

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero

1 | 2017



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1 | 2017

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

Matteo BORTOLINI, Franco CRESPI, Enrico CANIGLIA, Gianmarco NAVARINI, Walter PRIVITERA,
Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Matteo BORTOLINI (Università di Padova), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Enrico CANIGLIA (Università di Perugia), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Massimo CERULO (Università di Torino), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Franco CRESPI (Università di Perugia), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma II), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDŁOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Università di Parigi Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Gianmarco NAVARINI (Università di Milano Bicocca), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Walter PRIVITERA (Università di Milano Bicocca), Ambrogio SANTAMBROGIO (Università di Perugia), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

Redazione a cura di RILES

Per il triennio 2016-2018

Massimo CERULO, Luca CORCHIA, Massimo PENDENZA, Ambrogio SANTAMBROGIO

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

Impaginazione: Claudio Brancaleoni

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 1 | 2017

ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online)-.....

Copyright © 2017 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

www.morlacchilibri.com/universitypress/

Sommario

PARTE MONOGRAFICA
WITTGENSTEIN E LE SCIENZE SOCIALI
(a cura di Enrico Caniglia e Luigi Cimmino)

ENRICO CANIGLIA	
Introduzione: Wittgenstein e le scienze sociali	11
LUIGI CIMMINO	
Wittgenstein: scetticismo e relativismo culturale. Un percorso argomentativo	17
FABIO DEI	
Il significato e l'azione: Wittgenstein tra gli antropologi	43
WES SHARROCK	
Is there only 'what can be said'?	57
LUIGI MUZZETTO	
Il senso comune e il problema della certezza. Prime riflessioni	83
GIANMARCO NAVARINI	
Il danno di Wittgenstein. Appunti foucaultiani su metodo, discorso e politica di ricerca sul campo	109
RICCARDO VENTURINI	
Wittgenstein teorico della conoscenza o antiteorico? Il confronto tra Bloor e Lynch	135

SAGGI

VINCENZO MELE

Immagini, sintomi, tracce. La fisiognomica tra storia e sociologia 159

CECILIA VÁZQUEZ

La lección de Gramsci y su influencia en el campo intelectual Argentino para pensar los procesos de transformación social 183

RECENSIONI

GERARDO PASTORE

Michele Filippini, *Una politica di massa. Antonio Gramsci e la rivoluzione della società*, Roma, Carocci, 2015 203

LORENZA BONINU

Pierre Bourdieu, *La miseria del mondo*, a cura di Antonello Petrillo e Ciro Tarantino, Milano, Mimesis, 2015 209

ALESSANDRO LA MONICA

Jean-Claude Chamboredon, *Jeunesse et classes sociales*, a cura di Paul Pasquali, Paris, Editions Rue d'Ulm/Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 2015 221

ENRICO CANIGLIA

Allan Horwitz, Jerome C. Wakefield, *La perdita della tristezza. Come la psichiatria ha trasformato la tristezza in depressione*, Roma, L'Asino d'oro, 2015 229

MASSIMO CERULO

Paolo Gusmeroli, *Le Eredi. Aziende vinicole di padre in figlia*, Milano, Guerini & Associati, 2016 233

<i>Abstract degli articoli</i>	237
<i>Notizie sui collaboratori di questo numero</i>	243
<i>Elenco dei revisori permanenti</i>	247
<i>Note per Curatori e Autori</i>	249

