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

2. COMPRENDERE UNA SOCIETA' PRIMITIVA

di Peter Winch

Questo saggio intende sviluppare alcuni problemi sollevati nel mio libro *The Idea of a Social Science* (1958). Quel libro era una discussione generale sulle implicazioni contenute nel comprendere la vita sociale. Qui mi occuperò più specificamente di alcuni problemi connessi con l'antropologia sociale. Nella prima parte mi soffermo su alcune difficoltà nell'approccio di E.E. Evans-Pritchard, nel suo classico *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (1937).

Nella seconda parte tento di confutare alcune critiche recentemente indirizzate da Alasdair MacIntyre a Evans-Pritchard ed a me, di criticare a mia volta le osservazioni positive di MacIntyre, e di offrire alcune ulteriori mie riflessioni sul concetto di imparare dallo studio di una società primitiva.

1. La realtà della magia

Come molti altri popoli primitivi, gli africani Azande sostengono credenze che sarebbe per noi impossibile condividere, e si impegnano in pratiche difficili per noi da comprendere. Essi credono che alcuni membri della loro società siano streghe, e che esercitino una occulta influenza maligna sulle vite dei loro compagni. Si impegnano in riti volti a fronteggiare la stregoneria, consultano oracoli ed usano rimedi magici per proteggersi dai danni che essa può provocare.

Un antropologo che studia un simile popolo vuol rendere quelle credenze e quelle pratiche intelligibili a se stesso e ai suoi lettori. Ciò significa presentarne un resoconto che soddisfi in qualche modo i criteri di razionalità richiesti dalla cultura alla quale egli e i suoi

lettori appartengono: una cultura la cui concezione della razionalità è profondamente influenzata dai risultati e dai metodi della scienza, e che tratta cose come una credenza magica o la consultazione degli oracoli quasi come un paradigma di irrazionalità. Le tensioni inerenti a questa situazione porteranno probabilmente l'antropologo ad assumere il seguente atteggiamento: *noi* sappiamo che le credenze zande nell'influsso della stregoneria, nell'efficacia dei rimedi magici, nella capacità degli oracoli di rivelare ciò che accade ed accadrà, sono sbagliate, illusorie. I metodi scientifici di ricerca hanno dimostrato in modo conclusivo che non vi sono relazioni di causa ed effetto come quelle implicate in simili credenze e pratiche. Tutto quello che possiamo fare, allora, è mostrare come un tale sistema di errate credenze e di pratiche inefficaci possa mantenersi di fronte a queste obiezioni che a noi paiono così ovvie [1].

Ora, Evans-Pritchard si spinge notevolmente più avanti di molti suoi predecessori nel tentativo di presentare il senso delle istituzioni studiate così come esso si presenta agli Azande stessi; tuttavia, credo che l'ultimo paragrafo descriva abbastanza bene l'atteggiamento che egli stesso assunse scrivendo il suo libro. Si trovano infatti numerose osservazioni sul fatto che « ovviamente le streghe non ci sono »; ed egli scrive della difficoltà trovata, durante il suo lavoro sul campo tra gli Azande, a scrollarsi di dosso la « sragione » sulla quale la vita degli Azande è basata, per tornare a una chiara visione di come le cose stanno realmente. Si tratta di un atteggiamento certo non ingenuo, fondato anzi su una posizione filosofica abilmente sviluppata in una serie di articoli, pubblicati negli anni '30 in una rivista sfortunatamente pressoché inaccessibile, il *Bulletin of the Faculty of Arts* dell'Università dell'Egitto. Argomentando contro Lévy-Bruhl, Evans-Pritchard rifiuta qui l'idea che la comprensione scientifica delle cause e degli effetti, che ci porta a rifiutare le idee magiche, sia prova di una superiore intelligenza da parte nostra. Il nostro approccio scientifico, egli osserva, è una funzione della nostra cultura quanto l'approccio magico del « selvaggio » è funzione della sua:

Il fatto che noi attribuiamo la pioggia solo a cause meteorologiche, laddove i selvaggi credono che divinità, spiriti o la magia possano influen-

1. A questo punto l'antropologo inizia a parlare probabilmente della « funzione sociale » dell'istituzione in esame. Ci sono molti problemi importanti che dovrebbero esser posti circa le spiegazioni funzionali e le loro relazioni con gli argomenti discussi nel presente saggio; ma non posso affrontarli qui.

zare le precipitazioni, non prova che i nostri cervelli funzionano diversamente dai loro. Non mostra che noi « pensiamo più logicamente » dei selvaggi, almeno nel senso di questa espressione che suggerisce una sorta di superiorità psichica ereditaria. Non è un segno di superiore intelligenza da parte mia il fatto che io attribuisca la pioggia a cause fisiche. Io stesso non sono pervenuto a questa conclusione attraverso l'osservazione e l'inferenza e possiedo, di fatto, una scarsa conoscenza dei processi meteorologici che causano la pioggia; semplicemente, accetto ciò che ogni altro nella mia società accetta, cioè che la pioggia è dovuta a cause naturali. Questa particolare idea faceva parte della mia cultura molto prima che io nascessi al suo interno, e a me è stato richiesto poco più di una sufficiente abilità linguistica per impararla. Allo stesso modo, un selvaggio convinto che in condizioni naturali e rituali appropriate la pioggia possa esser influenzata attraverso l'uso di una magia appropriata, non può esser considerato di intelligenza inferiore sulla base di questa credenza. Egli non ha costruito personalmente questa credenza a partire dalle proprie osservazioni e inferenze, ma l'ha adottata allo stesso modo in cui ha adottato il resto del suo patrimonio culturale, vale a dire nascendo in esso. Lui e io pensiamo entrambi all'interno di modelli di pensiero messi a disposizione per noi dalle società in cui viviamo.
Sarebbe assurdo dire che il selvaggio pensa misticamente e che noi pensiamo scientificamente a proposito della pioggia. In entrambi i casi sono implicati processi mentali simili e, soprattutto, il contenuto del pensiero è similmente derivato. Ma possiamo dire che il contenuto sociale del nostro pensiero sulla pioggia è scientifico, è in accordo con i fatti oggettivi, mentre il contenuto sociale del pensiero dei selvaggi sulla pioggia non è scientifico, dal momento che non è in accordo con la realtà, e può anche essere mistico quando suppone l'esistenza di forze sopra-sensibili [2].

In un successivo articolo su Pareto, Evans-Pritchard distingue tra « logico » e « scientifico »:

Le nozioni scientifiche sono quelle che concordano con la realtà oggettiva, in relazione sia alla validità delle loro premesse, sia alle inferenze tratte dalle loro proposizioni... Le nozioni logiche sono quelle in cui, in accordo con le regole del pensiero, certe inferenze sarebbero vere se fossero vere le premesse, restando irrilevante la verità di queste ultime...
Un vaso si è rotto durante la cottura. Ciò è probabilmente dovuto ad un difetto del materiale di fabbricazione. Esaminiamo il vaso e vediamo se è questa la causa. Questo è pensiero logico e scientifico. La malattia è dovuta alla stregoneria. Un uomo è malato. Consultiamo gli oracoli per scoprire la strega responsabile. Questo è pensiero logico e non scientifico [3].

2. E.E. Evans-Pritchard, « Lèvy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality », *Bulletin of the Faculty of Arts*, University of Egypt, 1934.

Penso che Evans-Pritchard abbia in gran parte ragione in ciò che qui dice, ma sbagli, e in modo cruciale, nel suo tentativo di caratterizzare lo scientifico nei termini di ciò che è « in accordo con la realtà oggettiva ». Al di là di differenze di enfasi e di fraseologia, Evans-Pritchard si pone qui, di fatto, nella stessa posizione metafisica di Pareto: per entrambi la concezione della « realtà » deve esser considerata intelligibile ed applicabile *al di fuori* del contesto del ragionamento scientifico stesso, dal momento che « realtà » è ciò con cui le nozioni scientifiche hanno, e quelle non scientifiche non hanno, una relazione. Evans-Pritchard, sebbene sottolinei che un membro di una cultura scientifica ha una diversa concezione della realtà rispetto a un Azande che crede nella magia, vuol andar oltre la semplice registrazione di questo fatto e l'esplicitazione delle differenze; per sostenere, alla fine, che la concezione scientifica è in accordo con la realtà come in effetti è, mentre la concezione magica non lo è.

Sarebbe facile, a questo punto, dire semplicemente che la difficoltà nasce dall'uso della ingombrante e troppo vaga espressione « accordo con la realtà »; e in un certo senso è così. Ma non dovremmo perdere di vista l'importanza del fatto che le idee e le credenze degli uomini devono essere controllabili in riferimento a qualcosa di indipendente — a una qualche realtà. Abbandonare questa prospettiva equivale a piombare direttamente in un estremo relativismo protagoreo, con tutti i paradossi che esso implica. D'altra parte, è necessario fare molta attenzione nello stabilire il ruolo preciso che questa concezione del reale indipendente gioca nel pensiero degli uomini. Ci sono due punti correlati che vorrei sviluppare a questo stadio dell'analisi.

Prima di tutto, dovremmo notare che il controllo con un reale indipendente non è caratteristica peculiare della scienza. Il guaio è che il fascino che la scienza esercita su di noi ci rende facile l'assunzione della forma scientifica come paradigma sulla base del quale misurare la rispettibilità intellettuale di altri modi di discorso. Si pensi a ciò che Dio dice a Giobbe dal turbine: « Chi è costui che oscura il mio consiglio con parole prive di sapere?... Dov'eri tu

3. « Science and Sentiment », *Bulletin of the Faculty of Arts, ibid.*, 1935.

quand'Io fondavo la terra? Dillo, se sei tanto intelligente. Chi ha fissato le sue dimensioni, lo sai? O chi ha teso su di essa la corda?... Chi ha mosso causa all'Onnipotente si dà per vinto? Il censore d'Iddio ha altro da dire? » (Giobbe, 38-40).

Giobbe è rimproverato di essersi smarrito per aver perso di vista la realtà di Dio; ciò non significa, naturalmente, che Giobbe ha commesso una qualche sorta di errore teoretico, che possa essere corretto, magari per mezzo di un esperimento [4]. La realtà di Dio è certamente indipendente da ciò che ad ogni uomo può piacer pensare; ma in cosa questa realtà consista può esser visto solo dall'interno della tradizione religiosa nella quale il concetto di Dio è usato, e quest'uso è molto diverso dall'uso dei concetti scientifici, p.es. delle entità teoretiche. Il punto è che la concezione della realtà di Dio trova la sua collocazione *all'interno* dell'uso religioso del linguaggio; sebbene, ripeto, ciò non significhi che essa è alla mercé di quanto ad ognuno capita di dire. Se fosse così, Dio non avrebbe alcuna realtà.

Il secondo punto deriva dal primo. 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. Di più, sia la distinzione tra reale e irreale sia il concetto di accordo con la realtà appartengono essi stessi al nostro linguaggio. Non dirò che essi sono concetti del linguaggio come tutti gli altri, dal momento che chiaramente vi occupano una posizione predominante e, in un certo senso, demarcante. Possiamo immaginare un linguaggio senza alcun concetto, per esempio, di umidità, ma difficilmente uno in cui non c'è modo di distinguere il reale dall'irreale. Nondimeno, non potremmo di fatto distinguere il reale dall'irreale senza comprendere il modo in cui tale distinzione opera all'interno del linguaggio. Dunque, se vogliamo comprendere il significato di questi concetti, dobbiamo esaminare l'uso che essi hanno effettivamente — *nel* linguaggio.

