

*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

GIANMARCO NAVARINI

Il danno di Wittgenstein. Appunti foucaultiani su metodo, discorso e politica di ricerca sul campo

*L'esistenza di metodi sperimentali ci fa credere
di possedere i mezzi per risolvere i problemi che ci assillano;
per quanto problema e metodi non abbiano nulla da spartire.*

Ricerche filosofiche, Parte seconda, XIV

1. Via dall'uniformità: giochi, problemi e scorribande

In questo saggio inseguo il tentativo di mostrare alcune implicazioni della “teoria” dei giochi linguistici nelle scienze sociali alla luce di un doppio registro: quello del ricercatore nei panni di un Wittgenstein che gioca con se stesso, anche *usando* le *Philosophical Investigations* per rileggere il *Tractatus* (in particolare §5.6 e la lapidaria conclusione §7); quello dell’impatto, in virtù di questo genere di giochi, nell’epistemologia del sociale, nel chiedersi *come* fare ricerca in società, e quindi sul piano dell’implicazione che la ricerca e la scienza sociale non possano darsi senza il contributo dell’etnografia. I problemi in senso pratico che tali giochi possono far emergere sono innanzitutto questioni, interrogativi in qualche modo utili – impiegabili – per chi ama fare ricerca e, facendola, non rinuncia mai a tenere a portata di mano un certo susseguirsi di idee. La prima di queste, credo alla base della stessa definizione di gioco linguistico, sta nel problema – per “noi”

come scienziati, così come per “noi” come attori nel mondo ordinario – che ciò che in genere ci confonde è l'*uniformità* delle cose che ci troviamo di fronte.

Quello che ci confonde è l'uniformità del modo di presentarsi delle parole che troviamo scritte e stampate. Infatti il loro *impiego* non ci sta davanti in modo altrettanto evidente. Specialmente, non quando facciamo filosofia! [Wittgenstein 2009, 15].

La seconda idea, o problema pratico di ricerca, sta dunque nel trovare il modo di studiare le cose – dalle parole ad altri segni, ai simboli e riti, alle opere d'arte, agli oggetti estetici o della percezione, ai costrutti teorici, ai discorsi, ai fenomeni sociali in genere ecc. – trattandole non come cose (significative) in sé ma in virtù del loro *diverso impiego* nel mondo che si presuppone desideriamo studiare. Ci si chiederà allora in che senso “diverso” (ad esempio nel senso di molteplice e svariato nel mondo sottoposto a osservazione, oppure diverso da come si presume le impieghi una teoria o, meglio, da una teoria a sua volta diversamente impiegata, oppure con diversità tra l'osservatore e l'osservato, tra chi ha potere e chi ne ha meno o non lo ha, ecc.) e così via con altre questioni – anche di genere politico-istituzionale – ormai piuttosto naturali per chi svolge con assiduità un lavoro etnografico.

Queste due idee nel loro insieme con i problemi – le domande – che comportano costituiscono forse il “danno” primario – felice, a mio avviso – che Wittgenstein, parlando di filosofia, finisce per arrecare “etnograficamente” alle scienze sociali, anzi, per meglio dire, al *discorso* sulle scienze sociali contemporanee.

Ma lambendo questo genere di problemi non intendo ovviamente proporre o (peggio ancora) *fondare* alcun principio scientifico-normativo, e tantomeno sostenere che *la* ricerca sociale sia per definizione o per sua natura – e quindi debba essere – soltanto etnografica. In altri termini, non è mia intenzione usare Wittgenstein per contribuire a fondare ciò che, detto in breve, altro non sarebbe che un'ulteriore posizione o categoria [Hacking 1986] interna a un campo discorsivo che definisce-incolla identità e nel quale le scienze sociali, costituite come “discipline” nel senso foucaultiano del termine, competono soltanto tra e sui loro discorsi “di verità”, dove i confini del vero e del falso sono definiti dal metodo, riproducendoli in modo ancor più rigido, chiuso e asfittico. L'accostamento

appena fatto tra Foucault e Wittgenstein, filosoficamente piuttosto azzardato o comunque inedito sino alla fine degli anni Settanta, ma ormai ritenuto come un genere di lavoro tra i più fecondi e innovativi per la filosofia e le scienze sociali [cfr. in particolare il volume a cura di Gros e Davidson 2011], serve per indicare che il discorso, sempre produttivo di soggetti, non è mai una trascurabile invenzione astratta bensì una materia – con effetti materiali – con la quale chiunque fa ricerca, inclusa l’etnografia, deve sempre fare i conti. E in che modo farli costituisce un altro interessante problema di ricerca.

L’intreccio tra quelle che sono state chiamate le “due icone filosofiche del Novecento” serve inoltre a ricordare che se c’è qualcosa che rassomiglia a un principio di metodologia accolto pressoché all’unanimità tra gli studiosi di Wittgenstein che ordinariamente praticano *fieldworks*, indagini sociali sullo-stesso campo o forma di vita degli attori, in questo qualcosa c’è sicuramente l’idea che *fare* ricerca o scienza sociale, la sua direzione o il suo *sensu* come direbbe Weber [1948], si pone radicalmente altro rispetto a qualsiasi genere di pretesa, strategia, rivendicazione o proposizione “fondazionista” di stampo morale, etico, estetico ecc. [sul piano teorico cfr. ad esempio Giddens 1990]. E questo tentativo di giocare un altro gioco rispetto a quello proprio, *uniformante*, dei seguaci (sempre di moda, positivisti logici o meno) del *foundationalism* è un altro danno – sempre felice, a mio avviso – più o meno direttamente arrecato dall’opera del filosofo austriaco alle scienze sociali contemporanee. Del resto, non sono in pochi oggi a rammentare ai propri colleghi come Wittgenstein [1956, V, § 13] sia stato molto critico – oltre che con i problemi che allora si poneva la disciplina psicologica – riguardo la tesi che l’analisi dei problemi della matematica porti ad acquisire significativi account sui fondamenti della stessa matematica: “I problemi matematici di quelle che sono chiamate le *fondazioni* sono per noi le basi della matematica non di più di quanto la roccia dipinta è il supporto di una torre dipinta”. Di qui l’accusa di costruzionismo, il vero danno – secondo i più accaniti detrattori – di Wittgenstein alla scienza e alla cultura in generale¹.

1. Mi riferisco in particolare a *The Death of Reality* di Lawrence Dawson, che espressamente cita Wittgenstein come il *grande danno* fatto non soltanto alla *vera scienza* ma anche alla *cultura* in generale. Si tratta di un volume che ha avuto e sta avendo un discreto successo commerciale, uscito negli Stati Uniti in due edizioni, 1999 e 2015, rispettivamente con due sottotitoli diversi: “How a conspiracy of fools is imposing unreality and laying claim to the

Insomma i problemi di metodologia che qui interessano sono altri, non certo relativi al giocare con le fondazioni di una qualsiasi disciplina o sottodisciplina. Semmai, dal momento che la metodologia è sempre comunque anche un discorso pratico, e che anche “qui la parola “*giuoco* linguistico” è destinata a mettere in evidenza che il *parlare* un linguaggio fa parte di un’attività, o di una forma di vita” [Wittgenstein 2009, 21], e che questo genere di attività o forma di vita – che noi comunemente chiamiamo pratica discorsiva – si trova sia nel mondo studiato sia nella comunità scientifica, la ricerca sociale può essere guidata dall’idea di farsi scorribanda: ad esempio, con il tentativo di comprendere il linguaggio pratico di quel mondo e darne conto anche (non soltanto) per rinnovare, sciogliere le incrostazioni, o superare “i limiti del mio linguaggio [che] sono i limiti del mio mondo”, e quindi i modi di vedere e di pensare in cui si muove l’attività e forma di vita della stessa “comunità” scientifica a cui per professione si appartiene [cfr.