FABIO DEI

Il significato e l'azione: Wittgenstein tra gli antropologi

1. Porre le domande giuste

Ludwig Wittgenstein (da ora semplicemente W.) ha giocato un ruolo piuttosto importante nel pensiero antropologico, sia pure in modo non sistematico e intermittente, a partire dagli anni Sessanta. Ciò è in qualche modo naturale: W. diventa in quegli anni il filosofo forse più influente in un'accademia anglosassone che è anche il principale terreno di coltura dell'antropologia sociale. Era impossibile non incontrarsi. Eppure l'incontro non era facile. Non c'è nulla in W. che suggerisca un sia pur minimo interesse per un'antropologia intesa come scienza positiva e autonoma (come del resto per le altre scienze sociali; [Biletzki 2003, 145]). Anche quando si accosta in modo più diretto a tematiche che chiameremmo antropologiche, come nelle *Note sul Ramo d'oro di Frazer* o nei ricorrenti esempi su tribù immaginarie che non condividono piccoli aspetti della nostra percezione del mondo, non lo fa certo nell'ottica di un contributo a un sapere disciplinare specifico. Nelle *Note sul Ramo d'oro*, ad esempio, non gli interessa affatto confutare le teorie di Frazer (né tanto meno i dati empirici su cui si fondano); né vuole affermare una teoria alternativa del rituale o del simbolismo, come qualche volta si è creduto. L'obiettivo di quelle osservazioni è criticare il modo di pensare di Frazer, la forma sbagliata che prendono le sue domande, prima ancora che le sue risposte. Il problema che si pone W. non è "antropologi-

co”, è semmai di percezione estetica. Come risolvere il senso di inquietudine che provocano i riti delle feste del fuoco, la percezione (che scaturisce dalla semplice osservazione o descrizione) del loro carattere “sinistro e profondo”? In fondo, capire quali sono i modi giusti e sbagliati di porre le domande è l’obiettivo principale di tutta la filosofia di W. : cioè, i modi che confondono o quelli che portano una qualche chiarezza o una qualche “soddisfazione”, così da non sentire più il bisogno di porre la domanda. Nelle sue lezioni a Cambridge del 1933, il caso delle feste del fuoco di Beltane è appunto inserito in una discussione dei problemi estetici:

La nostra perplessità riguardo al motivo per cui questa festa popolare [Beltane] ci impressiona tanto non diminuisce affatto se noi stabiliamo le origini o le cause della festa, bensì se noi troviamo altri casi consimili di feste popolari: è trovare questi altri esempi che ci può far sembrare «naturale» la festa di Beltane, mentre lo scoprire le sue lontane origini e cause non ci può aiutare in nessun modo [Moore 1955, 349].

Qui W. vuole separare radicalmente i problemi estetici dalle spiegazioni causali: i primi non sono risolti da una teoria o da un incremento empirico della conoscenza, ma dal fatto di non sentire più imbarazzo o perplessità. Un modo di ottenere questo risultato è cercare di dissolvere l’alone di mistero che sta dietro certe domande, certe formulazioni del problema che sembrano rimandare ad esempio a processi mentali nascosti, a speculazioni metafisiche oppure storiche. L’evoluzionismo frazeriano, che “spiega” il significato dei riti festivi ipotizzando una loro antica origine sacrificale, è appunto un esempio di questo tipo di “imbroglio” teorico; ma lo è anche il riferimento freudiano alle realtà nascoste e sotterranee dell’inconscio. Come le speculazioni della filosofia classica, invece che risolvere i problemi e dissolvere le perplessità, queste risposte (o meglio, questa formulazione delle domande) li avvolge in un alone di mistero ancora più grande. Da qui il frequente uso in W. di espressioni volte a dissipare l’alone sviante di mistero, l’ “intera mitologia depositata nel nostro linguaggio”: ad esempio, nelle *Note sul Ramo d’oro* si insiste continuamente sul carattere “naturale” di certi simboli, il cui uso non va spiegato in riferimento a soggiacenti leggi del pensiero magico.

