METAMORFOSI

rivista quadrimestrale - anno III - 1988

COMPRENDERE UNA SOCIETÀ PRIMITIVA
di Peter Winch

COMPRENSIONE E COMMENSURABILITÀ
Dei, Simonicca, Pizzi

interventi, discussioni, rassegne
Andolfi, Riflessioni sull'individualismo
Ferlaino, Tecnologie e territorio

7

FRANCO ANGELI EDITORE RIVISTE
v.le Monza 106 - Milano - sp. abb. post. gr. IV/70

STREGHE, ANTROPOLOGI E FORME DI VITA. PETER WINCH E IL DIBATTITO SULLA RAZIONALITÀ DELLE CULTURE ALIENE

di Fabio Dei

Il problema che vorrei discutere in questo articolo, in relazione all'opera di Peter Winch, è il seguente: è possibile comprendere la grande varietà di azioni, credenze e istituzioni presenti nelle diverse culture nei termini di un'unica nozione di razionalità? E quindi, è possibile formulare giudizi di razionalità nel confronto interculturale? A queste domande, Winch dà una risposta decisamente negativa, rompendo in modo radicale con l'impostazione epistemologica dell'antropologia classica. I suoi argomenti si pongono su una linea di riflessione antifondazionalista che ha avuto largo spazio nel pensiero novecentesco, e che è soprattutto riconducibile all'influenza dell'«ultimo» Wittgenstein. Si tratta della tendenza a considerare i criteri di giustificazione della conoscenza e dell'azione umana come determinabili solo dall'interno di specifici contesti linguistici e culturali, a loro volta fondati in senso locale-pragmatico piuttosto che universale-trascendentale, vale a dire in relazione a determinate forme pratiche di vita. Così, Winch sottolinea che i criteri di razionalità che guidano il comportamento e il pensiero in una certa cultura non sono necessariamente in grado di spiegare, o comunque di rendere intelligibili, il pensiero e il comportamento di una cultura diversa: allo stesso modo in cui le regole che governano un gioco linguistico, come Wittgenstein ha mostrato, possono risultare prive di senso e di prospettiva all'interno di un altro gioco, e non aiutarci per niente a comprenderlo.

In particolare, Winch polemizza con la tendenza ad assumere un qualche presunto «Metodo scientifico» come paradigma universale di razionalità e intelligibilità, come norma epistemologica assoluta a cui commisurare tutte le culture, per poi spiegarle in termini di corrispondenza o deviazione da questa norma. Sono piuttosto gli strumenti concettuali del ricercatore a doversi calibrare sugli specifici *frameworks*

culturali ai quali si applicano: ogni universo di discorso, secondo Winch (o almeno secondo una sua corrente e forse troppo schematica interpretazione), deve essere compreso nei suoi propri termini.

E' chiaro come questo genere di approccio influenzi profondamente il nostro modo di intendere la conoscenza dell'uomo e della società, spostandolo da un modello esplicativo-scientifico a uno comprendente-interpretativo. Se tutto ciò apre l'antropologia a nuove e stimolanti prospettive, la pone tuttavia di fronte a numerose difficoltà, analoghe a quelle che la concezione «contestuale» della razionalità ha sollevato in ambiti disciplinari diversi, dall'etica alla politica, dalla filosofia della scienza a quella della religione. In breve, si tratta di questo. Se un'azione o una credenza sono razionalmente intelligibili solo sulla base di criteri interni a un universo di discorso, sembra che l'unico modo per comprenderle sia la *partecipazione* a quell'universo di discorso e alla relativa forma di vita: il che contravviene al senso ultimo dell'antropologia come confronto interculturale, volto a comprendere l'Altro senza identificarsi con esso. Di più, in che modo si può giungere a *criticare* razionalmente un universo di discorso nel suo complesso? L'assenza di criteri esterni e universali sembra aprire la strada a paradossi relativistici, costringendoci p.es. a garantire una medesima legittimazione a *frameworks* reciprocamente incompatibili, e rendendo molto difficile dar conto dello sviluppo culturale come «crescita della conoscenza».

Sono problemi che emergono con particolare nitidezza proprio sul terreno che Winch sceglie per la sua critica all'assolutismo e al realismo epistemologici che caratterizzano l'antropologia classica, nell'importante saggio *Understanding a Primitive Society* (da ora UP) (1); vale a dire, lo studio delle pratiche e delle credenze magico-religiose largamente diffuse nelle società tradizionali. Il prezzo che Winch sembra pagare per una comprensione non etnocentrica di magia, stregoneria, divinazione e simili istituzioni, è l'impossibilità di sottoporre questi fenomeni culturali a un giudizio critico. Il che costringe a rinunciare a ogni legittimazione selettiva del sapere e dell'agire; e costringe ad abbandonare la convinzione, così profondamente radicata nella storia culturale dell'Occidente, nella superiorità della visione del mondo disincantata e scientifica. Un prezzo che a molti è parso eccessivo, e che ha suscitato intorno a UP un ampio e talvolta violento dibattito. Ma prima di discutere più a fondo gli argomenti di Winch e dei suoi

1. In *American Philosophical Quarterly*, I, 1964, pp. 307-24; trad. it. in questo numero di *Metamorfosi*.

critici, vorrei soffermarmi su quelle condizioni costitutive del sapere antropologico classico che più sono colpite dal ripensamento winchiano sui giudizi interculturali di razionalità.

1. L'antropologia e il concetto di razionalità

Quando si propone come scienza autonoma e positiva, nella seconda metà dell'Ottocento, l'antropologia risponde a un programma filosofico ben preciso: la riduzione della varietà culturale a un modello unico di razionalità epistemologica, definito essenzialmente nei termini delle procedure cognitive della scienza, o più precisamente di una loro interpretazione empirista. E' vero che gli antropologi di fine Ottocento intendono depurare la conoscenza dei *fatti* culturali dalla speculazione filosofica e dalle generiche teorie sulla natura umana che l'avevano fino ad allora contaminata: ma la fattualità a cui aspirano diviene a sua volta visibile e strutturabile solo su uno sfondo di assunzioni metafisiche (realismo) ed epistemologiche (empirismo) non meno profonde e pervasive. Se la conoscenza è rispecchiamento di una realtà assolutamente oggettiva, e se a questa realtà esiste un accesso diretto e «naturale», per mezzo di procedure condivise da tutti gli uomini (l'osservazione dei fatti, l'induzione), com'è allora possibile la diversità delle culture? E come si spiega, in particolare, la grande divergenza nelle credenze sui più semplici fenomeni naturali, la cui immediata accessibilità empirica sembra renderli così poco problematici?

Da qui l'interesse per credenze e comportamenti «strani», apparentemente insensati e irrazionali, che caratterizza soprattutto la prima fase del pensiero antropologico: non superficiale esotismo, né gusto romantico per oscure dimensioni dell'essere, ma sfida a ricomprendere nella concezione positivista dell'uomo e della conoscenza ciò che sembra sottrarvisi nel modo più radicale. Certo, in questa azione di confine è presente una buona dose di ambivalenza: il tentativo di mostrare sempre e comunque l'Identico sotto la superficie dell'Altro, si accompagna al fascino per le inesplorate potenzialità etiche ed esistenziali a cui l'Altro sembra alludere. Ma nei libri di antropologia questo secondo momento resta soltanto implicito, manifestandosi semmai in modo inconfessato nel sottosuolo immaginativo che traspare oltre l'impianto argomentativo di superficie. Caso tipico è quello del *Ramo d'oro* di J.G. Frazer; un'opera, forse la più rappresentativa dell'antropologia vittoriana, la cui ricchezza di inquietanti suggestioni immaginative, che tanto hanno stimolato l'arte e la letteratura novecentesche, contrasta singolarmente col rigoroso impianto esplicativo positivista,

tutto volto a risolvere le illusioni della magia nell'affermazione trionfante del ragionamento empirico-induttivo.

La teoria antropologica, dunque, si propone di rendere intelligibile l'atteggiamento magico-religioso attraverso criteri compatibili con la concezione positivista della razionalità cognitiva. A questo fine sono state impiegate due strategie principali, che possiamo definire rispettivamente intellettualista e simbolista (2). La prima, che trova appunto in Frazer la sua formulazione più classica, consiste nell'attribuire la «diversità» della magia ad un qualche errore nello svolgimento delle procedure intellettive normali-razionali. In questa prospettiva, i rituali appaiono atti-volti-a-uno-scopo, perfettamente conseguenti all'interno di una visione magica del mondo; e quest'ultima, non diversamente dalla visione del mondo scientifica, rappresenta un tentativo di spiegare i fenomeni naturali attraverso l'osservazione empirica e la formulazione di leggi generali. Soltanto, la magia incorre in errori di metodo che la portano fuori strada. Per Frazer, p.es., questi errori consistono in una superficiale e incontrollata applicazione dei principi dell'associazione delle idee (somiglianza e contatto); quegli stessi principi che a suo parere, se combinati al rigore sperimentale, danno origine alla scienza, ma che rischiano altrimenti di condurre a rappresentazioni del tutto illusorie dell'ordine naturale. La magia appare così come una sorta di proto-scienza, uno stadio iniziale nella evoluzione della razionalità scientifica, il cui carattere universale e necessario risulta quindi confermato (3).

Il punto di vista intellettualista, dominante nella scuola evoluzionista ottocentesca, ha perso progressivamente credito nell'antropologia del Novecento. L'attribuzione ai «primitivi» di un errore così grossolano e pervasivo, del tipo «scambiare le idee per la realtà», non è parsa più credibile di fronte alle accresciute conoscenze etnografiche, che mostravano anche nelle culture più arretrate la presenza di un sapere

2. Mi riferisco principalmente all'antropologia anglosassone; escludo dalla discussione che segue l'esame della scuola sociologica francese, le cui teorie su magia e religione sono solo in parte riducibili alle etichette di intellettualismo e simbolismo. Vorrei tuttavia osservare come autori quali Durkheim e Mauss, con i loro studi sull'origine sociale delle categorie cognitive, abbiano precorso e in certa misura influenzato l'odierna discussione sulla razionalità delle culture aliene. Si vedano in proposito R. Horton, «Lévy-Bruhl, Durkheim and the scientific revolution», in R. Horton-R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought*, London 1973; e J. Skorupski, *Symbol and Theory*, Cambridge 1976.

3. Cfr. J.G. Frazer, *Il ramo d'oro*, trad. it. dell'ed. ridotta, Torino 1973, in particolare i capitoli 3 e 69.

empirico e di abilità tecniche perfettamente «realistiche». Da qui lo sviluppo di una strategia simbolista, volta a cogliere nella magia non tanto un difetto di razionalità, quanto una razionalità nascosta o cifrata. Se considerata come un'attività di natura cognitivo-strumentale, sostengono i simbolisti, la magia non può che apparire frutto di stupidità o di una mentalità infantile, e non è possibile spiegare come possa mantenersi di fronte alle evidenti smentite empiriche, e coesistere con il sapere tecnologico. Le difficoltà si dissolvono se attribuiamo al discorso magico una funzione espressiva piuttosto che cognitiva, e un significato metaforico piuttosto che letterale. P.es., le credenze nelle streghe possono rivelarsi nient'altro che forme di espressione simbolica di nozioni relative all'ordine e alla struttura della società, mascherate da asserzioni intorno all'ordine naturale. O ancora, la «danza della pioggia», per citare un altro luogo comune della nostra immagine dei primitivi, invece che come atto strumentale e pseudo-tecnologico, può esser compresa come cerimonia di riaffermazione e rafforzamento della coesione comunitaria di fronte alla minaccia della siccità e ai suoi effetti disgreganti (4).