destiny of a nation” e “How the blending of corrupt politics with linguistic theory have threatened science by undermining our culture’s capacity to perceive reality”. Entrambi le pubblicazioni sono lanciate in prossimità di nuove campagne elettorali presidenziali al termine di presidenze governate dal partito democratico, e contengono una serie di informazioni – di stampo giornalistico – circa le malefatte dei mass media negli Stati Uniti. Wittgenstein delle *Ricerche* è descritto come il mandante degli odierni assassini della realtà, con argomentazioni filosofiche, storiche, sociologiche ed empiriche piuttosto scarse, per non dire in molti casi assenti. Ma quel che è peggio è la descrizione della realtà che è stata uccisa, così riassunta dalla recensione di Kirkus nel 2012: “Dawson passa poi a raccontare ai suoi lettori che cosa effettivamente costituisce realtà – una piuttosto scontata e standard sorta di *laundry list* per le munizioni del tea-party: Martin Luther King Jr. è “il padre del fascismo sociale” poiché ha creato “una paura quasi patologica e l’odio per bianchi tra i neri americani”; “Innumerevoli studi” mostrano che “i neri come gruppo eseguono capacità intellettuali in modo meno efficiente di quanto non facciano i bianchi”; *Planned Parenthood* partecipa al male profondo; l’omosessualità è una “perversione” e un “abominio”; ecc. Dawson insinua che, “forse non irrilevante”, Wittgenstein era anche un omosessuale. In nessun punto la presunta analisi oggettiva della realtà di Dawson conduce a una conclusione che non sia perfettamente allineata con la sua ideologia conservatrice. I poveri sono parassiti, le minoranze sono inferiori, le donne sono arroganti, gli animali sono o cibo o trofei, i gay sono abomini – in fondo, chi non è più o meno come l’autore è in qualche modo un essere deforme. Ma qui è tutto il testo a essere deformato”. Un libro banalmente e malamente reazionario, del tutto ignorabile, e al quale credo si possa applicare in senso letterale la lapidaria § 7 che conclude il *Tractatus*: *whereof one cannot speak [or write], thereof one must be silent.*

ad esempio Baert e Carreira da Silva 2010]. E questo è un terzo danno, di natura istituzionale e riflessiva, anch'esso piuttosto felice.

Le “scorribande” – come lo stesso Wittgenstein definisce le attività da cui sono nate le osservazioni contenute nelle *Ricerche filosofiche* – sono a loro volta dei giochi linguistici, uno dei quali, il più diffuso tra gli epigoni del filosofo anche se raramente esplicitato, sta forse nell'aggirare l'idea di senso comune, o etichetta, o categoria che ragiona in termini di “un primo e secondo Wittgenstein” per passare invece a un altro genere di attività [cfr. ad esempio Geertz 2000]. Del resto, assumere a priori l'esistenza netta e separata di un primo e secondo uomo – posizionandosi quindi totalmente sulle scorribande del secondo, oppure, sebbene più raramente, rimpiangendo lo spirito logico del primo – significherebbe accantonare ciò che lo stesso Wittgenstein confessa nella prefazione alle *Ricerche* [2009, 4]:

Quattro anni fa ebbi l'occasione di rileggere il mio primo libro (il *Tractatus logico-philosophicus*) e di spiegare le idee che vi sono espresse. Improvvisamente mi parve che avrei dovuto pubblicare quei vecchi pensieri insieme coi nuovi, e che questi ultimi sarebbero stati messi in giusta luce soltanto dalla contrapposizione col mio vecchio modo di pensare, e sullo sfondo di esso.

Ma in certa misura quel che avviene nelle *Ricerche* è anche un percorso inverso. Così che non sembra azzardata l'ipotesi che il gioco linguistico e il significato del linguaggio come pratica sociale siano propriamente lo “sfondo” nel quale certi vecchi pensieri possano essere rivisti in una nuova, giusta, diversa luce. Di qui il tentativo di queste pagine, accennato nella prima riga, anche considerando lo straordinario e attuale successo di certe proposizioni – in particolare la § 5.6 – del *Tractatus*.

2. *Che Scienza? Giocare con i confini delle descrizioni*

La questione relativa a quale sia il “concetto di scienza” assunto o proposto da chi si pone nella prospettiva di studiare l’impiego, eventualmente diverso, anziché dare per scontata o riprodurre l’uniformità, può essere liquidata in poche parole riassumendo quel che in sostanza potremmo definire lo “stile etnografico”: mentre alcuni, esperti e professionisti del metodo, dedicano anche una vita a definire o speculare su che cosa sia la *vera* scienza, altri semmai preferiscono interrogarsi e quindi descrivere che cosa sia *effettivamente* una scienza – o che cosa siano “i fatti scientifici” – non in assoluto ma per gli stessi scienziati alle prese con il loro lavoro appunto di scienziati, cioè si dedicano a illustrare dal vivo come essi “fanno scienza” nel loro contesto pratico di impiego di concetti, categorie, artefatti e strumenti di misura, tecnologie ecc. [cfr. ad esempio Latour e Woolgar 1986, la ricerca che certamente ha introdotto una svolta nel merito della questione].

Inutile forse dire che questa semplice – e naturalmente preliminare – distinzione riflette non soltanto due campi diversi di discorso comunque *scientifico*, nei quali si giocano rispettivi giochi linguistici che, come sappiamo, talvolta fanno fatica a dialogare tra di loro, ma anche una questione riconducibile alla relativa incomunicabilità al mondo – o alla indeterminatezza dei significati, direbbe Wittgenstein riferendosi ai limiti del linguaggio strettamente inteso come logico e quindi alla scarsa intelligibilità – della stessa nozione di lavoro scientifico, solitamente veicolata a chi ha altri interessi o si occupa di altro genere di lavoro, insomma a chi vive e abita in altri mondi che poi sono quelli in cui tutti viviamo. La distinzione può inoltre servire, se non proprio a cercare le vie per comunicare con maggiore efficacia, quantomeno a giocare con il dissepellire quella forma di dato per scontato che, se leggiamo la frase conclusiva di un certo passo di Max Weber in *La scienza come vocazione*, rischia di sopravvivere – al di là dei giovani – da più di un secolo anche nel mondo accademico degli scienziati sociali:

È vero che oggi negli ambienti giovanili è assai diffusa l’opinione che la scienza sia divenuta un esercizio di calcolo da eseguirsi nei laboratori o nella cartoteche statistiche col solo ausilio del freddo intelletto e non con tutta l’«anima», allo stesso modo di quel che avviene «in una fabbrica». Al quale proposito va anzitutto osservato che costoro non

hanno un'idea chiara di quel che avviene in una fabbrica o in un laboratorio [Weber 1948, 14].