Tra queste espressioni “normalizzanti” vi è anche “forma di vita”, sulla quale – malgrado le relativamente poche occorrenze nel corpus wittgensteiniano – si sono spesi fiumi d’inchiostro. W. usava *Lebensform* per significare le pratiche comuni e quotidiane, i modi di fare o di essere più familiari, quelli sui quali non si sta di solito a riflettere perché si vivono. Con il passaggio alla traduzione inglese – *form of life* – più altisonante o “tecnica” rispetto al corrispondente tedesco, l’espressione è pian piano diventata una sorta di grande principio filosofico. La celebre espressione delle *Ricerche*, “ciò che si deve accettare, il dato, sono – si potrebbe dire – forme di vita” (Wittgenstein 1967, p. 295) è stata talvolta letta come un pilastro fondativo di una nuova teoria dei rapporti tra linguaggio e realtà: cioè, esattamente quello che W. voleva combattere. Fra gli antropologi, in particolare, c’è stata una irresistibile tendenza a considerare “forma di vita” come una specie di sinonimo di “cultura” (specie nell’uso plurale: forme di vita). Ho ceduto anch’io a questa tentazione, intitolando tanti anni fa *Ragione e forme di vita* un libro dedicato al dibattito su razionalità e relativismo (Dei, Simonicca 1990). Non poteva non suggestionare l’idea di una filosofia trasformata in fenomenologia descrittiva delle forme di vita. Tuttavia anche il solo evocare una lettura delle forme di vita come “culture” o “società” nel senso durkeimiano, cioè come insiemi chiusi e compatti di significati, magari connessi a specifiche strutture sociali, era molto pericoloso. Implicava due connessi rischi: da un lato sociologizzare W., dall’altro porlo a fondamento di un relativismo culturale basato su quella che oggi chiameremmo essenzializzazione delle culture o delle “cornici di significato”.

2. Una scienza sociale wittgensteiniana?

Questi due rischi sono stati al centro di una prima fase di sistematico, intenso e in parte malinteso incontro tra W. l’antropologia. È la fase degli anni ’60 e ’70, nei quali W. appare una risorsa cruciale per i movimenti di reazione antipositivistica che si fanno largo nelle scienze sociali. La mossa d’apertura è il libro pubblicato nel 1958 da Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, che avanza la proposta di una scienza sociale wittgensteiniana. La sua idea centrale è quella di rileggere tramite W. la tradizione “comprendente” delle scienze dello spirito di

ascendenza diltheyana. Il *Verstehen* va inteso per Winch non come una sorta di identificazione empatica con i soggetti sociali, o una forma di accesso ai contenuti della loro coscienza; piuttosto, come descrizione dei sistemi di regole condivise dagli attori e radicate in forme pratiche di comunicazione e interazione tra di essi. È infatti in tali regole che consiste il significato dell'azione sociale, sia per chi la compie sia per chi intende descriverla dall'esterno. Da qui la difficoltà peculiare in cui si imbatte la sociologia. Da un lato, essa è un'attività scientifica governata da regole interne al proprio campo. Dall'altro, tuttavia, il suo stesso oggetto di studio è un comportamento (o un discorso) governato da regole: "queste regole, e non quelle che governano la ricerca del sociologo, specificano cosa vale per "fare lo stesso tipo di cosa" in relazione a quel tipo di attività" [Winch 1958, p. 87]. La differenza tra scienze naturali e sociali non riguarda solo la difficoltà per le seconde di formulare generalizzazioni e spiegazioni: si presenta invece fin dal momento descrittivo, dell'acquisizione del "dato". Ad esempio, per identificare un certo atto come "preghiera", ciò che conta sono le regole della religione e non quelle della sociologia [Ibid.].

Anthony Giddens, in un volume del 1976, si riferirà a questo problema nei termini di un "doppio livello ermeneutico" delle scienze sociali – il fatto cioè che esse hanno a che fare con interpretazioni di interpretazioni [Giddens 1976, p.110]. Un aspetto che per Giddens sembra accomunare l'approccio "wittgensteiniano" ad altri filoni che potrebbero collocarsi sotto l'ombrello "comprendente": la fenomenologia di Alfred Schutz, l'etnometodologia di Harold Garfinkel, l'ermeneutica di Hans George Gadamer, la filosofia della scienza di Thomas Kuhn. Indirizzi diversissimi, che condividono solo una impostazione antipositivista e una versione di quello che potremmo chiamare il tema del *framework*. L'idea, cioè, che il significato degli atti sociali – e dunque la nostra possibilità di comprenderli – si determini solo all'interno di cornici pratiche contingenti e localmente variabili; e non possa dunque poggiare su criteri universali e oggettivi posseduti dall'osservatore in modo indipendente rispetto alla realtà osservata. Le "province di significato" della fenomenologia, i "paradigmi scientifici" di Kuhn, gli "orizzonti" dell'ermeneutica sono nozioni tendenzialmente lette in chiave, appunto, di cornici locali di sfondo, insieme ai giochi-linguistici-governati-da-regole o alle forme di vita wittgensteiniane. Questi concetti così diversi si potevano

accostare solo al prezzo di enormi forzature interpretative. La prospettiva che ne usciva era feconda ma anche densa di rischi.