In questa prospettiva, quello dell'alterità della magia diviene un falso problema, originato soltanto dalla nostra incomprensione della vera natura degli atti magici, dalla nostra tendenza ad accostarli alla tecnologia e alla scienza piuttosto che ai comportamenti simbolici presenti nella stessa civiltà occidentale. Compito dell'antropologia è svelare la razionalità funzionale del simbolismo magico al di là della sua apparente irrazionalità cognitivo-pragmatica. Esso potrà così apparirci immediatamente intelligibile, non diversamente da come ci appaiono intelligibili le cerimonie e i simboli «civili» della nostra società.

La strategia simbolista ha prodotto numerose teorie del magico, di diverso valore e complessità: dallo piscologismo piuttosto rozzo di Malinowski, che vede in esso una difesa antiansiogena di fronte alle incertezze dell'esistenza, alle analisi più o meno raffinate delle istituzioni e delle credenze magico-religiose come supporto stabilizzante della struttura sociale. Strategia identificabile anche negli approcci psicoanalitici, che trattano gli atti magici e religiosi alla stregua dei sintomi nevrotici, e cercano di coglierne il *reale* significato inconscio, rimuovendo il velo ingannevole delle razionalizzazioni o elaborazioni secondarie coscientemente sostenute dagli attori. E ancora, nei più recenti e sofisticati approcci linguistici che, seguendo la terminolo-

4. Una formulazione classica di questo punto di vista è contenuta in J. Beattie, *Uomini diversi da noi*, trad. it. Bari 1975, pp. 99-115, 283-332. Per una discussione delle basi filosofiche del simbolismo, cfr. J. Skorupski, *Symbol and Theory*, cit.

gia di J.L. Austin, suggeriscono di considerare la magia come un discorso di natura *performativa*, non soggetto quindi ai criteri di validità empirico-predittiva propri del discorso *constativo* (5).

Non importa qui discutere l'intrinseca attendibilità di tutte queste teorie – se p.es. le credenze e i comportamenti legati alla nozione di stregoneria contribuiscano effettivamente a regolare le relazioni interpersonali e a stabilizzare l'ordine sociale (e se questo possa in qualche modo venir *dimostrato*). Interessa semmai valutare la loro strategia generale, tutta tesa a «giustificare» pienamente la magia senza bisogno di attribuire ai suoi praticanti una mentalità infantile o irrazionale, e senza d'altra parte mettere in crisi la concezione empirista della conoscenza. La magia è rigorosamente esclusa dal recinto sacro dell'epistemologia, e le è negata ogni relazione con le finalità e le procedure intellettive proprie della *vera* conoscenza. La «visione incantata» del mondo non è davvero una visione del mondo, ma l'espressione cifrata di esigenze psicologiche, comunicative, in senso lato sociali. Una soluzione certo più elegante di quella intellettualista, e soprattutto più in linea con l'etica pluralistica e con il rispetto per la diversità culturale che caratterizzano l'epoca postcoloniale. Tuttavia, mi sembra che anche il simbolismo si imbatta in difficoltà notevoli.

In particolare, non è chiaro perché le valenze espressive e sociofunzionali, indubbiamente rintracciabili negli atti magici, dovrebbero escludere la presenza in essi di valenze cognitive e pragmatiche; laddove è proprio su quest'ultime che pongono l'accento gli attori sociali stessi. Perché la loro spiegazione funzioni, i simbolisti dovrebbero sostenere che il mago non crede veramente all'efficacia delle sue pratiche (altrimenti sarebbe ancora necessario attribuirgli un errore grossolano); e che a un qualche livello più o meno cosciente, anche se non esplicitato per motivi in senso lato «ideologici», egli è perfettamente in grado di distinguerle dall'atteggiamento realisticamente orientato. Ma per affermare ciò dovremmo possedere un criterio oggettivo che ci consenta, indipendentemente dal punto di vista degli attori, di demarcare gli atti meramente espressivi da quelli strumentali, le credenze-sostenute-perché-funzionali dalle credenze-sostenute-perché-vere, ecc.

5. Mi riferisco in particolare agli studi di R. Finnegan, «How to do things with words: performative utterances among the Limba of Sierra Leone», *Man*, n.s., IV, 1969, pp. 537-52, e di S.J. Tambiah, «Form and meaning of magical acts: a point of view», in R. Horton-R. Finnegan, *Modes of Thought*, cit. Sempre in questa direzione di indagine, cfr. T. Todorov, «Le discours de la magie», *L'homme*, XIII, 1973, pp. 38-65.

L'unico criterio di cui i simbolisti sembrano disporre è la corrispondenza/devianza rispetto alla *nostra* concezione della verità e dell'efficacia strumentale. Il che rende i loro argomenti circolari. L'apparente irrazionalità della magia sarebbe spiegata dalla sua natura espressiva, che a sua volta è però identificabile solo sulla base dell'apparenza di irrazionalità. Una circolarità non dissimile in fin dei conti da quella dell'argomento frazeriano, secondo il quale

> E'... una verità evidente, e quasi una tautologia il dire che tutta quanta la magia è per necessità falsa e sterile, perché se divenisse vera e fruttuosa non sarebbe più magia ma scienza (6).

Se tutto ciò che nelle società primitive non coincide (o non è comunque compatibile) con la visione scientifica del mondo fosse *ipso facto* da attribuire alla categoria del simbolico-espressivo, la stessa nozione di magia si svuoterebbe di senso; e più in generale, si appiattirebbe ogni rilevante diversità culturale. Il problema di razionalità che il comportamento e il pensiero «alieni» ci pongono riguarda proprio la loro tendenza a coniugare l'espressivo con lo strumentale, a combinare secondo linee «bizzarre» finalità e procedure intellettive che a noi appaiono assolutamente incompatibili. Più che risolvere questo problema, il simbolismo si limita a rimuoverlo, in nome di un radicale riduzionismo behaviouristico; il prezzo che paga, naturalmente, è la totale rinuncia alla comprensione del «punto di vista» alieno, delle interpretazioni riflessive che gli attori danno della loro condotta (7). Questo ci riporta direttamente a Winch.

2. Comportamento governato da regole

Winch si avvicina al problema del comportamento apparentemente irrazionale dei primitivi da una prospettiva per certi versi analoga a quella simbolista. I tratti comuni possono esser rintracciati nelle seguenti osservazioni svolte da Wittgenstein a proposito del *Ramo d'oro* di Frazer:

6. J.G. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., p. 86.

7. Critiche a mio avviso decisive alla strategia simbolista sono svolte in I.C. Jarvie-J. Agassi, «The problem of the rationality of magic», in B.R. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford 1970; J.D.Y. Peel, «Understanding alien belief systems», *British Journal of Sociology*, XX, 1969, pp. 69-84; D. Sperber, *Per una teoria del simbolismo*, trad. it. Torino 1981; C. Taylor, «Rationality», in M. Hollis-S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford 1982.

Il modo in cui Frazer rappresenta le concezioni magiche e religiose degli uomini è insoddisfacente perché le fa apparire come errore. L'errore nasce solo quando la magia viene spiegata in termini scientifici.
Il medesimo selvaggio che trafigge l'immagine del nemico, apparentemente per ucciderlo, costruisce realmente la propria capanna di legno e fabbrica frecce letali, non in effigie.
Si potrebbe quasi dire che l'uomo è un animale cerimoniale... Vale a dire che si potrebbe cominciare un libro di antropologia nel modo seguente: se si osserva la vita ed il comportamento degli uomini sulla terra, si vede che essi, oltre ad azioni che si potrebbero chiamare «animali», quali nutrirsi, ecc. ecc. ecc., svolgono anche azioni che hanno un carattere peculiare e che si potrebbero chiamare «rituali».
Sarebbe però assurdo proseguire dicendo che la caratteristica di *queste* azioni è che derivano da una errata concezione della fisica delle cose... Piuttosto la caratteristica dell'atto rituale non è una concezione, un'opinione, vera o falsa che sia, benché un'opinione – una credenza – possa anche essere rituale, appartenere al rito (8).

Ma i simbolisti e Winch leggono queste osservazioni in modi diametralmente opposti. I primi le sviluppano in senso behaviouristico. Non sono credenze, opinioni ecc. a produrre il comportamento: quest'ultimo può perciò esser descritto e spiegato in un oggettivo linguaggio scientifico, rispetto al quale l'interpretazione riflessiva degli attori appare del tutto irrilevante. Per Winch, al contrario, l'irriducibilità del rituale magico a credenze (errate) sul mondo non è che un aspetto della più generale impossibilità di stabilire a priori e dall'esterno il significato del comportamento umano. L'analogia magia-scienza, dal suo punto di vista, rischia di depistare la comprensione antropologica non tanto perché confonde due generi di azione *naturalmente* distinti, quanto perché implica un'arbitraria attribuzione di senso; vale a dire, perché pone in relazione l'azione magica con un universo di discorso che non è quello degli attori stessi. Gli argomenti simbolisti risultano così ribaltati. Non si tratta di assegnare *a priori* alla magia un significato espressivo anziché cognitivo-strumentale, bensì di riconoscerne la impermeabilità alla *nostra* dicotomia strumentale *vs.* espressivo. E neppure si tratta di stabilire la priorità esplicativa del comportamento rispetto alle credenze: Winch può giudicare riduttivo il termine «credenza», di per sé già legato a un'immagine scientifica del mondo, ma certo ritiene che il comportamento degli esseri umani non sia intelligibile se non in relazione al loro «punto di vista», all'universo di

8. L. Wittgenstein, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, trad. it. Milano 1975, pp. 17, 22, 26-7.

discorso attraverso il quale si pongono in rapporto con la realtà.

Tocchiamo qui il nucleo dell'intera riflessione di Winch sui fondamenti epistemologici delle scienze umane e sociali. Fin dalla sua prima e più celebre opera, *The Idea of A Social Science* (da ora ISS) (9), egli ha sostenuto in proposito una posizione rigorosamente antinaturalista, sottolineando la netta discontinuità tra lo studio della natura e quello del comportamento umano. Quest'ultimo ha carattere «significativo», è cioè costituivamente dotato di un senso soggettivo che le cose e gli eventi del mondo fisico non possiedono. Il ricercatore sociale si trova dunque a rapportarsi non con un oggetto di per sé muto e indifferenziato, ma con un'altra soggettività produttrice di senso; un rapporto attuabile solo attraverso procedure che divergono qualitativamente dal modello conoscitivo proprio delle scienze naturali. Questo approccio colloca Winch all'interno di quella tradizione «comprendente» della sociologia che fa capo alla nozione weberiana di *Verstehen* e, prima ancora, a Dilthey e alla sua opposizione tra *Nature-* e *Geisteswissenschaften*. L'originalità del contributo winchiano consiste principalmente nella rilettura della classica tematica comprendente alla luce del pensiero di Wittgenstein, in particolare della sua nozione di gioco linguistico e della sua analisi pragmatica del significato.