Evans-Pritchard, al contrario, cerca di operare con una concezione di realtà che *non* è determinata dal suo effettivo uso nel linguaggio. Egli vuole qualcosa sulla cui base questo stesso uso possa esser valutato. Ma ciò non è possibile; e non è possibile nel caso del discorso scientifico più che in ogni altro. Possiamo chiedere se una particolare ipotesi scientifica concordi con la realtà e controllarlo attraverso l'osservazione e l'esperimento. Dati i metodi sperimentali, e dato l'uso stabilito di termini teoretici che rientrano nell'ipotesi, allora la questione se questa ipotesi è sostenibile oppure no è decisa dal riferimento a qualcosa di indipendente da quanto io o chiunque altro possiamo pensare. Ma la natura generale dei dati rilevati dall'esperimento può essere specificata solo in termini di criteri incorporati nei metodi di esperimento impiegati; e questi, a loro volta, hanno senso solo per qualcuno che abbia familiarità con il genere di attività scientifica al cui interno essi sono impiegati. Un profano, dovendo descrivere i risultati di un esperimento a cui assiste in un avanzato laboratorio di fisica, non potrebbe farlo in termini rilevanti per l'ipotesi che deve esser verificata; ed è realmente solo in tali termini che possiamo parlare sensatamente di « risultati dell'esperimento ». Ciò che Evans-Pritchard vuol giungere a dire è che i criteri implicati nella sperimentazione scientifica costituiscono un vero legame tra le nostre idee e una realtà indipendente: laddove i criteri caratteristici di altri sistemi di pensiero — in particolare, i metodi del pensiero magico — non lo sono. E' evidente che le espressioni « vero legame » e « realtà indipendente », nel precedente enunciato, non possono esser spiegate a loro volta in riferimento all'universo di discorso scientifico, altrimenti il problema sarebbe risolto circolarmente. Dobbiamo dunque chiederci in che modo, in riferimento a quale universo di discorso stabilito, l'uso di quelle espressioni deve essere spiegato; ed è chiaro che Evans-Pritchard non ha risposto a questa domanda.

Due problemi sorgono da quanto ho finora detto. Primo, un sistema primitivo di magia come quello degli Azande costituisce davvero, al pari della scienza, un coerente universo di discorso, nei termini del quale possano esser riconosciute una intelligibile concezione della realtà e chiari modi di distinguere quali credenze sono o non sono in accordo con questa realtà? Secondo, se la situazione è quella che ho descritto, in che modo possiamo salvare la possibilità di comprendere istituzioni sociali primitive come la magia degli Azande? Non pretendo di saper dare una risposta soddisfacente alla seconda domanda. Essa solleva alcune fondamentali questioni intorno alla natura della vita sociale dell'uomo, che richiedono concezioni diverse, e più difficili da chiarire, rispetto a quelle che ho sin qui introdotto. Svolgerò qualche provvisoria osservazione su tali questioni nella seconda parte del saggio, rivolgendomi per il momento alla prima domanda.

Occorre qui sottolineare che una risposta affermativa alla mia prima domanda non mi impegnerebbe ad accettare come razionali

4. Per esprimere, infatti, il significato della storia di Giobbe, si potrebbe dire che Giobbe si mostra come smarrito in quanto è indotto a fare della realtà e bontà di Dio un fatto contingente.

tutte le credenze implicate nei concetti magici, né tutte le azioni compiute in nome di queste credenze. Ciò non è più necessario della corrispondente enunciazione che tutte le procedure « giustificate » in nome della scienza sono immuni dalla critica razionale. Un'osservazione di Collingwood è qui appropriata:

I selvaggi non sono esenti dall'umana follia più degli uomini civilizzati, e sono senza dubbio ugualmente soggetti all'errore di pensare che essi, o persone che considerano superiori, possano fare ciò che non può in effetti esser fatto. Ma questo errore non è l'essenza della magia; è una perversione della magia. E dovremmo fare attenzione nell'attribuirlo a quei popoli che chiamiamo selvaggi, che un giorno si solleveranno e testimonieranno contro di noi[5].

E' importante distinguere un sistema di credenze e pratiche magiche come quello degli Azande, che rappresenta un pilastro fondamentale della loro intera vita sociale e, dall'altra parte, credenze magiche che potrebbero esser sostenute — e riti magici che potrebbero esser praticati — da persone appartenenti alla nostra cultura. Questi ultimi devono esser compresi in modo sostanzialmente diverso. Evans-Pritchard stesso allude a tale differenza nel seguente passo: « Quando uno zande parla di stregoneria non ne parla come possiamo fare noi per la stregoneria misteriosa e fatidica della nostra storia. Per lui, essa rappresenta un avvenimento del tutto banale e quasi non passa giorno senza che egli vi si riferisca. ...Per noi la stregoneria è qualcosa che ossessionava e indignava i nostri ingenui antenati. Ma lo zande si aspetta di imbattersi con la stregoneria a qualunque ora del giorno o della notte. A non venirne quotidianamente a contatto, egli sarebbe altrettanto sorpreso che a trovarvisi a confronto. Egli non vi scorge alcunché di miracoloso » (Evans-Pritchard 1937: 102-3).

La differenza, tuttavia, non consiste semplicemente nel grado di familiarità, anche se forse ciò ha più importanza di quanto possa sembrare a prima vista. I concetti di stregoneria e magia nella nostra cultura, almeno dall'avvento del Cristianesimo in poi, sono stati parassitari; hanno cioè rappresentato la perversione di altri concetti ortodossi, sia religiosi sia, sempre di più, scientifici. Per prendere un esempio ovvio, non potreste comprendere in cosa consiste la pratica di una Messa Nera, se non avete familiarità con lo svolgimento di una vera e propria Messa, dunque con l'intero complesso di idee

5. R.G. Collingwood, *Principles of Art*, Oxford, Galaxy Books, 1958: 67.

religiose dal quale la Messa trae il suo senso. Né potreste comprendere la relazione tra Messa e Messa Nera, senza dar conto del fatto che le pratiche Nere sono rifiutate come *irrazionali* (nel senso proprio della religione) nel sistema di credenze rispetto al quale queste pratiche sono così parassitarie. Forse una simile relazione sussiste tra la pratica contemporanea dell'astrologia, l'astronomia e la tecnologia. E' impossibile sostenere una discussione sulla razionalità della Magia Nera o dell'astrologia all'interno dei confini dei concetti ad esse peculiari; esse implicano un essenziale riferimento a qualcosa che si trova al loro esterno. La loro posizione è la stessa descritta da Socrate, nel *Gorgia* di Platone, a proposito della concezione sofistica della retorica: essa è parassitaria rispetto al discorso razionale, in modo tale che il suo carattere irrazionale può esser mostrato nei termini di questa dipendenza. Perciò, quando definiamo queste pratiche come « superstiziose », « illusorie », « irrazionali », abbiamo dietro di noi il peso della nostra cultura. E non si tratta solo di trovarsi dalla parte dei battaglioni più grossi, poiché quelle credenze e pratiche appartengono a questa stessa cultura, e da essa derivano il senso che sembrano avere. Il che ci consente di mostrare che il senso è solo apparente, in termini che sono culturalmente rilevanti.

E' evidente che la nostra relazione con la magia zande è del tutto diversa. Se vogliamo comprenderla, dobbiamo cercare altrove un punto d'appoggio. E se può ben restare spazio per l'uso di espressioni critiche come « superstizione » e « irrazionalità », resta da chiarire con quale genere di razionalità tali termini possano esser posti in contrasto. Le osservazioni che svolgerò nella seconda parte affronteranno in modo più positivo questo problema. Nel resto di questa prima parte, svilupperò più dettagliatamente le mie critiche all'approccio di Evans-Pritchard agli Azande. All'inizio del suo libro egli definisce alcune categorie, nei termini delle quali sono espresse le sue descrizioni delle usanze zande.

CONCETTI MISTICI. Si tratta di modelli di pensiero che attribuiscono ai fenomeni qualità *ch'essi non possiedono*, le quali, o parte delle quali, non derivano, o non possono essere logicamente dedotte dall'osservazione. CONCETTI DI SENSO COMUNE...: attribuiscono ai fenomeni soltanto ciò che gli uomini osservano in loro o ciò che può essere dedotto attraverso la loro osservazione. Nella misura in cui un concetto non sostiene ciò che non è stato osservato, non è classificato come concetto mistico, quantunque possa essere male interpretato sulla base di un'osservazione incompleta. ...CONCETTI SCIENTIFICI. La scienza si è sviluppata a partire dal senso comune, ma rispetto a questo è di

gran lunga più metodica e possiede tecniche di osservazione e di analisi migliori. Il senso comune si basa sulla esperienza e sulle regole della pratica. La scienza si basa sull'esperimento e sulle norme della logica. *...Il solo arbitro che ci consenta di decidere quali concetti siano mistici, di senso comune o scientifici è l'insieme delle nostre conoscenze scientifiche e dei nostri processi logici.* Resta chiaro che i giudizi che ne derivano non sono mai assoluti. COMPORTAMENTO RITUALE. Qualsiasi comportamento che si spiega sulla base di concetti mistici. *Non esiste alcun nesso oggettivo* tra il comportamento e l'evento che esso intende provocare. Un tale comportamento ci è intelligibile solo se siamo a conoscenza dei concetti mistici che vi sono associati. COMPORTAMENTO EMPIRICO. Qualsiasi comportamento che si spiega sulla base di concetti di senso comune (*ibid.*: 43-44. I corsivi sono miei).

Si noterà, dai passi che ho evidenziato in corsivo, che qui Evans-Pritchard sta facendo di più che definire certi termini per il proprio uso. Nelle sue definizioni sono incorporate asserzioni metafisiche, identiche nella sostanza alle asserzioni incorporate nella distinzione di Pareto tra condotta « logica » e « non-logica »[6]. Vi è l'implicazione molto chiara che coloro che usano nozioni mistiche e praticano comportamenti rituali stanno commettendo qualche tipo di errore, smascherabile con l'aiuto della scienza e della logica. Esaminerò adesso più da vicino alcune delle istituzioni descritte da Evans-Pritchard, per stabilire quanto le sue asserzioni siano giustificate.

La *stregoneria* è il potere, posseduto da certi individui, di nuocere ad altri individui attraverso mezzi « mistici ». La sua base è una condizione organica ereditaria, una « sostanza stregante », e non implica alcun speciale rituale o medicina magica. Ad essa gli Azande fanno continuamente appello quando sono colpiti dalla sventura, non tanto per escludere spiegazioni in termini di cause naturali, che essi sono perfettamente in grado di offrire nei limiti della loro non disprezzabile conoscenza naturalistica, quanto come supplemento a tali spiegazioni. « La stregoneria spiega *perché* gli avvenimenti sono nocivi all'uomo, e non *come* accadono. Uno zande percepisce il modo del loro accadere esattamente come noi. Non vede uno stregone dare la carica ad un uomo, ma un elefante. Non vede uno stregone far precipitare un granaio, ma le termiti che ne corrodono i sostegni. Non vede una fiamma immateriale che appicca il fuoco alle stoppie della capanna, ma un normalissimo mannello di paglia accesa. La sua percezione della modalità di accadere degli avvenimenti è chiara

6. Per una critica ulteriore a Pareto vedi Winch 1958: 119-135.

quanto la nostra » (*ibid.*: 110).

