stretto fra analisi etnografica ed analisi delle credenze religiose o teologiche, proprie a tutte le popolazioni [54], ma non offre risposta al problema logico se sia possibile asserire la contraddizione stessa.

Vi è un rapporto di equivalenza fra le credenze kiriwine sull'al di là o quelle relative all'ignoranza della paternità fisiologica da

54. Cfr., ad esempio, la discussione sulla « ignoranza della paternità fisiologica », che giunge a colpire il cuore di un dogma del cattolicesimo: Spiro 1966, Leach 1968, Spiro 1978, S.P. Turner 1980 e (riassuntivamente) Lukes 1982.

una parte, e dall'altra la formula canonica che *p* non può essere *non p?* Oppure, che per i Nuer i « gemelli » sono « uccelli », o, per gli Arara, che gli uomini sono « pappagalli »?

Per Lukes, se non sapessimo che i Nuer, a differenza di noi, valutano il parto gemellare come un *monstruum*, da associare ad altri portenti, non potremmo che considerarli confusi o infantili. Ma quando individuiamo il meccanismo logico-simbolico messo in atto, dobbiamo pur sempre adoperare — se, come sembra, per i razionalisti il linguaggio è un modo di comunicare e non una struttura costitutiva dell'intersoggettività — i criteri I, o per lo meno il riconoscimento di una ragione come singola e diversa da altre. Il che è quanto Hollis asserisce, quando afferma che l'azione razionale permette all'agente di raggiungere i suoi fini, e va valutata nei termini di una *ricostruzione razionale* di motivi, credenze e *ragioni* dell'attore. Le buone ragioni spiegano l'azione: sono il motivo che ha spinto all'azione l'attore.

A prescindere dai contenuti particolari delle credenze, queste stesse abbisognano di legami interni tali che le possano rendere consistenti. Il problema sono i connettivi logici che le legano. Per Hollis non potremmo nemmeno identificare (per poi spiegare) le credenze, se non presupponessimo che anche gli altri ragionano come ragioniamo noi; ossia che partono da premesse per giungere a conclusioni.

Il primo momento è dunque contraddistinto dalla *connessione logica* pura, la formula del *modus ponens*, che si addossa il compito di sostenere la struttura generale dell'argomentazione. Più aderente al contenuto credenziale si pone la *connessione razionale*, che invece soddisfa l'esigenza di elucidare le relazioni interne delle credenze rituali sulla base del seguente schema: si può identificare una credenza rituale *p* solo se c'è una credenza *q* tale che fornisca a chi crede che *p* e *q* una ragione per credere che *p* (Hollis 1967a: 232).

Da parte sua, Winch aveva sostenuto che la logica vero-funzionale rappresenta solo uno schema logico convenzionale inefficace per identificare il contenuto delle credenze particolari, *a fortiori* quelle « apparentemente irrazionali », giacché la connessione logica opera solo su simboli e non sul contenuto delle credenze (Winch 1964: 148). Per Hollis invece l'implicazione logica fonda la stessa connessione razionale, in quanto i primitivi, come gli occidentali, hanno lo stesso concetto di « esser una (buona) ragione per ».

Nella traduzione lavora una operazione logica generale, che viene ad essere integrata dallo schema della « ragione per ». E' vero

che l'analisi logica non può risultare mai pienamente convincente nella trattazione empirica, a causa del suo eccesso deduttivistico; ma bisogna pur sempre *spiegare* (rendere intelligibili) le credenze, non tramite il senso *soggettivamente inteso* (alla Max Weber), ma tramite ragioni buone, cioè oggettive ragioni.

> Sapere in base ad una prova *e* che S crede che *p*, implica sapere che è più probabile che S creda che *p* piuttosto che in qualcosa di inconsistente con *p* e che *e* possa basarvisi (Hollis 1982: 73).

In discussione risulta lo status della prova *e*, se essa sia primaria o a sua volta dipendente da qualche altra *e*, e se soggetta ad interpretazioni diverse. Procedendo a ritroso, bisognerebbe (logicamente) giungere a casi speciali necessariamente veri, su cui tutti dover convenire; tali sono le proposizioni necessariamente vere che costituiscono la testa di ponte. Rispetto poi le possibili interpretazioni in conflitto, sarà la buona ragione che l'agente fornisce per credere in qualcosa, a dare la connessione razionale fra le credenze, la cui conclusività dipende dal fatto che il ricercatore dovrà comparare la razionalità degli attori con il suo calcolo personale di ciò che sarebbe stato razionale, distribuendo un punteggio fra lui e l'attore (o gli attori, se le interpretazioni discordano), in una sorta di sommatoria-scommessa.

Le credenze necessariamente vere permetteranno, così, di individuare quelle che non sono tali (principio di asimmetria), e la ragione e la spiegazione non potranno esimersi dall'emettere un giudizio di lontananza (o meno) delle credenze aliene rispetto quelle del ricercatore stesso, e quindi una valutazione. Tutti gli uomini, in conclusione, sono razionali, in maniera direttamente proporzionale alla loro lontananza dalle connessioni razionali non probabili [55].

Il rischio che Hollis corre, però, è la perdita dei criteri tramite cui definire come empiricamente falsa una credenza (Hollis 1979a: 231). Non è un caso, del resto, che l'oggettivismo popperiano che si fa forte della corroborazione ed esclude le ipotesi *ad hoc*, non ha mancato di convincersi di dover giungere ad un concetto di razionalità come *postulato metodologico* (o come altri ha detto: ipotesi

55. L'approccio hollisiano alle scienze sociali, negli anni '70, si caratterizza per spiccati interessi di « filosofia economica », in termini di attore sociale ed « individuo plastico »: cfr. Hollis e Nell 1975; Hollis 1977, 1979b, 1985; ed infine l'ultimo, importante, Hollis 1987, che coniuga ricostruzione delle motivazioni e scelta razionale.

empirica)[56]; e il razionalismo trova qui parziale sovrapposizione con una lettura sofisticata della logica situazionale in cui gli attori si comportano nel loro ruolo e dove le ipotesi ausiliarie divengono esse stesse calcolabili[57].

9. L'etico ed il cognitivo

The entry of the philosophers nell'antropologia e nel dibattito sulla razionalità ha, per riepilogare, dunque, due primi contraddittori: il popperismo fallibilista centrato sulla azione del singolo, e la prospettiva winchiana delle forme di vita culturali. I quineani dal canto loro rispondono a Winch (e Wittgenstein) in termini di ipotesi linguistiche, ai popperiani in termini nominalistici. In ogni caso, ed in specie negli oggettivisti e nei razionalisti che trovano zone di sovrapposizione tematica e teoretica, si registra uno spostamento di accenti dal problema *etico* a quello *cognitivo*. Se, infatti, la lezione del *relativismo culturale* (o « relativismo etico ») dagli anni '30 in poi, ad opera di R. Benedict e M. Herskovits, sulla scia boasiana, aveva duramente contestato l'equazione tardo-ottocentesca fra diversità razziali e scala di facoltà mentali, il principio ispiratore di fondo partiva dall'accettazione della *diversità delle culture* e dal rifiuto antropologico, in chiave liberale ed anticoloniale, di

56. Cfr. Popper 1966, vol. II: 295 ss. e 304-5: « atto di fede nella ragione »; 1957: 125-6: « poiché nella maggior parte delle situazioni sociali, se non in tutte, vi è un elemento di *razionalità*... mi riferisco alla possibilità di adottare nelle scienze sociali il metodo che possiamo chiamare di costruzione logica razionale, o magari il "metodo dello zero"... postulando una completa razionalità... da parte di tutti gli individui interessati, e calcolando la deviazione del reale comportamento delle persone dal comportamento modello, servendosi di quest'ultimo come di una specie di coordinata zero »; 1972: 235: « possiamo tentare, congetturalmente, di dare una ricostruzione idealizzata della *situazione problematica* in cui l'agente si è trovato, e rendere in quella misura l'azione "comprensibile" (o "razionalmente comprensibile"), cioè, *adeguata alla situazione come egli la vedeva*. Questo metodo di analisi situazionale può essere descritto come un'applicazione del *principio di razionalità* ».