E' in questa chiave che, in ISS, Winch giunge ad equiparare il comportamento significativo con il comportamento-governato-da-regole. Ciò gli consente di riconoscere il senso dei fenomeni sociali non come una inaccessibile esperienza privata o un oscuro contenuto della coscienza individuale, ma appunto come un sistema di *regole* condivise e radicate in forme pratiche di interazione e di comunicazione tra gli uomini. La comprensione della condotta sociale, dunque, implica da parte del ricercatore la ricostruzione delle regole che la governano, delle «idee» e dei «modi di pensare» che essa incorpora (ISS, p. 147 sgg.). Non si tratta perciò di stabilire un contatto empatico con gli attori sociali, come per la tradizione ottocentesca delle scienze dello spirito; né d'altra parte, come per gli approcci positivistici, di registrare le (apparentemente) oggettive regolarità del comportamento osservabile per stabilire generalizzazioni, relazioni causali, previsioni. Infatti, la stessa possibilità di formulare giudizi di identità tra forme di comportamento, quindi di pervenire a generalizzazioni empiricamente fondate ecc., dipende dai criteri di identità *interni* a quel comportamento. Quando un sociologo si chiede se due azioni da lui osservate sono

9. London 1958; trad. it. di M. Mondadori e M. Terni, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, Milano 1972.

dello stesso tipo, p.es. se sono due forme di preghiera (ISS, pp. 108-9), la sua risposta dipende dal concetto di preghiera e dal più globale *framework* religioso degli attori, e non tanto o non solo da criteri sociologici. Qui viene pienamente in luce la distanza epistemologica tra scienziato sociale e naturale. Mentre quest'ultimo formula interpretazioni della realtà sulla base di *proprie* regole che stabiliscono identità e differenze tra i fenomeni, il sociologo deve formularle in accordo con le regole che governano il comportamento studiato, in quanto costitutive del suo stesso oggetto di studio. Il sociologo ha cioè a che fare con un doppio livello ermeneutico (10).

Per Winch, dunque, la comprensione sociologica e antropologica deve esser condotta sulla base di concetti che appartengano alle forme di attività e alle istituzioni studiate, o comunque di concetti ad essi logicamente legati (ISS, pp. 110-11) (il che non equivale, naturalmente, a concetti posseduti *consapevolmente* dai singoli partecipanti a quelle attività e istituzioni). Di più, la comprensione finisce per consistere in una sorta di ricostruzione delle *relazioni interne* a un universo di discorso (ISS, p. 138, p. 159), escludendo logicamente ogni forma di determinismo, vale a dire ogni spiegazione intesa come riduzione a fattori causali «esterni».

Nei trent'anni che ormai corrono dalla pubblicazione di ISS, questa immagine delle scienze sociali è stata oggetto di una vasta letteratura critica, che non sempre ha colto con esattezza il senso e la portata degli argomenti di Winch, ma che è indubbiamente servita a chiarirne certi limiti. Se c'è stato sostanziale accordo sulla necessità di comprendere il punto di vista degli attori, è stato anche sottolineato come ciò rappresenti un momento necessario ma non sufficiente, un passo preliminare che non esaurisce le possibilità della ricerca sociale. Il sociologo può e deve andare *oltre* i concetti posseduti dagli attori: suo compito è stabilire connessioni (somiglianze, differenze, relazioni causali) invisibili agli occhi degli attori, nel senso in cui una foto aerea coglie una prospettiva non disponibile per chi sta a terra ma non per questo meno «reale». Per di più, Winch sembra aver trascurato il fatto che le interpretazioni riflessive della condotta fornite dagli attori sono quasi sempre molteplici e in reciproco disaccordo, secondo quello che E. Gellner (11) ha ironicamente chiamato «principio di meretricio ideologico»; il ricercatore non può dunque accettarle tutte

10. Il termine è di A. Giddens, *Nuove regole del metodo sociologico*, trad. it. Bologna 1979, p. 110.

11. E. Gellner, «A Wittgensteinian philosophy of (or against) the social sciences», *Philosophy of the Social Sciences*, 5, 1975, p. 174.

nello stesso modo, e deve fare scelte interpretative in termini «esterni» ad almeno alcune di esse.

Allo stesso modo, il ricercatore può e deve – si è sostenuto – formulare generalizzazioni e stabilire connessioni causali. L'opposizione metodologica tracciata da Winch tra una spiegazione in termini di cause e una comprensione in termini di ragioni e motivi degli attori è effettivamente semplicistica. P.es., se il *motivo* di un attore non può esser considerato *causa* della sua condotta, potrebbero esserlo invece le condizioni che stanno alla base del motivo, che in molti casi almeno sono date indipendentemente ed esternamente all'individuo stesso (12). Il principio per cui «le relazioni sociali esistono soltanto per la mediazione delle idee che sono correnti nella società», e dunque «cadono nella stessa categoria logica delle relazioni tra idee» (ISS, p. 159), per quanta parte di verità contenga, deve essere accolto con cautela; esso trascura il fatto che le relazioni sociali vengono influenzate in una varietà di modi da fattori esterni non linguistici, di cui gli attori stessi possono restare inconsapevoli (13).

Per quanto corrette, queste osservazioni rischiano di far perdere di vista la sostanza dell'argomento di Winch, per cui la comprensione riflessiva degli attori è un elemento *costitutivo* dei fenomeni sociali (anche se certo non l'unico: Winch non ha alcun bisogno di negare l'importanza della coercizione ambientale, degli aspetti «animali» della vita umana, e così via): e rappresenta perciò la *base* di ogni possibile interpretazione del loro senso. Molti critici hanno frainteso Winch su questo punto, attribuendogli l'idea che il sociologo debba semplicemente *riprodurre* il vocabolario degli attori (14), e che ne debba sottoscrivere le *teorie* esplicative intorno alla loro condotta (15). Ma in effetti, Winch non avrebbe alcuna difficoltà ad ammettere che spesso il vocabolario e le teorie degli attori confondono o distorcono il significato delle loro azioni, o comunque non lo colgono in pieno. Egli ritiene p.es. perfettamente legittime, in discipline quali l'economia e

12. Cfr. P. Cohen, «The very idea of a social science», in I. Lakatos-A. Musgrave (eds.), *Problems in the Philosophy of Science*, Amsterdam 1968, p. 414.

13. R.J. Bernstein, *La ristrutturazione della teoria sociale e politica*, trad. it. Roma 1980, p. 115. Cfr. anche A. MacIntyre, «The idea of a social science», in B.R. Wilson (ed.), *Rationality*, cit.; A. Giddens, *Nuove regole...*, cit., pp. 60-5.

14. P.es. R.S. Rudner, *Filosofia della scienza sociale*, trad. it. Bologna 1973; M. Brodbeck, «Meaning and action», in M. Brodbeck (ed.), *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, New York 1968.

15. Fra gli altri, D. Thomas, *Naturalismo e scienza sociale*, trad. it. Bologna 1982, pp. 147-50, 180-1.

la psicanalisi, spiegazioni fondate su concetti non intelligibili agli attori stessi, o comunque generalmente non usati nel corso delle attività studiate (ISS, pp. 110-1; qui è discusso il concetto economico di «preferenza per la liquidità»). L'importante è che questi concetti «tecnici» devono presupporre la comprensione dei concetti che appartengono a quelle attività: altrimenti perdono ogni presa, per così dire, su ciò che intendono spiegare.

In altre parole, Winch è interessato ai concetti degli attori non in quanto teorie esplicative, ma in quanto sfondo necessario a identificare le loro attività. Egli non intende affatto sostituire le spiegazioni «indigene» a quelle del sociologo; non sostiene la posizione, erroneamente attribuitagli tra gli altri da I.C. Jarvie (16), che ognuno è sempre il miglior interprete di se stesso, cioè che il miglior punto di vista su una società è quello fornito dalla società stessa. Il problema che egli si pone riguarda piuttosto la corretta identificazione delle attività che si vogliono spiegare, precede quindi il momento della formulazione di teorie. E' vero semmai che il bisogno di teorie esplicative che domina le scienze sociali è generato, a suo parere, proprio da una inadeguata identificazione e descrizione del proprio oggetto: cosicché il problema del *perché* la gente faccia certe cose tende a dissolversi quando si giunge a vedere con maggior chiarezza *cosa* la gente fa (17).

3. Forme di vita

Gli argomenti di Winch sulla stretta relazione tra la comprensione di un'attività sociale e i concetti in essa incorporati non sono dunque toccati da questo tipo di critiche. Più che nella sociologia, dove ricercatore ed attori condividono largamente uno stesso linguaggio di base, la rilevanza e la portata di questi argomenti si evidenziano in antropologia, nel confronto con forme socio-culturali aliene. Qui nessuna base di comprensione comune può darsi per scontata, neppure i più ele-

16. I.C. Jarvie, «Understanding and explanation in sociology and social anthropology», in Borger-Cioffi (eds.), *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge 1970, p. 239 (la trad. it. parziale del volume, Milano 1981, non include il saggio di Jarvie).

17. Winch stesso riprende questi punti in «Language, belief and relativism», in H.D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy*, 4th series, London 1976, pp. 322-37. Chiarificanti in questo senso sono anche gli interventi di W.W. Sharrock-R.J. Anderson, «Understanding Peter Winch», *Inquiry*, 28, 1985, pp. 119-22; G. Warnke, «Hermeneutics and the social sciences: a Gadamerian critique of Rorty», *Inquiry*, 28, 1985, pp. 339-57; M. Luntley, «Understanding anthropologists», *Inquiry*, 26, 1982, pp. 199-216.

mentari criteri di accordo con la realtà e di coerenza logica. E' su questi punti che Winch imposta la sua discussione con l'antropologo E.E. Evans-Pritchard in UP.

In un classico studio del 1937 (18), Evans-Pritchard aveva fornito una ricchissima e accurata descrizione delle credenze nella stregoneria e nella magia, e delle connesse pratiche divinatorie, sostenute dalla popolazione africana degli Azande. Nella ricostruzione «interna» e contestuale dell'antropologo inglese, queste credenze e pratiche si presentano come un sistema compatto e coerente, talmente equilibrato e ricco di meccanismi di protezione e di «elaborazione secondaria» da potersi mantenere immune da critiche esterne e da smentite empiriche. In altre parole, ogni fallimento può esser spiegato in termini interni al sistema stesso. L'inefficacia di un rituale può esser dovuta ad un sia pur minimo errore nello svolgimento delle complesse procedure prescritte dalla tradizione, o all'impurità dell'officiante, o ancora al contro-effetto di un rituale più potente. Lo stesso vale per gli errori e le contraddizioni logiche in cui – ai nostri occhi – si imbattono i responsi oracolari. Per gli Azande, l'attendibilità degli oracoli non ha bisogno di esser continuamente valutata e confermata; piuttosto, rappresenta lo sfondo stabile sul quale valutare la capacità del singolo divinatore, la correttezza delle procedure volta per volta impiegate, ecc. Evans-Pritchard insiste spesso su questo punto, come nel passo citato dallo stesso Winch:

> 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 (19).

Evans-Pritchard non intende dire che *di fatto* uno Zande non può mai giungere ad abbandonare le credenze nella stregoneria, ma che non può esservi costretto da nessuna *prova*, da nessuna evidenza empirica o logica; così come nessuna prova potrebbe spingere un occidentale a ritener falsificata la visione disincantata del mondo nel suo complesso. Un sistema olisticamente sostenuto può essere abbandonato solo in seguito a un mutamento globale di prospettiva, imparando a pensare (e a vivere, aggiungerebbe Winch) in modo diverso.

18. E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, London 1937; trad. it. *Stregonerie, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano 1976.
19. Ibid., p.