Il modo più importante di scoprire l'influsso della stregoneria e di identificare le streghe consiste nella rivelazione degli oracoli, il più importante dei quali è a sua volta l'« oracolo del veleno ». Questo nome, per quanto conveniente, è fuorviante in modo significativo. Infatti, secondo Evans-Pritchard, gli Azande non possiedono il nostro concetto di veleno e non pensano al *benge* — la sostanza somministrata nella consultazione dell'oracolo — né si comportano verso di esso come noi facciamo nei confronti dei veleni. La raccolta, preparazione e somministrazione del *benge* è regolata da rituali e da severi tabù. Ad una consultazione dell'oracolo, il *benge* è somministrato ad un pollo, mentre è posta una domanda in forma tale da consentire una risposta affermativa o negativa. Si specifica in anticipo che la morte o la sopravvivenza del pollo indicano la risposta « sì » oppure « no ». La risposta è quindi controllata somministrando il *benge* ad un altro pollo e ponendo la domanda all'inverso. « Il principe Ndoruma è responsabile di aver messo medicine malefiche nel tetto della mia capanna? Il pollo *muore*: la risposta è "sì". ...L'oracolo ha detto la verità affermando che Ndoruma è responsabile? Il pollo *sopravvive*: la risposta è "sì" » (*ibid.*: 382). L'oracolo del veleno pervade l'intera vita degli Azande e tutti i passi di una certa importanza nella vita di una persona sono decisi facendovi ricorso.

Uno zande sarebbe completamente smarrito e confuso senza il suo oracolo. Gli mancherebbe il sostegno della sua vita. E' come se nella nostra società si chiedesse a un ingegnere di costruire un ponte senza il calcolo matematico, o a un comandante militare di organizzare un esteso attacco coordinato senza l'uso di orologi. Queste analogie sono mie, e un lettore può ben pensare che travisino il problema. Poiché, egli può obiettare, diversamente dai miei esempi tecnologici e militari, la pratica zande di consultare l'oracolo è completamente inintelligibile e si fonda su un'ovvia illusione. Prenderò ora in considerazione questa obiezione.

Devo anzitutto sottolineare che finora ho fatto poco più che notare il *fatto*, conclusivamente stabilito da Evans-Pritchard, che gli Azande *conducono* effettivamente in questo modo i loro affari con piena soddisfazione, e si trovano in difficoltà se costretti ad abbandonare la pratica — quando, p.es., cadono nelle mani dei tribunali europei. E' bene sottolineare che lo stesso Evans-Pritchard condusse in questo modo la sua amministrazione domestica durante la ricerca sul campo, affermando: « ho trovato questo modo di portare avanti

la mia casata e i miei problemi soddisfacente quanto qualsiasi altro » (*ibid.*: 341).

Quindi, devo chiedere a mia volta: *per chi* si ritiene che la pratica della consultazione dell'oracolo sia inintelligibile? Certamente è difficile per noi comprendere cosa stanno facendo gli Azande quando consultano i loro oracoli; ma può sembrare altrettanto incredibile a loro che i movimenti dell'ingegnere col suo regolo calcolatore possano avere una qualche connessione con la stabilità del ponte. Ma questa risposta naturalmente dimentica l'intenzione dietro l'obiezione, che non era diretta al problema se qualcuno di fatto comprende, o pretende di comprendere, le pratiche in questione, ma piuttosto se queste pratiche hanno senso in sé. E può sembrare ovvio che le credenze zande nella stregoneria e negli oracoli non abbiano alcun senso, per quanto gli Azande se ne sentano soddisfatti.

Quali criteri abbiamo per dire che qualcosa ha o non ha senso? Una risposta parziale è che un insieme di credenze e pratiche non può aver senso nella misura in cui implica contraddizioni. Ora, sembra che le contraddizioni debbano sorgere almeno in due modi nella consultazione dell'oracolo. Da un lato, due pronunciamenti oracolari possono contraddirsi a vicenda; dall'altro, un pronunciamento dell'oracolo può esser contraddetto dall'esperienza futura. Esaminerò separatamente ognuna di queste due apparenti possibilità.

Naturalmente, accade spesso che l'oracolo dica prima « sì » e poi « no » alla stessa domanda. Questo non convince uno zande della futilità dell'intera operazione del consultare gli oracoli; ovviamente, non può, poiché altrimenti la pratica avrebbe potuto difficilmente svilupparsi e mantenersi in quanto tale. Varie spiegazioni possono essere avanzate; spiegazioni la cui possibilità — è importante osservare — è incorporata nell'intera rete delle credenze zande, e può dunque esser considerata come appartenente al concetto di oracolo. Si può dire, p.es., che è stato usato cattivo *benge;* che l'operatore dell'oracolo è ritualmente impuro; che l'oracolo è stato influenzato esso stesso dalla stregoneria o dalla magia; o ancora, può essere che l'oracolo voglia mostrare che alla domanda non si può rispondere direttamente nella sua forma attuale, come con « Hai già smesso di picchiare tua moglie? ». Ci sono vari modi in cui il comportamento del pollo sotto l'influsso del *benge* può essere ingegnosamente interpretato dagli esperti nelle pratiche dell'oracolo del veleno. Potremmo forse paragonare questa situazione all'interpretazione dei sogni.

Nell'altro caso, quando una rivelazione oracolare internamente

coerente è apparentemente contraddetta dalla successiva esperienza, la situazione può essere affrontata in modo simile, riferendosi all'influsso della stregoneria, all'impurità rituale, e così via. Ma c'è un'altra importante considerazione da tener presente in questo caso. La principale funzione degli oracoli è quella di rivelare la presenza di forze « mistiche » — uso il termine di Evans-Pritchard senza impegnarmi nel suo rifiuto dell'esistenza di tali forze. Ora, anche se vi sono modi di determinare se forze mistiche siano o no operanti, questi modi non corrispondono a ciò che noi intendiamo con conferma o confutazione « empirica ». Del resto, questa è una tautologia, dal momento che tali differenze nelle procedure di « conferma » sono i principali criteri per classificare qualcosa come una forza mistica. Abbiamo qui una ragione per cui le possibilità di « confutazione empirica » sono molto inferiori a quanto può sembrare a prima vista.

C'è anche un'altra ragione, strettamente connessa. Lo spirito con cui gli oracoli sono consultati è molto diverso da quello col quale gli scienziati fanno esperimenti. Le rivelazioni oracolari non sono trattate come ipotesi e, poiché il loro senso deriva dal modo in cui sono trattate nel loro contesto, esse *non sono* dunque ipotesi. Non rappresentano un fatto di interesse intellettuale, bensì il modo principale in cui gli Azande decidono come devono agire. Se l'oracolo rivela che una linea di azione progettata è piena di pericoli mistici a causa della stregoneria e della magia, quella linea d'azione non sarà portata avanti; e allora il problema della confutazione o della conferma semplicemente non si porrà. Potremmo dire che la rivelazione oracolare ha lo status logico di una ipotesi non soddisfatta, se non fosse che il contesto nel quale questo termine logico è generalmente usato suggerisce ancora una stretta e fuorviante analogia con le ipotesi scientifiche.

Non credo che Evans-Pritchard avrebbe dissentito da quanto ho detto finora. Del resto, il seguente commento si muove su linee molto simili:

> Gli Azande osservano l'azione dell'oracolo del veleno come l'osserviamo noi, ma le loro osservazioni sono sempre subordinate alle loro credenze, sono incorporate in esse e sono fatte per spiegarle e giustificarle. Provi il lettore ad immaginare un argomento qualsiasi capace di demolire da cima a fondo tutte le pretese zande relative al potere dell'oracolo. Se una tale argomentazione fosse tradotta nei modi di pensare zande, servirebbe a sostenere l'intera struttura della loro credenza. Questo perché i loro concetti mistici possiedono la massima coerenza, essendo cor-

relati da un tessuto di connessioni logiche, e sono disposti in un ordine tale da non contraddire mai troppo rudemente l'esperienza sensoriale; anzi, l'esperienza sembra giustificarli. Lo zande è immerso in un mare di concetti mistici, e se parla del suo oracolo del veleno non può non parlarne in un idioma mistico (*ibid.*: 396).

Per localizzare il punto in cui sorge l'importante problema filosofico, offrirò una parodia, realizzata rovesciando una o due espressioni della citazione precedente.

Gli Europei osservano l'azione dell'oracolo del veleno come l'osserviamo noi, ma le loro osservazioni sono sempre subordinate alle loro credenze, sono incorporate in esse e sono fatte per spiegarle e giustificarle. Provi uno zande ad immaginare un argomento qualsiasi capace di confutare da cima a fondo tutto lo scetticismo europeo relativo al potere dell'oracolo. Se una tale argomentazione fosse tradotta nei modi di pensare europei, servirebbe a sostenere l'intera struttura della loro credenza. Questo perché i loro concetti scientifici possiedono la massima coerenza, essendo correlati da un tessuto di connessioni logiche, e sono disposti in un ordine tale da non contraddire mai troppo rudemente l'esperienza mistica; anzi, l'esperienza sembra giustificarli. L'europeo è immerso in un mare di concetti scientifici, e se parla dell'oracolo del veleno zande non può non parlarne in un idioma scientifico.

Forse anche questo sarebbe accettabile per Evans-Pritchard. Ma è chiaro da altre osservazioni nel suo libro che, al momento in cui lo stava scrivendo, avrebbe voluto aggiungere: l'europeo ha ragione e lo zande ha torto. Questa aggiunta è per me illegittima, e le ragioni che mi conducono a pensare così ci portano al cuore del problema.

Può essere illuminante a questo punto paragonare il contrasto fra Evans-Pritchard e me, a quello fra il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* ed il suo più antico *alter ego* del *Tractatus Logico-Philosophicus*. Nel *Tractatus* Wittgenstein si occupava della « forma generale della proposizione »: ciò che rende le proposizioni possibili. Per lui, questa forma generale è: « Così stanno le cose ». La proposizione è un modello articolato, consistente di elementi che stanno in una relazione definita l'uno con l'altro. La proposizione è vera quando esiste una corrispondente configurazione dei fatti nella realtà. La proposizione è capace di dire qualcosa per la identità di struttura, di forma logica, nella proposizione e nella realtà.

Al tempo in cui Wittgenstein compose le *Ricerche*, era giunto ad abbandonare l'intera idea che dev'esserci una forma generale delle

proposizioni. Egli sottolineava il numero indefinito di differenti usi che il linguaggio può avere, e cercava di mostrare che questi differenti usi non dovevano avere tutti qualcosa in comune nel senso inteso nel *Tractatus*, né di fatto lo avevano. Egli cercò anche di mostrare che ciò che vale come « accordo o disaccordo con la realtà » assume tante diverse forme quanti sono i differenti usi del linguaggio, e non può perciò venir assunto come dato *a priori* indipendentemente da dettagliate ricerche sull'uso in questione.

Il *Tractatus* contiene un'osservazione sorprendentemente simile a qualcosa che dice Evans-Pritchard.

I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo. La logica riempie il mondo; i limiti del mondo sono anche i suoi limiti. Non possiamo dunque dire nella logica: questo e quest'altro v'è nel mondo, quello no. Ciò parrebbe infatti presupporre che noi escludiamo certe possibilità, e questo non può essere, poiché altrimenti la logica dovrebbe trascendere i limiti del mondo; solo così potrebbe considerare questi limiti anche dall'altro lato (Wittgenstein 1922: 5.6 e 5.61).

Evans-Pritchard discute i fenomeni della credenza e dello scetticismo, come essi appaiono nella vita degli Azande. Senza dubbio, *c'è* un diffuso scetticismo riguardo ad alcune cose, per esempio riguardo ad alcuni dei poteri dichiarati dagli stregoni, o riguardo all'efficacia di certe medicine magiche. Ma, egli sottolinea, tale scetticismo non porta a rovesciare il modo di pensare mistico, poiché è necessariamente espresso in termini che appartengono a quel modo di pensare.

In questa trama di credenze ciascun filo dipende da ogni altro, e uno zande non può sfuggire alle maglie di essa, poiché essa rappresenta il solo mondo ch'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).