57. Per un empirismo sofisticato ed una lettura della teoria dell'agire intenzionale in chiave di teoria del comportamento razionale, cfr. Santambrogio 1982 e 1986. L'avvicinamento della *logica della situazione* alla *spiegazione razionale* alla Dray non rende però conto della versione winchiana della logica sociale, e l'accostamento è insostenibile: per l'irriducibilità dell'individuo a motivi calcolistici nell'agire in conformità alle regole cfr. Hertzberg 1979, 1980, 1983; Teichman 1983.

enunciare giudizi di valore, in base all'assunzione che le valutazioni sono sempre relative al contesto culturale di appartenenza[58]. La direzione anti-etnocentrica del relativismo culturale non aveva mancato di creare forti discussioni ed aperte contestazioni da parte di altre correnti antropologiche americane che, con la voce, ad esempio, di Linton, Kluckhon, Redfield o Kroeber, lo avevano accusato di favorire una accettazione astorica del sociale ed aderire quindi ad un sostanziale conservatorismo politico e sociale, per non voler dar credito a quegli standard di *umanità* e *universalità morale* che costituirebbero il modello del progresso morale nella storia dell'uomo. Che è, sia pur in parte, la discussione che riacutizza di fatto Winch[59].

I rapporti fra la tolleranza circa le forme di sviluppo aliene, il « progresso » occidentale, ed i paesi non sviluppati od in via di sviluppo, si inseriscono in un complesso capitolo di storia delle idee e del potere coloniale dell'Occidente, che non si può certo qui affrontare, essendo — tra l'altro — una delle più accanite battaglie politico-culturali del secondo dopoguerra[60]. A prescindere, però, dalle posizioni contrapposte, risalta con evidenza il sorgere, da parte occidentale e con ciclica cadenza, di un dubbio *etico*, prima che conoscitivo, di fronte a costumi di popolazioni diverse, improntati alla tortura, ad esempio, od alla violenza (meglio: a forme di violenza per noi inconcepibili). Dubbi che riguardano il principio della *distanza etica* verso comportamenti che, in quanto tali, contraddicono però nostre profonde credenze; nonché, anche, dubbi su situazioni analoghe del *nostro* mondo, che solo alla luce del primo hanno modo di venire alla luce.

Sta di fatto che lo stesso Lévi-Strauss dei *Tristes Tropiques* o di *Race et Histoire* non fa velo di mostrare sentimenti di nostalgia e di desiderio di ritorno verso il mondo delle selvagge popolazioni sudamericane, ove il *disincanto* della ragione strumentale non ha avuto ancor luogo e l'occidentale trova — come notava Horton — il rovescio della sua patria d'origine. La stessa teoria del « pensiero selvaggio » prospetta l'immagine di una mente primitiva rigorosa, sia pur in un assetto ed in un operare schiettamente qualitativo e

58. Per il tema, ancora da rianalizzare, cfr. l'ancor utile volume collettaneo a cura di Asad 1973.

59. Per le critiche italiane, invece, dei primi anni '60 al relativismo culturale americano si rinvia in particolare agli interventi di De Martino 1962 e 1977: 389-413, Abbagnano 1962, Rossi 1964.

60. Per una recente puntualizzazione (in termini umanitari) del relativismo culturale, cfr. Hatch 1983.

sensoriale. La messa al bando di tutta una concettualità etnocentrica ed ipostatica, viziata proprio dalla proiezione sull'Altro delle categorie occidentali (esemplare l'analisi del *totemismo*, che da analisi critica di una categoria antropologica diviene manifesto di critica antropologica *tout court*), avviene nell'ambito della (forse) più sofisticata e razionalistica teoria che la storia dell'antropologia e delle scienze sociali in genere abbia mai conosciuto (Lévi-Strauss 1962a e 1962b). Il matematizzante e rarefatto metodo semiotico-strutturale che l'autore francese predilige, combinante un'analisi dei fatti sociali alla Mauss con la loro articolazione in termini logico-linguistici secondo una profonda rivisitazione di Boas, ha un effetto neutralizzante rispetto le pratiche (che Lévi-Strauss delega alle chiavi interpretative del materialismo storico), l'azione, il fare insomma dell'uomo, per privilegiare l'aspetto logico-astratto, le relazioni cognitive di quel pensiero che, secondo le affascinanti analisi delle *Mitologiques*, pensando i miti, pensa se stesso, universalmente riconoscendosi nei medesimi schemi logici (Lévi-Strauss 1971: parte VII).

La preminenza del cognitivo e del logico scandisce i tempi di un pensiero necessitato a distanziarsi dall'ambito pratico-affettivo-espressivo; a porsi come unica possibilità per capire *e* per tradurre (per Lévi-Strauss i due sono sinonimi logico-matematici) le culture altre, divenendo Altro da Se stesso (unica fra le discipline, l'etnologia lo prescrive) e mettere alla porta la surrettizia irruzione del giudizio valutativo, figura fondante dell'etnocentrismo stesso. Anche se, a ben riflettervi, suona strano un anti-etnocentrismo che si avvale della più occidentale delle produzioni del Moderno, la logica matematica...

L'uscita *razionalistica* di Lévi-Strauss, a prescindere dall'obliterazione strutturalistica della dimensione della prassi umana, appare significativa dell'*impasse* del relativismo fra le due guerre; e risulta, per più aspetti, e sia pur con le doverose distinzioni, legata a motivi complessivamente analoghi a quelli della crisi dell'antropologia britannica post-bellica. Se nell'antropologia strutturalista alla crisi del fatto sociale autonomo si risponde con la postulazione di un meccanismo logico-concettuale che garantisce l'universalità dell'evento antropico stesso; sul versante britannico, l'organicismo lascia il posto al contestualismo credenziale e poi ad un rinnovato razionalismo con forti connotati anti-empiristici [61].

61. L'influenza dello strutturalismo francese in terra inglese non è stata, sino agli anni '60, molto forte, sia per diversità di metodologia di ricerca sul campo, sia per tradizioni filosofiche storicamente contrapposte. Tra i più

Abbiamo visto, infatti, gli oggettivisti ed i razionalisti rispondere alla crisi del paradigma empiristico e, contemporaneamente, all'emergere del relativismo, con l'assunzione di un nucleo epistemico comune a tutti gli uomini. Una delle risposte allo scetticismo quineano sta nell'irrobustimento di tale nucleo: Hollis e Lukes lo considerano un insieme di proposizioni vere; Horton lo coniuga come un sapere del senso comune, biologicamente fondato, che assicura la descrizione e la comunicazione; Davidson demolisce il concetto di « schema logico » (con il corrispettivo di « contenuto »), quale latore insopprimibile di relativismo (Davidson 1974).

In Davidson, esemplarmente, il rifiuto del terzo dogma dell'empirismo ha per effetto l'accettazione del rapporto immediato con la realtà, e l'eliminazione del processo di giustificazione delle credenze (MacGinn 1982). Infatti, se è vero che vi sono diversi schemi concettuali, allora si presuppone la nozione di una realtà *non interpretata;* se, invece, non vi sono diversi schemi, il concetto di schema non risulta più utile. Dato che, poi, non possiamo dar senso alla nozione di realtà non interpretata (da interpretare da parte di diversi schemi), allora l'idea di schema dev'essere abbandonata. Per chi invece, come Putnam, argomenta sempre in termini di schema-contenuto, è la mancanza di riferimento concettuale ad altre possibili alternative che obbliga a respingere il relativismo (Putnam 1981).