L'antropologia è trascinata in questo tipo di dibattiti da un altro testo di Winch, l'articolo del 1964 *Understanding a Primitive Society* – un testo molto noto, molto criticato, anche molto incompreso. Basandosi sulla monografia di Evans-Pritchard dedicata alla stregoneria degli Azande, Winch vuol mostrare come un sistema di credenze e di pratiche possa essere capito e valutato solo dall'interno: non risulta né comprensibile né criticabile sulla base di criteri di razionalità assunti dal ricercatore come neutrali e universali. Così, non ci sarebbe modo di stabilire dall'esterno che le credenze magiche degli Azande non “corrispondono” alla realtà e sono logicamente incoerenti. L'insieme di pratiche e di credenze relative alla stregoneria rappresentano un intero linguaggio attraverso il quale gli Azande si pongono in rapporto con il mondo: e non si può dire che un intero linguaggio corrisponde o non corrisponde alla realtà, perché le regole di corrispondenza sono fissate all'interno di esso. “La realtà non è ciò che dà senso al linguaggio. Ciò che è reale e ciò che è irreali si mostra nel senso che il linguaggio ha” [Winch 1964, 128]. Una posizione che è stata giudicata come forma estrema di relativismo, innescando un ventennale dibattito che ha avuto il merito di incrociare discipline diverse (filosofia, antropologia, sociologia [Wilson 1970, Hollis-Lukes 1982]). Se i criteri di razionalità fossero solo locali (interni a un linguaggio, una cultura, una forma di vita), si è detto, come sarebbe possibile la crescita della conoscenza? E come sarebbe anzi possibile la stessa comprensione interculturale? Non ha forse bisogno, quest'ultima, di “teste di ponte” universali che consentano il passaggio da un sistema all'altro, per quanto grande sia la distanza antropologica tra di essi? Si può davvero relativizzare la corrispondenza con la realtà senza cadere in una forma di neoidealismo solipsistico – come lo definiva Ernest Gellner [1968]? Oltre che implacabile censore delle fallacie metodologiche di Winch, per inciso, Gellner è anche fra i più accesi critici del “wittgensteinismo” in generale. Fin dall'opera *Words and Things* [1959], muovendosi su un terreno di confine tra antropologia e filosofia, questo autore si è fatto portatore di una visione critico-razionalista (in parte di stampo popperiano) che si contrappone radicalmente al “mito del framework”. W. gli appare il maggior nemico di un'idea democratica e progressista di ragione critica, per le implica-

zioni relativiste e conservatrici della presunta indipendenza dei giochi linguistici. Parafrasando Santayana, Gellner afferma che i nostri rapporti con i giochi linguistici – nella visione di W. – sarebbero simili a quelli che abbiamo con le donne o con le nazionalità: vi siamo troppo coinvolti per poterli cambiare, e d'altra parte sono così accidentali e contingenti che non varrebbe la pena cambiarli [Gellner 1959, p. 116] . Ci troveremmo dunque imprigionati in contesti locali non razionalmente fondati, sui quali la forza indipendente ed egualitaria della ragione non avrebbe alcuna presa.