Pur riconoscendo questa interna coesione delle credenze zande nella stregoneria, Evans-Pritchard continua a sostenere che l'intero sistema, diversamente dalla scienza, non è in accordo con la realtà, con i fatti quali oggettivamente sono. Per Winch questo giudizio è illegittimo, poiché si fonda su criteri estranei alla cultura zande. Secondo la concezione anti-realista dei rapporti tra linguaggio e realtà che egli adotta, il giudizio di Evans-Pritchard appare fondato su una grossolana confusione filosofica. Dal momento che l'accesso alla realtà è sempre mediato da categorie linguistiche, non ha alcun senso negare l'accordo con la realtà di un *intero* linguaggio. «La realtà non è ciò che dà senso al linguaggio. Ciò che è reale e ciò che non lo è si mostra *nel* senso che il linguaggio ha (UP, p. 6).

Lo stesso vale per l'altra grande fonte a cui Evans-Pritchard e l'antropologia classica attingono criteri universali di razionalità: la Logica. Su questo punto, la posizione di Winch deve esser chiaramente distinta da quella di altri critici delle pretese di universalità della logica, p.es. di un Lévy-Bruhl. Winch non sostiene affatto la tesi dell'esistenza effettiva – empiricamente determinabile – di una pluralità di logiche, né intende assegnare all'umanità «primitiva» qualcosa come una mentalità prelogica. Piuttosto, sottolinea che i principi logici si rendono riconoscibili come tali solo in relazione allo specifico contesto linguistico e pratico al cui interno operano, e non rappresentano perciò strumenti neutrali ed esterni per la valutazione di un simile contesto. A questo proposito, sono molto chiari alcuni passi di ISS, rivolti contro la metafisica positivista di V. Pareto:

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

Allo stesso modo, in UP Winch sottolinea a più riprese che la razionalità complessiva delle forme culturali non può essere ridotta alla semplice coerenza logica (accordo con i principi di identità, di non-contraddizione ecc.), neppure come criterio minimo. Infatti «arriva un momento in cui non siamo più nella posizione di determinare cosa

è e cosa non è coerente in un dato contesto di regole, senza interrogarci sul senso che seguire quelle regole ha in quella determinata società (UP, p. 18).

Occorre precisare che Winch non è affatto interessato a sviluppare una qualche forma di scetticismo o convenzionalismo, almeno nel senso che questi termini assumono nella filosofia classica. Egli non mette in discussione il carattere oggettivo della realtà di cui la scienza parla, né la necessità dei principi logici che ne governano le procedure; oggettività e necessità sono anzi per lui attributi costitutivi delle nozioni scientifiche di realtà e logica. La critica winchiana si appunta piuttosto sull'uso metafisico che di queste nozioni fanno Evans-Pritchard e Pareto, e con loro l'intera tradizione del positivismo sociologico – metafisica di cui lo scetticismo non è che il rovescio della medaglia. Essi non si accorgono che «realtà» e «logica» non hanno un senso *indipendentemente* dalle pratiche della scienza: lasciandosi «stregare dal linguaggio», tentano al contrario di identificare la scienza come ciò che ha una relazione con la realtà, e la non-scienza come ciò che ne è privo (20). Da qui le distorsioni nel confronto interculturale; e la convinzione – che come si è visto pervade gran parte dell'antropologia classica – che la comprensione della diversità culturale debba assumere la forma della ricerca delle *cause* che ostacolano un corretto rispecchiamento della realtà. E' questo che Winch intende quando, parafrasando un noto passo di Wittgenstein, afferma che «i sociologi che interpretano male una cultura estranea sono come i filosofi che s'imbattono in difficoltà intorno all'uso dei loro concetti» (ISS, p. 138).

In altre parole, Winch può esser ritenuto scettico solo in quanto rifiuta il realismo metafisico; ma come Wittgenstein, egli tende a considerare semplicemente nonsenso il dubbio radicale verso i fondamenti ultimi del nostro rapporto con il reale. Alcune delle osservazioni wittgensteiniane sulla nozione di certezza possono risultare molto utili per chiarire il senso complessivo della posizione di Winch:

> Ma la fondazione, la giustificazione delle prove arrivano a un termine. Il termine, però, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di *vedere* da parte nostra, ma è il nostro *agire* che sta a fondamento del gioco linguistico.
> Se il vero è ciò che è fondato allora il fondamento (*Grund*) non è ne *vero* né falso.
> Sono arrivato al fondo delle mie convinzioni. E di questo muro maestro si potrebbe quasi dire che è sorretto dall'intiera casa.

Voglio dire: non è che in certi punti l'uomo conosce la verità con sicurezza completa. Ma anzi, la sicurezza completa si riferisce soltanto al suo atteggiamento (21).

Il dubbio è possibile solo in relazione a qualcosa di cui non si dubita. A domande sull'esistenza del mondo, sulla realtà o illusorietà dell'esperienza sensibile (come possiamo esser certi di non esser solo cervelli immersi in una vasca?) ecc., non si può rispondere ricercando fondamenti e giustificazioni sempre più profonde. A un certo punto, si giunge a un limite sia per le giustificazioni che per il dubbio: qui si può solo *esibire* il gioco linguistico che stiamo giocando, nel quale sono incorporate le nostre convinzioni nell'esistenza del mondo ecc. Per Wittgenstein, in altre parole, sia lo scetticismo radicale che le pretese di certezza epistemologica poggiano su un cattivo uso del termine «sapere»:

Spesso siamo stregati da una parola. Per esempio, dalla parola «sapere». Non devi dimenticare che il gioco linguistico è, per così dire, qualcosa di imprevedibile. Voglio dire: non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì – come la nostra vita.
E il concetto di sapere è accoppiato con quello di gioco linguistico (22).

Quando G.E. Moore dice «so che questa è la mia mano», pensando di poter così *dimostrare* l'esistenza del mondo esterno, non fa altro che fornire un *esempio* di un gioco linguistico che ci è familiare. Descrive, non dimostra. Ma dire che non ho alcun dubbio che questa è la mia mano non equivale a dire che «lo so», un modo di esprimersi che implica la possibilità che io possa mettere sensatamente in dubbio che questa è la mia mano; piuttosto, dice Wittgenstein, «qui c'è un fondamento di tutto quanto il mio agire» (23).

Se udiamo qualcuno appartenente alla nostra cultura mettere in dubbio le «proposizioni certe» di Moore, non ci limitiamo a dichiararci di opinione contraria alla sua, né tentiamo di dimostrargli che sbaglia attraverso argomenti circostanziati. Piuttosto, tendiamo a interpretare il suo modo di parlare come sintomo di squilibrio mentale; oppure, se il contesto lo consente, come una qualche sottile forma di ironia, o uno stravagante atteggiamento filosofico (e solo in quest'ultimo caso cerchiamo di controbattere adducendo ragioni). Comprendiamo cioè

21. L. Wittgenstein, *Della certezza*, trad. it. Torino 1978, paragrafi 204, 205, 248, 404.
22. Ibid., par. 435, 349, 350.
23. Ibid., par. 415.

quelle affermazioni non come (false) opinioni sulla natura del mondo, per le quali sia possibile anche solo immaginare un uso nella nostra vita, ma come prove che il parlante sta facendo un uso molto particolare o traslato del linguaggio; o nel peggiore dei casi, quando non si può più ipotizzare che egli stia praticando un sia pur bizzarro ed inconsueto gioco linguistico, come prove della sua «anormalità» psichica.

A questo «fondamento di tutto quanto il mio agire», che sta al di là di ogni giudizio di verità/falsità, ragionevolezza/irragionevolezza (poiché tali giudizi lo presuppongono), Wittgenstein allude talvolta con la nozione di «forma di vita». «Ciò che si deve accettare, il dato, sono – potremmo dire – *forme di vita*» (24). Di questa nozione i commentatori del filosofo austriaco hanno proposto un gran numero di interpretazioni, cadendo talvolta nella tentazione di farne una specie di nuovo principio epistemologico. Così, si è lamentato (25) che Wittgenstein non fornisca esempi chiari e ben definiti di forme di vita, senza accorgersi che si tratta in effetti di una nozione-limite, che segna la demarcazione tra ciò che può esser detto e ciò che può esser solo *mostrato*. Forme di vita sono per Wittgenstein l'opaco confine che l'analisi del linguaggio non riesce più a penetrare, lo «strato di roccia» che mette fine alla catena delle ragioni e delle spiegazioni. Proprio per questo, esse non rappresentano un possibile oggetto di conoscenza positiva, di teorizzazione: se ne possono semmai, per così dire, circoscrivere i contorni per mezzo di una fenomenologia descrittiva (26).

Cosa ne segue sul piano della comprensione e del confronto interculturale? Se ciò che separa «noi» e gli «altri» sono in ultima analisi forme di vita, è chiaro che la mediazione non potrà consistere nella riduzione a principi e leggi generali. Fra il nostro e il loro modo di rendere il mondo significativo si introduce una sorta di incommensurabilità epistemologica. Per la verità, Wittgenstein affronta raramente in modo diretto il problema del confronto interculturale; anche il suo frequente ricorso all'invenzione di giochi linguistici radicalmente alieni è volto più che altro a chiarire le basi pratiche del *nostro* uso del linguaggio. Vorrei tuttavia citare ancora una pagina dal testo *Della certezza*, che scava in questo difficile terreno in sintonia con certi argomenti di Winch. Wittgenstein osserva qui che stiamo soliti accettare in modo incondizionato certe proposizioni elementari della fisica

24. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. Torino 1974, 2ª ed., p. 295.
25. Si veda p.es. D. Bloor, *Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge*, London 1983.
26. Cfr. N.F. Gier, «Wittgenstein and Forms of Life», *Philosophy of the Social Science*, 10, 1980, pp. 241-58; L.R. Baker, «On the very idea of a Form of Life», *Inquiry*, 27, 1984, pp. 277-89.

(es. «l'acqua bolle a 100°»), e ci lasciamo guidare da esse nel nostro agire, senza che avvertiamo in alcun modo l'esigenza di fondare o giustificare questa nostra certezza. Che senso avrebbe nella nostra società sostenere che è sbagliato lasciarsi guidare dalle proposizioni della fisica? Che uso potremmo fare di un dubbio in proposito?

E' sbagliato lasciarmi guidare nel mio agire dalle proposizioni della fisica? Devo dire che non ho nessuna buona ragione per farlo? – E non è appunto questo, che noi chiamiamo una «buona ragione»? Supponiamo d'incontrare gente che non lo consideri come una ragione plausibile. Ebbene, come immaginiamo una cosa del genere? Forse, invece di interrogare i fisici costoro interrogano un oracolo (e per questa ragione li consideriamo primitivi). E' sbagliato che costoro consultino un oracolo, e si lascino guidare da lui? – Dicendo che questo è «sbagliato», non usciamo forse dal nostro gioco linguistico, per *combattere* il loro? (27).

Wittgenstein non intende dire – se leggo bene questo passo – che il rifiuto della metafisica realista ci costringe a considerare il ricorso alle proposizioni della fisica a e il ricorso all'oracolo come «ugualmente buoni»; né che un concetto o una pratica divengono per così dire immuni alla critica per il solo fatto di possedere un contesto e un uso locali (come si vedrà, buona parte del dibattito suscitato dai lavori di Winch poggia proprio su simili forzature nell'interpretazione del nesso tra razionalità e forme di vita). E' anzi del tutto normale che cerchiamo di sostenere il *nostro* gioco linguistico e di combattere l'altro, appoggiando il nostro modo di procedere, come si esprime Wittgenstein, con ogni sorta di slogan (28). Il punto è che abbiamo qui a che fare con qualcosa di molto diverso dal riconoscimento di uno sbaglio all'interno di un gioco linguistico condiviso. L'illusorietà dell'oracolo è già presupposta dalla fiducia che riponiamo nelle proposizioni della fisica; non è qualcosa che si possa dimostrare in modo logico o empirico, *indipendentemente* da questa nostra fiducia o certezza. L'uso della parola «sbagliato» è ambiguo, poiché ricopre il nostro giudizio sull'oracolo di una sorta di vernice epistemologica; laddove è chiaro che per Wittgenstein l'incontro tra due forme di vita non si risolve nella dimensione dell'epistemologia:

Dove s'incontrano effettivamente due principi che non si possono riconciliare l'uno con l'altro, là ciascuno dichiara che l'altro è folle o eretico.