L'empirismo e il relativismo sembrano, insieme, debellati su tutta la linea, grazie ad un impianto razionalistico che ricorre al *principio di carità* o *umanità*, per il quale le credenze native devono essere ritenute vere, a meno di non spiegarle più facilmente con il criterio della falsità, e comunque sempre minimizzando gli errori inesplicabili, l'ignoranza e l'irragionevolezza. Essendo, poi, gli Altri fondamentalmente come noi, possiamo ricostruire le loro azioni ed

vicini a Lévi-Strauss è senz'altro E. Leach: Leach 1961, 1964, 1965b, 1970, 1976. Più di recente l'approccio semiotico-strutturale, pur fortemente rimaneggiato, di D. Sperber è stato molto discusso in ambito inglese: cfr. Sperber 1974 (tr. ingl. 1976), 1982a, 1982b; Sperber e Wilson 1982, 1986a, 1986b. Non è del resto casuale che l'asse di trasmissione, oggi più intenso, fra le sponde della Manica passi piuttosto attraverso una storica affinità fra la scuola sociologica francese della *Année* e la scuola « struttural-funzionalistica » oxoniense, fra Lévy-Bruhl ed Evans-Pritchard, il quale ultimo si adoperò per la conoscenza e la traduzione di Durkheim, Mauss, Hertz: cfr. Finnegan e Horton 1973: 36. Di recente, infine, è stato riproposto il classico lavoro di Mauss sul concetto di « persona » in Carrithers, Collins e Lukes 1985: 1-25. Per il problema della unicità dell'antropologia o dell'esistenza di antropologie « regionali », cfr., di recente, Stocking 1983: 1-11.

identificare le loro credenze tramite il meccanismo della proiezione inferenziale.

La strana situazione in cui viene a trovarsi il ricercatore, di fronte a culture altre dalla propria, era già forse nota all'esperienza intellettuale di Cartesio, che descriveva con eccezionale lucidità il problema:

> gli stessi pittori, anche quando si sforzano con il maggior artificio di rappresentare Sirene e Satiri in forme bizzarre e straordinarie, non possono tuttavia attribuire loro forme e nature interamente nuove, ma... se per avventura la loro immaginazione è abbastanza stravagante da inventare qualcosa di così nuovo... certo almeno i colori... debbono, essi, essere veri (Cartesio 1967, vol. I: 201).

Le « generalità » cui qui si riferisce Cartesio, o il « colore » entro cui si modellano le varie figure della finzione, costituiscono i limiti a priori del comprendere, i limiti traduzionali e razionali entro cui è possibile e sensato procedere alla comprensione delle credenze.

Ad entrare in gioco, qui, con particolare rilevanza, è il rapporto fra antropologia come *disciplina a priori* e ricerca empirica. Se è evidente, infatti, che alcuni contenuti sono rilevabili solo osservativamente, rende possibile tale operazione solo la presenza di alcuni presupposti, che non vanno intesi alla stregua di tratti da antropologia filosofica fondamentalistica, bensì, nel contesto di riferimento post-empiristico, come attività di ricerca delimitata da criteri formali di percorso.

A prescindere dalla versione debole dei quineani o forte dei davidsoniani, circa il *presupposto della razionalità*, comune ad entrambe le versioni è la critica teoretica al relativismo, in forza della quale chi afferma che « non vi è alcuna verità oggettiva » oppure che « la verità è relativa », si espone al *paradosso* del *relativismo cognitivo*, secondo la definizione di J.W. Meiland (1980: 115). Il parlante, infatti, presuppone lo stesso concetto di validità oggettiva che vorrebbe invece infirmare. (L'argomentazione non è nuova e rimanda alle classiche obiezioni di Socrate a Callicle o a Trasimaco). Oppure, l'affermazione che « ogni giustificazione è relativa ad una versione », o « il significato è relativo ad un uso » sono anch'esse asserzioni relative ad una versione o a criteri o ad usi, e cioè autoconfutantisi. Lo stesso Goodman, che in maniera esplicita si dichiara relativista radicale, non può fare a meno di sfuggire alla seguente aporia: se è vero, come sostiene, che non esistono privilegiati sistemi descrittivi, che la scelta si pone di necessità in relazione a scelte pragmatiche, e, infine, che *costruiamo* versioni del mondo; bisogna, però, pur sempre individuare quei criteri di correttezza e di accettabilità che permettono l'adattamento della « versione » alla realtà (Goodman 1978: 140 ss.).

Nell'odierna letteratura critica sull'argomento sembra abbastanza acquisita l'infondatezza delle argomentazioni relativistiche in stile protagoreo o soggettivistico del tipo « vero per me », e la solidità delle rispettive repliche cognitiviste; meno facile appare il compito confutativo, invece, nei confronti del relativismo culturale, quale affermazione che la verità è tale sono in relazione e relativamente ai criteri di una cultura data. Se si sistematizza tale posizione, ne deriva una concezione *criteriale* della verità, che ha suscitato non poche contestazioni, basti pensare alla posizione di Putnam con il suo « realismo interno », secondo cui riconoscere i criteri altrui di correttezza e/o legittimazione ha per contrappasso la loro necessaria riconduzione ai nostri stessi criteri di riferimento logico ed alla realtà [62].

L'impossibilità di uscire dal proprio punto di vista e dalle proprie coordinate concettuali e teoriche fa sì che l'Altro non possa essere visto che con i nostri occhi e, se così non avvenisse, non potremmo, forse, nemmeno definirlo e riconoscerlo come individuo (Rorty 1982: 41-44).

Il superamento del relativismo delle isole linguistiche e culturali segue la strategia del richiamo a comuni presupposti ritenuti veri, o al *gioco linguistico trascendentale*, in cui i partecipanti al dialogo si pongono nella prospettiva di una comunicazione che non può non essere razionale ed in cui si attiva la ricerca della verità come dialogico processo di attuazione storico-concreta della civiltà occidentale (Apel 1977: 168 ss. e 1976b: 81 ss.; Kuhlmann e Bohler 1982: 159-248; Marconi 1987: 121 ss.).

Considerate da un punto di vista antropologico, le posizioni neo-razionaliste peccano per una forte implicazione ontologica di ipostasi dell'Occidente. Si potrebbero affrontare, allora, i problemi relativi alla verità nei termini meno forti delle *condizioni di asseribilità* per una data asserzione, a loro volta specificate da canoni logici (Dummett 1978); e, forse, così, una volta individuato il modo in cui una società valuta e prende consapevolezza dei suoi usi, il relativismo sarebbe eliminabile. L'appoggio ideale sarebbe il ricorso

62. Putnam 1981. Sul problema se Putnam abbia veramente superato il relativismo, oppure se la sua ne sia solo una versione raffinata, cfr. Hacking 1983: 109-132, McCullagh 1984, Bradie 1984.

alla riflessione ed autoriflessione come caratteristiche proprie della scienza moderna (Luntley 1982, 1985); ma spiegare la genesi del pensiero moderno non significa certo garantire la sua superiorità sul pensiero tradizionale, né diminuisce il tasso di assolutezza valutativa. Se ha ragione Quine nell'asserire la circolarità di tutti i tentativi per fondare le verità logiche, crolla il rapporto unidirezionale da convenzioni a leggi logiche in quanto anche per inferire la logica delle connessioni si ha bisogno, scandalosamente (Barnes e Bloor 1982: 232-3), della logica stessa. E' come dire: un *primum* c'è, ma è infondabile; si scorge storicamente, ma solo *post factum*.

Nella ricerca di *a-priori* e di una base comune — conoscitiva ed interculturale —, che costella la discussione degli anni '60 e '70, come abbiamo visto, si assiste dunque al trapasso ad una dimensione preminentemente cognitiva, in cui l'universalità neo-razionalista non esplicita una definizione sostantiva dell'unità del genere umano, ma riconosce che le ricerche passano tutte e sempre attraverso lo stesso prisma conoscitivo. A ben vedere, la pretesa di Davidson per cui il presupposto della traduzione consiste nel fatto che il pensiero interno ad ogni linguaggio è fondamentalmente simile al nostro, non si allontana tanto dal bistrattato ed illegibile (secondo le consuete critiche anglo-sassoni) Lévi-Strauss delle *Mitologiques* e delle inverificabili ipotesi matematizzanti!