Wittgenstein ed Evans-Pritchard hanno qui a che fare con lo stesso problema, sebbene sia anche importante la differenza di direzione da cui lo affrontano. Wittgenstein, al tempo del *Tractatus*, parlava di « linguaggio », come se tutto il linguaggio fosse fondamentalmente dello stesso genere e dovesse avere lo stesso tipo di « relazione con la realtà »; ma Evans-Pritchard si confronta con due linguaggi che egli riconosce di genere fondamentalmente diverso, tali che molto di ciò che può essere espresso nell'uno non ha una

possibile controparte nell'altro. Ci saremmo potuti aspettare, perciò, che questo lo portasse a una posizione più vicina a quella delle *Ricerche filosofiche* che non a quella del *Tractatus*. Evans-Pritchard non si accontenta di elucidare le differenze nei due concetti di realtà implicati. Egli vuole andar oltre e dire: il nostro concetto di realtà è quello corretto, gli Azande sono in errore. Ma la difficoltà è capire cosa « corretto » ed « errato » possano significare in questo contesto.

Torniamo al tema delle contraddizioni. Ho già notato che molte contraddizioni che potremmo aspettarci di veder apparire, di fatto non appaiono nel contesto del pensiero zande, dove si provvede ad evitarle. Ma vi sono situazioni in cui questo non sembra vero, dove cioè quelle che a noi sembrano contraddizioni ovvie sono lasciate a se stesse, apparentemente irrisolte. Forse questo può essere il punto d'appoggio che cerchiamo, dal quale valutare la «correttezza » del sistema zande [7].

Si considerino le nozioni zande riguardanti l'ereditarietà della stregoneria. Finora, ho parlato solo del ruolo degli oracoli nello stabilire se qualcuno è una strega oppure no. Ma esiste un altro e, potremmo pensare, più « diretto » sistema per far questo, vale a dire l'esame *post-mortem* delle intestina della persona sospetta per cercarvi la « sostanza stregante ». Questo esame può essere eseguito dalla famiglia del sospetto dopo la sua morte, per cercare di liberare il nome della famiglia dall'imputazione di stregoneria. Evans-Pritchard osserva: « Appare evidente a noi europei che, se un uomo viene riconosciuto come stregone, l'intero suo clan si compone *ipso facto* di stregoni; ciò perché il clan zande è un gruppo di persone imparentate biologicamente le une alle altre in linea maschile. Gli Azande si rendono conto della fondatezza dell'argomentazione, ma non ne accettano le conclusioni; se le ammettessero, tutto il concetto di stregoneria verrebbe di conseguenza messo in discussione » (*ibid.*: 60).

La contraddizione sorgerebbe, probabilmente, perché pochi esiti positivi dell'esame *post-mortem*, sparsi tra tutti i clan, proverebbero presto che tutti sono streghe; mentre pochi risultati negativi, distribuiti negli stessi clan, proverebbero che nessuno è una strega. Certo, in situazioni particolari, singoli Azande potrebbero evitare le implicazioni personali derivanti dalla presenza della sostanza stregante nei parenti deceduti, attraverso imputazioni di bastardaggine e simili stratagemmi; ma questo non basterebbe a salvare la situazione com-

7. Discuterò questo punto in maniera più ampia nella seconda parte.

plessivamente contraddittoria che ho delineato. Evans-Pritchard commenta:

« Gli Azande non colgono la contraddizione come noi l'avvertiamo, poiché il soggetto non ha per loro alcun interesse teorico e per il fatto che quelle situazioni nelle quali essi esprimono le loro credenze nella stregoneria non li costringono a porsi il problema » (*ibid.*: 61).

Potrebbe ora sembrare che abbiamo chiare basi per parlare di superiore razionalità del pensiero europeo su quello zande, nella misura in cui quest'ultimo implica una contraddizione che non fa alcun tentativo di rimuovere e che neppure riconosce: contraddizione che, tuttavia, è riconoscibile come tale nel contesto dei modi di pensare europei. Ma il pensiero zande su questo tema implica realmente una contraddizione? Sembra dal resoconto di Evans-Pritchard che gli Azande non spingano i loro modi di pensare alle streghe a un punto nel quale si avvolgerebbero in contraddizioni.

Qualcuno ora dirà che la irrazionalità degli Azande in relazione alla stregoneria si mostra nel fatto che non spingono il loro pensiero su di essa sino alla « sua logica conclusione ». Per valutare questo punto dobbiamo considerare se la conclusione verso la quale stiamo cercando di forzarli è in ogni caso una conclusione logica; o meglio, forse, se qualcuno che spinge a questa conclusione è più razionale degli Azande, che non lo fanno. Qualche lume su questo problema getta la discussione svolta da Wittgenstein a proposito di un gioco.

fatto in modo che chi comincia possa, usando un trucco particolarmente semplice, vincere sempre. Però mai nessuno se ne è reso conto; — dunque è un giuoco. Ora qualcuno richiama la nostra attenzione su ciò — e cessa di essere un giuoco.
Come posso rigirarlo perché mi diventi chiaro? — In altre parole, voglio dire: « e cessa di essere un giuoco » — non: « e ora vediamo che non era un giuoco ».
Questo, voglio dire, significa senza dubbio che la cosa può anche essere intesa in questo modo: che l'altro non *ha attirato la nostra attenzione* su qualcosa; ma che ci ha insegnato un altro giuoco in luogo del nostro. — Ma come può il nuovo giuoco aver fatto cadere in disuso quello vecchio? Ora vediamo qualcosa di diverso e non possiamo più continuare a giocare ingenuamente, come prima.
Da un lato, il giuoco consisteva nelle nostre azioni (mosse del giuoco) sulla scacchiera; e ora potrei fare queste mosse bene come prima. Ma

dall'altro lato era essenziale al giuoco che io tentassi ciecamente di vincere; e questo, ora, non posso più farlo [8].

Ovviamente, vi sono considerevoli analogie tra l'esempio di Wittgenstein e la situazione che stiamo considerando. Ma c'è una differenza ugualmente importante. Entrambi i giochi di Wittgenstein, il vecchio senza il trucco che consente a chi comincia di vincere, e il nuovo con il trucco, sono in un senso importante sullo stesso livello. Essi sono entrambi *giochi,* nella forma di un contesto dove lo scopo del giocatore è battere il suo oppositore attraverso l'esercizio di abilità. Il nuovo trucco rende questa situazione impossibile, ed è per questo che il vecchio gioco diviene superato. Certo, la situazione potrebbe esser salvata in qualche modo introducendo una nuova regola, che proibisca a chi comincia l'uso del trucco che gli assicurerebbe la vittoria. Ma i nostri abiti intellettuali sono tali da renderci scontenti della artificiosità di un simile stratagemma, quasi come i logici sono stati scontenti della introduzione di una Teoria dei Tipi come stratagemma per evitare i paradossi di Russell. E' degno di nota nella mia ultima citazione da Evans-Pritchard, tuttavia, che gli Azande, quando la possibilità della contraddizione relativa alla ereditarietà della stregoneria vien fatta loro notare, *non* finiscono per considerare superate le loro vecchie credenze sulla stregoneria. « Essi non hanno interesse teoretico per il problema ». Il che suggerisce fortemente che il contesto dal quale l'impressione della contraddizione è tratta, il contesto della nostra cultura scientifica, non è sullo stesso livello del contesto nel quale le credenze nella stregoneria operano. Le nozioni zande di stregoneria non costituiscono un sistema teoretico nei cui termini gli Azande cercano di ottenere una comprensione quasi-scientifica del mondo [9]. Il che suggerisce a sua volta che è l'europeo, ossessionato dall'idea di spingere il pensiero zande dove esso non andrebbe naturalmente — verso una contraddizione — che pecca di incomprensione, non lo zande. L'europeo sta di fatto commettendo un errore categoriale.

Questa discussione suggerisce anche qualcos'altro: le forme nelle quali la razionalità si esprime nella cultura di una società umana

8. Wittgenstein 1978: 131-2 (§ 77). L'intera discussione che Wittgenstein svolge sulla « contraddizione » in matematica è direttamente rilevante per il punto che sto discutendo.

9. Si noti che *non* ho detto che le concezioni zande della stregoneria non hanno nulla a che fare con la comprensione della realtà in generale. E' in gioco qui invece una forma differente del concetto di comprendere.

non possono esser chiarite *semplicemente* in termini di coerenza logica delle regole secondo cui le attività sono condotte in quella società. Infatti, come abbiamo visto, arriva un momento in cui non siamo più in posizione di determinare cos'è e cosa non è coerente in un tale contesto di regole, senza interrogarsi sul senso (*point*) che seguire quelle regole ha in quella determinata società. Senza dubbio, è stata la comprensione di questo fatto che ha condotto Evans-Pritchard a fare appello a una residua « corrispondenza con la realtà » nel distinguere tra nozioni « mistiche » e « scientifiche ». La concezione della realtà è del resto indispensabile per ogni comprensione del senso di un modo di vita. Ma non è una concezione che possa esser spiegata, come Evans-Pritchard tenta di fare, nei termini di ciò che si dà secondo la scienza; poiché una forma della concezione della realtà deve essere già presupposta prima che possiamo attribuire alcun senso all'espressione « ciò che si dà secondo la scienza ».

2. I nostri standard e i loro

Nella prima parte ho cercato, analizzando un caso particolare, di criticare per implicazione una particolare concezione di come possiamo comprendere una istituzione primitiva. In questa parte mi porrò due obiettivi. Anzitutto, esaminerò in modo più formale un generale argomento filosofico che tenta di mostrare come l'approccio che ho criticato sia per principio quello corretto. Questo argomento è stato avanzato da Alasdair MacIntyre in due sedi: *a*) in un articolo dal titolo *Is Understanding Religion Compatible with Believing?*, letto al centocinquantesimo Princeton Theological Seminar nel 1962 (MacIntyre 1964); *b*) in un contributo a *Philosophy, Politics and Society* (*Second Series*) (MacIntyre 1962), dal titolo *A Mistake About Causality in Social Sciences.* Quindi, svilupperò alcuni suggerimenti un po' più in positivo su come superare la difficoltà dalla quale sono partito: come rendere intelligibili nei nostri termini istituzioni che appartengono a una cultura primitiva, i cui standard di razionalità e intelligibilità sono apparentemente del tutto estranei ai nostri.

La relazione tra MacIntyre, Evans-Pritchard e me è complicata. MacIntyre considera l'ultimo libro di Evans-Pritchard, *Nuer Religion,* come un'applicazione di un punto di vista simile a quello da me espresso in *The Idea of a Social Science;* egli vede in esso una pratica dimostrazione dei risultati assurdi che tale posizione genera, se

applicata concretamente. La mia critica a Evans-Pritchard, dall'altra parte, è venuta precisamente dalla direzione opposta. Ho cercato di mostrare come Evans-Pritchard, quando scriveva sugli Azande, *non fosse abbastanza* d'accordo con me; come egli non prendesse abbastanza sul serio l'idea che i concetti usati dai popoli primitivi possono essere interpretati solo nel contesto del modo di vita di quei popoli. Così, ho in effetti finito per sostenere che il resoconto di Evans-Pritchard sugli Azande è insoddisfacente proprio nella misura in cui concorda con MacIntyre e non con me.

Il punto migliore da cui partire per considerare la posizione di MacIntyre è quello sul quale ci troviamo d'accordo — l'importanza delle possibilità di *descrizione* per il concetto di azione umana. L'azione di un agente « è identificata fondamentalmente per quello che è dalla descrizione sotto la quale egli crede che si collochi ». Poiché, inoltre, le descrizioni devono essere intelligibili ad altre persone, un'azione « deve cadere sotto qualche descrizione che sia socialmente riconoscibile come la descrizione di un'azione (1964: 58). « Identificare i limiti dell'azione sociale in un dato periodo », perciò, « equivale ad identificare la gamma di descrizioni correnti in quell'epoca » (*ibid.*: 60). MacIntyre puntualizza correttamente che le descrizioni non esistono in isolamento, ma si danno « come costituenti di credenze, speculazioni e progetti ». Come questi a loro volta « sono continuamente criticati, modificati, rifiutati o migliorati, la gamma di descrizioni cambia. I cambiamenti nell'azione umana sono così intimamente legati al filo della critica razionale nella storia umana ».