D'altro canto, *al di qua* di uno stile di ricerca direttamente etnografico per il quale, in senso pratico, l'interesse per la suddetta questione è di solito piuttosto marginale, il concetto di scienza che emerge "a tavolino", filosoficamente, in virtù di un'attenzione analitica agli impieghi contestuali – o usi pratici – del linguaggio, ovvero alle forme sociali di vita o giochi linguistici, sembra portare a dire che le scienze propriamente "sociali" – e in primo luogo la sociologia – non debbano essere intese come scienze empirico-generalizzanti [Muzzetto 2014, 21]. Questo almeno in parte è quel che emerge dall'influente lavoro filosofico di Karl Otto Apel [1977] nel momento in cui, riferendosi al forse ancor più influente lavoro di Peter Winch [1972], spiega che una scienza sociale, essendo scienza appunto delle forme di vita nella loro eventuale diversità pratica, è una scienza che mira sostanzialmente alla loro *comprensione*: attività di analisi intesa secondo un doppio registro nel quale "il comportamento umano deve essere concepito come guidato da regole, e cioè come, al tempo stesso, comprendente e comprensibile per gli altri" – il che, tra l'altro, significa che la comprensione scientifica "non è riducibile alla descrizione empirica, oggettiva del comportamento" umano, il quale, sottolinea Apel, secondo Winch andrebbe addirittura sottratto "alla giurisdizione dei metodi empirico-oggettivi" [Apel 1977, 85-86]. In altre parole, una scienza propriamente sociale delle forme di vita si occupa innanzitutto di *intelligibilità*, di come i comportamenti umani – o altre cose – siano o diventino reciprocamente intelligibili (in linguaggio filosofico, si occupa di gnoseologia). E dato che l'intelligibilità – sempre secondo Apel – si produce sulla base di regole – le regole dei giochi – impiegate e presupposte *socialmente* in una data attività o forma di vita, la scienza delle forme della comprensione è in sostanza "epistemologia", vale a dire – seguendo Winch – "analisi grammaticale" (delle regole intese come presupposti) di una forma di vita (ossia i presupposti usati dagli stessi attori nel loro gioco-forma di vita). Ora, queste e altre importanti implicazioni che da Winch ad Apel – leggendo Wittgenstein – arrivano a chi invece fa ricerca sociale empirica – non a tavolino, s'intende – si possono riassumere, per brevità, con un ordine di problemi che molto ha a che fare con il modo in cui intendiamo la stessa attività del descrivere.

I comportamenti umani – se questi sono, come spesso accade, almeno in parte l’oggetto di interesse, di studio e di comprensione – vanno comunque registrati e accuratamente descritti, altrimenti il lettore, anche chi si occupasse di gnoseologia – inclusi Winch e Apel – non saprebbe forse bene di che cosa si sta parlando. Vanno dunque descritti e, ovvio, nel modo in cui realmente accadono o, meglio, nel modo in cui prendono forma o si *delineano* in quella realtà sociale che è la forma di vita di cui si sta parlando. Per dirla alla Goffman, amante come Wittgenstein dei piccoli *dettagli* di vita, in cui in effetti si può celare un significato, la “linea comportamentale o dell’azione” – anche se ovviamente non è l’unica da studiare e descrivere – deve comunque essere registrata e accuratamente riportata nel modo in cui succede realmente, e da Wittgenstein in poi sappiamo che questa “linea” – dritta o contorta che sia, contigua o frammentata, a spirale ecc., insomma questa sorta di “geometria” – succede “realmente” in diversi modi. Se dunque chi parla o scrive di una forma di vita è uno che abitualmente fa etnografia, specie se è un sociologo, alla prima ovvietà ne aggiunge un’altra, quella di tenere sempre a portata di mano i legami tra attribuzioni di realtà e i *frames* in gioco tra chi le assume o le usa o le interpreta: ad esempio, “mi riferisco al lavoro di John Austin, che, seguendo Wittgenstein, suggeriva che ciò che noi intendiamo con “succedere veramente” è complicato, e che se anche un individuo può sognare cose irreali, è ancora giusto dire che egli in quella occasione sta realmente sognando” [Goffman 2001, 51]. Detto in altro modo, al di là del problema di che cosa sia la realtà per gli attori sociali in una determinata circostanza, c’è il problema che non tutto di questa realtà risulta effettivamente o tecnicamente descrivibile².

2. Non è possibile in questa sede soffermarsi sul debito, significativo ma forse non cruciale, che Erving Goffman in *Frame Analysis* riconosce più o meno direttamente a Wittgenstein. Già nell’introduzione all’opera si può leggere che Wittgenstein, *via* Austin e alcuni sui allievi, nonché Gregory Bateson (in particolare *Una teoria del gioco e della fantasia*), Barney Glaser e Anselm Strauss (*Contesti di consapevolezza e interazione sociale*), siano “le fonti” – insieme alla tradizione fenomenologica e in particolare la linea di pensiero che va da William James ad Alfred Schutz e Harold Garfinkel – a cui Goffman si è “rifatto ampiamente”, “con il solo merito, in realtà, di averle messe insieme” [2001, 53-54]. Un merito forse non da poco, dato che, circa quarant’anni dopo, troviamo ancora studiosi che insistono nel tenerle insieme includendo lo stesso Goffman, e perseguendo, ad esempio, il tanto nobile quanto necessario fine di *Unpacking Institutional Racism* [cfr. Berard 2010]. Ma per essere più precisi, in *Frame Analysis*

In ogni caso i meri comportamenti – quelli osservabili “empiricamente”, seguendo Winch e Apel – non vanno ridotti o reificati in virtù di una loro descrizione che si presenti come oggettiva, ovvero come se tale descrizione fosse una spiegazione autoevidente. Questo significa che la portata di tali descrizioni o informazioni strettamente comportamentali non è generalizzabile, non ha una validità assoluta, ma non che la loro utilità empirica o qualità descrittiva non siano oggettivamente – tecnicamente – indispensabili (ma non sufficienti) alla comprensione di quella forma di vita. Ma significa soprattutto che ciò che più interessa descrivere, in fondo, non sono “i” ma “i *come dei*” comportamenti, nonché l’*uso* che ne fanno gli attori, e dunque, ad esempio, descrivere – giusto per parlare di oggettività – il modo in cui gli attori *oggettivano* certe idee, cognizioni e pratiche *tra di loro*.

Possiamo così precisare in che senso l’interpretazione di Winch – e dunque l’epistemologia come analisi grammaticale – possa servire all’atto pratico in termini di descrizione. Non le “regole grammaticali” come sono intese nell’accezione strettamente linguistica (cioè fissate a priori, non modificabili e quindi semplicemente da capire-seguire), non le “regole” come presupposti generali o universali che spiegano *a priori* l’agire umano, e neppure le “regole” intese come ciò che – sempre a priori – *determina* e quindi spiega un dato comportamento o peggio ancora un’identità [Sparti 2014] in una certa forma di vita. L’oggetto primario di questa analisi grammaticale (relativamente strana poiché “non a priori”) e quindi della descrizione *praticabile* – entrambi, analisi e descrizione, evidentemente realizzabili solo “a posteriori” visto che, in ogni caso, della regola ci interessa l’impiego – risiede nel *come gli attori* rendono intelligibile la realtà con cui hanno a che fare, e dunque anche ciò che fanno e dicono, ciò che fanno dicendo, e ciò che dicono di fare in relazione a quella realtà. Di conseguenza i presupposti

Goffman cita espressamente Wittgenstein in due momenti, per illustrare problemi di vita ordinaria come quelli che derivano dagli errori nell’attività di framing (usando il suggerimento di Wittgenstein [2009, 108] che “comprendere una proposizione significa comprendere un linguaggio”), e quando sottolinea come certi aspetti delle forme del parlare, ad esempio gli slittamenti dei riferimenti a “io”, sono piuttosto difficili da descrivere per un ricercatore che scrive il resoconto del suo lavoro, per non dire indescrivibili nel loro pieno senso, quello situazionale, se non riportando direttamente l’espressione linguistica usata dagli attori insieme al contesto in cui è data. Il che a volte richiede una certa sottile capacità di lettura.

sottoponibili ad analisi e descrizione altro non possono essere che *i presupposti giocati dagli stessi attori*: tanto ciò che essi presumono o lasciano intendere di presupporre per agire, lavorare e parlare tra loro, ovvero i presupposti usati e messi in gioco anche discorsivamente dagli attori nel corso delle loro interazioni e pratiche sociali, quanto i presupposti ribaditi, rinnovati o anche trasformati appunto in virtù del loro essere potenzialmente sempre messi in gioco, non in astratto, ma nel corso pratico e di esperienza pratica della vita quotidiana e ordinaria di quella forma di vita che il ricercatore-analista vuole comprendere. Dunque, per dirla in termini etnometodologici, i presupposti da descrivere – cioè quelli che in effetti il ricercatore può tentare di descrivere o rendicontare – altro non sono che *accounts*, vale a dire *modi* con i quali gli attori rendono *accountable* ciò che fanno, sia con il loro stesso modo di agire sia con giustificazioni a posteriori rispetto a pratiche che loro stessi descrivono per comprenderle, per impiegarle o evitarle, perché già le hanno diversamente praticate e così via³.