10. Il versante ermeneutico

Veniamo ora al rapporto Winch-Quine. Come si è visto, Winch indica come contrassegno della « regola » il fatto che ci si possa comportare in maniera giusta o sbagliata; per saperlo, però, bisogna entrare nella regola, imparare cioè da un'altra lingua, e tale comprensione non ha nulla a che vedere con i canoni della ricerca induttiva. La forma della comprensione, per Winch, deve adattare all'oggetto di ricerca l'analisi linguistico-concettuale, per cui la logica dell'azione sociale risulta di tipo speciale, in quanto richiede una conoscenza *diretta*, e non una conoscenza *riflessa*. Se la nozione di « seguire una regola » serve a spiegare la realtà sociale, individuare cioè i comportamenti regolati che sono propri ad una società, il problema che si pone, allora, è se la ricerca sociale abbia il fine di *descrivere* la realtà o di *riprodurla*, e se, a seconda del ruolo che svolgono le componenti indigene nella teoria dello studioso, la comprensione diretta-irriflessa collassi in una sorta di « fallacia naturalistica » estranea ad ogni forma di sapere oggettivato (Rudner 1966; Harrison 1981; Feleppa 1986 e, naturalmente, Winch 1958: 110-11, nonché 1964: 143-4).

Dal punto di vista della tesi della indeterminatezza della traduzione, sembrerebbe sbarrata la strada alla « riproduzione »: nessuna ipotesi analitica garantirebbe l'unicità semantica o sinonimica [63]. Ma sorgerebbero ulteriori non minori problemi: il manuale di traduzione ci dà un modello di coordinate descrittive o prescrittive? Oppure ci troviamo di fronte ad una approssimazione? Dal punto di vista winchiano tali ipotesi appartengono al repertorio esplicativo comportamentista, e sono comunque proprie della forma occidentale — perciò etnocentrica — di considerare l'altro. La tesi, del resto, che i membri di una società hanno un insieme di concetti condivisi, presuppone che vi siano regole condivise da una comunità, la cui condizione è l'uso del linguaggio. Ma ciò non significa anche il rischio di ipostatizzare un insieme di significati e, se si ritiene che i canoni di giustificazione sono interni alle credenze standard locali, legittimare la possibilità di una traduzione appropriata? Alla domanda: « che cosa dice il nativo? », Winch, allora non risponderebbe in maniera metodologica, ma ontologica, presupponendo una univoca realtà di riferimento.

Queste sono, in genere, le critiche dell'etnografia impostata in chiave quineana, di voler « far rivivere » l'Altro, piuttosto che di studiarlo; ma vi sono anche alcuni aspetti di vicinanza fra Quine e Winch. Per Hollis e Lukes, ad esempio, ciò che accomuna Winch e Quine è la concezione che tutte le opinioni sono rivedibili, o che i nostri standard di razionalità per valutare le convinzioni dipendono da contesti. La nozione di enunciati osservativi come intermediari fra lingue diverse assume schietti connotati corrispondentisti, per cui non condividiamo stimolazioni, ma percezioni che, nel loro insieme, formano una base per le credenze con cui ci intendiamo

63. Sulla « traduzione radicale » in etnografia è fondamentale R.A. Hahn 1973. Per la discussione circa l'applicazione del « quinismo » alle credenze ed alle azioni cfr., tra l'ormai vasta letteratura critica, Hookway 1978; P.A. Roth 1978; S.P. Turner 1979; Cheal 1980; S.P. Turner 1980; Feleppa 1981 e 1982; P.A. Roth 1983 e 1984. Netto è il rifiuto della teoria semantica della traduzione da parte di Cooper 1985. Per i paradossi della traduzione, invece, in ambito « intellettualistico » ed antisimbolista cfr. la polemica fra R. Horton e J. Skorupski: Skorupski 1973; Horton 1973b; Skorupski 1975. Per l'antisimbolismo di Skorupski vedi i suoi 1975, 1978, 1979, 1985, 1986.

su ciò che esiste [64].

Una delle assunzioni o ipotesi che concernono i criteri universalistici di comprensione ha per oggetto proprio l'indipendenza della realtà. Cartesio, reistituendo il ruolo della ragione come guida per l'uomo, affermava in pieno *incipit* del suo *Discours*:

la facoltà di ben giudicare e di distinguere il vero dal falso (ch'è propriamente quel che si dice buon senso o ragione) è uguale per natura a tutti gli uomini, e... la diversità delle opinioni non deriva dal fatto che gli uni siano più ragionevoli degli altri, ma solamente dal condurre i nostri pensieri per vie diverse e dal non considerare le stesse cose. Poiché non basta avere un buon ingegno: quel che più importa è di applicarlo bene (Cartesio 1967, vol. 1: 132).

Il punto è la costituzione del principio del terzo escluso e dell'esistenza del mondo come realtà indipendente da noi: se sia una costituzione naturale (il « lumen naturale » che Cartesio lega al « buon senso »), oppure no. Si può credere, ritener cioè per vero che il mondo esiste indipendentemente da noi?

Se, seguendo Wittgenstein, si può dire che « ciò che si deve accettare, il dato, sono... *forme di vita* », ne discenderebbe che non si potrebbe affermare che il mondo esiste indipendentemente, perché questa credenza farebbe parte della nostra forma di vita. L'immunità da giustificazioni e confutazioni (chi non rammenta le note lévybruhliane sulla immunità da contraddizioni del « pensiero mistico » del primitivo?) costituirebbe il nucleo di non verificabilità degli assunti in questione [65].

Ma Wittgenstein afferma anche: « Si dice "Io so" dove si potrebbe dire anche "Io credo", o "Io sospetto"; dove ci si può convincere » [66]. Il che significa — se letto in direzione anticonvenzionalista — che ciò che non può dubitarsi non può nemmeno credersi.

Il circolo figurale che esprimono le due asserzioni sembra attivare una forma di ragionamento circolare o paradossale: si spiegano le nostre pratiche e gli usi del linguaggio per accertarsi delle condizioni delle pratiche; viceversa, fa parte della nostra pratica (o per lo meno così sembra) che le cose siano considerate come indipendenti dalla pratica.

L'accezione anti-convenzionalistica conduce a leggere le asserzioni filosofiche come qualcosa di falso, in quanto la spiegazione dovrebbe rendere esplicito ciò che solo la fonda, cioè affermare per vero ciò che la pratica di vita ha in sé; ma affermarla significherebbe uscire dalla pratica stessa e quindi falsificarsi. Ogni tentativo di dire a che cosa rassomigli la nostra forma di vita, ne fa parte. Inoltre, dire che l'esistenza degli oggetti dipende dalle pratiche di vita, risulta problematico, in quanto implicherebbe aderire a quell'idealismo empirico che « considera l'esistenza del mondo materiale come dipendente da menti che, a loro volta, sono pure delle cose nel mondo, esseri empirici la cui esistenza o non esistenza è un fatto contiguo » (Williams 1981: 192).

Come già accennato, per Wittgenstein, in realtà, la nozione di forma di vita non corrisponde ad una specie di legge naturale o ad una spiegazione, come ritiene Putnam, anzi è quest'ultima che ne fa parte; né è riducibile ad un problema di « manuale di traduzione », come tende a ritenere Rorty, perché alla tesi wittgensteiniana della ubiquità linguistica non si può associare quella surrettizia — e non wittgensteiniana — della convenzionalità [67]. Né lo « schema concettuale », nel senso di Davidson, corrisponde alla

64. La posizione di Hollis e Lukes è, in genere, considerata come intermedia fra il razionalismo dogmatico e il relativismo-scetticismo. Vedi, fra gli altri, Fales 1976, che rivolge ad Hollis l'accusa di pencolare fra una teoria corrispondentista ed una teoria coerentista della verità; a Lukes, invece, attribuisce il rischio del regresso all'infinito nella ricerca dei criteri di razionalità. Hiley 1980 pone in competizione i criteri di razionalità I e II di Lukes; Nielsen 1974 obietta ad Hollis la mancata dimostrazione della falsità delle credenze rituali; Mullick 1975 propone il caso imbarazzante in cui i criteri irrazionali divengono criteri razionali II.