Quella nozione di critica razionale, precisa MacIntyre, richiede la nozione di scelta tra alternative, spiegare la quale « consiste nel render chiaro qual'era il criterio dell'agente e perché egli ha fatto uso di questo criterio piuttosto che di un altro, e spiegare perché l'uso di questo criterio appare razionale a coloro che vi si appellano » (*ibid.*: 61). Perciò, « nello spiegare le regole e le convenzioni alle quali l'azione, in un dato ordine sociale, si conforma [*sic*], non possiamo tralasciare il riferimento alla razionalità o meno di queste regole e convenzioni ». Ancora, « l'inizio di una spiegazione del perché certi criteri sono considerati razionali in alcune società è che essi *sono* razionali. E poiché ciò deve rientrare nella nostra spiegazione, non possiamo spiegare il comportamento sociale indipendentemente dalle nostre norme di razionalità ».

Passo adesso alla critica di questo argomento. Si consideri per prima cosa il resoconto di MacIntyre dei cambiamenti in una esistente « gamma » di descrizioni disponibili dell'azione. Come può

un candidato all'inclusione *qualificarsi* per l'ammissione nella gamma? Se non ci fossero limiti, tutto il discorso di MacIntyre sulle possibilità di descrizione che circoscrivono le possibilità dell'azione diverrebbe vano, poiché nulla impedirebbe a qualcuno di inventare una qualche arbitraria espressione verbale, di applicare ad essa qualche arbitrario movimento del corpo, e così aggiungere questa espressione alla gamma delle descrizioni disponibili. Ma naturalmente la nuova descrizione deve essere *intelligibile*. Certo, la sua intelligibilità non può esser decisa dal fatto che appartenga o meno a una gamma *esistente* di descrizioni, dal momento che ciò taglierebbe fuori proprio ciò di cui si sta discutendo: l'aggiunta di *nuove* descrizioni alla gamma. « Ciò che può esser detto in modo intelligibile » non equivale a « ciò che è stato detto in modo intelligibile », o non sarebbe mai possibile dire qualcosa di nuovo. *Mutatis mutandis* non sarebbe mai possibile *fare* qualcosa di nuovo. Nondimeno, l'intelligibilità di qualsiasi cosa sia detta o fatta *ex novo* dipende in certo qual modo da ciò che è già stato fatto e detto, e compreso. Il punto cruciale del problema è come dobbiamo intendere quel « in certo qual modo ».

In *Is Understanding Religion Compatible with Believing?* MacIntyre sostiene che lo sviluppo, tramite la critica, degli standard di intelligibilità correnti in una società è tagliato fuori dal mio precedente resoconto (in *The Idea of a Social Science*) dell'origine di tali standard nelle istituzioni sociali stesse. Non ripeterò il mio vecchio argomento, limitandomi a puntualizzare di aver sottolineato, in vari passaggi (Winch 1958: 37-46; 112-15; 149-52), il carattere *aperto* delle « regole » di cui parlavo in connessione con le istituzioni sociali; in particolare, il fatto che in situazioni sociali di trasformazione devono esser prese decisioni ragionate su cosa voglia dire « andare avanti nello stesso modo ». Il fallimento di MacIntyre nell'afferrare questo punto crea per lui difficoltà esattamente analoghe a quelle che egli attribuisce erroneamente al mio resoconto.

E' un corollario del suo argomento a questo punto, ed è del resto intrinsecamente evidente, che una nuova descrizione dell'azione deve essere intelligibile ai membri della società nella quale essa è introdotta. Scondo me, il punto è che questa intelligibilità è legata allo sviluppo di regole e principi già impliciti nei precedenti modi di agire e di parlare. Ciò che deve esser sottolineato non sono tanto i membri attuali di una « gamma » di descrizioni, quanto la *grammatica* che essi esprimono. E' attraverso quest'ultima che noi comprendiamo la loro struttura e il loro senso, le loro reciproche rela-

zioni, e il senso di nuovi modi di parlare e di agire che possono essere introdotti. Questi nuovi modi di parlare e di agire possono benissimo, allo stesso tempo, implicare modificazioni della grammatica, ma noi possiamo esprimerci così solo se la nuova grammatica è (per chi la usa) correlata intelligibilmente alla vecchia.

Ma cosa dire della intelligibilità di questi mutamenti per osservatori provenienti da un'altra società, con una differente cultura e differenti standard di intelligibilità? MacIntyre insiste che tali osservatori devono aver chiaro « qual'era il criterio dell'agente, e perché egli ha fatto uso di questo criterio piuttosto che di un altro, e perché l'uso di questo criterio appare razionale a coloro che lo applicano ». Dal momento che qui è in gioco la relazione tra i concetti di razionalità correnti in queste diverse società, è ovviamente di primaria importanza aver chiaro *a chi* si riferisce il criterio di razionalità a cui si allude nella precedente citazione. Sembra che si tratti del criterio corrente nella società in cui è applicato. Qualcosa può apparire razionale a qualcuno solo nei termini della *sua* comprensione di cosa è o non è razionale. Se il *nostro* concetto di razionalità è differente dal suo, allora non ha senso dire che qualcosa sembra o non sembra razionale *per lui* nel *nostro* senso.

Quando MacIntyre prosegue dicendo che l'osservatore « non può trascurare il riferimento alla razionalità o irrazionalità delle regole e convenzioni » seguite dall'agente alieno, quale concetto di razionalità è in questione: il nostro o quello dell'agente? Poiché l'osservatore, in questo caso, deve esser compreso in quanto rivolto ai membri della sua propria società, sembra che il riferimento sia qui al concetto di razionalità corrente nella società dell'osservatore. Dunque vi è un *non sequitur* nel passaggio dal primo al secondo dei passi appena citati.

Il pensiero di MacIntyre, qui e in ciò che segue immediatamente, sembra esser questo. La spiegazione del perché, in una società S, certe azioni son considerate razionali, deve essere una spiegazione *per noi;* deve dunque essere espressa nei termini di concetti per noi intelligibili. Se poi, nel corso della spiegazione, diciamo che di fatto quei criteri *sono* razionali, dobbiamo usare la parola « razionale » nel *nostro* senso. Infatti questa spiegazione richiederebbe una indagine preliminare e indipendente sulla effettiva razionalità o irrazionalità di quei criteri; e noi potremmo condurre una simile indagine solo nei termini di un concetto di razionalità già compreso — il *nostro* concetto di razionalità. La spiegazione suonerebbe allora: i membri della società S si sono accorti che qualcosa è come

noi sappiamo che è. Se « ciò che ci si accorge esserci » è comune a noi e a loro, occorrerà che entrambi vi facciano riferimento attraverso lo stesso concetto.

Ma ovviamente questa spiegazione non ci è permessa. Infatti noi partiamo dalla posizione per cui gli standard di razionalità in differenti società non sempre coincidono; dalla possibilità, perciò, che gli standard correnti in S siano differenti dai nostri. Dunque non possiamo assumere che avrà senso parlare dei membri di S che scoprono qualcosa che noi abbiamo già scoperto; questa scoperta presuppone un accordo concettuale preliminare.

Parte della difficoltà risiede nell'uso che MacIntyre fa dell'espressione « la razionalità dei criteri », che non spiega. In questo contesto parlare così significa dissimulare il vero problema, poiché ciò di cui si tratta sono proprio le differenze nei *criteri di razionalità.* MacIntyre sembra dire che certi standard sono assunti come criteri di razionalità perché *sono* criteri di razionalità. Ma di chi?

Ci sono simili confusioni nell'altro lavoro di MacIntyre, *Is Understanding Religion Compatible with Believing?* Qui egli argomenta che quando scopriamo una incoerenza interna negli standard di intelligibilità correnti in uno società aliena e cerchiamo di mostrare perché essa non appare, o è resa tollerabile per i membri di quella società, « abbiamo già fatto appello ai nostri standard ». In che senso questo è vero? Nella misura in cui « scopriamo » e « mostriamo » qualcosa, ovviamente lo facciamo in un senso intelligibile per *noi;* dunque siamo limitati da ciò che *conta* (per noi) come « scoprire », « mostrare » qualcosa. Di più, può ben essere che l'interesse nello scoprire e nel mostrare questo genere di cose sia peculiare alla nostra società — che noi ci stiamo impegnando in un compito per il quale i membri della società studiata non mostrano alcun interesse, poiché le istituzioni al cui interno questo interesse può svilupparsi mancano. E forse il perseguimento di quell'interesse nella nostra società ha portato allo sviluppo di tecniche di ricerca e modalità di argomentazione che non sono ancora riscontrabili nella vita della società studiata. Ma non può esser garantito in anticipo che i metodi e le tecniche che abbiamo usato nel passato — p.es. per chiarire la struttura logica degli argomenti nel nostro linguaggio e nella nostra cultura — si riveleranno altrettanto fruttuose in questo nuovo contesto. Essi avranno forse bisogno di essere estesi e modificati. Senza dubbio, se devono avere una relazione logica con le nostre precedenti forme di indagine, le nuove tecniche dovranno possedere una riconoscibile continuità con quelle usate in precedenza. Ma esse do-

vranno anche estendere la nostra concezione di intelligibilità, tanto da permetterci di riconoscere che cosa significhi intelligibilità nella vita della società che stiamo studiando.

L'obiettivo che secondo MacIntyre dobbiamo perseguire è quello di rendere intelligibile *a*) (a noi) perché i membri di S pensano che certe loro pratiche sono intelligibili; *b*) (a loro) quando di fatto non lo sono. Ho differenziato i due usi di « intelligibile » per segnalare una complessità che la formulazione di MacIntyre non fa emergere: il fatto che abbiamo a che fare con due sensi differenti del termine, la cui relazione è appunto il problema che ci occupa. L'obiettivo di MacIntyre non è quello di rendere comprensibile un fenomeno naturale, dove in effetti vale solo l'intelligibilità per noi. Dobbiamo in qualche modo porre la concezione *b*) di intelligibilità, appartenente a S, in una relazione (intelligibile!) con la nostra concezione *a*) di intelligibilità. In altre parole, dobbiamo creare una nuova unità per il concetto di intelligibilità, che abbia una qualche relazione col nostro vecchio concetto e che può richiedere un considerevole riallineamento delle nostre categorie. Non stiamo cercando una situazione in cui le cose appariranno a noi proprio come appaiono ai membri di S, e forse una simile situazione non è in alcun modo ottenibile. Piuttosto, *stiamo* cercando un modo di guardare alle cose che vada oltre il nostro modo precedente, avendo in qualche modo tenuto presente e incorporato l'altro modo di guardare alle cose proprio dei membri di S. Per studiare seriamente un altro modo di vita è necessario cercare di estendere il nostro — e non semplicemente portare l'altro modo entro i confini già esistenti del nostro, poiché questi ultimi nella loro forma presente escludono *ex hypothesi* l'altro.