27. *Della certezza*, cit. par. 608, 609.
28. Ibid., par. 610.

Ho detto che «combatterei» l'altro – ma allora non gli darei forse *ragioni*? Certamente, ma fin dove arrivano? Al termine delle ragioni sta la *persuasione*. (Pensa a quello che accade quando i missionari convertono gl'indigeni) (29).

4. Incommensurabilità

In questa prospettiva, appaiono forse più chiare le critiche mosse da Winch a Evans-Pritchard sul problema della razionalità delle culture aliene. Evans-Pritchard pensa alla razionalità come a uno sfondo stabile, in relazione al quale si possono comprendere tutte le concrete e specifiche forme culturali. Per Winch, al contrario, non ha senso parlare di una nozione generale di razionalità prima e indipendentemente dalle attività a cui essa si applica. Solo in relazione a specifiche forme pratiche di vita si possono individuare criteri di razionalità. Ne consegue che criteri inerenti a diverse forme di vita (è il caso della scienza occidentale e della divinazione zande) possono risultare in qualche modo incommensurabili.

Per la verità, Winch non parla di «incommensurabilità». L'uso di questa nozione può tuttavia servire a segnalare la convergenza del suo approccio al confronto interculturale con un ampio movimento del pensiero contemporaneo che, a partire dalla crisi dell'empirismo logico, tende a spostare e a risolvere il problema della legittimazione della conoscenza al di fuori di una dimensione meramente epistemologica. Penso in modo particolare (ma non solo) alla filosofia della scienza, che ha progressivamente abbandonato il sogno di scoprire una volta per tutte l'essenza del metodo scientifico, indirizzando sempre più l'interesse verso gli aspetti *pratici* della razionalità. E' in questo senso, per limitarsi all'esempio più ovvio, che T. Kuhn ha parlato di incommensurabilità tra teorie scientifiche fondate su diversi paradigmi: intendendo negare, con ciò, non tanto la possibilità di confrontarle, quanto l'illusione che il confronto possa esser deciso da regole stabilite in anticipo, che facciano presa su una qualche base comune di carattere concettuale o anche solo percettivo.

La scelta tra paradigmi rivali, secondo Kuhn, implica complessi processi decisionali largamente influenzati da valori pratici, non formalizzabili in rigide regole espistemologiche; e non è certo riducibile all'automatico riconoscimento di prove espresse in un linguaggio neutrale.

29. Ibid., par. 611, 612.

Anche qui, si ha dunque a che fare con ciò che Wittgenstein, nell'ultimo passo citato, chiama «persuasione» (30).

L'accostamento tra Winch e Kuhn (31) non può comunque esser portato troppo oltre. Mentre Kuhn si occupa delle relazioni tra *teorie* scientifiche, cioè tra prodotti di un'attività cognitiva volta a spiegare e a controllare il mondo naturale, l'interesse di Winch è rivolto al *linguaggio* in cui queste teorie sono espresse: linguaggio che rimanda a una più vasta gamma di pratiche sociali, in cui gli aspetti teoretici e tecnologici non sono necessariamente prevalenti. Egli non affronta direttamente problemi di filosofia delle scienze naturali, quali il confronto e la scelta tra teorie rivali, ecc. Quando parla della scienza, ne parla come di un universo di discorso compatto, al cui interno espressioni come «accordo con la realtà» hanno un significato univoco e indicusso; tanto che alcuni critici, evidentemente senza cogliere le basi della sua posizione, lo hanno accusato di sostenere una forma ingenua di empirismo. Più semplicemente, Winch non è interessato ad analizzare la struttura interna delle scienze della natura, e per i suoi scopi gli riesce più utile adottarne una immagine semplificata. Ciò che intende mostrare è che lo stesso atteggiamento teoretico, sul quale la scienza si fonda, non incorpora criteri di razionalità e intelligibilità applicabili a *tutto* il pensiero e il comportamento umano. Si consideri la seguente osservazione, premessa a una delle numerose ristampe di UP:

> *Unterstanding a Primitive Society* solleva alcuni problemi sulla relazione tra i modi in cui gli uomini cercano di comprendere il mondo in cui vivono, e i modi in cui cercano di comprendersi a vicenda nel contesto delle vite che vivono uno accanto all'altro (32).

Questi due tipi di comprensione, del mondo esterno e della propria esistenza insieme agli altri, non possono esser disgiunti. Lo stesso concetto di un «mondo» che deve esser compreso non è dato indipendentemente da forme specifiche di vita sociale, e non può servire per criticare dall'esterno queste forme come irrazionali. Piuttosto

30. Per uno sviluppo delle idee di Kuhn in relazione al problema antropologico della razionalità si vedano in particolare i lavori di B. Barnes: «Paradigms – Scientific and social», *Man*, n.s., IV, 1968, pp. 94-102; «The comparison of belief-systems: anomaly versus falsehood», in R. Horton-R. Finnegan, *Modes of Thought*, cit.; *T.S. Kuhn: la dimensione sociale della scienza*, trad. it. Bologna 1985.

31. Se ne veda una dettagliata analisi in R.J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Oxford 1983, pp. 28-9, 97-8.

32. P. Winch, *Ethics and Action*, London 1972, p. 2.

ogni simile concetto di un mondo da comprendere è intelligibile solo sullo sfondo di un modo (o dei modi) in cui gli uomini vivono insieme e si comprendono l'un l'altro (33).

E' per questi motivi che Winch ritiene riduttiva e fuorviante l'analisi della magia in termini di criteri incorporati nella comprensione scientifica del mondo: motivi molto diversi, vorrei ancora sottolineare, da quelli dei simbolisti, che classificano le azioni umane in sfere naturalmente distinte (strumentale *vs.* espressivo ecc.) proprio sulla base della loro relazione con la datità assoluta del mondo. Si può forse dire che Winch è interessato a differenze più radicali di quelle espresse dalla nozione kuhniana di paradigma. I nuclei incommensurabili di culture diverse non sono per lui rappresentati – almeno non soltanto – da griglie concettuali e presupposti teoretici convenzionalmente assunti. Com'è noto, Kuhn ha scritto che scienziati operanti all'interno di diversi paradigmi hanno a che fare con mondi diversi (34); nondimeno, essi restano scienziati, impegnati nello stesso tipo di attività e rivolti verso medesime finalità cognitive. La distanza che Winch pone tra la pratica occidentale della scienza e la consultazione degli oracoli tra gli Azande è di diversa qualità: si tratta qui di forme di attività il cui *senso* non coincide.

Questa nozione di senso (*point*) delle pratiche e delle istituzioni sociali è centrale in UP: con essa, la comprensione antropologica è introdotta all'interno di una dimensione in ultima analisi etica. In altre parole, Winch crede che per cogliere la razionalità di una cultura aliena non basti ricostruirne le basi concettuali e l'interna coerenza formale; non identifica il metodo antropologico – giova ripeterlo contro letture affrettate – con la *riproduzione* dei singoli giochi linguistici giocati dagli attori. Infatti

> 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 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... (UP, p. 29).

Per questo, occorre andare oltre la semplice specificazione delle regole e delle convenzioni che governano un'attività: «notare che cer-

33. Ibid., pp. 2-3.
34. T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it. Torino 1978, p. 139.

te 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» (UP, p. 24). Si tratta invece di considerare la relazione di un sistema di regole e convenzioni con «qualcosa d'altro» (p. 29). Questo qualcosa d'altro, per Winch, è appunto il significato che gli uomini attribuiscono alla vita, lo sfondo etico che consente di comprendere e accettare la propria esistenza e i propri rapporti col mondo naturale e con gli altri uomini. La magia dei «primitivi» si differenzia dalla scienza moderna-occidentale sul piano etico prima ancora che su quello cognitivo: tentare di comprenderla vuol dire confrontarsi in primo luogo con «diverse concezioni del bene e del male». Winch giunge così a legare strettamente il sapere antropologico con la nozione di saggezza (*wisdom*):

> Ciò che possiamo imparare studiando altre culture non sono semplicemente le possibilità di altri modi di fare le cose, altre tecniche. Cosa ancora più importante, possiamo imparare differenti possibilità di dare un senso alla vita umana, differenti idee sulla possibile importanza che il condurre certe attività può assumere per un uomo, che cerca di contemplare il senso della propria vita come un tutto (UP, p. 29).

Ecco dunque come Winch intende il problema dell'incommensurabilità in antropologia. La conoscenza delle culture aliene implica complesse mediazioni tra le «nostre» e le «loro» categorie; mediazioni che non si risolvono sul terreno franco di una teoria generale della razionalità stabilita in anticipo, ma pongono in gioco giudizi pratici incentrati sulla nozione etica di saggezza. Per dirla in termini più vicini al dibattito filosofico degli anni '80, il confronto interculturale si colloca in una dimensione ermeneutica piuttosto che epistemologica (35).

5. Relativismo

Il dibattito suscitato dai lavori di Winch, tuttavia, più che tentare di chiarire la natura di una simile antropologia ermeneuticamente orien-

35. Cfr. R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. Milano 1986, in particolare il cap. 7. Per una interpretazione in questo senso del lavoro di Winch si vedano anche R.J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism...*, cit.; T. McCarthy, «Rationality and discourse», in T. Geraets (ed.), *Rationality Today*, Ottawa 1979; e C. Taylor, «Understanding and explanation in the *Geisteswissenschaften*», in S. Holtzman-C. Leich (eds.), *Wittgenstein: to Follow a Rule*, London 1981. Della relazione tra Winch e la filosofia ermeneutica continentale si occupa diffusamente il saggio di A. Simonicca in questo numero di *Metamorfosi*.

tata, si è concentrato sui rischi derivanti dall'abbandono di una nozione universale di razionalità. Il tema dominante è stato quello del relativismo, sviluppato secondo linee che ricordano molto da vicino la disputa Kuhn-Popper in filosofia della scienza. Winch è stato accusato di sostenere una versione di quello che appunto Popper ha chiamato «mito del *framework*», dell'idea cioè che giudizi di razionalità sono formulabili solo all'interno di un quadro di categorie e assunzioni condivise, e che perciò la razionalità complessiva di quel quadro non può esser messa in discussione. Popper considera il mito del *framework* non solo un errore filosofico, ma addirittura «il baluardo dell'irrazionalismo» nel nostro tempo (36). Esso aprirebbe la strada all'abbandono di ogni criterio oggettivo e non arbitrario di legittimazione della conoscenza. Ci sarebbero tante verità quanti sono i quadri di riferimento; la realtà finirebbe per consistere in ciò che gli uomini ne pensano, come in una esasperata versione dell'idealismo. Di più, il mito del *framework* si farebbe portatore di valenze etico-politiche decisamente antiprogressiste, sottraendo alla critica razionale i sistemi di conoscenza tradizionali sulla base del solo fatto che già esistono, e garantendo quindi la conservazione ad oltranza dello *status quo*. La stessa nozione di progresso, o comunque di «crescita della conoscenza», finirebbe per risultare inintelligibile, vanificando uno dei principi-guida dell'intera civiltà occidentale.