65. La nozione di « mentalità prelogica » viene ricostruita da Evans-Pritchard come « immunità da contraddizioni ». Non si fa fatica a scorgere profonde affinità fra questa costellazione antropologica e il problema, in sede di filosofia della scienza, relativo al ruolo che debbono svolgere le ipotesi *ad hoc*, in specie nella polemica fra Popper ed i sociologi della scienza. Per le posizioni contrapposte cfr. Gellner 1962 e Barnes 1970.

66. Wittgenstein 1953: 289. Sulla non-possibilità del cominciamento a partire dal dubbio, cfr. Wittgenstein 1969: 22 ss., in pieno contesto olistico, e 1978: parte sesta e settima, sul « seguire la regola ».

67. Sul versante di una teoria « convenzionalistica » in Wittgenstein, in cui una interpretazione scettica del nesso wittgensteiniano del « seguire una regola » si collega alla costituzione comunitaria dei significati, cfr. Kripke 1981, che ha dato vita ad una ricca letteratura di posizioni neoscettiche. Tra i più decisi oppositori vale la pena di ricordare Baker e Hacker 1984. Il tema, comunque, è centrale nella discussione inglese attuale. Invece, per una lettura *zen* di Wittgenstein, per la quale il linguaggio apparirebbe come un'attività ed una pratica esonerata della dimensione riflessiva, cfr. Canfield 1975 e la replica di D.Z. Phillips 1977 e Gudmensen 1977.

« forma di vita », perché quest'ultima non presuppone l'idea di una realtà non interpretata, né tantomeno la distinzione fra schema e contenuto.

La pratica del credere ad un mondo indipendente costituisce, per Wittgenstein, un presupposto della nostra forma di vita e non viceversa (pena il ricorso all'infinito). Accettare questo assunto significa destituire di fondamento la lettura relativistica della nozione di « forma di vita ». Le argomentazioni, infatti, che si attengono ad una rigorosa negazione del relativismo tendono a basarsi sulla figura contestativa della *autorefutazione*, o, nei termini di Apel, della *contraddizione performativa*: l'enunciazione discorsiva implicherebbe, cioè, quelle nozioni e quelle premesse che la conclusione sarebbe incaricata invece di confutare (Apel 1976a: 55 ss.). Ed in effetti se andiamo ad analizzare i vari tentativi di contrastare cognitivamente il relativismo, tra le due strategie più usate, quella analitica della *testa di ponte* e quella sintetica della *grande divisione*, alla prima, condivisa da oggettivisti e razionalisti, è associata l'argomentazione di tipo autorefutativo, come *caveat* contro i paradossi del relativismo cognitivo. Però, se il relativismo viene inteso come una sorta di kantismo storicizzato, per cui i fatti dipenderebbero da un « paradigma » quale ritrascrizione storicamente mutevole dell'Io penso criticista, allora le sue tesi possono essere difese [68]. La retroazione, infatti, sulla enunciazione stessa dell'affermazione di pretese di validità non interrompe il circuito fondativo del conoscere per far affiorare lo spettro della contraddizione; al contrario, istituisce una sorta di figura circolare di *auto-referenza*, che descrive la possibilità di senso e l'effettiva pratica conoscitiva dell'uomo storico associato.

La « forma di vita » appare così come una sorta di *argomento trascendentale*, in quanto il suo significato richiede una comunità; e proprio per questo motivo Wittgenstein non ne può parlare in termini esplicativi o fondativi, ma sostenere che può solo « mostrarsi » [69].

La costellazione autoreferenziale, però, è vuota; e risulta dal

68. Per una linea argomentativa in tal senso cfr. gli interessanti interventi di Margolis 1984a, 1984b, 1985, 1986a, 1986b, 1986c, 1987. Per una puntualizzazione sull'argomento pragmatico-trascendentale, cfr. Habermans 1983: 92 ss. Ma il tema presenta molte sfaccettature, ancora da precisare. Sui recenti tentativi di leggere Wittgenstein sotto questa luce, oltre ad alcuni spunti di Kripke, cfr. Anderson, Hughes, Sharrock 1984 e 1987; L.R. Baker 1984; Warnke 1985; Okrent 1984a e 1984b.

69. Il « mostrarsi », che è il filo continuo che attraversa tutto l'arco della riflessione wittgensteiniana dal *Tractatus* alle *Investigations*.

riconoscersi della scienza e della ragione moderna come capacità di identificarsi quale struttura autonomizzata e resasi indipendente nel processo storico della razionalizzazione occidentale alla stregua della direzione del destino dell'Occidente tracciato da Max Weber. Tale riconoscimento coincide con la presa d'atto del *Great Divide* [70], cominciamento storico che garantisce la diacronia dei pensieri e delle culture altre, e verifica la sua (presunta) superiorità sulla misura del successo tecnologico quale metro oggettivo di confronto tra le società e le diverse culture [71].

Ciò che rende problematico lo statuto conoscitivo del relativismo è il fatto che, al suo interno, non si riescono a distinguere le proposizioni che riguardano il *sembrar vero* da quelle attinenti all'*esser vero*. Il collasso semantico e teoretico che deriva da tale indistinzione cessa, però, se si intendono le proposizioni che definiscono le strutture dell'esperienza come proposizioni di tipo trascendentale, e le altre che definiscono le tradizionali proprietà degli oggetti come vere e proprie proposizioni ontologiche. Il *riferimento-a* non assume, quindi, la forma né della *petitio principii*, né del *begging the question* (Palmer 1981), né del rimando all'infinito, tipico quest'ultimo casomai dell'irrisolto tema popperiano circa la « razionalità » della scelta di essere razionali [72].

70. Il tema della « Grande divisione » è proprio sia della separazione fra società letterate e società illitterate (cfr. Finnegan 1973), sia dello spartiacque costituito dalla scienza moderna (cfr. Gellner 1973a, poi divenuto volume autonomo Gellner 1974). Quest'ultima accezione ha una larga risonanza sociologica, a partire dallo storicismo tedesco e da Max Weber. J. Habermas, di recente, ha ripreso il nesso per una fondazione socioantropologica della razionalità come agire comunicativo: Habermas 1981: 105-143, 279-314, 748-784.

71. Per il parallelismo fra forme di sapere convenzionalistico e centralità del ruolo svolto dalla tecnologia, nella storia della scienza novecentesca, cfr. Giorello 1978: 274 ss. Per una accettazione del nesso da parte ermeneutica, cfr. Taylor 1982.

72. W.W. Bartley (1962, 2.a ed. 1984) tentava di rispondere al *Tu Quoque Argument* dello scettico circa la non-razionalità della scelta del principio del criticismo fallibilista, in nome della congettura-confutazione continua dello stesso principio. Più recentemente (1986: 203 ss.) ne parla in termini di « pancriticismo », « razionalismo pancritico » o « razionalismo critico comprensivo » *non giustificazionista*. E' interessante notare come, dal versante del razionalismo ortodosso, Trigg (1973) sostenga che le posizioni popperiane, anche se rielaborate alla maniera di Bartley, aprono ad una considerazione *scettica* della realtà, per non voler aderire ad una concezione della ragione come criterio indipendente ed universale (Richmond 1976). Per la chiamata a correa della antropologia, come fonte di relativismo,

La « fusione degli orizzonti » di H. Gadamer è, da questo punto di vista, la soluzione *ermeneutica* al relativismo ed alla incommensurabilità dei giochi linguistici e delle culture altre. Reperire, cioè, una dimensione che permetta la comprensione di tutti i possibili parlanti ed agenti della storia umana, che garantisca la *possibilità di senso* stessa, la quale, però — è bene sottolineare — non si consustanzia in una struttura specifica e storica — e quindi anch'essa ermeneuticamente sottoposta alla precomprensione propria di una *tradizione* — quale invece appunto la scienza moderna; ma in quell'unico universale medium che è il linguaggio, non solo mezzo di comunicazione [73], ma anche ed essenzialmente strumento di donazione di senso alla realtà (Gadamer 1960, 1976).