Se poi questi modi siano generalizzabili, o chiedersi in che misura lo possano essere, può risultare una domanda tanto superflua o errata – se posta in senso statistico del termine, dato che il concetto di gioco linguistico spinge all’analisi situata e situazionale, includendo l’esperienza degli attori situati nel gioco – quanto relativamente giustificabile – ad esempio, e forse soltanto, per stimolare ricerche su questioni *situate* presumibilmente analoghe in altre forme di vita. Ecco allora che non i comportamenti ma la “definizione della situazione”, ovvero come gli attori definiscono la situazione nella quale fanno quel che fanno, diviene uno strumento – una domanda – pressoché indispensabile per chi fa ricerca sul campo. Di qui anche la domanda-strumento per la descrizione analitica, relativa al chiedersi sempre, ad esempio mentre si osserva un’interazione, “a che gioco stanno giocando” quelle persone nel e con il loro modo di interagire, parlare, conversare, lavorare e così via. Con ogni probabilità, entrambi le domande sono interrogativi che lo stesso Wittgenstein invita a porsi e soprattutto a usare, per il fatto che, di nuovo, l’apparente uniformità del linguaggio è ciò che in genere

3. Del resto, quella di studiare l’*accountability* e le giustificazioni dell’azione sembra essere la prospettiva che Wittgenstein indica nelle pagine che seguono alla discussione del paradosso: “una regola non può determinare alcun modo d’agire, poiché qualsiasi modo d’agire può essere messo d’accordo con la regola” [2009, 201].

confonde o limita la nostra capacità di conoscere. Da questo punto di vista, la raccolta di aforismi dal titolo *Culture and value* contiene una frase forse sconcerante per chi invece ama l'uniformità delle cose:

In una conversazione: una persona lancia una palla; l'altro non sa se si suppone che la passi indietro, o gettarla a una terza persona, o lasciarla a terra, o prenderla e metterla in tasca, ecc. [Wittgenstein 1984, 74].

L'osservazione è bizzarra perché nella stragrande maggioranza dei casi che avvengono in circostanze ordinarie, sembra che le persone impegnate in una conversazione abbiano poca difficoltà a interpretare e rispondere al significato delle reciproche espressioni. Invece, con questa osservazione il filosofo intendeva forse mostrare che quando due o più interlocutori si impegnano in una conversazione, spesso sono costretti a “sentire” – rendere intelligibile – il loro modo di procedere, e questo al fine primario di determinare come meglio possono giocare il genere di gioco che si gioca, le sue regole e obiettivi, i suoi confini, i giocatori, gli arbitri e così via. Il *modo* in cui si svolgono tali interpretazioni, le reazioni, gli scambi ecc. è uno degli oggetti di studio specifici di quella branca di ricerca empirica chiamata “analisi della conversazione” [cfr. ad esempio Fele 2007] e, secondo alcuni, più in generale, un obiettivo dell'analisi del discorso ampiamente intesa e concepita in stile wittgensteiniano⁴. Così che provare a descrivere questo “modo” anche in altri contesti, non strettamente conversazionali in senso tecnico, può diventare uno strumento significativo per fare ricerca empirica in qualsiasi forma di vita.

Se dunque assumiamo che la comprensione scientifica è comprensione dell'intelligibilità e quindi dei presupposti o regole dei giochi linguistici, nonché analisi dell'accountability e di ciò che gli attori oggettivano tra loro, va da sé che anche tale analisi – l'analisi grammaticale di Winch – altro non può delinearci se non come una forma di descrizione comunque a carattere empirico (cioè con raccolta di dati). Inoltre, dal momento che in genere le regole e i presupposti non sono immediatamente evidenti, il compito del ricercatore può essere quello di trovare il modo di “renderli osservabili”, che *in pratica* significa procurarsi i dati

4. Cfr. in particolare Hoenisch [2006], che tra l'altro argomenta la tesi di una stretta prossimità tra questa prospettiva e quella di Mikhail Bakhtin, il cui figlio, amico di Wittgenstein, ha riletto insieme a lui il *Tractatus* – in base alla biografia di Ray Monk – nel 1943.

appropriati su cui basare il focus di quel genere di analisi. Ovvio che i confini tra l'attività di descrivere come si rende osservabile qualcosa e quella relativa al descrivere l'analisi stessa possono risultare, nei resoconti di ricerca, così sfumati o intrecciati da fare pensare che in effetti l'analisi è sempre anch'essa descrizione. Così che la questione, nel suo insieme, diviene per un ricercatore empirico come muoversi al fine di procurarsi (e quindi, perché no, osservare) diversi tipi di descrizione sapendo che non deve limitarsi alla prima, quella dei meri comportamenti, dato che la seconda, quella diciamo analitica, serve a spiegare il suo oggetto di studio. Ma se questo nell'insieme è il compito problematico di qualsiasi ricercatore sociale, allora è bene dire che i *problemi pratici* di tale compito si apprendono soltanto, o comunque meglio, leggendo indagini sul campo – come nella famosa critica di Winch al *Ramo d'oro* di Fraser – e, soprattutto, inutile forse dirlo, svolgendo un'etnografia in prima persona. A parte il fatto che l'etnografia è l'unico metodo che studia l'agire – e la pratica sociale, il gioco linguistico, la forma di vita – direttamente nel suo farsi e nel suo contesto (e quindi non, ad esempio, attraverso mediazioni tecnico-narrative quali possono essere l'intervista o il questionario, il cui impiego comunque non è mai escluso a priori da chi fa una ricerca etnografica), resta il punto, tornando a Wittgenstein e sempre sulla scia di Apel [1977, 21], che la “partecipazione pratica a un gioco linguistico” è l'unico modo per comprendere o apprendere quel gioco. Ma si tratta di un modo che come scienziati sociali non sapremmo in effetti come porre in essere se non appunto tramite l'etnografia, quantomeno intesa come un lavoro di osservazione dal vivo di tale partecipazione (per non dire, in molti casi, a nostra volta di partecipazione attiva).

In definitiva, gran parte delle questioni dette “scientifiche” o “empiriche” sorgono per via del fatto che molto dipende da che cosa si intende con ciò che chiamiamo “descrizione”, vale a dire dal suo impiego.

Pensa a quante cose disparate vengono chiamate “descrizione”:

Descrizione della posizione di un corpo mediante le sue coordinate; descrizione di un'espressione del volto; descrizione di una sensazione tattile, di un rumore [Wittgenstein 2009, 22].