Soprattutto negli anni '60 e 70, Winch è stato letto sullo sfondo di questi problemi. Il suo modo di trattare il confronto interculturale è sembrato produrre insolubili paradossi relativistici, e spingere l'antropologia verso fughe irrazionalistiche, abbandonando ogni pretesa di conoscenza scientifica a favore di una romantica accettazione dell'alterità. Dalla vasta letteratura in proposito, vorrei cercare di estrarre tre temi critici particolarmente rappresentativi, che potremmo definire rispettivamente problema della traduzione, problema del solipsismo delle culture e problema della disuguaglianza cognitiva.

Il primo tema critico consiste essenzialmente in una *reductio ad absurdum* degli argomenti di Winch. Se le culture aliene non condividessero con noi almeno alcuni criteri-base di razionalità, sarebbe impossibile tradurne il linguaggio, e dunque comprendere e persino identificare ciò che in esse si fa e si dice. Ma poiché la traduzione e la comunicazione con culture aliene sono possibili e sono di fatto praticate, è necessario accettare l'esistenza di un nucleo di razionalità

36. K.R. Popper, «La scienza normale e i suoi pericoli», in I. Lakatos-A. Musgrave (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, trad. it. Milano 1984, p. 127.

universale, non relativizzabile, al quale ogni criterio locale-contestuale può essere in ultima analisi ricondotto.

Per autori come M. Hollis e S. Lukes (37), che hanno sostenuto questo argomento con forza particolare, la base di razionalità necessariamente comune a tutte le culture consiste nelle leggi fondamentali della logica e in criteri minimi di accordo con la realtà. Le critiche di Winch a Evans-Pritchard risultano così completamente ribaltate. Nel momento in cui attribuiamo a una certa società un linguaggio, riconosciamo di condividere con essa una nozione di realtà e un modo di ragionare. Non è aperta all'antropologo la conclusione che gli «altri» percepiscono e concettualizzano il mondo in modo completamente diverso da lui; poiché se così fosse, egli non avrebbe neppure imparato il loro linguaggio e non potrebbe dir nulla in proposito. Per gli stessi motivi *a-priori*, l'antropologo non può descrivere la logica delle società studiate come incommensurabile rispetto alla propria. Hollis sostiene p.es. che la logica zande o è una versione della nostra logica, o è intraducibile; se vi fossero davvero criteri incommensurabili rispetto ai nostri, essi non potrebbero mostrarcisi (38).

Dalla necessità di criteri universali di corrispondenza alla realtà e di coerenza logica segue, ancora *contra* Winch, la legittimità della spiegazione causale in antropologia. Come si esprime Hollis (39), ci sono casi in cui «i fatti sono chiari», ma il resoconto che noi ne diamo è diverso da quello indigeno. Qui l'antropologo identifica come errato il resoconto indigeno (che p.es. si richiama a cause sovrannaturali, alla stregoneria ecc.), riuscendo a comprenderlo proprio *in quanto errato* rispetto ai principi universali di razionalità. Hollis stabilisce cioè un principio di *asimmetria* esplicativa. Le credenze vere e razionali devono esser trattate in modo diverso da quelle false e irrazionali: le seconde sono spiegabili solo in riferimento alle prime, individuando le cause che producono distorsioni delle normali procedure percettive, logiche ed epistemologiche.

Anche il secondo nucleo critico, che ho chiamato del solipsismo delle culture, tende a evidenziare esiti paradossali nel pensiero di Winch, utilizzando però argomenti in senso lato sociologici piuttosto che formali e trascendentali. Si può magari ammettere la legittimità filosofica – si sostiene – della nozione wittgensteiniana di forme di vita dota-

37. Si vedano in particolare M. Hollis, «The limits of irrationality», in B.R. Wilson (ed.), *Rationality*, cit.; Id., «Witchcraft and Winchcraft», *Philosophy of the Social Sciences*, 2, 1972, pp. 89-103; S. Lukes, «Some problems about rationality», in B.R. Wilson (ed.), cit.

38. M. Hollis, «Witchcraft and Winchcraft», cit. p. 100.

39. Ibid., p. 102.

te di criteri di razionalità distintivi e incommensurabili, in quanto argomento polemico contro le teorie platoniche ed empiriste del significato; il punto è che una simile nozione non è mai applicabile alle concrete situazioni socio-culturali che sono oggetto dell'antropologia. E' E. Gellner (40) a definire l'approccio winchiano come una forma di «solipsismo collettivo», teso a rappresentare il mondo come una pluralità di tradizioni culturali chiuse al proprio interno e incomunicanti. Un simile mondo dovrebbe esser costituito da piccolissime tribù, abbastanza distanti da non aver nulla a che fare l'una con l'altra, e dotate di un uguale potere cognitivo e tecnologico (poiché una qualche superiorità precluderebbe l'equilibrio statico dell'intero sistema). Vale la pena di citare l'immagine della società che Gellner attribuisce a Winch, nel suo caratteristico stile corrosivo quasi impossibile da rendere in traduzione:

> Winch's claustrophilic insistence on meaning-within-a-culture-only leads to that characteristic *Drang* towards a cosy, self-contained conceptual cocoon, a rather Betjemanish, William-Morrisy world, back-to-the-cottage-and-craft (surreptitiously fed, however, by a modern electrical grid) (41)

dove la moderna griglia elettrica rappresenta naturalmente la filosofia wittgensteiniana del linguaggio.

Ma non esiste nulla di simile a tutto ciò: il mondo reale è composto da culture internamente articolate e diversificate, che si intersecano ed entrano in competizione tra loro, che sono in continuo e rapido mutamento. Come può Winch, in questa situazione di estrema fluidità, isolare unità monadiche, al cui interno regnerebbero sovrani sistemi incommensurabili di norme? Neppure i singoli individui possiedono un'identità così rigidamente definita. Non c'è modo di identificare e delimitare i contesti *locali* ai quali Winch intende ricondurre integralmente i criteri di razionalità; in altre parole, non esiste un uso sociologico per la nozione di forma di vita. Questo argomento rappresenta per Gellner una confutazione conclusiva del (preteso) relativismo di Winch, e per implicazione della stessa concezione wittgensteiniana del linguaggio, secondo la quale (nella lettura di Gellner) un concetto dotato di un contesto e di un uso locale non può essere sbagliato o irrazionale (42) (Gellner 1975, p. 49).

40. E. Gellner, «The new idealism: cause and meaning in the social sciences», in I. Lakatos-A. Musgrave, *Problems in the Philosophy of Science*, cit., p. 396.

41. E. Gellner, «A Wittgensteinian philosophy of (or against) the social sciences», cit., p. 177.

42. E. Gellner, *Legitimation of Belief*, Cambridge 1974, p. 49.

L'alternativa consiste nell'adozione di criteri selettivi di verità e di razionalità indipendenti dal contesto. E' interessante notare che per Gellner questa esigenza di un'oggettività non meramente locale, libera-dal-contesto, non rappresenta una difesa a oltranza della razionalità occidentale di fronte alla minaccia scettica, ma al contrario una garanzia della possibilità di critica e di apertura a diverse configurazioni di pensiero. Come Popper, egli vede nella «tolleranza logica» del pluralismo relativista un mero «abbandono della ragione», dalle connotazioni romantico-conservatrici, che condurrebbe direttamente verso il principio del *cuius regio eius veritas* (43). Ogni mutamento di rilievo nella storia, in fin dei conti, è avvenuto in nome di una nozione assoluta di verità, usata in opposizione alla verità fino ad allora accettata. L'argomento per cui non esiste verità al di fuori dell'uso attuale dei concetti è quindi di fatto un argomento controriformista (44). Dal punto di vista del confronto interculturale, Winch si vede così rimbalzare addosso l'accusa da lui rivolta all'antropologia classica: quella di neutralizzare l'apertura «a nuove possibilità» che è offerta dal contatto con società aliene.

Il tema della disuguaglianza cognitiva si collega strettamente a tutto ciò. Si tratta di questo: Winch non riesce a dar conto, con la sua nozione di razionalità-relativa-al-contesto, dei gradi diversi di comprensione e di controllo sul mondo raggiunti da diverse culture. In particolare, non riesce a dar conto della evidente superiorità raggiunta in questa direzione da quella che Gellner chiama la «forma di vita scientifico-industriale». Winch, come si è visto, può obiettare che l'autoevidenza di questa superiorità è un'illusione ottica, generata dal fatto di trovarci immersi in quella stessa forma di vita; e che circoscrivere il confronto interculturale in una dimensione teoretico-cognitiva vuol già dire imporre arbitrariamente un senso a forme di vita aliene. Ma l'argomento è valido solo fino a un certo punto. Infatti la comprensione e il controllo tecnologico dell'ambiente naturale rappresentano interessi e valori centrali per ogni società (non si può immaginare una società senza tecnologia più di quanto se ne possa immaginare una senza linguaggio): e non è stata solo la coazione del potere coloniale a far accogliere in tutto il mondo la tecnologia occidentale (45). Non basta dunque dire, per quanto corretto, che magia e scienza si basano

43. Ibid., p. 48.

44. E. Gellner, «The new idealism...», cit., p. 389 sgg.

45. Si vedano le osservazioni in proposito di un autore che pure è molto sensibile alle argomentazioni di Winch: C. Taylor, «Rationality», in Hollis-Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, cit., pp. 102-5.

su diversi presupposti o usi del linguaggio, e non sono raffrontabili a una realtà extra-linguistica: questi presupposti o usi del linguaggio devono essere globalmente valutabili in relazione al loro potere cognitivo. Si deve poter affermare, in altre parole, che la credenza degli Azande che sia la stregoneria a generare le malattie, per quanto dotata di una precisa razionalità contestuale ecc, è falsa in rapporto a un sistema cognitivo razionalmente superiore. Questa superiorità non implica necessariamente una nozione di verità come rispecchiamento della cosa in sé: può avere piuttosto a che fare con i modi in cui una società gestisce la produzione del sapere, e con l'istituzione di più complessi ed efficaci criteri di legittimazione della conoscenza.

In una simile prospettiva si muovono p.es. le critiche a Winch di I.C. Jarvie, antropologo e filosofo di formazione popperiana (46). Jarvie concorda in linea di massima con Winch nella critica ad Evans-Pritchard e alla sua caratterizzazione delle credenze zande come «non corrispondenti alla realtà». Egli stesso ha usato simili argomenti in polemica con la tradizione epistemologica dell'antropologia sociale britannica, e con il realismo che sottende le interpretazioni funzionali e simboliste delle credenze magico-religiose (47). Il problema della razionalità implica tuttavia, a suo avviso, considerazioni del tutto differenti. La razionalità di un sistema conoscitivo, il cui scopo sia quello di dar conto in qualche modo del mondo, non equivale al suo accordo con la realtà o con le leggi della Logica. Si può però individuare un criterio minimo e non-formale (né epistemologico né logico) di razionalità, la cui universalità appare molto difficile da contestare: per Jarvie, questo criterio è la capacità di apprendere dall'esperienza, in particolare dagli errori (48).