Il passaggio dalla priorità della ragione (e relativo postulato di razionalità) a quella del linguaggio produce un mutamento direzionale alla teoria, in quanto opera una forte reimmissione della scienza nell'ambito del mondo vitale ed un rimescolamento nei rapporti fra le scienze.

11. Antropologia e filosofia

Il dibattito sulla « razionalità » è sorto intorno al problema se esista una razionalità umana *universale*, o se, nell'analisi delle credenze, si debba fermarsi a criteri locali o *relativi*. Nella complessa discussione, che qui tentiamo sinteticamente di fissare nei suoi tratti più generali, vale la pena di distinguere fra due tipi di strategie argomentative che mettono in crisi il tentativo da più parti intrapreso di novella fondazione di una *protoantropologia*.

Da un lato, con la critica portata avanti dal *relativismo antropologico*, esisterebbero culture così differenti dalla nostra da non poterle tradurre nella nostra lingua, o andare oltre l'autoresoconto dell'attore, nei limiti della traduzione. Dall'altro, con il *relativismo epistemologico*, non esisterebbero criteri di verità indipendenti dalle varie culture, tali da sfuggire ad una considerazione locale delle credenze o da particolari schemi esplicativi.

cfr. invece le repliche di Beattie 1974 e 1984. Per quanto concerne invece i temi anti-essenzialistici del fallibilismo, cfr. Popper 1969: 169 ss. e 369 ss.; 1966: 295 ss.; 1972: 149 ss.

73. Per una ripresa invece della teoria lockeana della « traduzione », cfr., di recente, Steiner 1975 e la discussione fra Parkinson 1984 e Stewart 1984.

Alla tesi che non esiste una soggiacente comune razionalità umana, inclusiva di capacità cognitive e situazioni esistenziali comuni, la replica ha spesso preferito la strategia della giustificazione (per riprendere un termine noto) logico-cognitiva. Ma tale assunto e tale procedura legittimante non può prescindere dall'avvento storico della « ratio » occidentale, e dalle connessioni universalizzanti di quest'ultima che commisura a sé ogni altro procedimento argomentativo. Anche la soluzione di Hacking (1982), relativa alla proposta di risolvere la tematica dei criteri di verità/razionalità in quella degli « stili argomentativi », seppur notevole per l'abbandono di ogni pretesa universalizzante, rientra pur sempre in una accezione, liberalizzata che si voglia, di argomentazione cognitiva; così come si riduce a schema cognitivistico la proposta di J. Kekes, di leggere i criteri di razionalità nel senso di una teoria della razionalità come strategia di « problem solving » [74].

Il relativismo cognitivo ha tratto linfa concettuale ed argomenti dalla pratica antropologica dell'interpretazione delle culture altre. Non riesce, però, a giungere a scontrarsi veramente con *altre* forme di vita, in quanto anch'esso compartecipa delle stesse armi del suo antagonista diretto; entrambi rampolli del *nostro* modo di vivere.

Se si assume come criterio il tasso di radicalità, il relativismo antropologico rappresenta, paradossalmente, la più micidiale arma etnocentrica messa in moto dall'antifondazionalismo novecentesco; ma anche la più difficile da maneggiare teoreticamente, in quanto è nella sua interna costruzione che si annida, forse, la vera e propria anima della tanto ricercata argomentazione autoconfutativa, che i neo-razionalisti vanno invano cercando nelle argomentazioni del relativismo cognitivo, senza peraltro — e significativamente — mai giungere alla piena dimostrazione. La tesi forte che propone, infatti, produce una situazione estremamente problematica, perché induce a negare la possibilità di paragonare culture altre, mentre *di fatto* tale comparazione viene attuata; di non adoperare criteri

74. Cfr. Kekes 1972, 1973, 1976, 1977 e la polemica con Benn e Mortimore sulla riduzione della razionalità al minimum teleologico mezzi-fini: Benn e Mortimore 1976, 1979; Kekes 1979. L'implicazione occidentale del « problem-solving » viene alla luce nella attuale discussione anglosassone sullo « scetticismo »: Meynell 1984, Kekes 1986, Fowler 1987. Per un approccio computazionale non in termini di consistenza logica « ideale », ma di « razionalità minimale » e di inferenze finitiste « probabili », cfr. le ultime posizioni di Cherniack 1986 e, per il contesto della problematica, Stich 1984.

di valutazione, quando *di fatto* è il meccanismo eurocentrico che — sia pur nella sua più acuta fase autocritica — ne ha messo in moto la negazione.

Anche qui, però, si tratta di intendersi. Il relativismo antropologico è un vero *non sense*, solo qualora lo si coniughi in maniera cognitiva; e non sembri un'altra contraddizione. Il relativismo antropologico nasce entro la crisi della occidentale ragione sociologica, e cresce con le stesse armi concettuali delle teorie sostanziali contro cui si oppone. Ne consegue che, se valgono i vari passaggi sin qui indicati, come struttura concettuale di riferimento, esso non può essere pensato sino in fondo come tale; perché anche se lo volessimo pensare in altra maniera, non potremmo che pensarlo così. Si intenda qui che come struttura argomentativa non può essere che «razionale ». Il suo vero *humus*, però, non è da rintracciare tanto nelle categorie contro cui guerreggia o che adotta; il suo vero *humus* piuttosto è la realtà umana nella sua dimensione pratico-effettuale; etica, diciamolo. E qui le autoconfutazioni rischiano veramente di scambiare logica vero-funzionale con logica (se esiste) del vivere; *determinazioni* ed *apprendimento;* confronto *teorico* e confronto *reale* fra due forme di vita (Williams 1981: 178 e 1985: 194).

Horton, ad esempio, sostiene che la teoria parte dal senso comune, ma che, in più, è capace di operare connessioni più ampie. E l'antropologo, anche il più scriteriato, probabilmente, non potrà mai fare a meno del « senso comune ». Che cosa sia il « senso comune » [75] o « teoria », però, Horton non lo problematizza a sufficienza, salvo aderire sostanzialmente al concetto *moderno* di attività teorica e concettuale con finalità di controllo, previsione e dominio

75. La nozione di « senso comune » ha una travagliata storia nella discussione filosofica in generale, ed in particolare in quella che ne tematizza il rapporto con la riflessione scientifica più strettamente intesa. Horton qui si riferisce ad una « teoria primaria » che non differisce da cultura a cultura e ci fornisce un mondo popolato di oggetti in primo piano; di media taglia, durevoli e solidi, collocati nelle coordinate spazio-temporali e distinguentisi dagli esseri umani e dagli altri oggetti (Horton 1982: 227-238). Sulla differenza fra « senso comune » (come sicurezza ontologica) e « conoscenza condivisa » cfr. le articolate argomentazioni di Giddens (1976: 159 ss). I riferimenti hortoniani sono naturalmente a Strawson; non dovrebbe però dimenticarsi quel « nucleo di inserimento » comune a tutte le culture nel concettualizzare l'ambiente e analizzare il mondo in cose che costituisce l'antesignano quineano del *bridgehead* (Quine 1951b: 58). Sulla non separabilità — in ultima analisi — fra senso comune e conoscenza di sfondo, invece, si attestano Wittgenstein (in specie: 1967a, 1969, 1978) e Winch (1964, 1972, 1987).

dell'ambiente in cui l'uomo vive; che non è certo, però, condivisa dalla società greca, o più da vicino da quella rinascimentale; tanto meno, quindi, dalle culture « selvagge » [76]. La stessa dicotomia hortoniana « chiuso »-« aperto » [77] risente dei limiti ideologici popperiani verso la non falsificabilità nel campo degli studi sulla storia e sulla società, e corre il rischio di ripresentare un altro « super-metro» metastorico. Non diversamente problematico risulta il paragone fra scienza moderna come pensiero aperto, e cosmologie tradizionali chiuse, se sol si pensa che quest'ultime non si pongono in genere il problema del controllo e della previsione « scientifica » dei fenomeni naturali e che la distinzione operativa stessa germina da un sapere di tipo oggettivato.