Possiamo dire che già questo breve elenco è utile per indicare quali siano “i limiti del linguaggio” per coloro che di quel genere di descrizioni – di cui Wittgenstein enuncia soltanto il titolo o categoria – non sanno che farsene. Ovvio che ad esempio la descrizione di una sensazione tattile, invece, è qualcosa di pressoché indispensabile nel contesto ordinario di lavoro di certe persone, quali i gestori di un negozio che vende creme per la cura della persona. A fronte delle domande dei e delle clienti, tipicamente rivolte a chiedere che venga spiegata la differenza tra una crema e l'altra, ma preso dalla necessità di non aprire tutte le confezioni per far toccare i prodotti (questa è la posta in gioco), il venditore si trova costretto a esercitarsi sul modo con il quale riuscire a descrivere aspetti sensoriali che tutto sommato sono indescrivibili, come ad esempio la diversa “consistenza” delle varie creme. Ma l'esercizio linguistico e comunicativo di questo venditore dice anche quali siano i limiti del nostro linguaggio, ad esempio ci dice come sia piuttosto raro trovare, nel nostro mondo ordinario di scienziati sociali, capacità descrittive di tal genere. Se poi intendiamo studiare la situazione ordinaria di questo venditore o di altri professionisti come parte integrante di una forma di vita, allora il problema di ricerca che ci poniamo è come descrivere il modo, il metodo con cui gli altri descrivono. E in questo metodo si nasconde lo studio del significato. Come riassume Charles Goodwin introducendo l'analisi di come gli archeologi interpretano, usano i colori, riguardo all'ipotesi “secondo cui il significato può essere analizzato sulla base del referente”, “Wittgenstein [e altri, ad esempio Baker e Hacker (1980)] ha sostenuto che il significato di un nome non è l'elemento o gli elementi della realtà da esso designati (ad esempio le sfumature di colore), ma che al contrario *lo studio del significato dovrebbe descrivere le pratiche* necessarie a far uso di un termine in modo competente all'interno di uno specifico gioco linguistico” [Goodwin 2003, 117, corsivi miei]. Detto in altro modo, per certi attori in certe forme di vita, *descrivere* non è soltanto una vera e propria attività ma un modo specifico di vedere, sentire, toccare, aver cognizione delle cose, e per comprendere o apprendere il quale non si può evitare di provare a descriverlo in senso pratico, cioè descrivendo l'attività che descrive come fanno gli attori e produrre tali descrizioni e, quindi, descrivendo come le impiegano. Due ambiti della descrizione che, di frequente, in certi contesti professionali, sono in fondo la stessa cosa. Ovvio che in certi casi, come ad esempio tra i profes-

sionisti degustatori di vino, una descrizione di questo genere degli aromi e degli odori – per i quali non disponiamo di un vero e proprio linguaggio e vocabolario – si esprime anche come un tentativo, sia per l’attore che per il ricercatore, di descrivere i limiti del nostro linguaggio naturale e, in questo modo, superarli almeno sul piano pratico: quello di provare una sensazione grazie al fatto che – e nel mentre – la si prova a descrivere insieme ad altri [cfr. Navarini 2016]⁵.

3. *Being there and beyond: snodi, aneddoti e discorso*

Misurarsi con il problema di cosa descrivere con le descrizioni porta a considerare la proposizione “the limits of my language mean the limits of my world” non più come una constatazione chiusa, ma come uno spazio apribile, dal quale muoversi per scoprire o conoscere qualcosa che prima non riuscivamo a vedere. Il nuovo gioco consiste innanzitutto nell’*usare* la proposizione come un punto di partenza per qualsiasi attività di ricerca e, più generalmente, come un monito riflessivo sulla condizione di pensiero nella quale, giorno dopo giorno, rischia di trovarsi qualsiasi ricercatore, studioso e scienziato sociale. In secondo luogo, può funzionare come strumento guida per calibrare il fuoco e le attività del ricercatore una volta che è “sul campo”.

Un simile tentativo – *impiegare* la § 5.6 del Tractatus per sbloccare, rivedere o dipanare i problemi dei nostri vecchi modi di pensare – ha fortemente influenzato diverse aree di ricerca, tra cui la psicologia, caratterizzando il versante sociale e costruzionista della disciplina [cfr. in particolare Gergen 1984; e Burr 2003, che segue un approccio foucaultiano includendo Wittgenstein]. Ad esempio, partecipando a un dibattito ancora vivo in questo contesto, Gavin Sullivan [2001, 181] si chiede se il contributo teorico di Wittgenstein al costruzionismo sociale

5. In questo caso, il gioco linguistico implica nelle pratiche – degli attori e dei ricercatori – una revisione della già citata § 7 che conclude il Tractatus: *whereof one cannot speak, thereof one... must have someone to do that*. Ma in fondo, riuscire a dire qualcosa che da soli come scienziati non possiamo dire, e che arriviamo a dire o scrivere grazie alla collaborazione di altri, corrisponde alla primaria aspettativa e obiettivo messi in pratica in qualsiasi attività di fieldwork e di ricerca etnografica.

e quindi alla *pratica* psicologica – ovvero a ciò che più interessa gli psicologi costruzionisti – conduca a un metodo per lo studio delle “poetiche sociali” oppure degli “snodi del pensiero”. Ricordando che l’intento di Wittgenstein era quello di dipanare i problemi concettuali della psicologia piuttosto che proporre un nuovo e radicale metodo per la disciplina (un metodo che rigetterebbe la via teorica), l’autore propone che “soltanto impegnandosi nel dubitare circa l’adeguatezza di particolari teorie da noi più o meno esplicitamente utilizzate e, soprattutto, senza smettere di chiedersi quale sia il significato di frasi di moda come “la pratica psicologica wittgensteiniana”, soltanto in questo modo” gli psicologi possono arrivare a rimuovere gli snodi del loro pensiero (the “knots in our thinking”).

Questo frequente riferimento agli “snodi” – del pensiero, ma che sono rimossi o addirittura promossi in virtù di pratiche, interazioni e scambi sociali – si deve probabilmente al fatto di ricordare come appunto lo snodo cruciale del pensiero di Wittgenstein che anni dopo lo conduce alla Ricerche – in sintesi, l’intenzione di abbandonare la cosiddetta “dottrina del significato” (il referenzialismo o teoria logica del linguaggio come raffigurazione di stati di cose nel mondo; la condizione fondamentale perché il linguaggio possa parlare del mondo è che mondo e linguaggio condividano la stessa forma logica; ecc.) in favore di una teoria o “modo di vedere” e “sentire” al cui centro vi sono le *pratiche* discorsive – abbia avuto principio, secondo una versione volentieri accettata tra i suoi agiografi, in virtù di quello che in linguaggio goffmaniano chiameremmo un “ordinario momento sociale”. Il fatidico momento accade per via di “una *boutade* di Piero Sraffa, il quale, durante una conversazione avvenuta in treno, gli avrebbe chiesto quale sia la forma logica [o la “grammatica” secondo Von Wright] di un tipico gesto napoletano” [Trincherò 2009, XII].

Questo aneddoto è ricordato di frequente non soltanto perché piace o fa sorridere ma per le conseguenze naturali che può avere sul pensiero e l’azione di chi, come Wittgenstein, riconosce di non avere stretta familiarità con quel genere di gesti e ancor meno con il contesto nel quale sono praticati. Piacevolmente punzecchiato dalla domanda e sguarnito di possibilità di risposta, il filosofo deve subito aver colto – riflettendo sulla circostanza dello scambio, sulla sua reazione e sull’atteggiamento suo e di Sraffa, insomma lavorando “etnograficamente” su – come il significato del linguaggio risieda unicamente nel suo uso e come questo

possa essere compreso soltanto facendo riferimento alle forme di vita, oltre che ai nostri atteggiamenti e alle nostre reazioni riguardo a qualcosa che in quel mentre – usando un linguaggio – stiamo facendo. Scopriamo così che in molti casi – come nel tentativo di comprendere e quindi “saper usare” un gesto non familiare – quel che stiamo facendo è usare il linguaggio come strumento di conoscenza di un certo mondo-della-vita.