3. Dal relativismo all'ermeneutica

Ma tutta la furia antirelativistica suscitata da Winch (e da W. stesso, nel caso di Gellner) è in parte mal indirizzata. La discussione aperta da Winch e Gellner alla fine degli anni Cinquanta finisce per rinchiudersi nella cattiva alternativa tra un relativismo del “tutto va bene” e un'assunzione di universali (la “testa di ponte”) assai problematica sul piano epistemologico. Winch intendeva in realtà sottolineare una cosa diversa: se vogliamo capire la relazione tra il complesso pratico-discorsivo della stregoneria e la vita o l'esperienza sociale degli Azande, non ci interessa particolarmente interrogarci sulla sua corrispondenza con la realtà o sulla sua coerenza logica (le caratteristiche che cerchiamo invece, poniamo, in una teoria scientifica). Non è quello il punto essenziale per le credenze nella stregoneria e del ricorso agli oracoli: come non lo è, del resto, per molte delle nostre (moderne, “non-primitive”) pratiche culturali. La differenza è semmai che tra di “noi” esiste un campo del discorso scientifico più nettamente separato dai campi, poniamo, religioso o del senso comune, e guidato da un insieme di regole autonome di cui fa parte una certa idea della “corrispondenza con la realtà”. Non è che il rispetto interculturale dovrebbe impedirci di considerare “false” quelle credenze: solo che il loro significato culturale, quello che interessa agli antropologi, non consiste nella falsità (o illusorietà, o devianza rispetto a quelle che ci appaiono le corrette credenze; cosa che del resto già Evans-Pritchard aveva lucidamente evidenziato). Questo punto va riconosciuto al tanto bistrattato Winch. Tuttavia, possiamo oggi anche scorgere con maggior chiarezza il punto

debole del suo approccio. L'ambiguità relativistica in cui suo malgrado incorre non consiste nel rifiuto dei fondamenti universalistici, o di un concetto preculturale di razionalità: dipende, piuttosto, dalla tentazione di reificare i sistemi di differenze; di equiparare il *framework* (il gioco linguistico, o la forma di vita su cui esso poggia) a un'unità culturale specifica, intesa in senso etnico-antropologico. È il riferimento agli Azande, in apparenza così appropriato e affascinante, che porta fuori strada Winch, o almeno buona parte dei suoi lettori. Perché gli Azande, assunti a paradigma di una "cultura" (e dunque di un *framework* linguistico-concettuale) finiscono per apparirci come un mondo chiuso su se stesso, totalmente autoreferenziale, fuori dalla storia, incommensurabile rispetto ad altri mondi ugualmente compatti e conchiusi. Winch fa implicitamente proprio l'essenzialismo che caratterizzava la grande stagione funzionalista dell'antropologia anglosassone, e che peraltro ancora in pochi iniziavano a mettere in discussione in quei primi anni Sessanta. È su questo punto che le critiche di Gellner e altri hanno facile gioco: un'umanità divisa in enclaves linguistico-categoriali statiche e incommensurabili non è un modello promettente per dar conto delle relazioni interculturali. L'argomento di Winch sull'impossibilità di assumere la "corrispondenza alla realtà" come criterio universale di validazione di un sistema di credenze e pratiche si sarebbe potuto applicare in modo meno ambiguo a sfere di azione distinte all'interno di una medesima società: la scienza e la poesia, ad esempio. Non è che gli Azande sono così diversi da noi da non condividere criteri minimi di corrispondenza con la realtà (questa semmai sarebbe proprio la posizione frazeriana che W. e Winch volevano criticare). Il problema è semmai che per loro (come peraltro per il Rinascimento europeo, ad esempio) le sfere che noi chiameremo della "scienza" e della "poesia" non si sono ancora storicamente separate in modo così netto.

Il dibattito su "razionalità e relativismo" si va esaurendo all'inizio degli anni '80: un volume curato da Martin Hollis e Steven Lukes [1982], dal titolo appunto *Rationality and Relativism*, ne segna l'acme e al tempo stesso l'esaurimento – che è anche l'esaurimento di una stagione fruttuosa di dibattiti a cavallo dei confini disciplinari tra filosofia e scienze sociali. Nel frattempo però l'uso antropologico di W. si stava sviluppando su basi piuttosto diverse nell'indirizzo che avrebbe dominato gli ultimi decenni del secolo, quello cosiddetto interpre-