Proprio per l'attuale « socializzazione » dell'epistemologia, i criteri tramite cui vengono definiti i compiti e le procedure della scienza non assumono la figura di standard *ipso facto* estendibili ad altre tradizioni di altre culture, se diverso risulta essere l'interesse conoscitivo (o può risultare) che le muove; rendendo così più sensata la richiesta di una comparazione comprendente delle realtà sociali [78].

76. G.H. von Wright, riprendendo la nota distinzione fra « spiegazione » e « comprensione » da lui formulata per la teoria analitica dell'azione (von Wright 1971), sottolinea di recente la differenza di atteggiamento mentale — fondalmente incommensurabile — fra l'*intelligibilità* nella visione del mondo greca o rinascimentale, e l'*esplicazione* propria del Moderno (von Wright 1987a). Per il tema, più ampiamente, cfr. Taylor 1982 e 1985b. Per il tema più noto, oggi, come « psicologie indigene », cfr. l'interpretazione piagettiana (e pesantemente eurocentrica) di Hallpike 1979; per la comparazione inter-culturale Cole-Gay-Glick-Sharp 1971. *Contra,* per uno sguardo più attento alla complessità « selvaggia », cfr. Lloyd-Gay 1981, Heelas-Lock (eds.) 1981 e gli interventi di Lienhardt e La Fontaine in Carrithers-Collins-Lukes 1985.

77. Si potrebbe rivolgere a Horton la medesima obiezione che a suo tempo fu rivolta a Lévi-Strauss, e cioè che ogni *binarietà* generalizzante è anch'essa etnocentrica. Cfr. Goody 1977: 49 ss. Per l'insostenibilità della contrapposizione soggettivo-oggettivo come interno-esterno, cfr., di recente, le fini analisi di T. Nagel 1979: 190 ss. e 1986.

78. Per l'applicazione della teoria coerentista della verità alla « stregoneria » europea, cfr. Tibbets 1980, 1982, 1983, in piena polemica con i due storici della stregoneria scozzese McLahlan e Swales (1982 e 1983). La discussione è interessante, in quanto rivela la messa in crisi del modello della logica situazionale imperniato sull'agente e sul rapporto mezzi-fini in chiave individualistica, per quanto concerne l'analisi delle credenze. Significativamente, Tibbets passa da una concezione — *breviter* — fallibilista, ad una posizione assai vicina alla sociologia della conoscenza del « programma forte » edimburghese.

Anche dal punto di vista neo-razionalistico, oltre che oggettivistico, la sfida filosofica all'antropologia rimane ancora addossata al primato della ragione strumentale o cognitiva, sia sostenuta la teoria proposizionale della verità o quella giustificativa delle credenze proposizionali. A dirigere l'assalto sul terreno dello « straniero », secondo la significativa immagine bellica di Hollis, ad occupar la posizione di testa non sono uomini e costumi, ma credenze e proposizioni, guidate dai criteri del falso e del vero, sia pur nella doppia versione delle condizioni di verità e delle condizioni di asseribilità. Oppure, il che è lo stesso, da un solo ed identico uomo...

La dialettica fra unicità o diversità rimane al centro di ogni antropologia, empirica e/o teorica; tra le invarianti e le modellizzazioni secondarie. Se l'uomo sia uno o molteplice. Se la mente umana sia individuale o plurale. Se l'oggetto etnologico sia natura o cultura [79].

Se ne può neutralizzare l'effetto da implicazioni ontologiche, creando una cintura di sicurezza che risponde al nome di « metodologia » o di « euristica »; oppure desostantivizzarlo, moltiplicandone le fonti di validità e gli approcci d'accesso. Nel primo caso non può che derivarne un impianto da verifica empirica unitaria per tutte le scienze, ricadendo così in un sia pur avvertito e liberalizzato positivismo (Thomas 1979). Nel secondo, sarà privilegiato un approccio — latamente — ermeneutico. Il che equivale a produrre e/o a implicare un protocollo discorsivo squisitamente filosofico, che, come tale, non può che aspirare alla generalità.

La posizione winchiana si attesta sulla non commensurabilità *e* sulla non valutabilità delle culture diverse; ed, in questo, pecca, forse, di « socratismo sociologico ». Se i criteri di razionalità, infatti, si commisurano sui requisiti della consistenza logica, dubbio non v'è che privilegiate risulteranno le credenze ed il loro assetto proposizionale, o semi-proposizionale (come suggerisce Sperber 1982); altresì, tale punto di vista soggiace, e non può essere diversamente, ad una logica etnocentrica come logica dell'identico formale.

Così impostata, l'incommensurabilità viene a costituire il paradossale scacco della stessa ragione raziocinante, la quale, nel rifiutare il non-identico, lo scopre come suo prodotto residuale [80]. Il che,

79. Come direbbe A.M. Cirese, lo spazio dell'antropologia si colloca fra i due proverbi: « tutto il mondo è paese », e « paese che vai usanza che trovi ». Sul tema, di recente, cfr. Jarvie 1984: 7.

80. Il carattere circolare fra « razionalità » e « azione razionale » è ben noto alla sociologia teorica: cfr. Weber 1958: 241 ss., 1974: 17 ss., 1980:

però, non vuol dire che le culture aliene non siano « accessibili » o, peggio, « non pensabili » (che è l'errore sia del relativismo epistemologico, sia del suo rivale universalistico); giacché le culture altre, pur essendo incomparabili, si possono pensare e si possono valutare (Taylor 1982, 1985a: prima parte). Incommensurabili come unità organiche, valutabili però da certi punti di vista, quale — ad esempio —, e sembra il più macroscopico, il « successo tecnologico ».

Nella cittadella avanzata che misura la distanza fra il Sé e l'Altro, la necessità di una « testa di ponte » si gioca nei termini di reperimento di una struttura profonda, ma « floating » (Lukes 1982: 271, 1985: 298) che ha un volto ed un nome riconosciuto e riconoscibile da tutti: l'agente [81].

E' significativo che lo stesso Lukes, che non vuole rinunciare ai criteri universalistici a nome della asserita ineliminabilità della critica ideologica o della falsa coscienza nell'ambito dello studio dei fenomeni sociali, ha posto in maggior risalto il « punto di vista dell'agente » con la sua recente tesi del « perspectivism » come angolatura necessaria negli studi sociali e la « rivalutazione » dell'approccio comprendente ed individualizzante nell'accesso ermeneutico ai fatti sociali tramite il termine interpretativo dell'agente (Lukes 1982: 298 ss. e 1985: 296-300; Dawson 1985).

Lo sforzo odierno, collettivo, di rendere ragione della diversità

121 ss.; Parsons 1937: 83-4; Schutz 1979: 347 ss. Sul rapporto fra « razionalità oggettiva » e « razionalità intelligibile » cfr., in direzione di una « protosociologia », Kockelmans 1980.