Ma soprattutto il linguaggio, nel suo uso, come già accennato, è un modo di vedere le cose, uno strumento che gli attori (non solo gli scienziati) usano implicitamente per rendere intelligibile la realtà di un certo mondo [Winch 1972]. E questa realtà, specie se partiamo da un problema di conoscenza relativo ai gesti o ad altre attività tipicamente classificate nell’ambito della cultura, diventa più intelligibile soltanto nella misura in cui con quel mondo intratteniamo uno scambio sociale, fatto di interazioni e di pratiche sociali. La prima ricaduta pratica (e pragmatica) di tutto ciò è piuttosto evidente: *being there*. Per comprendere davvero – volendo, persino la grammatica di – un tipico gesto napoletano dobbiamo arrivare a *saper usare* quel gesto, e per fare ciò il miglior modo – forse non l’unico ma il più naturale – è di osservare attentamente dall’interno – cioè stando fisicamente in – quel mondo nel quale supponiamo che la pratica di quel gesto sia tanto familiare quanto naturale. È dato che qui “comprendere qualcosa” significa *apprendere* i significati, l’apprendimento del gesto, che avviene solo provando a saperlo usare, implica un’attenzione di ricerca non soltanto su che cosa le pratiche significano ma su come vengono costituite. Di qui l’influenza del filosofo austriaco sull’etnometodologia, per la quale, in certa misura, la costituzione di una pratica – la sua realizzazione concreta – coincide con il suo significato sociale.

Va poi osservato che un’altra versione di questo aneddoto – più popolare, “culturalista” e forse ancor più divertente – racconta di un gestaccio che il napoletano (l’economista Piero Sraffa, l’unico studioso con il quale Wittgenstein ebbe per lungo tempo un rapporto intellettuale stabile) fece all’austriaco per rispondere alla sua ostinazione nel sostenere che qualsiasi atto linguistico dovesse avere una forma logica. Secondo alcuni si trattò del gesto osceno “dell’ombrello”, secondo altri un più accettabile “chissenefrega” tacitamente proferito con il gesto di pas-

sare le dita sotto il mento⁶. Qui sembra non esserci una vera e propria domanda che mette in crisi ma, forse, come sarcasticamente scrive qualcuno, “ci sono dei “tiè” che cambiano la storia del pensiero”⁷. Tuttavia non è il “tiè” – se mai è accaduto – che funziona per il cambiamento, ma il gesto stesso (qualunque sia stato) *in quella circostanza*, vale a dire un’informazione plateale e indiscutibile circa la molteplicità dei linguaggi, quindi circa l’esistenza di più mondi ovvero di realtà sociali ancora *da conoscere* propriamente. In altri termini, in quella circostanza il gesto di Sraffa segnala e in qualche modo *describe* i limiti di quel mio-nostro linguaggio che sono i limiti del mio-nostro mondo di conoscenza. Anche qui, l’eventuale ricaduta etnografica pare del tutto evidente. L’unico modo per superare o aggirare questi limiti è uscire dal nostro mondo per gettarci in un altro (almeno per studiarlo). Ovvio che per molti – nel mondo scientifico – gli aneddoti sono dettagli che ufficialmente rivestono un’importanza del tutto relativa anche se, a ben guardare, sono fonti estremamente utili – e utilizzate, anche nel senso comune – per spiegare la biografia di una persona così come la vita quotidiana di una comunità, anche scientifica, come ad esempio un laboratorio [Latour e Woolgar 1986]. E questo spiega il motivo per il quale l’etnografia – che già si caratterizza come il metodo di ricerca per definizione attento ai dettagli – si prenda in genere la briga di collezionare *anche* aneddoti dal vivo (specie sulle pratiche) che poi – e questo a volte è un problema, legato alla relativa intraducibilità di un linguaggio locale, professionale ecc., e quindi della molteplicità dei linguaggi o giochi linguistici che – vanno debitamente trasferiti come dati di ricerca e analizzati come tali nei resoconti dell’indagine svolta.

Così che – al di là degli aneddoti – giocare sempre alla Wittgenstein con la § 5.6 è divenuto uno degli spunti primari per elaborare una teoria sociale dei significati: una teoria basata su fieldworks etnografici che presuppone, in definitiva, il tentativo di andare oltre i limiti – o per meglio dire *confini* – del nostro linguaggio. Per un verso, ciò che qualsiasi etnografo odierno ha ormai incorporato è che

6. Tra l’altro, il gesto dell’ombrello in lingua inglese è chiamato “up yours”, che in italiano può suonare molto vicino a un altro gesto che si fa con un dito della mano [cfr. Geoffrey 2015, 259, che pure curiosamente lo definisce come the *italian salute*].

7. Bruno Giurato, http://www.lettera43.it/cultura/wittgenstein-genio-fustigatore_4367569805.htm, che ricorda pure come “la storia è stata raccontata, con qualche imprecisione, in uno splendido monologo di Giorgio Gaber”.

questo tentativo – parlando in termini fenomenologici, alla Schutz – costituisce uno dei migliori “motivi” al tempo stesso “ai fini dei quali” e “a causa dei quali” si fa etnografia. Proprio perché i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo, fare etnografia significa forzare *entrambi* questi limiti e non soltanto il secondo (il che ormai dovrebbe essere ovvio, dato che qualsiasi lavoro etnografico inizia e prosegue con il compito basilare del *being there*). In questa direzione, come prima accennato, fare etnografia implica un tentativo di rinnovare il linguaggio di chi fa ricerca e, per estensione, contribuire a un cambiamento del vocabolario – ad esempio una categoria cruciale nel discorso dominante – che definisce le persone parlando del mondo in cui “noi” viviamo o “altri” vivono. La questione è stata esplicitamente e praticamente affrontata da due antropologi, rispettivamente Clifford Geertz (che cita espressamente Wittgenstein come suo maestro) e Gerd Baumann, entrambi impegnati a lavorare sul tema dell’*uso* del linguaggio della diversità. Scrive Geertz in un saggio del 1986 nel quale, tra gli altri, critica l’etnocentrismo di Rorty (non a caso intitolato alla Wittgenstein, “The *uses* of diversity and the future of ethnocentrism”):

In genere si ritiene che il radicarsi dei sentimenti, pensieri e giudizi in una forma di vita – che tuttavia è l’unico posto dove si possono radicare, dal mio punto di vista come in quello di Rorty – significhi [per Rorty] che i limiti del mio mondo determinano i limiti del mio linguaggio, che non è esattamente ciò che l’uomo [Wittgenstein] ha detto. Ciò che ha detto, certamente, è che i limiti del mio linguaggio sono i limiti del mio mondo, il che implica non che la portata delle nostre menti, di ciò che possiamo dire, pensare, apprezzare e giudicare è intrappolata all’interno dei confini della nostra società, del nostro paese, della nostra classe, o del nostro tempo, bensì che la portata della nostre menti, la gamma di segni che possiamo gestire e in qualche modo interpretare è ciò che definisce lo spazio intellettuale, emozionale e morale in cui viviamo. Tanto più grande è tale spazio, quanto più grande possiamo farlo diventare cercando di comprendere coloro che credono che la terra sia piatta o il reverendo Jim Jones (o gli Iks o i Vandali), cosa si prova a essere loro, e tanto più chiari diveniamo a noi stessi, sia in termini di ciò che vediamo negli altri e ci sembra remoto sia in termini di ciò che invece ci sembra simile, ciò che è attraente e ciò che è repellente, sensibile e del tutto folle: opposizioni, queste, che non si allineano tra loro facilmente, poiché ci sono alcune cose molto attraenti intorno ai pipistrelli e alcune piuttosto ripugnanti intorno agli etnologi [Geertz 2000, 77].