Un criterio non formale che rende la razionalità non tanto una questione di modi di pensare o di contenuti del pensiero, quanto di *istituzioni* sociali che aiutano gli uomini nell'apprendere dall'esperienza. Da questo punto di vista, pur riconoscendo che né la nostra scienza né la magia degli Azande hanno un rapporto privilegiato con il reale, possiamo confrontarne il grado di razionalità. La prima costituisce un sistema aperto e criticamente orientato, nel quale le idee sul mon-

46. Si veda in particolare «Understanding and explanation in sociology and social anthropology», cit.

47. Cfr. I.C. Jarvie, *The Revolution in Anthropology*, London 1964; I.C. Jarvie-J. Agassi, «The problem of the rationality of magic», cit.; I.C. Jarvie, «On the limits of symbolic interpretation in anthropology», *Current Anthropology*, XVII, 1976, pp. 687, 91.

48. I.C. Jarvie, «Understanding and explanation...», cit., p. 238; Id., *Rationality and Relativism*, London 1984, p. 21 sgg.

do sono costantemente messe a prova, rivedute, e se necessario abbandonate; laddove la seconda è parte di un sistema statico, chiuso e impermeabile alla critica. La scienza favorisce l'apprendimento dall'esperienza, la magia almeno in parte lo ostacola, ed è per questo meno razionale.

Naturalmente, questo non è per Winch un argomento decisivo: egli potrebbe sempre ribattere che ciò che conta come apprendimento dall'esperienza dipende a sua volta da forme di vita, ecc. Ma una simile artificiosa rimozione del problema della disugualianza cognitiva equivarrebbe a chiudere gli occhi su aspetti fondamentali della società, ad appianare differenze caratterizzanti in nome di un malinteso «garantismo» antropologico. Sia Gellner che Jarvie, di fatto, tendono a screditare proprio la nozione di forme di vita come dato ultimo a cui riferire la ricerca sociale. Ciò che trovano più assurdo nell'approccio di Winch è la negazione di un *mondo* che esiste indipendentemente da ciò che gli uomini fanno e dicono, anche se linguaggi e pratiche diverse ne danno diverse immagini. I modi in cui gli uomini si rapportano a questo mondo, risolvono i problemi che esso pone ecc., sono molteplici e disparati. Tuttavia, sono sempre comparabili in relazione al mondo – anche se questa relazione è più complessa e articolata di quanto sembrasse all'empirismo classico; e non è possibile, se non in modo del tutto arbitrario, suddividerli e racchiuderli in «isole» di significato autosufficienti e incomunicanti.

6. Grammatica e teoria

La reazione a Winch, da parte sia filosofica che antropologica, sembra dunque prospettare una netta alternativa: o recuperare una teoria generale della razionalità – per quanto «critica», «elastica» e orientata in senso post-empirista – come base della conoscenza delle culture aliene, o abbandonarsi ai paradossi di un relativismo dalle forti connotazioni irrazionalistiche. O adottare criteri universali di interpretazione e valutazione del comportamento e del linguaggio di tutte le culture, o condannarsi all'impossibilità di coglierne il significato se non «partecipando» alle relative forme di vita. Ma i problemi sollevati e gli stimoli offerti dal lavoro di Winch sono davvero imprigionabili in simili alternative? A mio parere, si tratterebbe di una lettura fortemente riduttiva. Credo che il suo modo di trattare il confronto interculturale contenga diverse ambiguità, probabilmente sufficienti a giustificare le accuse di relativismo; ma che la parte «migliore» del suo pensiero, per così dire, si muova verso il superamento dello stesso *aut-aut*

razionalismo-relativismo, verso una ermeneutica antropologica non più ossessionata dalla ricerca di fondamenti assoluti. Cercherò di mostrarlo discutendo brevemente la portata delle critiche razionaliste sopra delineate, e svolgendo alcune considerazioni finali sulla connessione tra problema del relativismo e fondazionalismo epistemologico.

Prendiamo ancora in considerazione il problema della traduzione. Argomenti come quelli di Hollis e Lukes sono di per sé corretti; si deve tuttavia osservare che il paradosso che essi segnalano non è in alcun modo interno alla posizione di Winch. La nozione di traduzione qui impiegata implica infatti chiaramente proprio quella semantica realista il cui rifiuto sta alla base dell'intero programma winchiano. Se il significato di un termine consiste nel rispecchiamento della cosa in sé, la possibilità della traduzione dipenderà dalla capacità di identificare il referente, la cosa in sé, indipendentemente da ogni linguaggio particolare; o in altri termini, dall'esistenza di un linguaggio di osservazione naturale come patrimonio epistemologico comune a tutta la specie umana. Un patrimonio, si noterà, che noi possiamo identificare solo sulla base del nostro linguaggio (poiché il problema iniziale è appunto la presenza in altri linguaggi di diverse concezioni della realtà). Per Hollis (più sfumata è la posizione di Lukes), questo a-priorismo etnocentrico non è un vizio della conoscenza antropologica, bensì una sua ineliminabile condizione: l'alternativa è l'involuzione in «circoli viziosi» di rimandi ermeneutici. L'antropologo *deve* presupporre che «il pensiero razionale dell'Occidente non è solo una specie di pensiero razionale, né il pensiero razionale solo una specie di pensiero» (49); altrimenti si preclude l'unica possibilità di identificare le credenze aliene.

Se dall'altra parte intendiamo il significato come uso, vedremo nella traduzione un'attività empirica, la cui possibilità non ha bisogno di esser garantita da alcun criterio formale, che si attua per il solo fatto

49. M. Hollis, «The limits of irrationality», cit., p. 218. Su questa affermazione di Hollis e su altre analoghe di Jarvie, si è di recente espresso in termini molto duri S. Moravia, che vede in esse una concezione della comunicazione tra culture come *colonizzazione* (S. Moravia, «Realismo epistemologico e universali della natura umana», *Paradigmi*, II, 1984, pp. 189-214; Id., «Dal monologo alla conversazione. Immagini della comunicazione umana nel pensiero contemporaneo», in U. Curi (a cura di), *La comunicazione umana*, Milano 1985, pp. 41-5). Pur concordando col senso delle critiche di Moravia, trovo che egli vada troppo oltre nell'attribuire a questi autori una «impostazione ingenuamente realista»: essi – Jarvie in particolare – si muovono piuttosto su un terreno epistemologico sofisticato, in cerca di una difficile mediazione tra l'apertura alla razionalità degli altri e la fedeltà alla tradizione della razionalità nostra.

che gli uomini stabiliscono rapporti tra loro; una «realtà» e una «logica» comuni saranno quindi pensabili solo come nozioni che si costituiscono *nel corso* di questa attività empirica. Spogliati della loro necessità a-priori, gli universali appaiono del resto del tutto compatibili con l'approccio di Winch: egli non nega in alcun modo che *di fatto* società diverse condividano in larga parte gli stessi criteri di razionalità. O meglio, dal suo punto di vista parlare in astratto di *criteri* universali, più che scorretto, è futile: non ci dice nulla su quali *ragioni*, nei concreti contesti sociali, valgano come corrispondenti a quei criteri. Riconoscere p.es. l'universalità del principio per cui se una proposizione è vera il suo contrario è falso, non serve a specificare quali proposizioni empiriche in un certo contesto sono considerate contraddittorie; infatti è ancora il contesto a decidere che cosa conta come proposizioni logicamente interrelate (50). Il punto è che i criteri di razionalità presenti in una società aliena non sono identificabili, per Winch, senza aver prima compreso il senso delle attività nelle quali sono impiegati. Potremmo ricostruire l'intero sistema di regole che governa un linguaggio, e imparare a produrre in esso enunciati formalmente corretti, senza ancora capirne il senso. Regole simili alle nostre potrebbero finire per rivelarsi molto diverse, e viceversa. In altre parole, non è la comunanza di criteri di razionalità a consentire la comprensione, ma la comprensione che rende possibile identificare e quindi confrontare i criteri stessi.

L'argomento della traduzione non sembra quindi colpire direttamente Winch. Il problema è semmai se la sua equiparazione del significato all'uso, la priorità che egli assegna al «linguaggio» rispetto alla «realtà», implichi veramente la completa relativizzazione della verità, con le conseguenti difficoltà così lucidamente evidenziate da Gellner e Jarvie. Si tratta naturalmente di un tema centrale nell'intero dibattito sulla filosofia di Wittgenstein, e non è qui possibile affrontarlo in un'ottica globale (51). E' però importante che proprio su questo punto Winch si sia sentito meno compreso, e abbia avvertito la neces-

50. Cfr. su questo punto L. Hertzberg, «Winch on social interpretation», *Philosophy of the Social Sciences*, 1, 1980, p. 154. Per la distinzione tra criteri e ragioni v. M. Mullick, «On the criteria of rationality», *Philosophy of the Social Sciences*, 5, 1975, pp. 311-4.

51. Fra i contributi più recenti vorrei ricordare D. Marconi, *L'eredità di Wittgenstein*, Bari 1987, in particolare il cap. 7; e B. Sayers, «Wittgenstein, relativism, and the strong thesis in sociology», *Philosophy of the Social Sciences*, 17, 1987, pp. 133-45, entrambi molto lucidi nell'affrontare il problema del relativismo nel pensiero del filosofo austriaco.

sità di intervenire per ribattere direttamente a certe critiche.

In un saggio del 1976, *Language, Belief and Relativism* (52), egli sostiene che le attribuzioni di relativismo rivolte ad UP poggiano su una fondamentale confusione tra la nozione di «linguaggio» e quella di «credenza». Dire che la realtà non è ciò che dà senso al linguaggio, ma si mostra nel senso che il linguaggio ha, non equivale a sostenere che dipenda dalle credenze o dalle teorie che la gente ha su di essa. La confusione consiste qui nel pensare al linguaggio come a un tentativo di descrivere la realtà, di comunicare la verità:

> Sono i *parlanti* di un linguaggio che tentano di dire che cosa è vero, di descrivere come stanno le cose. Essi fanno tutto questo *nel* linguaggio che parlano, e il linguaggio stesso non tenta nulla del genere... Se proprio vogliamo parlare di una «relazione tra linguaggio e realtà», questa non è la relazione tra un insieme di descrizioni e ciò che è descritto; anche se, senza dubbio, il resoconto di quest'ultima relazione dovrebbe esser compreso in un resoconto della relazione tra linguaggio e realtà (53).

Occorre dunque distinguere tra la *grammatica* di un linguaggio e le *teorie* sulla natura della realtà che per mezzo di essa sono espresse. La grammatica rende possibile la formulazione di teorie, e da queste teorie può anche venir modificata: ma non ne è essa stessa un'espressione, che possa esser giustificata o confutata dalla constatazione di come stanno veramente le cose. Si tratta dello stesso punto che ho cercato di mettere in risalto nelle osservazioni di Wittgenstein sulla certezza. E' la mancata distinzione tra linguaggio e teoria o credenza a generare sia l'assolutismo epistemologico che i suoi contrari, la scetticismo e il relativismo, secondo i quali dall'esistenza di una pluralità irriducibile di linguaggi discenderebbe l'esistenza di molte e separate realtà, o l'impossibilità di formulare «vere» distinzioni tra il reale e il non-reale, tra il vero e il falso.