tativo rappresentato da Clifford Geertz. Geertz non ama citare apertamente le sue fonti: lo fa raramente e in modo quasi casuale e sottotono. Ma è chiaro che i suoi riferimenti filosofici sono proprio gli stessi che Giddens tiene insieme nelle *Nuove regole del metodo sociologico*: un pizzico di fenomenologia, l'ermeneutica di Gadamer e Ricoeur, e W., appunto (ma non nella lettura di Winch, questa volta). Sono questi gli strumenti ("dal primo Husserl all'ultimo W.", come scrive nel suo testo più famoso) che gli consentono di opporsi alle teorie private del significato [Geertz 1973, 12-13] e di definire l'azione intenzionale in termini di "seguire una regola" piuttosto che di contenuti della coscienza [Geertz 1983, 24]. Se Winch sembra ingessare le culture come sistemi di regole non comunicanti, Geertz lavora invece proprio sulla fluidità dei confini, sul carattere costantemente instabile e negoziato dei significati: negoziato sia all'interno di un gruppo sia nel rapporto tra quel gruppo e il ricercatore esterno. Si comprende in entrambi i casi per mezzo di incerte interpretazioni: quelle dell'antropologo sono "interpretazioni di interpretazioni", rimandano dunque al doppio livello ermeneutico, senza porsi però su un livello separato o metadiscorsivo.

Dieci anni dopo, nell'introduzione a *Local Knowledge*, W. torna in primo piano come una sorta di ispiratore segreto dell'intera intrapresa antropologica. La disciplina, afferma Geertz, nata con un carattere più avventuroso che intellettuale, «si è rivelata stranamente pronta ad accogliere le correnti più avanzate del pensiero moderno. Le tendenze contestualiste, antiformaliste, relativizzanti di questo pensiero, la sua svolta verso un interesse per i modi in cui si parla del mondo (lo si raffigura, lo si modella, lo si rappresenta) più che per il modo in cui il mondo è intrinsecamente, sono state assorbite facilmente da questi studiosi avventurieri... Meraviglia delle meraviglie, hanno parlato il linguaggio di Wittgenstein per tutto il tempo». [Geertz 1983, p. 4]. Comunque, è più nello stile di pensiero (e di scrittura) che non nelle note a piè di pagina che si manifesta il debito per W. da parte di Geertz. Molto più forte, credo, di quello esplicitamente esibito da chi dichiara di volere fondare una scienza sociale wittgensteiniana. È il caso ad esempio, restando negli anni Ottanta, di David Bloor, esponente del cosiddetto "Programma forte di sociologia della conoscenza", che sottolinea gli aspetti "sociologici e naturalistici" del pensiero di W., nonché il suo presunto convenzionalismo e relativismo culturale; e che pretende di porlo alla base di

un progetto di teorizzazione sistematica del sociale (e delle origini sociali della conoscenza, come una sorta di Durkheim epurato dal positivismo; Bloor 1983). Progetto che – mi sembra – non potrebbe essere più lontano dallo stile e dalle intenzioni dell'autore delle *Ricerche*.

4. *In principio era l'azione: l'antropologia delle pratiche*

Il percorso che ho così sommariamente cercato di delineare copre a mio parere la fase più intensa e continuativa degli usi antropologici del pensiero wittgensteiniano. Dagli anni Sessanta agli anni Ottanta del Novecento; da Winch (un filosofo convinto che in fondo W. parlasse di antropologia) a Geertz (un antropologo convinto che i suoi colleghi, anche senza saperlo, abbiano sempre parlato di W.). Una rassegna più sistematica non scorderebbe di collocare in questa fase contributi importanti come quelli di Rodney Needham, che sulla base di W. ha svolto una critica radicale all'uso del concetto di “credenza” inteso come descrizione di un contenuto della mente; e ha elaborato il metodo della “classificazione politetica” a partire dalla nozione wittgensteiniana di “somialtanze di famiglia”. Oppure di Stanley J. Tambiah, che accostando Malinowski a W. ha riletto la tematica magico-religiosa in termini di funzione performativa del linguaggio [Needham 1972, 1975; Tambiah 1990]. E forse, al di fuori dell'ambito anglosassone, potremmo ascrivere in parte all'influenza di W. anche la “teoria delle pratiche” che Pierre Bourdieu viene elaborando per l'appunto come via d'uscita dallo stallo del dibattito su relativismo e oggettivismo. La proposta di Bourdieu scaturisce dalla stessa svolta riflessiva che produce Winch e Geertz, e dalla stessa loro domanda: in che rapporto stanno i significati condivisi dagli attori sociali e quelli che appartengono al ricercatore? Ma la sua risposta è simmetricamente opposta a quella interpretativa: “oggettivare l'oggettivazione” significa porsi sempre – metodologicamente – su un piano metadiscorsivo, distanziando la propria stessa soggettività come oggetto di studio.