Una diversa traduzione dalla mia – e da quella dell’edizione del Mulino [Geertz 2001, 95] – di questo stesso passaggio riferisce invece, nella conclusione della glossa, che ciò che ha scritto Geertz spiegando ciò che ha detto Wittgenstein “significa che più siamo in grado di espandere il nostro linguaggio, di “ampliare il campo dei segni che riusciamo in qualche modo a interpretare”, meglio riusciremo a capire non soltanto quelli altrui, ma anche i nostri modi di vita, divenendo, di conseguenza, maggiormente capaci di cambiarli se sceglieremo di farlo” [Conti 2000, 108]. Sebbene la presenza di queste diverse parole sia piuttosto curiosa, e oscuri l’idea che tra gli etnografi ci possano essere cose ripugnanti, la citazione ha il merito di sottolineare ulteriormente il carattere pratico, di pragmatismo, orientato all’azione e a un eventuale cambiamento che in effetti la lettura di Wittgenstein ha suscitato in diverse discipline che si avvalgono di fieldwork e ricerche etnografiche, dalla psicologia e sociologia (entrambi nel versanti fenomenologico o costruzionista) all’antropologia.

Una stretta relazione con quanto scrive e per certi versi promuove Geertz si può trovare, dieci anni dopo, in *Contesting Culture*, vale a dire nelle *pratiche* di svolgimento e di scrittura dell’etnografia di Baumann a Southall (un grande quartiere multietnico di Londra). Qui il gioco della ricerca – non l’unico – sta nel tentativo di contrastare, controbilanciare o addirittura neutralizzare il discorso dominante, il suo vocabolario, le sue categorie (e alcune parole di senso comune a Londra) che gravando su Southall definiscono e reificano – anziché espandere – lo “spazio” menzionato da Geertz. Uno dei metodi utilizzati in questa operazione sta nel documentare e sottolineare – riportandolo, dopo averlo registrato – l’*uso* locale del linguaggio. In questo senso il lavoro di Baumann su (in) Southall procura un ottimo esempio di che cosa un’etnografia possa fare nel tentativo di contribuire non solo a conffiggere con il discorso che delimita, riducendolo, lo spazio geertziano, ma anche a reinventare socialmente un vocabolario da usare in quello spazio, che tra l’altro – dato che parliamo di Londra – non è per nulla un mondo “altro” ma lo spazio-mondo in cui noi tutti viviamo. Ovviamente questo non significa trovare una soluzione al problema del potere o a quello politico. Del resto, la citazione di Geertz sopra riportata, quella proposta da Conti, si conclude con un “se sceglieremo di farlo”. Ma chi sceglie o ha il potere di scegliere? Siamo sinceri: la risposta a questa domanda supera i limiti dell’etnografia, anche

di una magistralmente condotta. A ogni modo, sempre nella logica di reinventare un vocabolario, il lavoro di Baumann sembra aprire delle alternative interessanti almeno sul fronte dei cambiamenti nel linguaggio comune sia di chi fa ricerca (nutrendosi di teorie, naturalmente) sia di chi nel mondo ordinario si può interessare al modo in cui si fa una bella ricerca.

Trascrivendo diverse espressioni e dichiarazioni, l'autore anticipa il senso di questa complessiva operazione sin dalle prime pagine.

Anche in questi casi, nessuna di queste ulteriori affermazioni [degli abitanti del quartiere] dovrebbe essere presa per buona o per quello che sembra o è. Tuttavia, allo stesso modo, esse non possono essere comunque classificate o etichettate, e ciò a cui nel loro insieme portano, come proverò ad argomentare, è un'alternativa al discorso dominante. Ma in molti contesti questo discorso demotico, popolare, contrasta quello dominante richiamando l'attenzione al processo quotidiano del "fare cultura", piuttosto che "avere una cultura" [Baumann 1996, 6].

Ciò facendo, al di là degli effetti politico-istituzionali che questa operazione può contribuire a generare, il testo di Baumann è anche un ottimo esempio di come produrre un discorso tramite la scrittura di un testo aperto, chiedendo di essere interpretati sul linguaggio usato e allo stesso tempo indicando come il lettore potrebbe giocare a questo gioco.

4. *Il più bel "danno": interpretami!*

Prima di concludere, può essere utile qualche ulteriore precisazione sui legami tra descrizione e discorso. Trasposta in termini foucaultiani, dove gli "a priori" stanno nella storia, e sono quindi da descrivere in termini archeologici e genealogici ma sempre con rispetto a poste in gioco e problematizzazioni significative nel presente, la questione della descrizione di una forma di vita nel suo farsi – o nel suo "fare cultura", come illustrato da Baumann – sembra corrispondere al tentativo wittgensteiniano di attuare una sorta di strategia discorsiva immanentistica o comunque contingente, il che costituirebbe il *tema etico* che più accomuna le due icone filosofiche del Novecento [cfr. Gros e Davidson 2011]. Una strategia

che – per entrambi i filosofi – non è un programma ragionato a priori a tavolino e quindi nemmeno un vero e proprio progetto, bensì il naturale portato conoscitivo di analisi mai sostanzialistiche e sempre *relazionali*, analisi che portano a descrizioni di realtà – linguistiche, storiche e di potere – che prescindono da qualsiasi riferimento a sostanze o *essenze* metafisiche. Così come i due filosofi manifestano e praticano un'avversione per la ricerca del nascosto in quanto essenza, e quindi promuovono un metodo descrittivo tanto diverso sul piano tecnico della ricerca quanto simile per ciò che concerne la produzione *con la ricerca* di discorsi alternativi a quello essenzialista, così anche avversano una filosofia che s'impone come Teoria normativa o dottrina, favorendo invece una filosofia della ricerca il cui primo compito, quello descrittivo, possa unirsi a un compito critico. Così che un altro comune tema metodologico si può riassumere in questo modo:

come Wittgenstein rifiuta il ricorso a modelli deduttivi o ipotetico-causali di spiegazione e si limita a descrivere i fatti linguistici, altrettanto fa Foucault con quelli storici e politici. Il linguaggio dell'uno è così l'analogo della storia nell'altro: come dietro alle parole del primo non c'è niente di nascosto, né un'essenza preesistente né uno stato o un processo mentale che costituirebbero il suo significato, così dietro i fatti storici non si dà alcuna teleologia o ordine preconstituito⁸.

Invece un ordine che *si costituisce* si può rintracciare nel discorso, nel gioco tra le procedure discorsive cui si avvale la circolazione del potere, e questo può avvenire anche per un discorso più o meno indirettamente prodotto da una ricerca etnografica. Naturalmente nessun etnografo può mantenere un pieno controllo sul discorso che produce e che, ovviamente, può circolare in modo relativamente indipendente anche da quelle che potevano essere le intenzioni dell'autore. In ogni caso, se l'accostamento tra Foucault e Wittgenstein può risultare utile per indicare la via per un metodo che dal descrittivo passa al discorsivo, è bene dire che questo metodo non può forse risultare così estraneo a una questione letteraria, di scrittura, già accennata parlando del lavoro di Baumann.