C'è una dimensione delle nozioni di razionalità e intelligibilità che può render più semplice afferrare la possibilità di una simile estensione. Non credo che MacIntyre tenga conto a sufficienza di questa dimensione, che risulta oltretutto oscurata dal modo in cui egli parla di « norme di razionalità ». Razionalità non è *solo* un concetto *in* un linguaggio come ogni altro; è anche questo perché, come ogni altro concetto, deve essere circoscritto da un uso stabilito: un uso, cioè, stabilito nel linguaggio. Ma credo che non sia un concetto che un linguaggio può, come dato di fatto, avere e altrettanto bene non avere, com'è, p.es., il concetto di cortesia. E' un concetto necessario all'esistenza di ogni linguaggio: dire di una società che ha un linguaggio [10] è anche dire che essa ha un concetto

10. Non discuterò qui cosa ci giustifichi a porre *ciò* al primo posto.

di razionalità. Non c'è forse bisogno che ci sia una *parola* che funziona in quel linguaggio come « razionalità » funziona nel nostro, ma almeno ci devono essere caratteristiche, nell'uso che i suoi membri fanno dei linguaggi, analoghe a quelle caratteristiche connesse con il *nostro* uso della parola « razionale ». Dove c'è linguaggio, ciò che viene detto deve avere una qualche rilevanza; e ciò è possibile solo quando il dire una cosa preclude, pena il fallimento della comunicazione, il dire qualcos'altro. Così, in un certo senso MacIntyre ha ragione nel dire che, quando diciamo di un insieme di persone che esse costituiscono una società con un linguaggio, abbiamo già invocato il nostro concetto di razionalità: nel senso, precisamente, che implichiamo analogie formali tra il loro comportamento e quel comportamento, nella nostra società, al quale ci riferiamo quando distinguiamo tra razionalità e irrazionalità. Questo, tuttavia, non dice nulla su ciò che costituisce, in particolare, comportamento razionale in quella società: ciò richiederebbe una conoscenza più particolareggiata delle norme alle quali essi si appellano nel vivere le loro vite. In altre parole, non si tratta tanto di invocare le « nostre norme di razionalità », quanto di invocare la nostra nozione di razionalità nel parlare del loro comportamento in termini di « conformità a norme ». Ma come precisamente questa nozione debba essere applicata a loro dipenderà dalla nostra lettura della loro conformità alle norme — cosa conta e cosa non conta per loro come conformità.

Sopra ho criticato la concezione di MacIntyre di una « gamma di descrizioni possibili ». Simili critiche si applicano al suo discorso sulle « nostre norme di razionalità », se queste norme sono considerate come costituenti un insieme finito. Certamente noi impariamo a pensare, a parlare e ad agire razionalmente *per mezzo* dell'addestramento ad aderire a particolari norme. Ma l'aver imparato a parlare ecc. razionalmente non *consiste* nell'esser stato addestrato a seguire quelle norme; supporre ciò equivarrebbe a sottovalutare l'importanza della espressione « e così via » in ogni descrizione di ciò che fa qualcuno che sta seguendo delle norme. Dobbiamo, se si preferisce, essere aperti a nuove possibilità riguardo a ciò che potrebbe essere accolto sotto la voce « razionalità » — possibilità che sono forse suggerite e delimitate da ciò che abbiamo accolto finora, ma non determinate unicamente da questo.

Questo punto può essere applicato alle nostre possibilità di cogliere forme di razionalità differenti dalla nostra in una cultura aliena. Prima di tutto, come ho osservato, queste possibilità sono limi-

tate da certi requisiti formali, che ruotano attorno all'esigenza di coerenza. Ma questi requisiti formali non ci dicono nulla su ciò che in particolare *conta* come coerenza, proprio come le regole del calcolo proposizionale limitano, ma non determinano esse stesse, quali devono essere i valori di *p*, *q*, ecc. Questo possiamo determinarlo solo studiando il più vasto contesto della vita in cui le attività in questione sono condotte. Questo studio ci porterà oltre la semplice specificazione delle regole che governano la conduzione di tali attività. Infatti, come MacIntyre dice giustamente, notare che certe regole sono seguite non dice nulla, di per sé, sul *senso* delle regole; non basta neppure per decidere se esse hanno un senso oppure no.

La ricetta di MacIntyre per decidere sul senso delle regole aliene è che « nel porre in evidenza questo aspetto delle cose, mostriamo anche se l'uso di questo concetto è o non è un uso possibile per persone che hanno gli stessi standard di intelligibilità nel linguaggio e nell'azione che noi abbiamo » (MacIntyre 1964: 69). E' importante notare che questo argomento, contrariamente a quanto MacIntyre suppone, di fatto non mostra che i *nostri* standard di razionalità occupano una posizione peculiarmente centrale. L'apparenza del contrario è un'illusione ottica generata dal fatto che l'esempio di MacIntyre è stato proposto in lingua inglese e nel contesto della cultura europea del XX secolo. Ma un argomento formalmente simile potrebbe essere avanzato in qualsiasi linguaggio contenente concetti che giochino lo stesso ruolo, in quel linguaggio, di quelli di « intelligibilità » e « razionalità » nel nostro. Questo mostra che MacIntyre stesso, lontano dal superare il relativismo, finisce per abbracciarne una forma estremizzata. Egli se lo nasconde, commettendo lo stesso errore del quale (non correttamente, come ho cercato di mostrare) accusa me: l'errore di trascurare il fatto che « criteri e concetti hanno una storia ». Mentre sottolinea questo punto trattando dei concetti e dei criteri che governano l'azione in particolari contesti sociali, egli lo dimentica quando giunge a parlare della *critica* di tali criteri. Non hanno ugualmente una storia i criteri ai quali ci si richiama nella critica delle istituzioni esistenti? E in quale società essi hanno quella storia? La risposta implicita di MacIntyre è: nella nostra società. Ma se dobbiamo parlare delle difficoltà e incoerenze che appaiono, e che devono esser studiate, nel modo in cui certe pratiche sono state finora condotte in una società, sicuramente ciò può esser compreso solo in connessione con problemi che sorgono *nel* portare avanti queste attività. Al di fuori di quel contesto, non potremmo neppure iniziare a comprendere ciò che è problematico.

Torniamo agli Azande, per considerare qualcosa che MacIntyre dice su di loro, pensando di rafforzare la posizione che sto criticando:

> Gli Azande credono che l'esecuzione di certi riti nella forma dovuta influenzi il loro benessere; questa credenza non può di fatto esser confutata. Infatti essi credono anche che se i riti si rivelano inefficaci, è perché qualcuno presente ad essi aveva cattivi pensieri. Dal momento che questo è sempre possibile, non c'è mai un anno in cui sia inevitabile per loro ammettere che i riti sono stati compiuti a dovere ma non hanno avuto successo. Ora, la credenza degli Azande non è infalsificabile in linea di principio (noi sappiamo perfettamente che cosa potrebbe falsificarla: la coincidenza tra rito, assenza di cattivi pensieri e occorrenza di disastri). Ma non può essere falsificata di fatto. Questa credenza deve essere criticata razionalmente? E se così, secondo quali criteri? Mi sembra che si potrebbe considerare la credenza degli Azande razionale solo *in assenza* di una qualche pratica di scienza e tecnologia nella quale siano incorporati criteri di efficacia, inefficacia, e nozioni analoghe. Ma dire questo è riconoscere l'appropriatezza dei criteri scientifici di giudizio dal nostro punto di vista. Gli Azande non considerano la loro credenza né come un pezzo di scienza né come un pezzo di non-scienza. Essi non possiedono queste categorie. E' solo *post eventum*, alla luce di una successiva e più sofisticata comprensione, che le loro credenze e i loro concetti possono venir classificati e valutati in qualche modo (*ibid.*: 67).

Ora, in un certo senso la classificazione e la valutazione delle credenze zande richiede una « comprensione più sofisticata » di quella che si può trovare nella cultura zande stessa; infatti i generi di classificazione e di valutazione che sono qui in gioco rappresentano elaborate attività filosofiche. Ma ciò non equivale a dire che le forme di vita zande devono essere classificate e valutate nel modo sostenuto da MacIntyre: in termini, cioè, di specifiche forme di vita che si trovano nella nostra cultura, a seconda che si adattino o no ai loro requisiti. MacIntyre confonde il carattere sofisticato dell'interesse per la classificazione, con il carattere sofisticato dei concetti implicati nel nostro lavoro classificatorio. E' interessante per noi comprendere come la magia zande si rapporta alla scienza; e il concetto di una simile comparazione è molto acuto. Ma ciò non significa che noi dobbiamo guardare alla non raffinata pratica zande alla luce di pratiche più elaborate proprie della nostra cultura, come la scienza — magari come una sua forma più primitiva. MacIntyre critica giustamente James Frazer per aver imposto l'immagine

della propria cultura su quelle primitive; ma è esattamente quanto lo stesso MacIntyre sta facendo qui. E' estremamente difficile per un membro colto di una colta società cogliere una forma di vita molto semplice e primitiva: in un certo qual modo, egli deve disfarsi della sua educazione, un processo che è forse di per sé il massimo della sofisticazione. O piuttosto, la distinzione tra sofisticazione e semplicità non è più di aiuto a questo punto.

Può esser vero, come dice MacIntyre, che gli Azande non possiedono le categorie di scienza e non-scienza. Ma il resoconto di Evans-Pritchard mostra che essi hanno una distinzione, operante in modo abbastanza chiaro, tra il tecnico e il magico. E' irrilevante il fatto che singoli Azande possano qualche volta confondere le categorie, dal momento che simili confusioni possono verificarsi in ogni cultura. Un fatto molto più importante da sottolineare è che *noi* non abbiamo inizialmente una categoria che assomigli in qualche modo alla categoria zande di magia. Poiché siamo noi che vogliamo comprendere la categoria zande, sembra che sia nostro l'onere di estendere la nostra comprensione tanto da far posto alla categoria zande, piuttosto che insistere a considerarla nei termini delle nostre bell'e pronte distinzioni tra scienza e non-scienza. Certo, il tipo di comprensione che perseguiamo richiede che poniamo in relazione la categoria zande con le nostre categorie già comprese. Ma ciò non significa che è giusto « valutare » la magia in termini di criteri appartenenti a quelle categorie; né dà alcuna indicazione su *quali* delle nostre categorie di pensiero già esistenti costituiranno il miglior punto di riferimento dal quale possiamo comprendere il senso delle pratiche zande.

MacIntyre non ha difficoltà a mostrare che *se* i riti compiuti dagli Azande in relazione ai loro raccolti sono « classificati e valutati » in riferimento a criteri e standard scientifici e tecnologici, essi divengono soggetti a serie critiche. Egli pensa che la « credenza » zande sia una sorta di *ipotesi* come, p.es., la credenza di un inglese che tutta la pioggia fitta che abbiamo avuto sia causata dalle esplosioni atomiche [11]. MacIntyre crede di star applicando un concetto neutrale, per così dire, di « A influenza B », ugualmente applicabile alla magia zande e alla scienza occidentale. Di fatto, tuttavia, sta applicando il concetto che *gli* è familiare, concetto che trae il proprio significato dal suo uso in contesti scientifici e tecnologici. Non v'è ragione di supporre che il concetto magico zande di « A influenza B » abbia lo stesso significato. Al contrario, siccome gli Azande, nel corso dei loro affari pratici, applicano qualcosa di molto simile al nostro concetto tecnico di « influenza » — anche se forse in una forma più primitiva —, e siccome la loro attitudine e il loro pensiero verso i riti magici sono completamente diversi da quelli relativi alle loro procedure tecniche, vi sono tutte le ragioni per pensare che il loro concetto di « influenza » magica è del tutto diverso. Possiamo convincerci più facilmente di tutto questo se ricordiamo che anche nella nostra cultura il concetto di influenza causale non è assolutamente univoco. Quando parliamo, p.es., di « cosa ha spinto John a sposarsi », non stiamo dicendo lo stesso di quando parliamo di « cosa ha fatto precipitare l'aereo »; e non intendo semplicemente che gli eventi di cui parliamo sono diversi nel genere, ma che la relazione tra gli eventi è anch'essa diversa. Non dovrebbe allora esser difficile accettare che in una società con istituzioni e modi di vita del tutto diversi dai nostri possano esistere concetti di « influenza causale » che si comportano anche più diversamente.