Facciamo un salto di qualche anno in avanti. Nel 1998 esce sulla *Annual Review of Anthropology* un articolo dal titolo «Wittgenstein and Anthropology», a firma di Veena Das, antropologa indiana assai nota per importanti lavori sui

temi della violenza e della sofferenza sociale. Malgrado il titolo così generale, l'autrice non fa alcun riferimento a tutti i precedenti decenni di intenso dibattito epistemologico. Cerca invece di estrarre dalle opere di W. (mediate dalle letture di Stanley Cavell) alcuni punti che le sembrano antropologicamente rilevanti: con un andamento leggermente digressivo, affronta il problema del “seguire una regola”, delle forme di vita, degli “stati interni” e delle credenze, della percezione del dolore, affiancando passi di W. a esempi etnografici. Il senso di questi ultimi, usati in modo un po' frammentario, è contrapporsi a una visione troppo formalista del concetto di “seguire una regola” come modello dell'azione sociale. Das (in contrasto con le note interpretazioni di Saul Kripke) insiste sul fatto che nel mondo sociale le regole, e l'accordo esplicito o implicito intorno a esse, non hanno la natura di procedure logico-matematiche: hanno piuttosto a che fare con i corpi, le emozioni, la violenza, il desiderio di potere.

Se raffrontiamo il tono complessivo di questo saggio con Winch o con Geertz, troviamo uno spostamento netto del baricentro dal problema del significato a quello, appunto, del potere e dei corpi. E questo è in qualche modo il segno dei mutamenti che la teoria antropologica, come la pratica etnografica, hanno attraversato a cavallo del nuovo secolo. Il rilievo del tema della violenza, quasi del tutto assente nella fase “interpretativa”, ne è testimone. Può essere trascinato W. in questo nuovo scenario? Certamente sì: la centralità del concetto di “pratica”, in Bourdieu come nell'etnografia critica contemporanea, rimanda in fondo a quella priorità dell'azione che W. enuncia con tanta costanza nei suoi ultimi scritti (ad esempio nelle note sulla certezza, attraverso l'uso del motto goethiano “In principio era l'azione” [Wittgenstein 1978, p. 67]).

Das connette W. a tali tematiche in modo certamente intrigante ma anche frammentario: lo usa come un repertorio di brillanti osservazioni a cui è possibile attingere nei nostri tentativi di conferire densità alle osservazioni etnografiche. Ad esempio, la nozione di forme di vita viene utilizzata (in modo piuttosto originale, se non bizzarro, e anche qui sulla base di una lettura di Cavell) in riferimento non solo a diversi modi di essere umani, ma al divario tra ciò che è umano e ciò che non lo è. Un'idea che serve a Das per esprimere la “indicibilità” di certe forme di violenza estrema, che non possono acquisire un senso per i testimoni, non possono cioè esser rielaborate in modo significativo perché estranee a

ogni accezione possibile di “vita umana” (Das 1998, 180-2). O, ancora, l'articolo pone in rilievo le osservazioni di W. sulla percezione del dolore, in specie quelle su cosa significherebbe “provare dolore nel corpo di un altro” (nel *Libro blu*, Wittgenstein 1983, 69 sgg.). Tuttavia, mentre per W. queste notazioni sono un modo per indagare la grammatica delle espressioni che indicano dolore, Das le usa in modo personale e evocativo. Le interessa il tema dell'immaginare che cosa potrebbe voler dire provare dolore nel corpo di un altro, e vede in questa immagine la metafora di una forma di comprensione simpatetica. Non posso sentire il dolore di un altro come sentirei il mio: ma posso immaginare che questo accada, nello stesso senso in cui in altri passi W. parla di “trovarsi con gli altri”, “mettersi nei loro piedi”. “Il sapere antropologico – scrive Das – riguarda precisamente il lasciare che la conoscenza degli altri accada dentro di me” (Das 1998, 192). Come a indicare, se capisco bene il passo, un'istanza etica di partecipazione che si ribella alle regole stesse della grammatica. Tanto affascinante quanto, mi sembra di poter dire, lontano dallo stile e dagli obiettivi della riflessione di W.