Ora, secondo Winch, il problema posto dalla nozione zande di stregoneria è comprendere quanto in essa appartiene alla grammatica, e quanto alla credenza. Se riconosciamo che essa non è comunque riducibile a una somma di credenze, non più di quanto, per richiamare un celebre esempio wittgensteiniano, lo è la nostra nozione di «dolore», dobbiamo anche riconoscere che non può essere semplicemente dimostrata «falsa» in modo empirico (54). Lo scetticismo a proposito

52. In H.D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy*, 4th series, cit.
53. Ibid., pp. 323-5.
54. Ibid., p. 336.

della nozione zande di stregoneria non ha più senso dello scetticismo intorno alle nostre nozioni di spazio, tempo ecc. Un filosofo può esprimere scetticismo sull'esistenza del tempo, sulla «effettiva realtà» degli oggetti fisici, del dolore, ecc. ma non può fare a meno di presupporre questi concetti nelle sue attività pratiche. Anche non volendo svalutare questo scetticismo a puro nonsenso (come Wittgenstein e Winch, che lo attribuiscono a un «incantesimo del linguaggio», ad un'arbitraria astrazione dei concetti dal contesto del loro uso effettivo), è chiaro che esso non ha conseguenze pratiche sul modo in cui comprendiamo la nostra vita. Ci riesce difficile assumere la stessa prospettiva verso le nozioni zande di stregoneria e di oracoli solo perché non v'è per esse alcun uso possibile nella nostra società.

Per questo, a Jarvie e agli altri che lo accusano di negare l'ovvia verità che «le streghe non esistono», e di precipitare così l'antropologia nell'abisso dell'irrazionalismo, Winch può obiettare che si tratta di un modo molto confuso di impostare il problema. Dicendo che «le streghe non esistono», l'antropologo non afferma nulla di ovviamente vero né di ovviamente falso, nel senso che non sta riportando dati empirici; piuttosto, esprime un dubbio su un concetto per il quale non v'è alcun uso nella *sua* vita sociale. Ma è un dubbio che non lo fa avanzare sulla strada della comprensione della cultura studiata, e che testimonia piuttosto la sua iniziale mancanza di comprensione delle istituzioni nel contesto delle quali è affermata l'esistenza delle streghe (55).

Riconoscere questo punto non equivale, come sostengono Jarvie e Gellner, ad *accettare* le credenze degli Azande, a legittimarle nel senso epistemologico del termine. Criticare l'istituzione della stregoneria è senza dubbio possibile. Ma è una critica che deve rivolgersi contro un *intero modo di parlare*, non contro casi particolari di applicazione del concetto; e che non può passare attraverso l'appello ai concetti scientifici occidentali come *prova* della falsità delle credenze zande. Implicitamente, Winch suggerisce la rilettura di un intero capitolo della storia culturale dell'Occidente, che vede nell'abbandono delle credenze nelle streghe e della loro persecuzione un trionfo della ragione contro le forze della superstizione e dell'oscurantismo (56). Certo, la società moderna tende ad eliminare quelle pratiche e qui giudizi nei quali il discorso sulle streghe trovava la sua espressione; ma ciò non si-

55. P. Winch, «Comment» a I.C. Jarvie, «Understanding and explanation...», in Borger-Cioffi (eds.), *Explanation in the Behavioural Sciences*, cit., p. 257.

56. Per un quadro storico sull'ideologia legata alla nozione di stregoneria, cfr. G. Bonomo, *Caccia alle streghe*, Palermo 1985, 3ª ed.

gnifica che la credenza è stata confutata, dimostrando che la realtà non «contiene» cose come le streghe (57).

Confrontare due modi di parlare, per quanto sempre possibile, è qualcosa di molto complesso, non riducibile al riferimento ad un codice neutrale ed oggettivo. La natura della nostra relazione con il linguaggio magico degli Azande può esser chiarita, osserva Winch, dall'analogia con l'«imparare il linguaggio della matematica». In entrambi i casi, non si tratta solo di esprimere concetti prefissati in vocabolari differenti. Imparare il linguaggio della matematica non può esser distinto dall'imparare la matematica: si tratta non solo di un nuovo modo di dire le cose, ma di diverse cose da dire.

L'antropologo inglese si trova in una posizione per certi versi simile quando cerca di comprendere il modo in cui gli Azande parlano di oracolo del veleno, di streghe e di sostanze magiche. Egli deve imparare non semplicemente come gli Azande esprimono quello che stanno facendo quando consultano l'oracolo, ma quello che stanno facendo, *che cos'è* consultare l'oracolo del veleno (58).

7. Magia e scienza

Con la distinzione tra credenze e grammatica, tra ciò che viene detto e il linguaggio in cui viene detto, Winch ritiene di evitare le difficoltà relativistiche che gli sono attribuite. Non sono sicuro che vi riesca completamente. Ho parlato sopra di ambiguità presenti nella sua posizione, che le critiche da parte razionalista contribuiscono bene a far risaltare; a mio parere, queste ambiguità si addensano attorno al suo desiderio di «proteggere» a tutti i costi la magia e la religione dal confronto con la scienza. A più riprese, Winch insiste che se vi sono nella nostra società punti di contatto con quella zande, che possano aiutarci a comprenderla, questi punti *non* vanno cercati nell'area della pratica e del pensiero scientifico: gli antropologi che hanno seguito questa direzione, da Frazer in poi, sono stati vittime dell'illusione che la scienza rappresenti un chiaro e assoluto paradigma dei rapporti razionali tra pensiero e realtà (59). Ma se mettiamo da parte questa illusione, se guardiamo alla scienza come attività pratica che non ha rapporti privilegiati con il reale, perché dovremmo escludere che essa abbia punti in comune con le pratiche magico-religiose, punti maga-

57. Peter Winch, «Language, belief and relativism», cit., p. 336
58. Ibid., p. 327.
59. Ibid., p. 328.

ri essenziali per la loro comprensione? Certo, se identifichiamo la scienza con il metodo induttivo o con la logica matematica, un simile accostamento non potrà che risultare sterile. Ma se estendiamo alla nozione di scienza quell'«allargamento» che lo stesso Winch raccomanda per la nozione di razionalità (UP, 25), i risultati possono essere ben diversi. In questa direzione si sono p.es. mossi studiosi di orientamento «neo-intellettualista»; trattando scienza e sistemi magico-religiosi come forme di un medesimo pensiero teoretico, volto alla costruzione di modelli ordinanti nei quali inquadrare l'esperienza sensibile, essi hanno evidenziato una serie di caratteristiche comuni in grado di gettar luce sulla comprensione di entrambi (60).

Non vedo nella impostazione di Winch alcuna incompatibilità con questo tipo di comparazione. Nel rifiutarla, egli finisce in effetti per imbattersi in difficoltà e in contraddizioni. Da un lato, parla talvolta come se la scienza si esaurisse davvero in un Metodo, in un univoco modello epistemologico o sistema di regole definito una volta per tutte; come se anche al suo interno il rapporto tra linguaggio ed esperienza non fosse problematico e soggetto ad «interpretazione». Dall'altro lato, tende a negare ogni contenuto cognitivo e pragmatico ai sistemi magico-religiosi, scivolando verso una soluzione simbolista. Entrambi questi esiti, come spero di aver mostrato, contrastano con la prospettiva globale che emerge dai suoi lavori. La scienza, come la magia e la religione, è una istituzione nella quale si intrecciano e si sovrappongono, sia sincronicamente che diacronicamente, diverse attività e diversi linguaggi.

Non ci sono un «gioco linguistico della scienza» o un «gioco linguistico della religione» che possano essere isolati con chiarezza. Se è vero che i concetti funzionano diversamente in diversi ambiti o regioni del discorso, i confini tra queste regioni sono sfumati e mutevoli; e quale ambito del discorso gli uomini utilizzino volta per volta non è una questione che possa esser decisa a priori sulla base di etichette come «attività scientifica» e «attività religiosa». La stessa distinzione tra linguaggio e teoria, tra il letto del fiume e l'acqua che scorre, per quanto importante, è tutt'altro che nitida e stabile, come è Winch

60. Si vedano in particolare i lavori di R. Horton: «African traditional thought and western science», in B.R. Wilson, *Rationality*, cit.; «Material-object language and theoretical language: towards a Strawsonian sociology of thought», in S.C. Brown (ed.), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Brighton 1979; «Tradition and modernity revisited», in M. Hollis-S. Lukes, *Rationality and Relativism*, cit. Per una critica a Winch in questa direzione cfr., ancora di R. Horton, «Professor Winch on safari», *Arch. européennes de sociologie*, XVII, 1976, pp. 157-80.

stesso a riconoscere (61). Quando si analizzano i concetti nel loro uso pratico, è sempre difficile separare ciò che appartiene al linguaggio e ciò che appartiene alla teoria; il che indebolisce di molto il principio di Winch per cui un modo di parlare non impegna in credenze sul mondo. Voglio dire che la scelta di un gioco linguistico piuttosto che di un altro, la decisione di far uso di una certa grammatica ecc., dipende a sua volta da convinzioni teoriche, da «immagini del mondo». Probabilmente, ha quindi ragione Jarvie affermando che «quando dico che le streghe non esistono faccio molto di più che non attaccare un modo di parlare. Sto anche attaccando una convinzione degli Azande intorno alla disposizione dell'universo» (62). Certo, quello che Jarvie sta praticando è un confronto tra due giochi linguistici nel quale, come si esprime Wittgenstein, «al termine delle ragioni sta la persuasione»; ma altrettanto certamente, fa parte di questo confronto l'ordine cognitivo attraverso il quale noi e gli Azande interpretiamo il mondo.

In altre parole, il desiderio di proteggere il linguaggio magico dall'imperialismo semantico della scienza rischia di spingere Winch verso una sorta di «reificazione» dei giochi linguistici (63), verso l'immagine di strati o nuclei di significato separati all'interno del linguaggio. E' solo in questo senso, mi pare, che egli diviene vulnerabile alle accuse di relativismo. Ed è in relazione a questo problema che si manifesta la debolezza di certe sue posizioni di tono «fideista» in filosofia della religione (64). Tuttavia, ripeto, la direzione di pensiero che il lavoro di Winch contribuisce a indicare non ha necessariamente a che fare con il problema del relativismo. Questo problema nasce semmai dall'atteggiamento filosofico che va in cerca di prove o fondazioni in qualche modo assolute e oggettive della conoscenza interculturale; nasce da un pensiero ossessionato dalla ricerca di principi di corrispondenza, dati una volta per tutte, tra il nostro linguaggio e quello alieno. Solo in questa prospettiva si può assumere, come Hollis, che dall'indeterminazione di simili principi *a-priori* discenda l'impossibilità della

61. «Language, belief and relativism», p. 236.

62. «Understanding and explanation...», cit., p. 263.

63. Cfr. J. Clammer, «Wittgenstein and the social sciences», *Sociological Review*, 24, 1976, pp. 775-91, e J.A. Hughes, «Wittgensteinianism and Social science: some matters on interpretation», *Sociological Review*, 27, 1977, pp. 721-41.

64. Espresse in modo particolare in P. Winch, «Meaning and religiuos language», in S. Brown (ed.), *Reason and Religion*, Ithaca, 1977. Per la critica di «fideismo» cfr. K Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, London 1982.

pratica comparativa. Solo in questa prospettiva la perdita di un unico fondamento assoluto trascorre senz'altro nell'idea di una pluralità di fondazioni autonome, ognuna delle quali genera un diverso ambito di discorso. Winch è tra i pensatori contemporanei che più hanno cercato di oltrepassare l'alternativa oggettivismo-relativismo (65). Lo ha fatto gettando luce sulla natura ermeneutica del *Verstehen* antropologico, e sul carattere pratico dei giudizi di razionalità in esso formulati: è in questa direzione che dovremmo svilupparne gli insegnamenti.

65. R.J. Bernstein (*Beyond Objectivism and Relativism*, cit.) lo pone in questo senso accanto a Kuhn e Gadamer.