Non intendo dire, tuttavia, che siamo nell'assoluta impossibilità di trovare, nella nostra società, modi di pensare che possano aiutarci a vedere l'istituzione zande in una luce più chiara. Penso solo che la direzione in cui dovremmo cercare è del tutto diversa da quella suggerita da MacIntyre. Chiaramente, la natura della vita zande è tale che per loro è di grandissima importanza la prosperità dei raccolti. Altrettanto chiaramente, nei limiti delle loro capacità, essi applicano ogni sorta di accorgimento « tecnologico » per assicurare che i raccolti prosperino *effettivamente*. Ma non v'è ragione di considerare i loro riti magici come uno di tali accorgimenti, per giunta mal indirizzato. Il senso che un uomo attribuisce a qualcosa per lui importante si mostra in svariati modi: non solamente in precauzioni per salvaguardare quella cosa. Egli può volersi rapportare a quella importanza in un modo del tutto diverso: contemplarla, cogliere un qualche senso della sua vita in relazione ad essa. Così facendo egli può desiderare, in un certo senso, di *liberarsi* della dipendenza nei suoi confronti. Non si tratterebbe tanto, in questo caso, di assicurarsi che quella cosa non lo abbandonerà, perché il punto è che *qualsiasi* cosa egli faccia può sempre venir abban-

11. In quanto segue sono stato aiutato in maniera indiretta ma importante da alcune note inedite di Wittgenstein su Frazer, che Rush Rhees è stato così gentile da farmi consultare; nonché da varie sparse osservazioni sul folklore in *The Notebooks* di Simone Weil, London, 1963.

[Si tratta di Wittgenstein 1967b. Riguardo invece i cosiddetti « Quaderni di Marsiglia » di S. Weil, vedi l'ed. it. a cura di G. Gaeta, *Quaderni*, I-III, Milano, Adelphi, 1982, 1985, 1988. N.d.T.].

donato. L'importante è che egli comprenda *ciò* e giunga ad accettarlo. Naturalmente, limitarsi a comprenderlo non equivale ad accettarlo, anche se forse ne è una condizione necessaria; infatti un uomo può benissimo trovarsi paralizzato e terrorizzato dalla contemplazione di una simile possibilità. Egli deve considerarsi in grado di continuare a vivere, anche se abbandonato da ciò che per lui è importante in modo così vitale; ordinare la sua vita in modo tale da *poter* ancora andare avanti in simili circostanze. Sottolineo ancora che non voglio dire, con questo, che deve rendersi « tecnologicamente indipendente », poiché dal punto di vista che sto delineando l'indipendenza tecnologica è ancora un'altra forma di dipendenza. La tecnologia distrugge alcune forme di dipendenza ma ne crea sempre di nuove, che possono risultare più dure — purché più difficili da comprendere — delle vecchie. E di questo *noi* dovremmo accorgerci particolarmente bene [12].

Nelle culture giudaico-cristiane la concezione del « Se questa è la Tua Volontà », com'è sviluppata nella storia di Giobbe, è chiaramente centrale per la questione che sto discutendo. Dal momento che questa concezione è fondamentale nelle preghiere cristiane di supplica, da un certo punto di vista esse possono esser considerate come mezzi per liberare il credente dalla dipendenza da ciò per cui sta supplicando [13]. Le preghiere non possono giocare questo ruolo se sono considerate mezzi per influenzare la produzione di risultati, poiché in quel caso chi prega è ancora dipendente da quei risultati. Egli se ne libera riconoscendo la sua completa dipendenza da Dio; e quest'ultima è totalmente differente da ogni dipendenza da risultati specifici, precisamente perché Dio è eterno e i risultati contingenti.

Non sto affermando che i riti magici degli Azande sono in tutto e per tutto simili alle preghiere cristiane di supplica, nella attitudine positiva verso le contingenze che esse esprimono. Suggerisco solo che sono simili per il fatto che esprimono, o possono esprimere, una attitudine verso le contingenze; un'attitudine, vale a dire, che implica il riconoscimento che la propria vita è soggetta a contingenze,

12. L'argomento è ben sviluppato da Simone Weil nel suo saggio « The Analysis of Oppression » in *Oppression and Liberty*, London, Routledge and Kegan Paul, 1958. [Del volume, pubblicato da Gallimard nel 1955 col titolo *Oppression et liberté*, esiste la traduzione italiana di C. Falconi, *Oppressione e libertà*, per le Edizioni di Comunità, Milano, 1956. N.d.T.].

13. Per questo punto mi è stata di molto ausilio la lettura di D.Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, London and New York, 1965.

piuttosto che un tentativo di controllarle. Per caratterizzare in maniera più specifica questa attitudine, si dovrebbe osservare che i riti degli Azande sottolineano l'importanza di certe fondamentali caratteristiche della loro vita, ignorate da MacIntyre. MacIntyre si concentra implicitamente sulla relazione dei riti con il consumo, ma naturalmente essi sono fondamentali anche per le relazioni sociali, e questo sembra evidenziato nella nozione zande di stregoneria. Troviamo in essa un dramma di risentimenti, malvagità, vendetta, espiazione, nel quale vi sono modi per affrontare (simbolicamente) le sventure e il loro effetto dirompente sulle relazioni di un uomo con i suoi compagni; modi attraverso i quali la vita può ancora andare avanti, nonostante tali rotture.

In che modo la mia discussione di quest'esempio si collega alla critica generale che stavo sviluppando verso MacIntyre, a proposito di cosa implica per noi vedere il *senso* (*point*) delle regole e delle convenzioni seguite in una forma di vita aliena? MacIntyre parla come se le nostre regole e convenzioni fossero in qualche modo un paradigma di ciò che vuol dire per regole e convenzioni avere un senso; cosicché l'unico problema sarebbe quello di dar conto del senso delle regole e convenzioni in qualche altra società. Ma di fatto, naturalmente, il problema è lo stesso in relazione alla nostra società come in relazione a ogni altra; le *nostre* regole e convenzioni non sono immuni, più che quelle di qualunque altra società, dal pericolo di divenire prive di senso. Così, un resoconto dell'intero problema non può esser dato semplicemente nei termini di un qualche specifico insieme di regole e convenzioni, sia esso il nostro o quello di chiunque altro; questo resoconto ci richiede di considerare la relazione di un insieme di regole e convenzioni con qualcosa d'altro. Nella mia discussione dei riti magici zande, ciò che cercavo di porre in relazione a tali riti era appunto un senso della significatività (*significance*) della vita umana. Questa nozione, io credo, è indispensabile per ogni resoconto di ciò che implica il comprendere e l'imparare da una cultura aliena; devo cercare adesso di dire qualcosa di più in proposito.

In una discussione sull'uso filosofico dei giochi linguistici in Wittgenstein [14], Rush Rhees osserva che cercare di dar conto della significatività del linguaggio solo in termini di giochi linguistici isolati vuol dire trascurare l'importante fatto che i modi di parlare

14. Rush Rhees, « Wittgenstein's Builders », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 20, 1960: 171-86.

non sono isolati l'uno dall'altro, in sistemi di regole che si escludono a vicenda. Ciò che in un contesto può esser detto attraverso l'uso di una certa espressione dipende, per il suo senso, dagli usi di quell'espressione in altri contesti (in differenti giochi linguistici). I giochi linguistici sono giocati da uomini che hanno vite da vivere — vite che implicano una larga varietà di interessi differenti, che hanno ogni sorta di differenti conseguenze reciproche. Per questo, quel che un uomo dice o fa può esser rilevante non solo per lo svolgimento dell'attività in cui è attualmente impegnato, ma anche per la sua *vita* e per le vite di altre persone. Per un uomo, vedere un senso in ciò che sta facendo dipenderà allora dalla sua capacità di vedere una qualche unità nei suoi multiformi interessi, attività e relazioni con altri uomini; cosa egli veda nella sua vita dipenderà dalla natura di questa unità. Tale abilità, a sua volta, dipende non soltanto dall'individuo in questione, anche se questo non vuol dire che non dipende affatto da lui; dipende anche dalle possibilità che la cultura in cui vive pone o non pone a disposizione per costruire tale senso.

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. Questa dimensione del problema è precisamente quella che MacIntyre dimentica nella sua discussione della magia zande; egli può vedere in essa soltanto una tecnica (mal indirizzata) per produrre beni di consumo. Ma i raccolti per uno zande non sono solo potenziali oggetti di consumo. La vita che egli vive, le sue relazioni con i compagni, le sue possibilità di agire decorosamente o di fare del male, tutto ciò può essere originato dalla sua relazione con i suoi raccolti. I riti magici costituiscono una forma di espressione in cui queste possibilità e pericoli possono esser contemplati, attraverso la quale si può riflettere su di essi, e forse anche trasformarli e approfondirli. La difficoltà che incontriamo nel comprenderli non deriva semplicemente dalla loro distanza dalla scienza; piuttosto, è un aspetto della più generale difficoltà, illustrata dai ragionamenti di MacIntyre, che troviamo nel pensare a questo genere di cose in termini diversi da quelli della « efficienza produttiva » — produzione, cioè, per il consumo. A sua volta, questo è un sintomo di ciò che Marx chiamava l'« alienazione » caratteristica dell'uomo nella società industriale, sebbene le confusioni di Marx stesso sulle relazioni tra produzione e consumo siano ulteriori sintomi della stessa alienazione. La nostra cecità verso il senso dei modi di vita primitivi è un corollario della mancanza di senso di gran parte della nostra vita.

Con ciò, ho esplicitamente legato la mia discussione del « senso » di un sistema di convenzioni con concezioni del bene e del male. Il mio scopo non è moralizzare, ma suggerire che il concetto di *imparare da*, che è implicato nello studio di altre culture, è strettamente collegato al concetto di *saggezza* (*wisdom*). Ci si confronta non con diverse tecniche, ma con nuove possibilità del bene e del male, in relazione alle quali gli uomini possono accettare la vita. Un'indagine in questa dimensione di una società può del resto richiedere una dettagliata ricerca sulle tecniche alternative (p.es. di produzione), ma proprio in quanto getta luce su quelle possibilità del male e del bene. Un esempio molto buono del genere di cose che intendo è l'analisi di Simone Weil delle tecniche della moderna produzione manifatturiera in *Oppression and Liberty*, che non è un contributo alla direzione d'impresa, ma parte di un'inchiesta sulla forma peculiare che il male dell'oppressione assume nella nostra cultura.

Nel dir questo, tuttavia, può sembrare che abbia semplicemente spostato a un altro livello le difficoltà sollevate da MacIntyre su come collegare le nostre concezioni della razionalità a quelle di altre società. Qui la difficoltà riguarda la relazione tra la nostra concezione del bene e del male e quella di altre società. Una completa indagine richiederebbe dunque a questo punto una discussione del relativismo etico. Ho cercato di mostrare alcune delle limitazioni al relativismo in un precedente lavoro [15]. Chiuderò il presente saggio con alcune osservazioni supplementari a quelle.