Mi sono soffermato sul testo di Veena Das perché segna con chiarezza una demarcazione nella storia degli studi. La fase di ricerca di una scienza sociale wittgensteiniana, centrata sulla epistemologia dell'azione sociale e dell'accesso al significato delle pratiche culturali, sembra ormai tramontata. E così l'idea che in W. non si debbano cercare teorie sociali ma una guida al modo di pensare – ad esempio a saper distinguere le domande illuminanti da quelle che confondono, o quelle di natura empirica da quelle di natura grammaticale. Con qualche vantaggio, come l'abbandono delle interminabili polemiche tra relativismo e oggettivismo, e di alcune ingenuità legate al “mito del framework”. Ma anche con evidenti svantaggi. Non ho qui lo spazio per sviluppare una rassegna dei modi in cui W. compare nella produzione antropologica dalla fine degli anni '90 ad oggi. Certo, viene spesso citato come riferimento prestigioso, ma il confronto con il senso complessivo della sua posizione filosofica sembra accuratamente evitato. Del resto la teoria antropologica degli ultimi vent'anni ha visto un massiccio ingresso di linguaggi e tematiche post-strutturaliste, un ritorno in grande stile della “metafisica” e della “filosofia della storia” – in direzione diametralmente opposta al cristallino rigore analitico e all'attenzione per le forme implicite del quotidiano cui propendeva W. E in questo mi pare la perdita sia netta.

Riferimenti bibliografici

BILETZKI, A.

2003, *(Over)interpreting Wittgenstein*, Kluwer, Dordrecht.

BLOOR, D.

1983, *Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge*, London, MacMillan.

DAS, V.

1998, *Wittgenstein and Anthropology*, Annual Review of Anthropology, 27, pp. 171-95.

DEI, F., SIMONICCA, A. (a cura di)

1990, *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, Angeli, Milano.

GEERTZ, C.

1973, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.

1983, *Local Knowledge*, Basic Books, New York.

GELLNER, E.

1959, *Words and Things*, Victor Gollancz, London.

1968, *The New Idealism*, in I. Lakatos, A. Musgrave, eds., *Problems in the Philosophy of Science*, North Holland Publishing Company, Amsterdam pp. 377-432.

GIDDENS, A.

1976, *New Rules of the Sociological Method*, Basic Books, New York.

HOLLIS, M., LUKES, S. (a cura di)

1982, *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford.

MOORE, G. E.

1955, *Wittgenstein Lectures in 1930-33*, Mind, 64 : 1-27

NEEDHAM, R.

1972, *Belief, Language and Experience*, University of Chicago Press, Chicago.

1975 *Polythetic Classification: Convergence and Consequences*, *Man*, n.s., Vol. 10, No. 3, pp. 349-369.

TAMBIAH, S. J.

1990, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge.

WILSON, B. R. (a cura di)

1970, *Rationality*, Blackwell, Oxford.

WINCH, P.

1958, *The Idea of a Social Science and Its Relations to Philosophy*, Routledge, London.

1964, *Understanding a Primitive Society*, *American Philosophical Quarterly*, 4, vol I, pp. 307-324.

WITTGENSTEIN, L.

1967, *Ricerche filosofiche*, trad. it a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino (ed. orig. 1953.)

1975, *Note sul Ramo d'oro di Frazer*, trad. it. di S. de Waal, Adelphi, Milano (ed. orig. 1967).

1978, *Della certezza*, trad. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino (ed. orig. 1969).

1984, *Libro blu e libro marrone*, ed. it. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino (ed. orig. 1958).