81. Il ritorno ad un *modello dell'agente*, sia pur a statuto minimale, sembra essere la convergenza caratteristica di diverse attuali correnti disciplinari, con una tendenza ad una modellistica da *bounded rationality* (Simon 1976), critica delle ipostasi da *homo oeconomicus* della teoria del comportamento razionale, ma anche sospettosa dei molti e transitori strutturalismi (od olismi). Per il passaggio da una concezione *sostantiva* ad una *procedurale* della « razionalità » nelle scienze sociali cfr. gli interventi in Schnädelbach 1984, ove si riannodano autoriflessioni filosofiche, sociologiche, economiche ed etiche (con la lacuna però di una autonoma trattazione « antropologica ») su comuni punti critici. Significativa, da questo punto di vista, è la « riabilitazione » dell'*individualismo metodologico* da parte di J. Elster (1979, 1982, 1983), che riprende la problematica della razionalità nella spiegazione del comportamento sociale nei termini di « controfattuali ». Per lo statuto di questi ultimi cfr. Elster 1978, Newton-Smith 1978, Lukes 1978 e 1983b. Importante, infine, la ridiscussione della linea Mauss-Dumont per quanto concerne l'« individuo » e l'antropologia come ricostruzione di « sistemi di pensiero »: cfr. Dumont 1966, 1982, 1983; e l'intero volume, molto ricco, di Carrithers-Collins-Lukes 1985.

a partire da una connessione comune avvicina l'approccio neo-razionalistico a quello ermeneutico, per la sottolineatura dell'agente come termine *interpretante* indispensabile del *Bridgehead*. Non sembri una ricaduta all'indietro, verso cioè quei lidi teorici individualistici di cui i vari « olismi » avevano preannunciata l'inesorabile sconfitta. Rimane ben ferma, nelle scienze sociali, nonché nelle procedure d'approccio empirico, l'ineliminabilità della dimensione *collettiva* e *sociale* nello studio delle credenze, delle azioni sociali e delle società, pena l'incomprensibilità degli effetti sociali *non* voluti dagli agenti (Hanson 1985), sulla cui riconducibilità e riducibilità atomistica le teorie neo-positivistiche della scienza e dell'antropologia avevano negli anni '50 largamente dibattuto (Nadel 1949; Nagel 1961); così come, oggi, nuovamente si ripropone lo stesso problema nella discussione attuale sulla teoria del comportamento razionale e sul paradosso del « free rider » [82].

Naturalmente, l'accordo fra i contendenti, come per ogni battaglia che si rispetti, dura un breve attimo, perché, dopo la momentanea tregua per l'oggetto comune da denominare, e su cui convogliare l'osservazione, si riproduce la distinzione e l'opposizione: da una parte un agente minimale razionale, oppure « social agency » (Hollis 1985; 1986: cap. VII); dall'altra, « human agency » dell'uomo come « self-interpreting animal » (Taylor 1985a: 45 ss.). Nel primo caso la struttura profonda inter-umana coinciderebbe con la base cognitiva; nel secondo il linguaggio e la comprensione si assumerebbero l'onere della interpretazione come traduzione.

Sino a quanto sia possibile separare il cognitivo da una forma di vita; oppure, dall'altro punto di vista, separare il linguaggio da una cultura: su questo bivio, fra analiticità o storicità dell'approccio (e, forse, della riflessione filosofica), le strade divergono.

Per quanto riguarda la stessa nozione di « contraddizione formale », recentemente von Wright ricordava come anche il « vero » ed il « falso », sono un *impegno* a negare « *p* e non *p* »; siamo, cioè, impegnati a respingere la contraddizione, in quanto essa ci si mostra nella foggia di un acuto disagio [83]; ma non per questo l'unico

82. Per il paradosso cfr., ultimamente, *Problemi del socialismo*, 12, 1987, con interventi di Pizzorno, Cohen, Tilly, Touraine, Melucci, Offe sul tema: *I nuovi movimenti sociali*.

83. La critica per l'ossessione da contraddizione, intesa come atteggiamento mentale occidentale, risulta un tema comune sia ad Evans-Pritchard sia a Wittgenstein. Sull'impegno a non-contraddirsi, cfr. von Wright 1987b: 25-37. Riguardo, poi, il problema dell'*universalità* della riflessione filosofica, cfr. la polemica fra la posizione *etno-filosofica* di Mbiti (1970), che sostiene

criterio possibile di verità è quello della logica formale. Rimane, infatti, sempre aperta la fondamentale differenza fra il *dire* e l'*asserire*. Si asserisce se si afferma come vero; ma si può ben dire frasi di forma contraddittoria [84]. Si può, poi, asserire il falso, quale contraddizione non eclatante; oppure si può non asserire ciò che si crede, ma anche ciò che non si crede. Si può, infine, parlare di ragioni oggettive per asserire qualcosa, o ragioni per credere in qualcosa; come si può, anche, dire per indurre qualcuno a fare o ritenere qualcosa [85].

Come dimostrano le ricerche nel campo degli « atti linguistici », la funzione del dire non è limitata alla sola logica della verità semantica, o a quella del descrivere o a quella dell'esprimersi.

Essa è anche costitutiva dell'essere sociale e delle forme di coscienza entro cui si organizzano le vite individuali. Ed uno degli aspetti più peculiari del rapporto fra antropologia e filosofia sta proprio, nella discussione cui ci si riferisce, nel reciproco continuo scarto di comprensione che spesso è avvenuto. Nessun antropologo può seriamente sostenere che non esistano meccanismi di intertraduzione, anzi ne va alla ricerca; nessun antropologo può accettare sino in fondo la tesi dell'individualismo metodologico, pena l'escludersi il campo di studio della « socialità »; nessun antropologo può sino in fondo sostenere che vale solo il resoconto del nativo, se non vuole correre il rischio di sovrapporre immagini di coscienza a processi strutturali o storici. Il relativismo dell'antropologo è quindi molto *sui generis*. Non può essere quineano (coerentemente), perché gli è troppo nota la pratica ermeneutica per cui *anche* l'indigeno non sempre ha un unico manuale di traduzione e nello scambio cul-

il carattere comunitario e collettivo del pensiero africano come insieme di sistemi di credenze, e la posizione *critica* di Wiredu (1980), che sostiene l'universalità del pensiero soggettivo, filosoficamente inteso — cioè all'occidentale. Per una visione di assieme cfr. Bodunrin 1981. La nominalità della contraddizione è sostenuta sia da Wittgenstein sia da Winch.

84. Per la non-riconducibilità delle credenze ad asserti vero-funzionali, cfr. il ricco volume collettaneo a cura di Overing 1985, e quello di Parkin 1982. Per l'ampliamento antropologico della « razionalità » oltre quella strumentale, esiste una ricca letteratura critica in ascesa, che va dalla etnolinguistica alla etnofilosofia, all'analisi della logica della gestualità e della corporeità, sino alle attuali ricerche sulla « razionalità delle emozioni »: per quest'ultimo tema cfr. il ricco materiale di A. Rorty 1980. Un discorso a sé meriterebbe il rapporto fra « credenze » e logiche « paraconsistenti »: per queste ultime vedi, di recente, Priest-Routley-Norman (eds.) 1985.

85. Per i primi tentativi di approccio in termini di costituzione comunicativa e soggettiva, cfr. Fabian 1979 e 1983.

turale *i* manuali possono cambiare [86]. Se l'ambito suo precipuo è il mondo vitale, i criteri di razionalità che segue e che va cercando sono troppo plurali e complessi, rispetto un « ideale » di razionalità autogiustificantesi [87]. Forse, come nella strizzatina d'occhio al gatto che chiude le pagine dei *Tristi Tropici*, l'antropologo è un *bricoleur* cui non interessa più di diventare ingegnere.

86. Per una lettura di Quine in termini di relativismo ontologico, deprivato della tesi della indeterminatezza della traduzione, cfr., invece, Kirk 1988. Circa il problematico rapporto fra *descrizione* e *restudies* cfr. gli interessanti interventi in *American Anthropologist*, 85, 1983 e in Duerr 1985: vol. II e 1987. Quest'ultimi rappresentano, in ambito tedesco, una delle prime occasioni, dopo la sortita di Duerr col suo romanzo-saggio (1978) e la discussione su Castaneda, di riprendere la discussione simmelliana sullo « straniero ». Su quest'ultima tematica, molto opportuna la riproposizione al lettore italiano di classici testi sociologici come Simmell 1908 e Schutz 1964b, in Tabboni 1986.

87. Ci sembra che il maggior sforzo dello Habermas degli anni '80 stia proprio nel tentativo di sfuggire alle strettoie delle procedure normative di razionalità, per ampliarne l'ambito sino a trovarne il nucleo più proprio, in tensione anti-relativistica, nello stesso « mondo vitale ».