Vorrei osservare che la stessa concezione di vita umana implica certe nozioni fondamentali — che chiamerò « nozioni limite » (*limiting notions*) — che hanno un'ovvia dimensione etica, e che di fatto in un certo senso determinano lo « spazio etico », all'interno del quale le possibilità del bene e del male nella vita umana possono essere esercitate. Le nozioni che qui discuterò molto brevemente corrispondono strettamente a quelle che Vico pose come fon-

15. Peter Winch, « Nature and Convention », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 20, 1960: 231-50. [Questa citazione, parzialmente reintegrata, scompare in Winch 1972: l'autore abbandona infatti la concezione là sostenuta di una natura positiva delle norme etiche quali norme sociali. Cfr. Winch 1972: 4-5. N.d.T.].

dazione della sua idea di legge naturale, sulle quali egli pensava che poggiasse la possibilità di comprendere la storia umana: la nascita, la morte, le relazioni sessuali. La rilevanza di queste nozioni dipende dal loro trovarsi inesorabilmente coinvolte nella vita di tutte le società umane conosciute, in un modo che ci indica dove guardare quando il senso di un sistema alieno di istituzioni ci rende perplessi. Le forme specifiche che questi concetti assumono, le particolari istituzioni nelle quali sono espressi, variano in modo considerevole da una società all'altra: ma la loro posizione centrale nelle istituzioni di una società è e deve essere un fattore costante. Nel tentativo di comprendere la vita di una società aliena, dunque, sarà della massima importanza chiarire il modo in cui queste nozioni vi operano. La pratica effettiva degli antropologi sociali lo conferma, anche se non so quanti attribuirebbero loro esplicitamente questo genere di importanza.

Parlo qui di un « limite » perché queste nozioni, senza dubbio insieme ad altre, danno forma a ciò che intendiamo con « vita umana »; e perché un interesse per questioni poste nei loro termini mi sembra costitutivo di ciò che intendiamo con « moralità » di una società. Nel dire questo, naturalmente, mi trovo in disaccordo con quei filosofi morali che hanno posto i fondamenti dell'etica in attitudini di approvazione e disapprovazione, sostenendo che gli *oggetti* di tali attitudini sono concettualmente irrilevanti per la moralità. Da quel punto di vista, potrebbe esservi una società dove certi tipi di attitudine, che nella *nostra* società sono propri dei problemi riguardanti le relazioni tra i sessi, sono applicati al problema della lunghezza dei capelli; e viceversa. Questo mi sembra incoerente. In primo luogo, si farebbe confusione a *chiamare* interesse morale, per quanto appassionatamente sentito, un interesse di quel tipo. La storia di Sansone nel Vecchio Testamento conferma piuttosto che smentire questo punto, poiché il divieto di tagliare i capelli di Sansone, naturalmente, è connesso con molte altre cose; e in prevalenza, si può notare, con questioni riguardanti le relazioni sessuali. E in secondo luogo, se si pensa che siano qui in gioco solo cavilli verbali, dirò che non mi sembra un fatto meramente convenzionale che la triade di T.S. Eliot, « nascita, copulazione e morte », rappresenti oggetti di così profondo interesse per l'uomo. Non intendo dire che essi sono resi tali da forze psicologiche o sociologiche fondamentali, sebbene questo sia senza dubbio vero. Intendo dire, di più, che la nozione stessa di vita umana è delimitata da queste concezioni.

Diversamente dalle bestie, gli uomini non solo vivono, ma hanno

anche una concezione della vita. Questa non è qualcosa che semplicemente si aggiunge alla loro vita; piuttosto, cambia il senso stesso che la parola « vita » possiede, quando è applicata agli uomini. Essa non è più equivalente a « esistenza animata ». Quando parliamo della vita dell'uomo, possiamo porre domande su quale sia il giusto modo di vivere, quali cose siano importanti nella vita, se la vita ha un qualche significato e se sì quale.

Avere una concezione della vita è anche avere una concezione della morte; ma proprio come la « vita » che è qui in questione non equivale ad esistenza animata, così la « morte » in questo contesto non è lo stesso che la fine dell'esistenza animata. La mia concezione della morte di un animale è quella di un evento che avrà luogo nel mondo; forse lo osserverò — e la mia vita andrà avanti. Ma quando io parlo della « mia morte » non sto parlando di un evento futuro della mia vita — (Wittgenstein 1922: 6.431-6.4311); non sto neppure parlando di un evento nella vita di qualcun altro. Sto parlando della cessazione del mio mondo. Questa è anche la cessazione della mia capacità di fare del bene o del male. Non è solo che *come dato di fatto* non sarò più in grado di fare del bene o del male dopo che sono morto; il punto è che il mio stesso concetto di cosa voglia dire poter fare del bene o del male è strettamente legato al concetto della mia vita, come vita che con la morte si conclude. Se l'etica concerne il giusto modo di vivere, allora chiaramente la natura di questo interesse deve esser profondamente influenzata dal concetto di vita, come vita che si conclude con la morte. La mia disposizione alla vita è al tempo stesso la mia disposizione alla morte.

Questo punto è illustrato molto bene in un dato antropologico al quale MacIntyre confessa di non riuscire a dare alcun senso.

> Secondo Spencer e Gillen alcuni aborigeni portano in giro un bastone o una pietra che è trattata *come se* fosse o incorporasse l'anima dell'individuo che la porta. Se il bastone o la pietra vengono perduti, l'individuo unge il proprio corpo, come si fa con i morti. Può aver senso il concetto di « portare in giro con sé la propria anima »? Naturalmente possiamo ridescrivere ciò che fanno gli aborigeni, e trasformarlo in qualcosa di sensato, e forse Spencer e Gillen (e Durkheim che li segue) danno una descrizione fuorviante di ciò che accade. Ma se i loro resoconti non sono sbagliati, ci confrontiamo qui con una parete bianca, per quanto riguarda il significato, sebbene sia facile fornire le regole per l'uso del concetto (MacIntyre 1964: 58).

MacIntyre non dice perché considera « completamente insensato » il concetto di portare in giro con sé la propria anima in un

bastone. Probabilmente, egli è influenzato dal fatto che sarebbe difficile dar senso ad una simile azione, se fosse compiuta da un inglese o da un americano del ventesimo secolo; e dal fatto che l'anima non è un oggetto materiale, come un pezzo di carta, e non può esser portata in giro in un bastone come potrebbe esserlo un pezzo di carta. Ma non mi sembra così difficile vedere un senso in questa pratica, anche dal poco che qui ne viene detto. Si pensi che un innamorato, nella nostra società, può portarsi in giro un ritratto o una ciocca di capelli dell'amata; questo può simboleggiare per lui la sua relazione con l'amata e può, per di più, cambiare in qualche modo la relazione stessa: p.es., rafforzandola o pervertendola [16]. Supponiamo che quando l'innamorato perde la ciocca egli si senta colpevole, e chieda all'amata il suo perdono: potrebbe esservi un parallelo qui con la pratica dell'aborigeno di ungersi quando « perde l'anima ». Vi è necessariamente qualcosa di irrazionale in ciascuna di queste pratiche? Perché l'innamorato non dovrebbe considerare la sua distrazione nel perdere la ciocca di capelli come una sorta di tradimento dell'amata? Si pensi al modo in cui i mariti e le mogli possono avvertire la perdita dell'anello matrimoniale. L'aborigeno sta chiaramente esprimendo un interesse per la sua vita come un tutto, in questa pratica; e l'unzione mostra la stretta connessione tra un simile interesse e la contemplazione della morte.

Forse è proprio questa pratica che rende possibile per lui un simile interesse, allo stesso modo in cui i sacramenti religiosi rendono possibili certi tipi di interesse. Il punto è che un interesse per la propria vita come un tutto, in quanto implica la concezione della propria morte, può venir espressa necessariamente solo in forma quasi-sacramentale, se deve essere espressa *all'interno* della vita di una persona. La forma dell'interesse si mostra nella forma del sacramento.

Il senso in cui ho parlato anche del sesso come di un « concetto limite » ha ancora a che fare con il concetto di vita umana. La vita di un uomo è una vita da uomo. la vita di una donna una vita da donna; mascolinità e femminilità non sono solo *componenti* della vita, sono le sue *modalità*. Adattando l'osservazione di Wittgenstein sulla morte, potrei dire che la mia mascolinità non è una esperienza nel mondo, ma il mio modo di esperire il mondo. Ora, ovviamente, i concetti di mascolinità e femminilità sono complementari. Un uomo è un uomo in relazione alla donna; e una donna è una donna in relazione all'uomo [17]. Così, la forma presa dalle relazioni dell'uomo verso la donna è di importanza fondamentale per il significato che egli può attribuire alla propria vita. L'identificazione volgare della moralità con la moralità sessuale *è* senza dubbio volgare; ma è la volgarizzazione di una importante verità.

16. Si pensi, ad esempio, al ruolo che svolgono le radiografie di Clawdia Chauchat nella sua relazione con Hans Castorp, nella *Montagna incantata* di Thomas Mann [nota del 1972].

Il carattere limite del concetto di nascita è ovviamente correlato a quanto ho detto a proposito della morte e del sesso. Da un lato, la mia nascita non è un evento nella mia vita più di quanto lo sia la mia morte. Attraverso la mia nascita sono posti limiti etici alla mia vita, indipendentemente dal mio volere: mi trovo, fin dall'inizio, in specifiche relazioni con altre persone dalle quali sorgono obblighi che non possono non rivelarsi eticamente fondamentali [18]. Dall'altro lato, il concetto di nascita è strettamente legato a quello delle relazioni tra i sessi. Il che resta vero anche se in una società si può conoscere molto o poco sul rispettivo contributo di maschi e femmine alla procreazione; poiché resta vero che l'uomo nasce dalla donna; non dall'uomo. Questo, quindi, aggiunge una nuova dimensione alle istituzioni etiche nelle quali si esprimono le relazioni tra i sessi.

In queste ultime brevi osservazioni, non ho cercato di far altro che concentrare l'attenzione in una certa direzione. Ho voluto indicare che le forme di questi concetti limite sono necessariamente una importante caratteristica di ogni società umana, e che le concezioni del bene e del male nella vita umana sono necessariamente connesse con tali concetti. In ogni tentativo di comprendere la vita di un'altra società, perciò, una indagine sulla forma assunta da tali concetti — il loro ruolo nella vita della società — deve sempre avere un ruolo centrale e fornire una base sulla quale poter costruire la comprensione.

Or, poiché questo mondo di nazioni egli è stato fatto dagli uomini, vediamo in quali cose hanno con perpetuità convenuto e tuttavia vi convengono tutti gli uomini, perché tali cose ne potranno dare i princìpi universali ed eterni, quali devon essere di ogni scienza, sopra i quali tutte sursero e tutte vi si conservano in nazioni. Osserviamo tutte

17. Queste relazioni non sono tuttavia dei semplici conversi. Vedi Georg Simmel, « Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem » in *Philosophische Kultur*, Leipzig, 1911.

18. Anche per questa ragione ritengo che A.I. Melden sia in errore quando sostiene che le obbligazioni ed i diritti fra i genitori e figli non abbiano assolutamente a che fare in modo diretto con la discendenza fisica. Cfr. A.I. Melden, *Rights and Right Conduct*, Oxford: Blackwell, 1959.

le nazioni così barbare come umane, quantunque, per immensi spazi di luoghi e tempi tra loro lontane, diversamente fondate, custodire questi tre umani costumi: che tutte hanno qualche religione, tutte contraggono matrimoni solenni, tutte seppelliscono i loro morti; né tra nazioni, quantunque selvagge e crude, si celebrano azioni umane con più ricercate cerimonie e più consagrate solennità che religioni, matrimoni e sepolture. Ché, per le degnità che « idee uniformi, nate tra popoli sconosciuti tra loro, debbon aver un principio comune di vero », dee essere dettato a tutte: che da queste tre cose incominciò appo tutte l'umanità, e per ciò si debbano santissimamente custodire da tutte perché 'l mondo non s'infierisca e si rinselvi di nuovo. Perciò abbiamo presi questi tre costumi eterni ed universali per tre primi princìpi di questa Scienza [19].

19. Giambattista Vico, *The New Science*, § 322-333. (Cfr. G. Vico, *Principi di Scienza Nuova* (1744), in *Opere*, vol. II a cura di R. Parenti, Napoli 1972: 103).