Scrivere resoconti di ricerca con tesi da illustrare, tanto forti quanto ben argomentate sulla base di dati empirici, è certamente un suggerimento legittimo

8. Cfr. Matteo Vagelli, "Giochi linguistici e di potere tra Wittgenstein e Foucault", recensione al volume a cura di Gros e Davidson [2011], <http://www.materialifoucaultiani.org/>.

anche da un punto di vista metodologico. Tuttavia, ciò non implica definire un preciso stile di scrittura. Per “stile” qui intendo il modo in cui conduciamo i lettori sul filo della nostra argomentazione lasciandoli, in questo processo, più o meno aperti o chiusi nella loro facoltà di poter interpretare diversamente – anche da noi autori – il mondo in cui viviamo⁹. Insomma, se in definitiva il gioco linguistico è vita e vita sociale, la domanda è come scrivere un testo che sia esso stesso un complessivo gioco linguistico aperto, e che ne apra di nuovi almeno in forma di pensiero e immaginazione. Personalmente al riguardo non ho risposte da dare, se non quella di aver soltanto iniziato a interrogarmi sui “limiti” che una celebre metafora di Ian Hacking, confrontando Wittgenstein con Foucault, al tempo stesso vuole mettere in scena e forse superare con le diverse interpretazioni date da chi lo legge:

Wittgenstein voleva insegnare alla mosca la strada per uscire dalla bottiglia. Ma la bottiglia in cui è stata imprigionata la mosca è stata creata dalla preistoria, e soltanto l'archeologia può mostrarne la forma [Hacking 2010, 275].

L'interrogativo non mi ha portato molto lontano anche perché, nel frattempo, mi sono trovato a bazzicare più frequentemente la letteratura *fiction* e quindi il romanzo. Così che, per restare in tema, non posso esimermi dal citare alcuni frammenti di apertura del saggio di David Foster Wallace [1998, 217-219], che ora si trova nell'edizione italiana del romanzo *L'amante di Wittgenstein*.

Ci sono romanzi che non solo reclamano a gran voce le interpretazioni critiche, ma cercano proprio di indirizzarle. Forse sono l'equivalente di un brano musicale che al tempo stesso richiede e definisce i movimenti di chi lo ascolta, come un valzer, diciamo. Spesso, inoltre, i romanzi che indicano una direzione alla propria lettura critica hanno come argomento quelle che potremmo considerare questioni intellettuali, o da “cultura alta”: roba che ha a che fare con l'arte, l'ingegneria, la letteratura antica, la filosofia ecc. Questi romanzi vanno a ricavarci una nicchia che sta fra la narrativa vera e propria e una sorta

9. Una questione che naturalmente presuppone il dibattito scaturito a partire dal 1986 da *Writing Culture*, a cura di James Clifford e George Marcus, oltre che l'indicazione metodologica e riflessiva di Pierre Bourdieu: indicare sempre, nel rendicontare una ricerca sul campo, da quale posizione (fisica, sociale e relazionale) nel campo stiamo osservando quel che poi andremo a mettere per iscritto.

di strano, cerebrale *roman à clef*. Quando riescono male, come nel caso di “Il mio primo lungo libro”, sono abbastanza orrendi. Ma quando riescono bene, come secondo me nel caso dell’*Amante di Wittgenstein* di David Markson, hanno la funzione vitale e sempre più rara di ricordarci le illimitate possibilità che ha la letteratura di ampliare la propria portata e di far presa, di far battere le teste come fossero cuori, e di celebrare matrimoni fra la cerebralità e l’emozione, l’astrazione e la vita vissuta, la ricerca trascendente della verità e gli sbattimenti quotidiani, matrimoni che nella nostra epoca felice di occlusione tecnica e marketing dell’intrattenimento sembrano sempre più che si possano consumare solo con l’immaginazione. Libri che tendo ad associare con questo fenomeno del “INTERPRETAMI” sono [...]. Il romanzo [di Markson] lo sussurra [...] vivifica l’opera del primo Wittgenstein, le dà un volto, agli occhi del lettore, come la filosofia non fa e non può fare... soprattutto perché gli scritti di Wittgenstein sono così difficili e così faticosi da capire, anche solo a livello letterale, che la ginnastica mentale da emicrania richiesta a chi li legge finisce per schiacciare quasi del tutto le drammatiche implicazioni emotive della prima metafisica di W. La sua amante, però, pone la domanda che l’amato non mette mai per iscritto: E se qualcuno dovesse veramente vivere in un mondo fatto a immagine e somiglianza del *Tractatus*?

Riferimenti bibliografici

APEL, K.O.

1977, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino.

BAERT, P., CARREIRA DA SILVA, F.

2010, *La teoria sociale contemporanea*, Il Mulino, Bologna.

BAUMANN, G.

1996, *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-ethnic London*, Cambridge U.P., Cambridge.

BERARD, T.J.

2010, *Unpacking "Institutional Racism". Insights from Wittgenstein, Garfinkel, Schutz, Goffman, and Sacks*, Schutzian Research, 2, 109-133.

BURR, V.

2003, *Social Constructionism*, Routledge, London.

CONTI, G.

2004, *Tradurre la diversità. La voce distinta e variegata di Clifford Geertz*, in Cimmino L., Santambrogio A. (a cura di) *Antropologia e interpretazione. Il contributo di Clifford Geertz alle scienze sociali*, Morlacchi Editore, Perugia.

DAWSON, L.

1999, *The Death of Reality*, Paradigm Press, Seattle.

FELE, G.

2007, *L'analisi della conversazione*, Il Mulino, Bologna.

GEERTZ, C.

2000, *Available light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton U.P., Princeton

N.J., trad.it. 2001, *Antropologia e filosofia*, Il Mulino, Bologna.

GEOFFREY, H.

2015, *An Encyclopedia of Swearing: The Social History of Oaths, Profanity, Foul Language, and Ethnic Slurs in the English-speaking World*, Routledge, London.

GERGEN, K.

1985, *The Social Constructionist Movement in Psychology*, *American Psychologist*, 40, 266-275.

GIDDENS, A.

1990, *La costituzione della società. Lineamenti di una teoria della strutturazione*, Edizioni di Comunità, Milano.

GOFFMAN, E.

2001, *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando, Roma.

GOODWIN, C.

2003, *Il senso del vedere: pratiche sociali della significazione*, Meltemi, Roma.

GROS, F., DAVIDSON, A.I. (a cura di)

2001, *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres*, Éditions Kimé, Paris.

HACKING, I.

1986, *Making up people*, in Hewer T.C., Sosna M., Welbery A. (a cura di) *Reconstructing Individualism*, Standford U.P., Standford.

2010, *Ontologia storica*, Edizioni ETS, Pisa.

HOENISCH, S.

2006, *A Wittgensteinian Approach to Discourse Analysis*, http://www.criticism.com/da/lw_da.html

LATOUR, B., WOOLGAR, S.

1986, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton NJ, Princeton University Press.

MUZZETTO, L.

2014, *Wittgenstein e il pensiero sociologico*, Edizioni ETS, Pisa.

NAVARINI, G.

2016, *Sinestesia e senso pratico della descrizione. Come fanno gli assaggiatori di vino a dire quello che dicono*, *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, IX, 1, 73-92.

SPARTI, D.

2014, *Fra pubblico e privato. Wittgenstein fra regole e identità*, in L. Muzzetto, *op. cit.*, 2014.

SULLIVAN, G.B.

2001, *Wittgenstein and Social Constructionism: Methods of "Social Poetics" or "Knots in our Thinking"?*, in Morss J.R, Stephenson N., van Rappard H. (a cura di) *Theoretical Issues in Psychology*, Springer Science and Business Media, New York, 181-193.

TRINCHERO, M.

2009, *Nota introduttiva*, in L. Wittgenstein, *op. cit.*, 2009.

WALLACE, D.F.

1998, *The Empty Plenum: David Markson's Wittgenstein's Mistress*, *Review of Contemporary Fiction*, 8,3, 217-240.

WEBER, M.

1948, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino.

WINCH, P.

1972, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, Il Saggiatore, Milano.

WITTGENSTEIN, L.

1956, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Blackwell, Oxford.

1984, *Culture and Value*, University of Chicago Press, Chicago.

2009, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino.