

*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/

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1 | 2017

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: Wittgensten 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

PARTE MONOGRAFICA

WITTGENSTEIN E LE SCIENZE SOCIALI

(a cura di Enrico Caniglia e Luigi Cimmino)



ENRICO CANIGLIA

Introduzione: Wittgenstein e le scienze sociali

Questo numero monografico raccoglie contributi che esplorano le implicazioni del pensiero di Ludwig Wittgenstein nelle scienze sociali. Lo scopo non è, dunque, di allungare la schiera, ormai sterminata, di interpretazioni del pensiero del filosofo austriaco bensì quello di riflettere, sulla scia di analoghe iniziative¹, sulle suggestioni che antropologia, psicologia e sociologia possono ricavare dalla sua riflessione. Chiediamoci innanzitutto: è giustificato far riferimento a Wittgenstein – un pensatore i cui interessi principali riguardavano la logica, la matematica e la filosofia – all’interno delle scienze sociali? La domanda è tutt’altro che peregrina. Anche se non è mancato un suo interesse diretto – si veda le sue puntute osservazioni critiche al “mentalismo” delle scuole psicologiche viennesi e tedesche rintracciabili nel *Libro Blu* e in *Zettel*, o il breve commento critico a un classico dell’antropologia sociale, il *Ramo d’oro* di James Fraser – esso è stato, se non marginale, quanto meno tangenziale. Wittgenstein non ha prodotto teorie antropologiche, psicologiche o sociologiche e non si è mai impegnato in ricerche empiriche o in discussioni sugli approcci o la metodologia. A sua volta, la prevalente natura epistemologica dell’opera wittgensteniana – l’avvio della sua riflessione è riassumibile nella questione “come è possibile dire cose vere sul mondo?” da cui nasce la questione di come le parole significhino – ha a lungo confinato il riferimento a Wittgenstein nelle scienze sociali

1. Nigel Pleasants, *Wittgenstein and the idea of a critical social theory*, Rutledge, 1999; Albert Ogien, *Les formes sociales de la pensée. La sociologie après Wittgenstein*, Colin, 2007; Luigi Muzzetto (a cura di), *Wittgenstein e il pensiero sociologico*, Ets, 2014.

solo al tema delle basi della conoscenza scientifica. Tuttavia questo è un modo se non sbagliato, quanto meno riduttivo di considerare il contributo del filosofo austriaco alle scienze sociali. Nonostante l'opera di Wittgenstein non si sia mai posta come un modello per le scienze sociali, è anche vero che le innovazioni introdotte da alcune correnti in psicologia, sociologia e antropologia dimostrano come da Wittgenstein gli scienziati sociali abbiano ricavato spunti e suggestioni ben più sostanziali di un mero riferimento critico alle questioni epistemologiche delle proprie discipline. Si pensi alla straordinaria assonanza di alcuni aspetti del pensiero wittgensteiniano con i temi proposti da alcune delle più innovative correnti nelle scienze sociali del Novecento come l'antropologia interpretativa di Clifford Geertz, il "Programma forte" di sociologia della scienza di David Bloor e l'etnometodologia-analisi della conversazione di Harold Garfinkel e Harvey Sacks – anche se non sempre queste correnti concordano sull'interpretazione da dare al pensiero di Wittgenstein o su come svilupparne le intuizioni in termini di pratiche di ricerca, e il saggio di Riccardo Venturini mette bene in luce tale fenomeno ripercorrendo la controversia tra Bloor e l'etnometodologo Michael Lynch sul "seguire una regola".

Oggi, in particolare, l'opera di Wittgenstein suscita un nuovo interesse perché per alcuni studiosi essa appare in grado di offrire strumenti per una ridefinizione degli oggetti e dei metodi d'indagine delle scienze sociali che permetta di andare oltre la classica contrapposizione tra realismo/positivismo e soggettivismo/costruzionismo in cui si sono impantanati tutti i diversi approcci classici, dallo strutturalismo alla fenomenologia, dal marxismo all'ermeneutica. Ma quali sono le suggestioni che il pensiero di Wittgenstein può fornire ai cultori delle scienze sociali? Provo a indicare qui di seguito alcune piste possibili avvalendomi dei contributi qui raccolti.

Il problema del significato. Al di là delle diverse interpretazioni che del suo pensiero sono state date, può essere sostenuto che uno dei temi centrali della riflessione del filosofo austriaco sia il problema del significato. Non solo. Per Wittgenstein maturo il significato è un fenomeno sociale. Se c'è un autore che più di altri ha combattuto l'idea del significato come fenomeno privato, quello è sicuramente il filosofo austriaco. Come iniziale cultore della matematica e poi della logica, nel corso dello sviluppo del suo pensiero Wittgenstein ha sostenuto con sempre

maggior convinzione l'ipotesi che le basi di tali fenomeni non siano da ricondurre a "fondamenta" interne (ad esempio, assiomi primitivi da cui per successive deduzioni far scaturire tutto il resto), e neanche a "misteriosi" processi mentali, quanto piuttosto a fenomeni di natura socio-culturale. Le diverse interpretazioni divergono sulle implicazioni che questa dimensione sociale avrebbe avuto per Wittgenstein. A lungo – si pensi soltanto all'attacco polemico di Ernest Gellner ricordato da Fabio Dei nel suo contributo – si è interpretato Wittgenstein come un campione del relativismo, dello scetticismo e dell'incomprensibilità tra culture o società differenti. La sua rappresentazione della vita sociale come qualcosa di organizzato in "forme di vita" distinte o in "giochi linguistici" autonomi, al cui interno il significato resterebbe come intrappolato, negherebbe sia la possibilità della comprensione di ambienti di vita differenti dal proprio, sia l'esistenza di standard su cui basare giudizi critici. Insomma, a seguire il ragionamento di Wittgenstein si arriverebbe a negare la possibilità stessa dell'esistenza della sociologia e dell'antropologia. Tutti i contributi qui raccolti rifiutano tale interpretazione e motivano tale rifiuto in modi assai simili. Fabio Dei ricorda come equivoco di un Wittgenstein relativista nascesse nell'assimilazione delle "forme di vita" a "culture" o a *framework* (linguistico-concettuali) e, su questa stessa scia, Wes Sharrock chiarisce che espressioni come "forme di vita" e "giochi linguistici", lungi dall'indicare relativismo o esprimere scetticismo sulle possibilità della conoscenza, erano un modo con cui Wittgenstein provava a contrastare la tendenza a esagerare l'uniformità del linguaggio. Termini come "realtà", "verità", "conoscenza", "certezza", "credenza" sono utilizzati sia nel linguaggio ordinario sia in quello filosofico o scientifico, ma con significati differenti. Tuttavia, nel corso di questo passaggio tra uso ordinario e uso analitico l'eterogeneità dei significati è perduta dagli studiosi, quasi presupponendo che a uno stesso termine corrisponda sempre un medesimo significato. Occorre, avverte Wittgenstein, stare invece attenti all'ambito pratico, di volta in volta indicato dal filosofo austriaco appunto come forma di vita o gioco linguistico, in cui il termine è usato sensatamente.

Scienze sociali non positiviste. Il tema del significato può diventare l'oggetto centrale delle scienze sociali? I "comuni modi di fare", il linguaggio come qualcosa che "vive" nel suo uso, il problema del "seguire una regola", la "grammatica sociale", assieme a "forme di vita" e "giochi linguistici", sono tutti concetti che,

essendo finalizzati a ricondurre il significato all'interno del sociale, sono potenzialmente in grado di fare del significato un oggetto d'interesse per quelle discipline che studiano la dimensione sociale dei fenomeni, come l'antropologia o la sociologia. In particolare, la riflessione di Wittgenstein sul significato era finalizzata a mostrare come gli elementi sociali non si colleghino tra loro in termini di causa ed effetto, come auspicato dagli approcci positivistici, ma in termini di compresenza e di fattori responsabili dell'emergere del significato. Si recupera così l'idea, difficilmente controvertibile, di Wittgenstein come pensatore antipositivista. Non è un caso che a voler tracciare una storia ideale del riferimento a Wittgenstein all'interno delle scienze sociali, da Peter Winch in poi le tappe più importanti sono tutte dei tentativi di fondare tali discipline sui temi del significato e della comprensione, in modo da superare l'approccio positivista e la sua idea della centralità della spiegazione causale. A questo proposito, nel suo contributo Gianmarco Navarini evidenzia che se è vero che la descrizione è il mezzo e lo scopo finale dell'attività conoscitiva nelle scienze, tuttavia comprendere "una descrizione" è qualcosa di risolvibile solo all'interno dell'ipotesi wittgensteniana secondo cui il significato di una parola non è dato dal suo "stare per" qualcosa nel mondo, bensì dall'individuazione delle pratiche che esemplificano il suo uso competente e sensato all'interno di uno specifico contesto. In altre parole, "comprendere" una parola o tutta una descrizione significa apprendere come usarle nel loro ambiente naturale, e la partecipazione etnografica, e non la *survey* o la correlazione statistica, diventa allora la metodologia da privilegiare per studiare l'agire nel suo farsi e all'interno del suo contesto.

La chiarificazione concettuale delle discipline. Sempre al di là della miriade di contrastanti interpretazioni del suo pensiero, si può sostenere che Wittgenstein era interessato a un'opera di chiarificazione concettuale della riflessione filosofica e che dal suo punto di vista tale procedura chiarificatoria poteva essere legittimamente estesa anche alle scienze sociali. Per parafrasare una sua celebre affermazione sulla psicologia, possiamo dire che per Wittgenstein le scienze sociali hanno "metodi empirici e confusioni concettuali". Come Sharrock evidenzia nel suo contributo, l'impresa filosofica è per il filosofo austriaco cosa ben distinta dalla scienza e quindi dalla ricerca empirica. La filosofia non deve dirci com'è il mondo, perché questo è compito della scienza, tuttavia può impegnarsi a chiarire

e a sciogliere le questioni (confusioni) filosofiche che si sono infilate nelle fessure del ragionamento scientifico. Quando si occupa, ad esempio, di matematica, il ragionamento filosofico auspicato da Wittgenstein non è rivolto a creare nuovi teoremi o strumenti matematici ma solo a chiarire alcuni problemi filosofici (*philosophical puzzlements*) che attraversano la matematica – ad esempio, la questione delle fondamenta della matematica – che hanno poco a che fare con la matematica vera e propria. Tale opera di chiarificazione può ben riguardare anche le scienze sociali. La sociologia, l'antropologia o la psicologia sono scienze, ragioni per cui la filosofia non ha nulla da dire rispetto alle loro specifiche questioni. In questo senso Wittgenstein dice che la filosofia lascia il mondo così com'è. In altre parole, la riflessione filosofica non è rivolta a creare nuove teorie o sviluppare scoperte empiriche. Tuttavia diversi “problemi” sociologici, antropologici e psicologici non hanno una natura empirica, ma nascono, ad esempio, dalla trappola dell'apparente uniformità tra linguaggio ordinario e linguaggio analitico. In altre parole il modo – uniformante e referenziale – con cui i sociologi, antropologi o psicologi interpretano il rapporto tra linguaggio e realtà perpetua “confusioni” concettuali, e solo in riferimento a queste ultime che il pensiero di Wittgenstein ha la sua rilevanza. La riflessione del filosofo austriaco aiuta allora a evidenziare le implicazioni del linguaggio nell'attività conoscitiva delle scienze sociali, e in particolare illumina la necessità di “dissodare” il proprio linguaggio per meglio portare avanti le proprie attività conoscitive.

Il prelinguistico come ambito di ricerca. Non ci sono solo, comunque, i suggerimenti di dare centralità al tema del significato e di rendere le scienze sociali più avvertite sulle implicazioni linguistiche del loro procedere analitico. Nelle pieghe della riflessione wittgensteniana si possono anche trovare le risorse per definire ed esplorare nuovi percorsi di riflessione sui fenomeni socioculturali. Un primo percorso, che qui viene suggerito dal contributo di Luigi Muzzetto, la riflessione di Wittgenstein sul significato del termine “certezza” mette in luce la possibilità di sviluppare un nuovo ambito di ricerca relativo al pre-teorico, al prelinguistico, a quello che Wittgenstein definiva “qualcosa di animale” o la “roccia” oltre la quale non si può più andare. Secondo il filosofo austriaco, la certezza ha ben diverse basi rispetto alla conoscenza. Tra loro non esiste differenza di grado, ma sono proprio due cose differenti. Le certezze affondano nelle forme di vita, sono in-

corporate nell'agire pratico e non sono sottoponibili al giudizio di vero o di falso, perché non consistono in proposizioni empiriche bensì grammaticali, vale a dire stipulazioni – come ad esempio che un metro è lungo esattamente un metro e di ciò è insensato dubitare. Le certezze sono come incorporate (e quindi rinvenibili e studiabili) nell'agire pratico; possiedono un carattere infondato e meramente convenzionale, infatti non dipendono da basi metafisiche, psicologiche o fisiche; costituiscono il punto di partenza del significato e potremmo dire della vita sociale come entità dotata di senso. Si aprirebbe qui un ambito di ricerca nuovo – anche se, ricorda sempre Muzzetto, non privo di alcuni punti di contatto con la sociologia fenomenologica – e valevole d'investigazione se il nostro interesse è rispondere alla domanda “com'è possibile la vita sociale?”

Il problema dell'universalismo. Un secondo percorso è quello incentrato sul tema dell'universalismo. Sempre contro ogni interpretazione che fa di Wittgenstein un relativista e uno scettico, il contributo di Luigi Cimmino ricorda come l'impossibilità di una “fondazione” della conoscenza, l'inesistenza di un punto archimedeo, viene da Wittgenstein usata proprio per contrastare il dubbio generalizzato dello scettico, l'idea che se io *ora* posso sbagliarmi *allora* posso sempre sbagliarmi. Nelle parole di Wittgenstein: “chi volesse dubitare di tutto, non arriverebbe neanche a dubitare. Lo stesso gioco del dubitare presuppone già la certezza”. Il dubbio scettico è, in altre parole, “insensato”. Quello che più interessa è però che tale soluzione offre argomenti originali anche rispetto ad alcuni problemi classici delle scienze sociali come quello del relativismo/universalismo culturale. I modi di ragionare e di argomentare del filosofo austriaco si offrono come formidabili strumenti per produrre nuovi modi di riflettere attorno a questi temi. Ad esempio, gli straordinari “esperimenti pensati” con cui Wittgenstein prova a dimostrare l'impossibilità di certe situazioni – ad esempio, l'idea di un linguaggio privato o quella di un mondo privo della distinzione di “corretto/scorretto” – sono modi di scavare dentro il nostro stesso linguaggio e all'interno delle sue possibilità. Come ci ricordano Fabio Dei e Luigi Cimmino nei loro contributi, tali esperimenti pensati sondano le possibilità di cosa possa essere ritenuto sensato e di cosa sia insensato, e offrono così la base per ridefinire gli universali umani non più come basi astoriche e biologiche – la razionalità, la struttura della mente etc. – bensì come possibilità, sempre storicamente collocate, di ciò che possiamo arrivare a comprendere.

LUIGI CIMMINO

Wittgenstein: scetticismo e relativismo culturale. Un percorso argomentativo

“I feel the past and the future pressing so hard on either side that there’s no room for the present at all”.

Evelyn Waugh, *Brideshead Revisited*.

1.

La traduzione italiana di *Übersichtliche Darstellung* con “rappresentazione perspicua”, l’eldorado della comprensione filosofica per Wittgenstein, per quanto poco fedele – alla lettera significa “rappresentazione che consente una visione d’assieme” (*Übersicht*) – ha il paradossale effetto di porre al centro della filosofia del secondo Wittgenstein le idee di chiarezza e facilità d’accesso che stanno precisamente all’opposto di quanto i suoi scritti rappresentano per lettori e interpreti. Se con il *Tractatus* e le *Ricerche* il filosofo austriaco dà il via a due correnti di pensiero in antitesi, quanto esposto nei testi che seguono la sua prima e unica “opera completa” pubblicata sollecita interpretazioni quasi tanto numerose quanto il numero dei loro autori. È noto come Wittgenstein, nella *Prefazione dell’autore* alle *Ricerche*, dichiara di essersi deciso a pubblicare in vita un’altra opera (uscita in realtà dopo la morte) nel constatare come i suoi «risultati, divulgati attraverso le lezioni, manoscritti e discussioni, circolassero variamente

fraintesi, annacquati o mutilati»¹ [RF, p. 4]. La nemesi storica ha voluto che proprio le *Ricerche*, per oscurità, abbiano aperto il vaso di Pandora delle più varie e incommensurabili esegesi.

La difficoltà di comprendere quale sia il nocciolo dei pensieri successivi al *Tractatus*, soprattutto degli *argomenti* che ne stanno alla base, dipende certamente dal modo in cui questi sono espressi e concatenati dal suo autore: una serie di aforismi dotati di *pathos* della profondità e di esempi memorabili, ma anche di una sinteticità e indeterminatezza difficili da tradurre in compiute argomentazioni, soprattutto da organizzare in un quadro unitario. Ma la difficoltà deriva anche dal fatto che, a parte le *Ricerche*, *quasi* pronte per la pubblicazione, le altre opere che vi ruotano attorno costituiscono una serie di appunti in cui non è facile decidere se espongano idee che confermano e approfondiscono quelle presenti nelle *Ricerche*, oppure se rappresentino stadi di un pensiero *in progress* che non ha ancora individuato i suoi punti fermi. Eppure non è raro – la cosa è anzi frequente nelle letture proposte almeno sino ai primi anni 80 – che un certo concetto, ad esempio quello inflazionatissimo di “gioco linguistico”, venga spiegato attraverso citazioni di opere che occupano più di vent’anni di vita del suo autore.

Penso fra l’altro che il pensiero di Wittgenstein continui in parte, anche nella sua fase matura, a rimanere *in progress*; ben lungi, sino alla fine, dal trovare una sistemazione definitiva. Lo conferma anche un’osservazione, raramente citata, presente nello scritto redatto poco prima di morire. «Qui, nel mio pensiero – si legge in *Della certezza* –, c’è ancora una grossa lacuna. E dubito che verrà mai riempita» [DC, 5.4] e poco dopo, nell’osservazione immediatamente successiva si osserva: «È così difficile trovare l’inizio. O meglio: è difficile cominciare dall’inizio. E non tentare di andare ancora più indietro» [ivi, 471]. Ma qual è questo “inizio” che sembra ricordare, incredibilmente, il problema dell’*Anfang* (del “cominciamento”) dell’idealismo classico tedesco (e in effetti, come vedremo, il problema è analogo)? E in che senso *questo* problema è al cuore del “secondo Wittgenstein”, del *suo* pensiero? E qual è la lacuna?

1. E questo nonostante dichiarare che le sue «osservazioni non portino nessun marchio di fabbrica» [ibid.]. In realtà la rivendicazione del “marchio di fabbrica” è sempre stata per Wittgenstein un’esigenza impellente. Anche i filosofi di razza possono cedere al tarlo della malafede. D’ora in poi utilizzo sigle per le opere di Wittgenstein, cui seguono i paragrafi o le pagine. Le opere corrispondenti alle sigle sono riportate in bibliografia.

La premessa appena fatta è importante per precisare i limiti, davvero angusti, di quanto segue. Convinto che i vari problemi affrontati da Wittgenstein abbiano a che fare con una questione di fondo che nasce assieme all'abbandono del *Tractatus*, espressa al solito con lo stile laconico e lapidario che rapisce e confonde nel brano appena citato, e convinto quindi che la stessa questione sia alla base, *fra l'altro*, anche del rapporto fra culture, cercherò di esporre il problema, e quella che penso sia la soluzione proposta da Wittgenstein, in brevi paragrafi. Certamente, le difficoltà interpretative del suo pensiero e l'intenzione di sintetizzarlo in modo a dir poco conciso sono in piena contraddizione. Ma tant'è, questo mi appare il modo migliore per arrivare al punto. Propongo quindi un "percorso argomentativo" davvero scarno e categorico che ha solo nell'ultimo paragrafo accenni, non più che accenni, alla questione del "relativismo culturale". Nei limiti dell'articolo, il percorso sarà perciò molto più esteso della sua conclusione. Do indicazione in nota dei testi in cui cerco, con riferimenti testuali e argomenti, di approfondire il tema², sperando *qui* di riuscire quantomeno a suggerire di cosa si tratta: del senso in cui Wittgenstein, rinunciando al fascino della "presenza", abbandona la strada maestra percorsa da gran parte del pensiero occidentale.

2.

La soluzione del problema di come il linguaggio riesca a riferirsi alla realtà esposta nel *Tractatus* viene esemplificata nelle *Ricerche* da una citazione di Agostino, ma potrebbe anche utilizzare il *Sofista* di Platone, che Wittgenstein conosceva. Se le parole e i pensieri (fra i due non c'è distinzione strutturale) devono potersi riferire alle cose – questo il punto – occorrerà che le parole "stiano per", senza altre mediazioni, quest'ultime. Ma poiché una frase, una proposizione vera, dice veridicamente sia determinati fatti esistenti sia non esistenti, ad esempio "Babbo Natale non esiste", essa dovrà anche essere in grado di *riferirsi* a ciò che non esiste. Infine dovrà anche poter essere *sensata* se falsa, vale a dire dovrà essere comprensibile pur non possedendo valore di verità: "Babbo Natale non esiste"

2. Cfr. CIMMINO 2003 e 2014 (Capp. secondo e quarto).

può essere vera solo se “Babbo Natale esiste” possiede senso, a differenza, che so, di “Sbirulin alloca paremi”. E il problema, che è anche quello del *Sofista*, è come sia possibile “stare per”, toccare e dire, qualcosa che non c’è. “Stare per” è una relazione, e quando i fatti non esistono il secondo termine è assente!

Ebbene, la soluzione del *Tractatus* è quella di credere di poter derivare dalla logica del linguaggio tali condizioni senza abbandonare il principio per cui la portata semantica del segno linguistico presuppone un contatto con il mondo – appunto lo “stare per”. Affinché il linguaggio possa svolgere il suo compito è necessario che il mondo sia costituito da *oggetti* semplici che si connettono in modo del tutto contingente in “fatti”. Così “nomi” “stanno per” oggetti semplici, e come gli oggetti si connettono in fatti, i nomi si connettono in proposizioni: il rapporto fra nomi nelle proposizioni *rispecchia* il rapporto fra oggetti nei fatti.

Rispecchia sia i fatti che esistono, sia quelli che non esistono: se affermo che “i marziani non esistono” (chiamiamola *p*) e la proposizione è vera, l’analisi di *p* dovrà portare necessariamente a nomi che stanno per oggetti non connessi in modo da dar luogo ai marziani, ma allo stesso tempo connessi in altro modo tanto da rendere vera una proposizione *q* che descrive fatti attualmente esistenti. S’immaginino pezzi di un raffinato *puzzle* che possono formare svariate figure. Una volta nominato ciascun pezzo, una frase potrà dire una configurazione errata o non esistente se i pezzi non sono assemblati nel modo in cui si uniscono in una figura attuale, anche se sono assemblati diversamente, formando altre figure, e avrebbero potuto essere assemblati in tal modo. I nomi rimangono *sempre* connessi ai frammenti del *puzzle*. I fatti sono tutti contingenti³, mentre gli oggetti, che hanno in sé le loro potenziali connessioni in fatti, sono la «sostanza del mondo» che permane nella totalità delle *possibili* combinazioni. L’orizzonte logico del mondo è l’insieme di *tutte* queste possibilità, aperto alla mente da tutte le possibili combinazioni fra nomi. Così il linguaggio riesce a dire ciò che è e ciò che non è, rimanendo connesso nei suoi elementi a entità che sempre e necessariamente sono. Tutte le espressioni che non constano di nomi correlati a oggetti del mondo, che parlano di valori, della sfera religiosa e di tutto ciò che non è presente

3. Vale a dire che non esiste, idea che anche il Wittgenstein maturo manterrà (vedi più avanti §10), un oggetto che sia una relazione causale necessaria, altrimenti potremmo pensare fatti impossibili: pensabilità e possibilità coincidono.

nella realtà mondana, esibiscono una dimensione avvertita ma indescrivibile che Wittgenstein riassume come “mistico”.

Le varie conseguenze stabilite nel *Tractatus* dovrebbero derivare da questa soluzione all’antico problema del “non essere” platonico.

3.

Su quanto riassunto all’estremo (in modo vergognosamente sintetico) in 2), sulla sua idea di fondo, è grosso modo d’accordo la maggior parte degli interpreti. Qualche dissonanza comincia sui problemi che per Wittgenstein fanno cadere l’ipotesi e la soluzione del *Tractatus*. Di tali problemi due, fra loro connessi, sembrano fondamentali e più perspicui. La prima riguarda la natura di quel “stare per”, del nesso che, in una sorta di battesimo originario, collega i nomi agli oggetti. Di che tipo di relazione si tratta? Non si tratta certamente di una relazione logica, sembra piuttosto una convenzione. Ma chi garantisce che questa si mantenga, dato che può essere disattesa? Come può una stipula convenzionale essere alla base dell’apertura dell’intero orizzonte logico del linguaggio? Non trattandosi di una relazione logica, il rispetto di una convenzione è fra l’altro soggetto a regole (quelle che consentono di mantenerla), e queste presuppongono il linguaggio; lo “stare per” come base dell’istituzione di un linguaggio sembra quindi inevitabilmente un carro che precede i suoi buoi – un circolo vizioso del genere starà alla base del famoso argomento contro il “linguaggio privato” esposto nelle *Ricerche*.

Il problema di base del *Tractatus* è comunque un altro. Poniamo che io debba descrivere il computer che mi sta di fronte. Ovviamente lo descriverò per quanto ne so (ben poco), quali forme può avere, come si utilizza ecc., non sono certo in grado di descrivere i fatti fisici e i loro rapporti che un ingegnere informatico sarebbe in grado di “raffigurare”, e anche quest’ultimo, per quanto competente, è consapevole che una scienza per ora futuribile possiederà parole che scopriranno fatti ed eventi di cui attualmente nessuno sa nulla. Ora, posto il battesimo originario che lega nomi a oggetti *sembra* che il linguaggio che permette la descrizione di ogni fatto possibile coincida con il *mio* linguaggio, e quindi con il *mio* mondo.

In realtà neppure con questo, dato che ogni possibile progredire delle mie conoscenze e il riferimento a conoscenze altrui che non ho ma potrei avere è interdetto alle regole di formazione del linguaggio-*Tractatus*. Il che equivale al paradosso che la trasmissione, la differenza e l'estensione dei saperi che caratterizzano la lingua umana cadrebbero tutte misteriosamente nel "mistico".

Ai tempi della sua prima opera Wittgenstein pensava che il compito da svolgere fosse solo quello del logico e che le condizioni di possibilità del linguaggio come tale, *di qualsiasi linguaggio*, fossero quelle esposte nel *Tractatus*, e d'altro canto, anche in questo, Wittgenstein non può non ammettere che il linguaggio coincide con il *suo* linguaggio, non può non fare ontologia ed epistemologia: vale a dire chiedersi quale sia la natura degli oggetti e a quali condizioni essi possano essere *a me* immediatamente noti. Così occorre trovare un modo in cui tradurre la lingua che normalmente usiamo, e che ovviamente anche Wittgenstein usa – la lingua dell'uso comune e della scienza, inevitabilmente riferita anche a fatti di cui non abbiamo esperienza e in continua *trasformazione* – in una lingua-*Tractatus* composta da una totalità di nomi che sta *attualmente* per una totalità intrascendibile di oggetti, quindi di fatti possibili, del tutto *determinati*.

La trasparenza immacolata della logica del *Tractatus* sarà così costretta, dalla sua stessa natura, a sporcarsi con la peggiore delle teorie epistemiche: il *fenomenismo*.

4.

La concezione fenomenista, ereditata dall'empirismo inglese e che più o meno esplicitamente imperversa in molte teorie del primo novecento, sostiene che oggetti immediati di esperienza, rispetto ai quali le cose del mondo sono o ipotesi o costruzioni a partire da quanto *appare*, sono solo ed esclusivamente i dati sensibili (più i nostri stessi pensieri), appunto ciò che, si suppone, è immediatamente, non per ipotesi, manifesto. Così, ad esempio, il computer che credo di aver di fronte, è una delle tante entità inferite (o costruite) a partire dalle macchie di colore e dalle forme che occupano il mio campo visivo: per fermarmi a ciò che è autenticamente *dato* (e indubitabile), dovrei descrivere non presunti oggetti d'esperien-

za, fra l'altro percepiti sempre prospetticamente e mai esaustivamente, ma la mia stessa *esperienza*. Wittgenstein “civetta” quindi con il fenomenismo quando nel 1929, dopo una lunga pausa, torna a occuparsi di filosofia.

Fra i testi pubblicati dai suoi allievi, quello che più presenta tentativi – solo di questo si tratta – di una teoria fenomenista, stanno certamente le *Osservazioni filosofiche*, ma la questione è assai più complessa⁴. Ebbene, nelle critiche che Wittgenstein aggiunge ai pensieri raccolti nelle *Osservazioni* (vedi nota precedente) sta l'inizio dei *nuovi* pensieri.

Il fenomenismo è insostenibile per molteplici ragioni⁵, una delle quali è che il linguaggio che pretende di descrivere l'apparire sensibile è parassitario rispetto al linguaggio degli oggetti del mondo. Le sensazioni sono sempre tali *di* qualcosa: *questo* rosso è il rosso della camicia, non posso quindi costruire o ipotizzare la camicia a partire da *questo* rosso. Un'altra è quella dello strano tipo di soggetto conoscitivo che il fenomenismo è costretto a presupporre, una sorta di “coscienza pura” che contempla le sensazioni, molto simile all’“io” del *Tractatus*: le sensazioni devono infatti essere date come oggetti, e il soggetto al quale si danno è una coscienza coestensiva al loro darsi – la coscienza non è quindi una proprietà dei contenuti mentali, ma una sostanza che entra in relazione con i contenuti sensi-

4. Dopo il ritorno a Cambridge, nel gennaio del 1929, Wittgenstein comincia a raccogliere le sue riflessioni filosofiche in volumi manoscritti numerati. Da questi ricava un dattiloscritto, il 208, dalla cui copia Georg H. von Wright ricava il dattiloscritto 209 che coincide grosso modo con le *Osservazioni filosofiche*. Dai successivi manoscritti Wittgenstein detta nel 1932 una selezione di brani, datt. 211, a sua volta fonte principale del cosiddetto *Big Typescript* – datt. 213 – da cui i curatori traggono la *Grammatica filosofica*, unanimemente considerata il vero e proprio abbandono del *Tractatus* e la nascita della “seconda fase” che porta alle *Ricerche*. Ebbene, in un testo del 1997 W. Kienzler ricostruisce i rilievi critici che Wittgenstein aggiunge ai pensieri del 1930, quindi alle *Osservazioni filosofiche*. Si tratta, come spiega Kienzler, di una vera e propria *Wiederaufnahme*, di una *ripresa* dei vecchi pensieri ora soggetti a critica radicale. In tale “ripresa”, quindi nelle considerazioni critiche ai tentativi fenomenisti, sta il primo vero e proprio distacco dal *Tractatus* verso la nuova fase.

5. In un recente testo J. Searle (SEARLE 2015), per me correttamente, vede nella pretesa di descrivere l'esperienza, il punto di partenza del fenomenismo, l'errore filosofico fondamentale di tanta parte della filosofia del 900, anche di posizioni che non si dichiarano apertamente fenomeniste.

bili, una luce rivolta all'apparire sensibile⁶. Ma la critica che *qui* più interessa per arrivare al punto è espressa nella *ripresa* dei pensieri fra il 1929 e il 1930 cui ho accennato in nota. E la critica ha a che fare con il *tempo*. «Ma quale può essere mai l'importanza – si legge – di descrivere il fenomeno *presente* per noi diventato un'idea fissa. Che noi soffriamo del fatto che la descrizione *non può descrivere* [corsivo mio] ciò che succede nella lettura della descrizione [...]. D'altro canto abbiamo bisogno di un modo di esprimerci che rappresenti i *processi* [corsivo mio]//i fenomeni// del campo visivo separati da esperienza d'altro tipo» [113, 245/211, 705]⁷.

Poniamo che ci si trovi a “nominare” gli oggetti del *Tractatus*, tutti presenti, immediati e perfettamente determinati, senza che nulla ecceda il margine del loro orizzonte – questo il pensiero diventato una vera e propria fissazione per dare plausibilità conoscitiva al *Tractatus*. Poiché non sembra siano reperibili oggetti del genere che non siano sensazioni, fra i tanti problemi v'è quello del *processo*, del lasso di tempo impiegato per il battesimo originario. Anche se questi fossero dati *per assurdo* tutti assieme – Wittgenstein cerca in vari modi nelle *Osservazioni* (tentativi che già sa disperati) di uscire dal *busillis* – il battesimo impiegherebbe comunque tempo. Potrei ricordarmi dei nomi già utilizzati mentre do il nome ad altri oggetti. Ma la memoria potrebbe ingannarmi, potrei confondermi, credere che la totalità sia stata investita dal linguaggio mentre ne domino solo una parte. L'orizzonte logico specchio di tutti i possibili stati di cose ne esce così inevitabilmente frantumato.

La considerazione è decisiva, più di altre critiche specifiche (a cominciare come detto dal fatto che io non vedo mai fenomeni puri, ma sempre, ad esempio, il rosso e la forma *di* un oggetto del mondo), perché Wittgenstein comincia a pensare che il linguaggio si sviluppi sempre come *processo* in divenire, non potendo quindi abbracciare e rispecchiare una totalità che si vorrebbe attualmente data. «Ma quale può mai essere l'importanza di descrivere il fenomeno presente? Sembra che occuparsi di tale domanda sia addirittura infantile e che si entri in

6. Anche sulla coscienza quale sostanza che entra in relazione con i suoi contenuti, e sulle aporie che ne derivano, mi permetto di rinviare a Cimmino 2014, Cap. 2.

7. Le citazioni, tratte dal testo di Kienzler, secondo la numerazione di von Wright, riportano il numero del manoscritto e del dattiloscritto, rispettivamente seguite dal numero di pagina.

un vicolo cieco. Eppure si tratta di un vicolo cieco estremamente significativo, poiché esso alletta tutti ad entrarvi, come se là fosse da cercare la soluzione ultima del problema filosofico. È come se con il linguaggio fenomenologico si entrasse in una palude incantata dove tutto quello che può essere colto sparisce» [105, 116/208, 63]. Il tentativo di cogliere la *presenza* pura e immacolata, l'ideale della filosofia, della sua incontrovertibilità, coincide stranamente con la scomparsa del mondo. Non è un caso che, nella primavera del 1931, in un'annotazione della "ripresa", compaia lo slogan che accompagna il pensiero del Wittgenstein maturo, e ancor più quello dei suoi interpreti: «capire il significato di una parola, vuol dire capire, conoscere il suo uso» [111, 12/211, 8].

5.

«[...] E qui s'incontra la difficoltà del "tutto scorre" – si legge in uno degli aforismi raccolti nei *Pensieri diversi* [PD, § 28] -. E forse si deve cominciare proprio da essa». Gli oggetti parmenidei del *Tractatus* hanno ceduto il passo a una sorta di fluire eracliteo, tematizzato appunto nelle *Ricerche*. Come leggere quindi il fluire del linguaggio in opposizione alla vana e "infantile" ricerca della presenza dell'opera giovanile?

Anche qui la critica, ancor più dopo la pubblicazione del libro di S. Kripke [Kripke 1984] incentrato sul problema del "seguire una regola", è grosso modo concorde. Wittgenstein comincia a pensare che i significati non siano etichette incollate a oggetti, fra loro connessi in fatti, bensì *regole*, che nel loro insieme possono essere pensate come trame di un *gioco*: il mondo cui ci riferiamo attraverso simboli linguistici è ora afferrato, volta a volta colto, attraverso un'intera serie di *mosse* che ciascun significato permette, un nugolo di riferimenti che avvolge gli oggetti come quando, nel percepire ad esempio un oggetto fisico, lo esploriamo visivamente da varie prospettive, lo tocchiamo ecc., facendoci un'idea della sua determinatezza. Così, la parola "computer" si riferisce all'oggetto che ho di fronte non perché, a un'"analisi completa" dei suoi presunti costituenti semantici, questo si rivela come insieme di entità immediate fra loro misteriosamente connesse che posso battezzare, ma perché il concetto di computer è una regola che *utilizzo*

in differenti contesti (allo stesso modo in cui l'addizione è una regola che applico ai più differenti addendi): a cominciare da quelli percettivi dove riconosco il computer da diverse prospettive, sapendo grosso modo cosa *fare* di esso, essendo in grado di formulare enunciati che lo riguardano, in grado di demandare il riconoscimento della sua natura specifica a chi ne sa più di me, ecc. Il fatto che il linguaggio (e i pensieri) siano una sorta di regole permette infatti che il *mio* linguaggio – emergente dalla mia formazione culturale, dal momento storico che vivo, dalle mie caratteristiche psicologiche – contenga tutte le risorse necessarie sia per estendersi, sia per comprendere la possibilità di risorse che non possiedo e che non possiederò mai: le applicazioni di una regola non sono mai date una volta per tutte e ciascuna regola può inserirsi e “fare corpo” con altri sistemi di regole⁸. Sembra del tutto banale osservare che le mie scarse conoscenze della “macchina” permettono, ciononostante, di *sapere* che svariati altri utenti ne sanno molto più di me, che un ingegnere informatico possiede competenze a me incomprensibili che forse in parte *potrei* acquisire e che anche matematici, informatici e fisici di alto livello possono ben essere all'oscuro di quanto la scienza in questione potrebbe sapere fra 100 o 1000 anni: l'insieme dei casi in cui *so* applicare la parola “computer” è un sottoinsieme di quello che l'ingegnere informatico è in grado di applicare, per questo possiamo riferirci al *medesimo* oggetto. Il “mio linguaggio” non può essere *mio* nel senso solipsistico del *Tractatus*.

Queste ultime, magrissime, osservazioni sul significato come regola sollevano certamente più domande che risposte. E infatti è proprio sul concetto di regola che si spalanca come detto il vaso di Pandora delle interpretazioni. Come si caratterizza propriamente una regola, e che rapporto c'è fra la regola e le sue applicazioni? In che senso, ad esempio, mentre mi esercito su addendi differenti nel compiere banali addizioni, la “regola dell'addizione” è *presente* in ogni operazio-

8. Ambrogio Santambrogio, leggendo il presente saggio, mi chiedeva scherzosamente e intelligentemente se faccia parte del concetto/regola “computer” anche la possibilità di lanciarlo addosso a una persona. La domanda permette di sottolineare il carattere storico, sempre estendibile dei nostri concetti. In quanto “oggetto di una certa mole e contundente” – non come “computer” – il mio PC potrebbe essere certamente usato per procurare ficozzi. Fra 10, 20 o 100 anni, se avrà mai la dimensione di una foglia, potrebbe essere utilizzato per fare il solletico.

ne? Anche in quelle *errate*? Dopotutto anche in queste l'errore si situa nell'ambito dell'addizione e non in quello della moltiplicazione.

6.

Ispezionando a volo d'aquila le *Ricerche*, soffermiamoci ora su uno dei suoi paragrafi più discussi, e variamente interpretati, quello del *cubo*. «Se qualcuno mi dice, ad esempio, la parola “cubo”, io so cosa significa. Ma l'*impiego* della parola può starmi davanti alla mente, quando la *comprendo* in quel modo? D'altra parte il significato della parola non è determinato anche da questo impiego? E in tal caso, è possibile che queste determinazioni si contraddicano? È possibile che quello che comprendo *d'un colpo* si accordi con un impiego, convenga, o non convenga ad esso? E com'è possibile che ciò che ci è presente per un solo istante; ciò che ci sta davanti alla mente per un attimo, convenga con un *impiego*» [RF, § 139]. «Dicendo: “quando l'ho udita quella parola significava per me...” si riferisce a un *punto nel tempo* e a un *modo d'impiego della parola* (Quello che non afferriamo è, naturalmente, questa combinazione)» [*ivi*, § 231].

Chiaramente ciò che vale per “cubo” vale per qualsiasi significato e nella prima parte del paragrafo Wittgenstein si chiede come sia possibile che nel comprendere la parola io sia poi in grado di “impiegarla”, applicarla in una miriade di casi, potenzialmente indefinita, i cui contesti sono ben distinti da quello in cui l'ho *ora* compresa.

Poniamo che qualcuno mi dica di prendere la suppellettile a forma di cubo che è nel salone. Nel momento in cui comprendo l'ordine *non* sto infatti percependo l'oggetto che poi consegno. Eppure so riconoscere un oggetto cubico indipendentemente dalla sua grandezza e colore; la conoscenza elementare di un po' di geometria mi permette di riferirmi a esso come esaedro regolare dotato di sei facce, otto vertici e dodici spigoli; oltre che visivamente, posso riconoscere un oggetto a forma di cubo al tatto, ecc.: ma tutto questo, allorché ho sentito la parola, *riconoscendone* il significato, non era affatto *presente*. Nel proseguo del paragrafo – e in quelli successivi – si suppone che, nel sentire la parola, io mi faccia un'immagine del cubo: è forse confrontando l'immagine mentale con quella

perceptiva che quest'ultimo impiego diventa possibile? A parte il fatto che riesco a impiegare la parola senza immagine mentale e che innumerevoli sono i significati di cui non posso farmi alcuna immagine, ma come si presenta il cubo, ci si può chiedere, nella presunta immagine mentale, lontano, vicino, con quante facce, colorato o incolore? Quale che sia il modo in cui me lo immagino – questo il punto –, il riconoscimento mentale del cubo *già* suppone la capacità di impiegare la parola. Come dire: l'immagine mentale del cubo è solo, essa stessa, *uno* dei tanti impieghi, e non c'è nulla di *attuale* nella mia testa che misteriosamente anticipi la molteplicità di ulteriori impieghi.

I significati, si diceva però, sono come regole. Nel momento in cui ho udito la parola si potrebbe supporre che io *colga* con la mente la regola, che non è chiaramente un'immagine, la quale mi indica e *prescrive* le sue varie applicazioni, inclusa *questa*, poi la perceptiva, in altri contesti quella geometrica, ecc. Il fatto è che anche questa presunta regola afferrata dalla mente permette tanti passi avanti quanti ne permette l'immagine. Di primo acchito, fra l'altro, una cosa è una regola come l'addizione (in realtà il problema è il medesimo), un'altra la regola del "cubo"; come fa quest'ultima ad anticipare le applicazioni percettive o quelle geometriche, le contiene già in sé? Ma in che modo? Appellarsi a una regola che contenga già in sé un'infinità di applicazioni, che sia in qualche modo correlata a esse è come ricorrere a un magico "talismano mentale" [cfr. Pears 1988]. La concezione che concepisce tali regole mentali e semantiche come *presenze* alla mente che *dettano*, volta a volta, le esemplificazioni, pone il problema di cosa mai debba contenere una regola per guidare le applicazioni passate e future distinte da quella attuale. Una regola di tal genere somiglia troppo agli oggetti del *Tractatus*.

C'è chi ha supposto – fra i più noti interpreti di Wittgenstein [ad es. Baker e Hacker 1985] – che una regola sia connessa alle sue applicazioni da una sorta di "relazione interna". Ma tale soluzione a me pare la formulazione esplicita del paradosso: proprio perché *interna*⁹ la relazione dovrebbe connettere la regola da

9. Di solito una relazione è considerata "interna" se sopravviene su proprietà non relazionali di oggetti. Ad esempio: se *A* è blu e *B* è celeste, "più intenso di" può essere considerata una relazione interna fra *A* e *B*. Chiaramente non è questo il caso, la regola non può sussistere platonicamente a prescindere dalle sue applicazioni, come *A* può esistere a prescindere da *B*. Ma che la relazione sia "interna" può allora solo voler dire che la posizione della regola implica la posizione di tutte le sue applicazioni: appunto il talismano magico.

un lato, e la totalità delle sue applicazioni dall'altro, riproponendo l'arcano del talismano mentale.

7.

In realtà, penso che il modo in cui Wittgenstein concepisce la regola-significato sia proprio quello che più allontana dalla metafisica della presenza, e dai paradossi che questa suscita. In sintesi: quando diciamo di apprendere una regola non intu-iamo una istanza che permette e prescrive molteplici applicazioni, e che consente di riconoscere un *medesimo*, un'entità-regola dotata di una propria identità nume-rica, in una successione. Al contrario, apprendiamo un'intera serie di applicazioni in cui *nella* molteplicità delle mosse prende forma e si rivela quanto siamo dispo-siti a riconoscere come il "medesimo": le varie esperienze del cubo costituiscono il significato "cubo" come regola. Il *logo* originario è per noi, creature nel e del tempo, la serie: «solo nello scorrere la parola ha significato» [Wittgenstein OFP, I, 240], le parole «hanno significato solo nel flusso della vita» [ivi, II, 687]. Si tratta di quella che un interprete di Wittgenstein ha chiamato, ritenendola impossibile, "applicazione multipla" dei significati [McGinn 1984]. Una proposizione pos-siede un senso determinato perché il nostro linguaggio contiene «la *possibilità* di altre proposizioni». La ricerca filosofica consiste nel richiamare alla mente il «*tipo di enunciati* che facciamo intorno ai fenomeni», e richiamare il tipo non consiste in altro che nel produrre una molteplicità di enunciati che lo esemplificano [RF, § 90]. Sono le mosse fattualmente esibite [ivi, § 295] a dire *tutto* quello che c'è da dire sulla regola, tanto che ogni applicazione concreta viene considerata un «contributo alla grammatica della proposizione» [ivi, § 353]¹⁰.

Credo che le *Ricerche*, e gran parte dei testi del secondo Wittgenstein, siano più che espliciti a riguardo – a me sembrano adamantini: «Ciò che chiamiamo "seguire una regola" è forse qualcosa che potrebbe essere fatto da *un* solo uomo, *una sola* volta nella sua vita? – E questa, naturalmente, è un'annotazione sulla

10. Ovviamente la genesi e l'esercizio delle regole così considerate pongono una serie di problemi che qui non possiamo neppure accennare. Ciò che interessa, come si diceva all'inizio, sono le tappe del percorso.

grammatica dell'espressione "seguire una regola". Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta. Non è possibile che una comunicazione sia stata fatta una sola volta, una sola volta un ordine sia stato dato e compreso, e così via. [...]. Seguire una regola [...] giocare a scacchi sono *abitudini*» [ivi, 199]. E qui "abitudini" è in tedesco *Gepflogenheiten*, "modo d'agire divenuto abitudine (*Gewonheit*) attraverso frequenti ripetizioni" [definizione del Duden 1996]. «Non è possibile regolarità senza ripetizione» [OFM, VI, § 51].

Giustificare sufficientemente, sia in senso testuale che concettuale, una lettura del genere, per ripeterlo, non è qui possibile e rimando alle indicazioni date alla nota 2. Due soli accenni che riguardano in uno entrambi gli aspetti, il testuale e il concettuale.

Il primo riguarda la musica. Se nel tempo percepiamo le note una dopo l'altra com'è mai possibile percepire un'intera melodia? «Naturalmente si può dire – osserva Wittgenstein – se uno dice con convinzione che adesso sa la melodia, in quell'istante essa sta (in qualche modo) tutta davanti alla sua mente – e questa è una definizione delle parole: "la melodia sta davanti alla sua mente"» [RF, § 184], ma questo perché il presentarsi del suono come elemento *inserito* in una molteplicità di suoni è il *solo* modo di cogliere la melodia. «Che cosa percepisce colui che sente la gravità di una melodia? – Nulla che si possa comunicare riproducendo ciò che si è udito» [ivi, 276]. Il suono, isolato dalla serie in successione in cui acquista significato melodico perde appunto il suo *significato*. Naturalmente il paragone ha dei limiti, perché la musica non ha una portata semantica se non metaforica, ma ciò non toglie che il «comprendere una proposizione del linguaggio è molto più affine al comprendere un tema musicale di quanto forse non si creda» [ivi, § 527].

Il secondo si estende all'intero pensiero e linguaggio. «William James: il pensiero è già completo all'inizio della proposizione. Come facciamo a saperlo?» [ZE, § 1]. Proviamo a pensare cosa debba succedere perché un pensiero stia all'inizio di una frase, anche breve, che stiamo pronunciando, di modo che la mente lo contempi mentre lo *esprime* nel tempo, compiendo quindi *due* azioni. Evidentemente, poiché le parole si susseguono, oltre a essere all'inizio, il benedetto pensiero dovrebbe essere *ripensato* a ogni parola pronunciata. D'altro canto, mentre lo stesso pensiero si ripropone nella successione delle parole, dovrei essere

in grado di proiettare nel frammento di frase che *ora* proferisco una parte isolata del pensiero nella sua interezza. Ora, di tale ossessivo e intricato meccanismo non solo non abbiamo alcuna consapevolezza, e si potrebbe rilevare come conduca dritto dritto al solipsismo del *Tractatus*, ma esso è possibile solo se io contemplo il pensiero nella sua unità e, *contemporaneamente*, penso il frammento isolato che proietto nella parola; il che, oltre a contraddire l'ipotesi della necessità che un pensiero nella sua interezza sia istante per istante presente alla mente, rende incoerente l'ipotesi stessa: dovrei essere in grado di pensare un frammento dell'intero senza proiettare il tutto in quanto sto, nel tempo, dicendo.

Ma poi, se la cosa vale per un pensiero, che accade in un intero ragionamento? Quello che dico acquista forse il suo *posto* in un discorso unitario perché, mentre ragiono e discuto, ho presente in ogni istante *tutto* quello che voglio dire? Ma se la mia frase non può avere un senso determinato se non ho sempre presente tutto il pensiero, come potrebbe averlo un ragionamento, al limite un libro, se non lo avessi sempre, istante per istante, di fronte?

In realtà siamo in grado di pensare, parlare e formulare regole, perché ogni regola è originariamente una molteplicità di passi, come accade per un discorso o per una melodia. Se *p* implica *q* che implica *r* concludendo con *n*, ciascun passo, ad esempio *q*, *si manifesta* come ciò in cui *risulta p* e che *introduce a r*, senza che ovviamente in ciascuna mossa vengano pensate le altre. Così non fosse non avrei più i momenti del discorso. Così non fosse, non riuscirei in alcun modo a possedere l'armonia logica del discorso, e quella della melodia.

È insomma una filosofia ingannevole quella che, riflettendo sul pensiero e il linguaggio, «lo vede come un oggetto che produciamo e che non possediamo mai completamente, perché, non appena ne viene fuori una parte, un'altra scompare» [*ivi*, § 153]. Come Faust vuole fermare l'istante, così i filosofi vorrebbero congelare e ispezionare il nostro modo di aprirci al mondo: trattiamo l'esperienza come se fosse analoga agli oggetti *di cui* abbiamo esperienza. In realtà è il fluire della prima che permette di afferrare caratteristiche e aspetti stabili dei secondi.

8.

Un'ultima sosta prima di arrivare al punto finale: la possibilità di culture in linea di principio aliene e il totale relativismo culturale che ne deriverebbe. A dire il vero, più che un punto che precede la questione, il rapporto fra radicale relativismo culturale e *scetticismo* è assai più stretto. Se infatti posso pensare culture a me inattingibili che non potrei mai penetrare, lo stesso posso pensare riguardo alla stessa cultura cui credo di appartenere. Il limite invalicabile che segnasse un'altezza assoluta recede, per la sua stessa logica, sino a segnare il limite solipsistico del mio linguaggio e le sue incoerenze: se posso pensare culture in linea di principio a me impenetrabili, vale a dire interpretabili in molteplici modi senza che uno di questi risulti più evidente degli altri, posso cominciare a porre giustamente la stessa domanda nei confronti di enunciati che appartengono alla *mia stessa* cultura, finendo prima o poi col ricadere nel buco nero del solipsismo, dove l'impossibilità di errori trascina nel non senso anche qualsiasi criterio di correttezza. Giustamente, osservava Quine in un famoso esperimento mentale riguardante la traduzione di un linguaggio di cui non so nulla, le difficoltà concettuali riguardanti un linguaggio alieno, per lui insuperabili, si trasferiscono inevitabilmente a casa, al mio stesso linguaggio [Quine, 1960]¹¹.

Il confronto con lo scetticismo è trattato soprattutto in *Della certezza*, anche se affiora continuamente nell'opera di Wittgenstein e, pure a tal proposito, le interpretazioni più diverse abbondano. C'è chi pensa che gli argomenti wittgensteiniani intendano confutare lo scettico [P. Klein 1981, A. Stroll 1994 fra i tanti], chi pensa che Wittgenstein accetti la sensatezza del dubbio scettico, senza però farsene travolgere, offrendo repliche più pragmatiche che teoriche [ad es. Williams 1966, l'ultimo Strawson 1985 e lo stesso Kripke 1984] e infine chi, fra l'altro uno dei suoi lettori più arguti, vede in Wittgenstein un novello Pirrone [Fogelin 1987 e 1994], il padre dello scetticismo. Il tipo di scetticismo da discutere non è quello accademico o dogmatico che *afferma* l'impossibilità che

11. Il fine di Quine, convinto naturalista, è infatti quello di mostrare che un linguaggio composto di significati è incoerente, a meno di intendere per "significato" transazioni causali di tipo fisico fra il soggetto e il mondo, come appunto una concezione radicalmente naturalista e fisicalista della mente vuole.

noi si conosca alcunché, naturalmente contraddicendosi, ma quello sofisticato e radicale di ascendenza pirroniana cui attingono le varie forme di scetticismo contemporaneo. Per capire di che si tratta è opportuno delineare in sintesi la sua struttura classica, per come è possibile ricostruirla in base alle testimonianze che possediamo (com'è noto, i pirroniani non hanno lasciato quasi nulla di scritto).

La “rete scettica”, come suggestivamente viene chiamata, consiste di due “tipi” di argomento (tropi) distinti: i cosiddetti dieci tropi epistemici di Enesidemo e i cinque metaepistemici di Agrippa. I primi partono da reali e possibili situazioni del soggetto conoscente. Ad esempio: come faccio a sapere di aver di fronte il mio computer e che non sono, come Edgar Allan Poe, in un letto di ospedale sconvolto da “delirium tremens” in preda a un'allucinazione che mi fa credere di vedere un computer? Oppure, per quanto sobrio e sano di mente, che io stia solo sognando di vederlo? Chiaramente non entro assolutamente in merito al contenuto dei tropi di Enesidemo, il loro tratto comune è comunque quello di immaginare situazioni che mi stanno ingannando *ora* riguardo alle credenze che *ora* intrattengo, e che possono essere ben riassunte nello “scenario scettico” immaginato da Cartesio a cui oggi si dà veste fantascientifica: come so di essere qui, e non essere un cervello in una vasca che un maligno scienziato alieno condiziona a credere di essere *qui*? Oltre a vedere il computer, posso verificare la sua presenza toccandolo, ricordarmi di aver appena cominciato a scrivervi ecc.; eppure, per quanto l'ipotesi sia folle, lo scettico ripete la stessa domanda: come fai, ora che lo tocchi, ora che ricordi, ora che...a escludere che sia il maligno alieno a fartelo credere? E in effetti come faccio a escludere la folle ipotesi, se non *supponendo* di non essere un cervello in una vasca? Si badi che lo scettico pirroniano, a differenza di quello dogmatico, non esclude affatto che la mia esperienza sia vera, esclude semplicemente che di volta in volta io possa *giustificare* le mie credenze con un argomento che confuti la sconsiderata ipotesi.

A questo punto, dalla possibile situazione concreta, si passa alla generalizzazione, ai tropi metaepistemici, nel caso del maligno alieno, ad esempio, al diallelo o circolo vizioso (è possibile anche il tropo dell'“ipotesi”). Io “credo di essere davanti al computer” (chiamiamola *p*), ma so di esserlo se e solo se – l'implicazione è necessaria o logica – è vero che “*non* sono condizionato dall'alieno” (chiamiamola *non-q*), ma io *non so* di non essere in balia dell'alieno, non so *non-q*, come

potrei mai saperlo? Quindi p implica $non-q$, ma se non so che $non-q$ è vera non so neppure che è vera p . Da una possibilità specifica (sono condizionato dall'alieno, sono drogato in preda ad allucinazioni ecc.) si generalizza sostenendo che qualsiasi mia credenza si trova nella medesima situazione. Chiaramente, sin dal quarto secolo a. C. si sono accumulati vari argomenti contro la conclusione. Qui, diamolo per scontato, credo che gran parte di questi girino inevitabilmente a vuoto.

Come faccio a sapere, *adesso*, di non essere in una situazione scettica? Certo, se mi viene in mente una follia del genere, per ripeterlo, posso guardare con più attenzione il computer, che è *ancora* lì, darmi un pizzico su braccio, ricordare perfettamente cosa è successo *sinora*, o domandare a mia moglie, certamente preoccupata dalla domanda, se mi ha visto sedere *da mezz'ora* di fronte allo schermo. Il fatto è che ciascuna giustificazione in successione che avanzo è soggetta alla strana ipotesi, e se ciascuna lo è, lo scettico può generalizzare con il dialello che non posso escluderlo di esserlo in tutte. Ciò di cui mi vuole convincere non è che l'ipotesi fantascientifica (e quelle analoghe) sia vera, ma che non posso mai escludere in modo giustificato che lo sia e che quindi le mie credenze sul mondo stanno là, come la mia vita: un gratuito insieme di fatti bruti. Lo scettico mi spinge solo ad abbandonare l'idea di un punto archimedeo su cui edificare la conoscenza.

9.

Wittgenstein non si confronta affatto con la rete scettica per come è stata riassunta, ma il problema che affronta è sostanzialmente questo. Che risposta può dare, se la dà?

Le risposte credo siano fondamentalmente due: a) un punto archimedeo non c'è, è la stessa natura del nostro pensiero a escluderlo; questa è la replica a G. Moore in *Della certezza* e, in generale, alle pretese delle teorie "fondazioniste" della conoscenza; proprio ciò che giustifica a) rende però insensato – data la natura delle regole – un dubbio generalizzato, vale a dire il passaggio dalla possibilità scettica dei singoli casi, ciascuno dei quali ammette possibili risposte, al dubbio universale metaepistemico.

Poniamo io stia giocando a scacchi muovendo l'alfiere e che lo scettico ora dubiti che *questa* sia la mossa conforme alla regola movimento-dell'alfiere. Questa volta lo scettico non mette in questione la mia capacità di giustificare il contatto con il mondo (l'esistenza reale dei pezzi da gioco ecc.), ma la stessa possibilità che i significati-regola che sto applicando siano quelli che ho applicato in passato e che credo ora di applicare: io credo – sostiene – di giocare a scacchi, in realtà sto giocando a “scucchi”, un gioco simile ma diverso dagli scacchi. Alla mia ovvia replica che ricordo bene come si gioca a scacchi, perciò come si muove l'alfiere, lo scettico ribatte recitando la batteria nota di strane possibilità: mi ricordo male, ho confuso due giochi diversi, quando credevo di giocare sognavo o persino, ripresentando sulla scena lo scenziato, sono un cervello in una vasca dove l'alieno mi condiziona a credere ora che questo sia il corretto movimento dell'alfiere. Poiché non posso contemplare una regola platonica in sé che funga da guida, all'interno dell'applicazione attuale non sembra ci sia nessuna ragione al di fuori di quella che mi *sembra* essere la mossa da fare.

Ma se è valida l'interpretazione sopra data delle regole – questo il punto –, io non ho bisogno di contemplare nulla, la mia mossa non può essere *isolata* dalle tante volte che ho, dopo averlo imparato, giocato a scacchi, muovendo l'alfiere come ora lo muovo: la mia mossa attuale è una delle applicazioni che, nella loro molteplicità, *costituiscono*, dandogli un'estensione, la regola. Se le regole presuppongono molteplici applicazioni, l'errore scettico è quello di passare da Enesidemo ad Agrippa. Vale a dire: di ascendere dalla possibilità che io *ora* mi stia sbagliando, certamente sempre sensata, alla considerazione metaepistemica per cui *quindi* posso sempre sbagliarmi. L'errore è quello di generalizzare: è solo «l'esercizio dell'uso della regola [a mostrare] anche che cosa sia un errore nel suo impiego» [DC, § 29]. Un errore ineliminabile, come quello che vorrebbe l'ipotesi scettica, non è un errore, «chi volesse dubitare di tutto, non arriverebbe neanche a dubitarne. Lo stesso gioco del dubitare presuppone già la certezza» [*ivi*, § 115]; «del *dubbio* ci facciamo un'immagine falsa» [*ivi*, § 249]. E il medesimo vale riguardo al mio essere di fronte al computer. Il dubbio, ogni dubbio, è il punto di partenza di una ricerca, l'inizio di mosse non anticipabili [*ivi*, § 315], non l'anticipazione di mosse (erronee) successive. Se non potessi correggermi, ammettendo che abbia mosso male l'alfiere, il sintagma “regole degli scacchi” sarebbe per me

un mero *flatus vocis*, non un significato ben determinato, come lo scettico deve supporre.

Ma posto che non è possibile mi sbagli sistematicamente sui significati che uso, come rispondere allora allo scettico nel caso del computer, all'ipotesi del maligno alieno che mi condizionerebbe a credere che esso ci sia? Beh, continuo a esplorare percettivamente il computer, assicurandomi della sua presenza, a radunare i ricordi, a chiedere a quali condizioni l'ipotesi scettica è intellegibile. Il senso di ogni mia mossa non può essere *isolato* da quelle eseguite e da quelle che introduce. Anche si prospettasse l'idea per cui nella vasca ci sono nato e che da sempre, come in un incubo (si pensi alle memorie false innestate negli androidi in *Blade Runner*), vivo un mondo kafkiano creato solo per me, affinché le parole mie, e quelle dello scettico abbiano un *significato*, non potrò far altro che, di pensiero in pensiero (e di azione in azione) dare ragioni di quanto credo e chiedere ragioni di quanto mi si obietta.

Detto in altro modo: il dubbio scettico, anche quello pirroniano, è uno dei tanti modi di riprodurre il "talismano mentale" delle anticipazioni, solo che, al posto dei contenuti che soddisfano un concetto-regola, esso vorrebbe *anticipare* la possibilità delle sue errate applicazioni. Se non le anticipa, come non può, qualsiasi dubbio specifico apre lo spazio a possibili risposte. Solo abbandonando l'ideale di presenze indubitabili, ritornando all'effettivo funzionamento del suo pensiero e linguaggio, il filosofo risponde allo scettico, suo malgrado filosofo della *presenza*.

10.

Conclusi i brachilogici appunti sul percorso di Wittgenstein, se questo è quantomeno plausibile e ne coglie gli aspetti di fondo, le indicazioni riguardo al rapporto fra culture sono soprattutto due.

Le esperienze del mondo indagato dalle scienze naturali e le esperienze delle esperienze altrui – primo punto – si trovano su due piani nettamente distinti e concettualmente irriducibili. All'interno del mondo fisico la scienza cerca di individuare *leggi* e di queste Wittgenstein ha una concezione piuttosto debole, fra

l'altro non più di tanto approfondita nelle sue opere. Se c'è un'idea che non viene abbandonata del *Tractatus* in poi è quella per cui il soggetto non ha esperienza di “nessi causali”, vale dire di *relazioni ontologiche necessarie* che sussistono oggettivamente; le leggi sono fondamentalmente generalizzazioni a partire da regolarità empiriche osservate. Le esperienze umane sono invece strutturate come regole, a loro volta interpretate non come entità che la mente consulta, ma come applicazioni multiple che solo in tale molteplicità manifestano la loro determinatezza: ogni pensiero pensato, ogni frase pronunciata, ogni emozione vissuta deve la sua unità all'*Umgebung*, all'*ambiente*, che la circonda, vale a dire alle mosse già fatte e a quelle che siamo in grado di fare. La natura ontologica del pensiero umano, si potrebbe dire, è eraclitea, in divenire, essenzialmente costituita da processi i cui singoli momenti non sono isolabili. E mentre non ha senso affermare che la natura fisica commette errori, i termini “corretto” e “scorretto” rappresentano l'anima del seguire una regola, in tal senso, la sua natura “normativa”. La cultura non può quindi essere colta, nelle sue caratteristiche essenziali, come natura¹². Da qui la polemica di Wittgenstein nei confronti dell'atteggiamento positivista in ambito antropologico testimoniata fra l'altro dalle *Note sul ramo d'oro* e in generale la po-

12. Da notare che se nel seguire una regola contemplassimo quest'ultima come istanza prescrittiva che detta le sue mosse, diventa difficile se non impossibile capire come si possano commettere errori. Sul senso in cui la concezione accennata lo permette rimando, ancora una volta, ai testi citati nella nota 2. Nell'accennare alla questione dell'errore prendo anche lo spunto per tornare all'enigmatico brano, citato all'inizio, in cui Wittgenstein confessa una falla nella sua concezione. Ebbene, anche nelle *Ricerche* Wittgenstein paragona il linguaggio a una vecchia città, «un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in *tempi diversi*» [RF, § 18, corsivo mio]. Il fatto è che di una città si pone *la prima pietra*. Se ogni regola è costituita da una molteplicità di mosse, poiché la nostra vita è nel tempo, come è possibile non esista, nel suo apprendimento, una *prima mossa* che già appartiene alla regola. Anche se questa prima mossa è un'estensione (“in tempi diversi”) di regole già dominate, sembra pur sempre necessario che un soggetto, magari nella sua infanzia, inizi a seguire una regola che non presuppone altre applicazioni. Questo è il problema del “cominciamento”, della «difficoltà di cominciare dall'inizio, e non tentare di andare ancora più indietro». Credo che sia proprio *questo* problema ad aver indotto vari interpreti a glissare la gran quantità di passi dove l'applicazione multipla è esplicitamente affermata, quasi che Wittgenstein non la prendesse sul serio. Su una possibile soluzione della difficoltà, suggerita da Wittgenstein, che evidentemente continua a ritenerla il punto oscuro del suo pensiero, cfr. Cimmino 2014 (Cap. 4).

lemica riguardo ai tentativi scienziati di ridurre il linguaggio a leggi causali (vale a dire a generalizzazioni di successioni regolari).

Il secondo punto riguarda il “relativismo culturale”, l’assoluta convenzionalità delle nostre idee e conoscenze. Che ci siano modi culturali di guardare il mondo *totalmente* diversi da come la nostra cultura suppone e che nessuno di questi modi, il nostro compreso, possa reclamare maggiori giustificazioni è del tutto analogo a pensare che tutte le giustificazioni si equivalgano e che nessuna è corretta, che è appunto ciò che suppone lo scettico. Così fosse la stessa parola “mondo” non potrebbe avere per noi alcun significato.

Wittgenstein dissemina i suoi testi d’ipotesi di giochi alternativi al nostro, alla nostra cultura e al mondo in cui viviamo. Modi di pensare in condizioni che non trovano analoghi al mondo che abitiamo. Spesso Wittgenstein forza l’immaginazione fino all’estremo. Ma tali mondi, pur sempre possibili, vale a dire non contraddittori, definiscono per contrasto quello in cui avanziamo giustificazioni, rendiamo coerenti le nostre ipotesi, prevediamo correttamente fatti e comportamenti. Il limite di questi viaggi fantastici, oltre il quale non ci orizzontiamo più, è pur sempre quello di permettere un minimo di passi comuni, di significati applicabili che garantiscano la loro “pensabilità”. Non possiamo immaginare – per nominare le *impossibilità* più eclatanti – un mondo in cui il linguaggio è essenzialmente privato, murato nella mia testa e inaccessibile ad altri, un mondo in cui *solo a me* sono note le sensazioni; un mondo dove la distinzione “corretto/scorretto” viene meno e un possibile scenario scettico preclude conoscenza e errore; in cui è possibile cogliere una melodia *d’emblée*, di colpo o dove un intero percorso cognitivo sia squadernato davanti alla mente mentre lo leggiamo a voce alta. E tali impossibilità sanciscono l’impossibilità di radicali metafisiche alternative.

Questo modo di procedere è in azione anche nei rari tentativi d’indagine antropologica wittgensteiniani, come nelle *Note sul “Ramo d’oro” di Frazer*, un pugno d’osservazioni probabilmente scritte nel 1931. Non è un caso che queste esordiscano con un appello al modo in cui convincere qualcuno della verità, vale a dire di giustificare le nostre credenze: «Per convincere qualcuno della verità, non basta constatare la verità, occorre invece trovare la *via* dall’errore alla verità» [NRM, p. 17]. La verità non è contemplata e senza percorsi comuni non ci troviamo di fronte a culture alternative.

Le *Note* sono estremamente concise, sconnesse e pervase da una intensa *vis* polemica, che Wittgenstein manifesta sempre riguardo ai tentativi positivisti di spiegare le cosiddette “culture primitive”. Caratteristiche queste da tener presenti nel precisare quanto è possibile ricavarne. La polemica con Frazer, d’altro canto, è *metodologica*. Wittgenstein non rimprovera all’antropologo inglese di utilizzare un metodo scientifico naturalista e riduzionista in opposizione a qualcosa che sfugge alla nostra “mente razionale”, ma di usare male la ragione, in modo incoerente, di non «dissodare» sufficientemente il suo stesso linguaggio [*ivi*. P. 27]. Fra il tipo di obiezioni avanzate, due sono quelle che ricorrono più di frequente. La prima è quella di supporre nei comportamenti esaminati una “stupidità” che non trova alcuna giustificazione. Allorché, ad esempio, tribù africane si rivolgono con suppliche al re «*quando si avvicina il periodo delle piogge*», non può essere, o non può essere solo, perché, non conoscendo ancora il meccanismo naturale della pioggia, queste pensano che il re possieda divini poteri causali; così fosse «si rivolgerebbero a lui nei periodi secchi dell’anno» [*ivi*, p. 33]. Coerenza vuole allora che questi soggetti non possono credere che il re sia in grado di far piovere. L’ingenuità attribuita per mancanza di conoscenza suppone in realtà un giudizio di stupidità contraddetto dal comportamento di quelle stesse persone. La spiegazione non è “ragionevole”.

Ma l’errore più frequente, interessante e profondo che permette di capire il primo, quello per cui il “dissodamento” del linguaggio in Frazer non viene neppure tentato, è di manifestare nell’indagine, da parte del suo stesso autore, concetti e reazioni emotive che vengono cassate dallo stesso tentativo di spiegazione, e che rimangono perciò inintelligibili: le spiegazione di Frazer occultano, rimuovono, parte delle loro stesse condizioni di possibilità, vale a dire gli elementi *comuni* alla nostra e alla loro cultura.

Il carattere “terribile” di certe cerimonie descritte da Frazer, la meraviglia che accompagna anche il bisogno di capire dell’uomo occidentale, alle radici dello stesso bisogno di comprensione dell’antropologo, vengono annullate in una presunta spiegazione “naturale” che elimina quanto unisce “noi” a “loro”: «Come poteva il fuoco o la somiglianza del fuoco con il sole non impressionare lo spirito umano al suo risveglio? Ma non “perché non è in grado di spiegarselo” (l’ottusa superstizione della nostra epoca): forse che la cosa diviene meno impressionante

dopo una “spiegazione”?» [ivi, p. 25]. Quanto sfugge è la “ritualità” che accompagna la vita dell’essere umano e che continuiamo a vivere in innumerevoli feste, nella politica, nella stessa ammirazione e timore nei confronti della scienza. Anche quando riusciamo a tracciare somiglianze e analogie strutturali in culture scomparse, ciò che manca, condizione di possibilità della loro comprensione, è «ancora una parte dell’osservazione, quella cioè che collega questa immagine con i nostri sentimenti e pensieri. Questa parte dà all’osservazione la sua profondità» [ivi, p. 39]. Senza ad esempio partire dallo “spirito” di una festa, una festa tribale sfuma nell’indeterminato [ivi, p. 41]. E, all’opposto, il carattere *sinistro* che pure Frazer coglie in svariate cerimonie «non si comprende da sé, se conosciamo soltanto la storia dell’azione esterna; siamo *noi* che riproiettiamo questa luce sinistra da un’esperienza nell’intimo di noi stessi» [ivi, p. 45].

Come accennato, nelle sparse e spesso scollate osservazioni delle *Note*, Wittgenstein è mosso anche da insofferenza e disagio per la cultura che vive e per il modo in cui questa malamente proietta su “altre” culture nessi e metodi che appartengono a distinti ambiti della realtà. Tale disagio lo conserverà sempre. E lo conserverà, di là dalla sua complessa e delicata struttura psicologica, anche perché sarà convinto sino alla morte che agli sconvolgenti mutamenti di paradigma delle scienze occidentali non è seguito un altrettanto radicale mutamento del paradigma riguardante la mente umana. Sia che questa venga “ridotta” a successioni causali di enti fisici, sia che venga considerata una successione di stati o eventi irriducibili, si continua a ritenere che nella successione di eventi fisici o non fisici, ciò che conta e a cui attribuire dignità ontologica è l’evento o stato volta a volta *presente*, mentre ogni atto mentale deve per Wittgenstein la sua identità al passato e al futuro che lo circonda e dove l’eventuale problema, secondo il brano citato all’inizio, è quello di capire dove ciascuna mente comincia la sua storia.

Riferimenti Bibliografici

BAKER G.P., HACKER, P.M.S.

1985, *Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity*, Blackwell, Oxford.

CIMMINO L.

2003, *Significato e divenire. Wittgenstein e il problema delle regole*, Morlacchi, Perugia.

2014, *Intenzionalità ed esperienza del tempo*, Aguaplano, Perugia.

FOGELIN, R. J.

1987, *Wittgenstein*, Routledge, London-New York.

1994, *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford University Press, Oxford.

KIENZLER, W.

1997, *Wittgensteins Wende zu seiner Späphilosophie*, Duhrkamp, Frankfurt a.M.

KLEIN, P.D.

1981, *Certainty: A Refutation of Scepticism*, University of Minnesota Press, Minneapolis

KRIPKE, S.

1984, *Wittgenstein. Su regole e linguaggio privato*, Boringheiri, Torino.

MCGINN, C.

1984, *Wittgenstein on Meaning. An Interpretation and Evaluation*, Blackwell, Oxford.

PEARS, D.

1988, *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy, Vol II*, Claredon Press, Oxford.

QUINE, W.V.O.

1960, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge Mass.

SEARLE, J.

2015, *Seeing Things As They Are. A Theory of Perception*, Oxford University Press, London-New York.

STRAWSON, P.

1985, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Methuen, London.

STROLL, A.

1994, *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford University Press, Oxford.

WILLIAMS, M.

1996, *Unnatural Doubts*, Princeton University Press, Princeton.

WITTGENSTEIN, L.

DC, *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978.

NRM, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano 1975.

OFM, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, Einaudi, Torino 1979.

PD, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980.

TR, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1967.

RF, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967

ZE, *Zettel*, Einaudi, Torino 1986.

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 egitaria 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 chiameremmo 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 “somiglianze 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).

WES SHARROCK

Is there only 'what can be said'?

Wittgenstein's philosophy has had a mixed response in the social sciences. There is some enthusiasm for it, there are certain points – such as the topic of rule following – where Wittgenstein's philosophy is regularly (though often dubiously) invoked and there are numerous rejections of some or all of Wittgenstein's ideas. Meanwhile, debates about the rationality and intelligibility of alternative schemes of thought whose current state – going back to the 1960's – was initiated and has been sustained by connections to Wittgenstein rumble on.

Throughout the time in which Wittgenstein's thought has been a relevant but somewhat peripheral concern for the social sciences there has been – I think it is fair to say – a growing conviction that social science, certainly sociology, is an essentially critical enterprise. Its purpose, that is, ought to be finding fault with existing social affairs as a basis for transforming social relations so as to emancipate or empower the inhabitants of society, though there may be social conditions or sociological conceptions that would frustrate this objective.

Wittgenstein's thought is regularly identified as one potential source of frustration, involving conceptions that rule out the possibility of improving society altogether – for example, excluding the possibility of social improvement on the basis of relativism or ruling out the possibility that academic critics of society, such as sociologists and philosophers, can play the intellectually revisionist role – that of challenging the foundational conception underpinning society – that they envisage for themselves. Relativism can exclude the idea of improving society by

denying that one society can be better than another – if any society is as good (or as bad) as any other, then there is no prospect of a subsequent state of a society being an improvement on, rather than merely different to, its earlier one. Not entirely distinct from relativism, but involving a different trajectory of arguments, there is the idea that different societies are closed against each other in terms of intelligibility. If the academic critics are conceived as placing themselves outside the society by adopting and operating in specialist disciplinary terms which contrast with those in use within the society, then the argument that only those who are ‘inside’ the society can possibly find its affairs intelligible, then the would-be academic critics would be incapable of understanding – and therefore of tellingly criticising – the very affairs they aim to fault¹.

Wittgenstein is often supposed to be a source of such frustrations. He is sometimes thought to be a conservative in a personal sense, for example, servile to authority, with his personal convictions percolating through to his philosophical conceptions. His philosophical thought may not espouse political doctrines as such, but may be seen as comprised of ideas which, if followed through, lead to the conclusions that there is no possibility of society changing or, more accurately, of being deliberately and effectively changed. Wittgenstein says that ‘philosophy leaves everything as it is’, which seems a plain enough statement against any interventionist role for philosophy – at least one constructed in his terms. It might also, however, express the view that it is in the nature of philosophy generally leave everything as it is, a sentiment possibly shared with Marx – the Marx, that is, who thought philosophy was useless and should be abandoned in favour of effective revolutionary activity, not a Marx who thought that the point was to change philosophy in an interventionist direction.

I’m not intending to defend Wittgenstein against the criticisms of his conservatism so much as to suggest that such conceptions arise because the connection of Wittgenstein’s thoughts to his conception of the nature of philosophy – or to his method(s) of philosophising – is underplayed. Often Wittgenstein’s

1. ‘Outside’ can be understood in at least two different ways: as a matter of belonging to some a different society or as one of adopting a frame of reference (for scientific or academic purposes) which excludes commitment to the terms on which social affairs are indigenously conducted.

own philosophy could carry the implications ascribed to it only if it violated some of Wittgenstein's own prescriptions for philosophical practice. I am well aware that the exact nature of his thought about philosophy remains a matter of dispute amongst the most serious and dedicated of Wittgenstein scholars, and also that the attempt to align oneself amongst the diverse sides in the dispute is a large task needing far more space than is available here. It is certainly one defensible line of argument that Wittgenstein conceived of philosophy's 'problems' as largely if not entirely spurious. They were anything but *obviously* spurious, appearing as authentic, highly demanding and profound but which, subjected to pressing demands for specification would be persistently elusive. Philosophy, as Wittgenstein understood his own approach, was an activity only, one engaged solely in the clarification of thoughts, conducted prevent the formation of further philosophical 'problems'. Wittgenstein's own kind of philosophy would produce no doctrines, elaborate no philosophical theories, because attempting to develop these missed the fact that there was something seriously wrong with the supposed problems. Subjected to (often strenuous) clarification these questions/problems go away, they disintegrate in the attempt to nail them down.

This Wittgenstein is mirrored in the one who is, if he *is* accepted as being genuinely opposed to theorising in philosophy, is thereby seen as irrationally opposed to science, explanation and theorising, and is also insensitive to his own (perhaps unavoidable) doctrinaire tendencies. Wittgenstein may say he does not theorise, but that does not mean that he abstains from theorising. Whether these attributions are fair, and, if fair, invalidate his conception of philosophy are, again, issues that can't be addressed here. The other line – that Wittgenstein's philosophy considers in the application of (a) method(s) rather than in the generation of doctrines about problematic philosophical phenomena – is taken. On this, the bottom line is Wittgenstein's insistence that philosophy is different from science, though not thereby *opposed* to it². A difference between natural science and philosophy is that the former does involve explanation, theorising and the gathering of empirical knowledge whilst the latter doesn't. Given this, however,

2. It is worth noting that by 'science' Wittgenstein often does not intend the natural sciences but empirical information generally. Philosophical 'problems' do not involve decisive information, to there is nothing to be explained, theorised or investigated.

natural science does not require special mention in philosophy, it does certainly not provide the point of reference from which philosophy need begin, any more than do law, religion, politics, poetry or tennis. Philosophy can contemplate matters from the natural sciences just as it can those from law, religion, politics, poetry and ordinary, everyday understandings, but it is no closer to the sciences than it is to any of those others.³

Which brings us to the central part of this paper, which is the place of ‘ordinary language’ in Wittgenstein-style deliberations where, it seems to some, Wittgenstein is inclined to invidiously counter-pose ‘ordinary language’ (or the common-sense convictions that ordinary language is presumed to incorporate – perhaps ‘express’ might be less committal about the relation between the language and the convictions) against the language of science and the theoretical schemes incorporated into it. Did Wittgenstein really endorse common sense convictions to the extent of considering them incorrigible, ensuring on the current understanding, that they could not be revised in light of scientific findings? The short answer is: no. A slightly longer one: Wittgenstein thought philosophy paid insufficient attention to the ordinary use of words of all kinds, common sense *and* scientific, mathematical *and* religious. His concern with words from the ordinary language followed the lead of prior philosophers in singling out some of these for philosophical treatment, rather than Wittgenstein initially allowing these terms in the philosophical door. ‘Rules’, ‘thoughts’, ‘intention’, ‘belief’, ‘word’, ‘language’, ‘truth’, ‘reality’, ‘know’, and ‘certainty’ are all words that have loomed large within philosophy but which originated in the ‘ordinary language’, whilst ones such as ‘equation’, ‘proof’, ‘law’ come from mathematics and science, rather than originating within philosophy. Wittgenstein’s abiding thought was that philosophers didn’t pay enough *attention* to the ordinary uses or words from non-philosophical sources before attempting to deploy these to meet

3. Of course, the perennial question in sociology is of the extent to which sociology is – or can be – like the natural sciences and of what it have to do to be like them (or one of them – biology seems to be the currently favoured model for sociology to follow). These questions around this are largely philosophical ones – they are not scientific, empirical, ones – and as such likely to be nests of confusion – for a very recent display of sociology’s confusion over whether it is a natural science and what it might need to do to be more like one, see Martin, 2016.

the needs of philosophy. Rather than disputing the rights of specialists to develop their own vocabularies for their specialist purposes Wittgenstein suspected that philosophers attempts at the adoption an adaptation of such words were commonly abortive, muddling up (at least) the philosopher's intendedly independent employment of these terms with their continuing use of the same words in their ordinary capacity. For example, some sceptics charged ordinary speakers with claiming certainty where they are not entitled to those claims – thereby accusing them of misusing words from their ordinary language. In its ordinary use, those sceptics alleged, the words 'know' and 'certain' are connected to the extent that one should only say one knows where one is wholly certain, one's claim to know beyond all possibility of doubt. It is true that the words 'certain' and 'know' are connected in ordinary speech but, Wittgenstein sought to show, not in the ways that sceptics suppose. The word 'know' is used where one's claims are not beyond all possible doubt. To say that one knows is if effect to acknowledge that there is the possibility of doubt, but of denying that those doubts apply. There are certainly ways in which a claim to know what time the train arrives can go wrong, and the claim to 'know' insists that the claim is not wrong in these ways. In such cases, the sceptic is not claiming, that such uses of 'know' within philosophy are distinctive and specialised ones, used only within philosophy and dedicated to its purpose. The sceptic is, rather assuming that the use of the word 'know' has sufficient in common between the philosopher's use and 'everyday' ones for the philosopher to be able to offer confront the 'ordinary' case, criticising ordinary speakers because, they are using 'know' in ways which do not honour the commitment that the philosopher sees as built into their *joint* use of the word, namely to claim knowledge only only when there is absolutely no possibility of doubt⁴.

4. Quite what is going on in the sceptical context is often more complicated than this but the example is designed only to illustrate, very thinly, that the relation between 'ordinary' and 'technical' uses of a word may, in the philosophical context be not just complicated, but also muddled. The suggestion that the sceptic might be the one 'misusing' the word 'know' does not cast doubt on the philosophers competence to engage in 'ordinary language' exchanges with other speakers of their native or other languages – that one can employ the language in the course of life does not mean that one is able to reflect perspicuously on the pattern of use involved in the aspects of the language of which one's own sayings are a part.

Wittgenstein's is not, in this context engaging in any defence of ordinary language, certainly not to the extent of suggesting that ordinary language has got describing the facts about what knowledge is right, whilst the philosopher has got these wrong. Rather, he is asking whether the exchange between the sceptic and the everyday speaker is a genuine confrontation in the way it appears, where getting the issues lined up is not a matter of deciding between the two, which one of them is right about what knowledge is. What Wittgenstein thinks needs getting right is whether the philosopher has got the 'geography' of 'know' and 'certain' in their ordinary uses right – if not, then the sceptic's challenge has misfired, making defending either everyday usage or common sense against the sceptic a pointless undertaking.

The investigation into 'know' and 'certain' seeks to determine what it is that people are saying when they say they know something, it does not involve any suggestion that people who use the word 'know' in what Wittgenstein tries to show is a standard, commonplace way, are actually right about whatever they claim to know. That would involve investigation into facts of the matter – Tom says he knows what time the train arrives, but does he? Wittgenstein says that Tom's use of know gives only his personal guarantee that he is not mistaken about the time but, as we all know, people can be wrong in both their recall of railway timetables and about whether trains turn up on or after their scheduled times. Tom can be wrong, even though he said he knew. In the sceptic's conception, this shouldn't be possible, because Tom is saying that he could not possibly be mistaken⁵, hence Wittgenstein emphasises the strategic significance of the commonplace expression 'I thought I knew', one which shouldn't be possible if one's claim to know entailed that one couldn't conceivably be making a mistake.

Isn't what is worrying about Wittgenstein, though, the fact that he is occupied with language, that Wittgenstein substitutes considerations about how language works for questions about what real, worldly phenomena are like – we don't want to know what people say about, say, knowledge or time or truth, we

It is in the transition from engaged participant in to reflective reviewer of language's ordinary uses that, in Wittgenstein's view, philosophy often goes awry.

5. ...and a condition of his correctly saying that is that there is no possibility of his being mistaken.

want to know what the nature of the phenomenon is, what knowledge, time and truth each are. This is a juncture at which the relevance of Wittgenstein's philosophy for sociology might be doubted, especially if one conceives sociology as an empirical, even a scientific, discipline. Empirical investigations not meditations on the meaning of words and sayings is the business of such disciplines, and Wittgenstein agrees⁶. As mentioned, philosophy and science (i.e. empirical investigations) are different, it being in the nature of philosophy's supposed problems that they do not have empirical content. *If* sociology is – at its heart – an empirical discipline, then Wittgenstein's words would have little or no bearing on it, but Wittgenstein's line of thought allows for the possibility that sociology is less of a scientific (i.e. empirical) pursuit than it sets itself out as. Wittgenstein said of psychology that it consisted of experimental methods and philosophical confusions – a point which is by no means yet outdated – and it can be argued⁷ that the same of (about empirical studies and conceptual confusions passing one another by) can be said of sociology, with modification that conceptual confusions and empirical studies pass each other by.

Wittgenstein agrees with his would be critics that philosophical investigations don't leave anyone better or worse off with respect to empirical information because because philosophical problem don't have empirical content⁸. Philosophical problems are, however, deceiving in appearance⁹ – they are not necessarily recognisable as such on sight and they may well be mistaken for other kinds of problems, empirical ones, for example. That many sociologists think of their field as an essentially empirical one does not mean that they cannot be mistaken about this, with many of the problems they are involved in being ones that Wittgenstein would consider philosophical (or conceptual) ones.

One result of the confusion of conceptual and empirical issues in the social sciences is the misreading of Wittgenstein himself. Wittgenstein has repeatedly been charged with espousing a doctrine, one about the nature of reality. Not

6. He doesn't think, though, that the dividing line between empirical and non-empirical inquiries necessarily tracks the departmental divisions of academia.

7. See Hutchinson, Read and Sharrock, 2008.

8. This may well be disputed, but this is a presentation of the nub of Wittgenstein's positions, not an extended argument on behalf of them.

9. Because superficial features of language can be misleading.

only is it a doctrine, but it is an inimical one, namely that of idealism. It is perhaps a particular form of realism, linguistic realism, expressed especially in Wittgenstein's reflections on the relationship between language and reality. The doctrine is, crudely put, that human language shapes reality, meaning that one cannot obtain access to reality itself from outside of language. If reality can only be accessed through language then tangible material reality cannot feature in philosophy as other than a thing in itself, something existing independently of and external to human thought, but about which nothing can be said – and, as Wittgenstein once remarked, a nothing is as good as a something about which nothing can be said. These views about the irrelevance of the philosophical conception of 'the thing in itself' to philosophical problems¹⁰, are much resisted, with, currently, realists probably leading the field with an insistence that language can make contact with things in themselves, those making up real world and its intrinsic structures, perhaps only through the language of the natural sciences, but there at least.

Such disagreements are a continuation of longstanding philosophical problems, and Wittgenstein's relevance to sociology is manifest in respect of his invocation (both pro and con) with respect to the relationship of language and reality. It is here that the treatment of Wittgenstein in terms of the resistance to philosophical doctrine and the insistence on the dissolution of philosophical problems through clarification may show its advantage. Attempts to come to terms with or get around Wittgenstein the linguistic idealist can presuppose that there is a solution to the problem, however bizarre may be the measures needed for its resolution¹¹. It is not only more fruitful, but also more plausible, to suppose that Wittgenstein thought that the problem of the relationship between language and reality is not a genuine problem that can be answered, not least because it can't be coherently posed as a question, not least because (to keep the argument as brief as possible) the question itself will have to be spoken to in the very language whose terms are supposedly to be entirely set aside.

10. Except as a provocation to yet further confusions.

11. One fashionable way of characterising the tortured and perpetually misfiring efforts to get round Wittgenstein is to attempt to forge a view of language 'from sideways on', cf. McDowell, 1994.

It is not that questions about the relationship between words and the world, between language and reality, cannot be asked and answered, but that those questions cannot include a completely general question about that relationship. Thinking that because one can ask the question whether these words in a given case correspond to reality one can equally well ask whether words in general correspond to reality is just the kind of move Wittgenstein regards as a source of philosophical confusion, arising from assuming that specific and comprehensive questions are of the same form and thus equally viable in interrogative contexts. Of course, viable questions about whether words correspond to reality are ones that are commonly asked in the course of human life and, not just by philosophers: You said the cat was on the mat, is it there? Asking about whether words correspond to reality is, for Wittgenstein, effectively the same as asking factual questions – questions that seek and are resolved by empirical information, ones which have a strong affinity to asking whether what someone says is true or false, whether, in other words, whatever some part of the empirical world is the way that it is said to be.

One thing Wittgenstein was trying to undermine was that what words can say depends upon how the empirical world is *in the sense* that the identity of and capacity for sentential combination of words would depend upon what those words stood for, for states of affairs in the world e.g. a sentence is conceived as a combination of names, names for objects which must exist in themselves according to one reading of Wittgenstein's *Tractatus*¹². Under such a condition, one would have to know what was true in order to understand what was said, but then a leading characteristic of empirical statements is that we can understand them without knowing whether they are true or not¹³. For Wittgenstein, it is a leading characteristic of empirical statements that they can be either true or false, i.e. that what they say can be compared with the states of affairs they speak of – 'The cat is sitting on the mat' says that the cat is on the mat, sitting there, and one can e.g. look to see if the designated cat is appropriately posed on the

12. There is a reading of the *Tractatus* that would insist that this idea was mocked rather than endorsed there.

13. Because an empirical statement is one which can be true or false, depending on the facts.

relevant mat. It is at this point, that of pointing out that factually informative – i.e. empirical – statements are the kinds of sayings that can be true or false, and that there is nothing about their linguistic form which tells us whether they are true or false – a statement about how things are tells us how things would have to be if it *were* true or were false, but it does not thereby tell us that it is true or false. Whether a statement is true or false calls for empirical information but accumulating that is no part of the business of philosophy as philosophers have traditionally engaged in it, and it is of no relevance to Wittgenstein's enterprise to make such investigations, to say which factual statements are true or false. That is the business of 'science' in Wittgenstein's wide sense, of the natural sciences and all other kinds of factual investigations, including innumerable everyday ones, such as where the cat actually is. The world – reality, in the *Tractatus* sense, 'is everything that is the case', i.e. is the way things are according to the totality of true empirical statements. Wittgenstein's philosophy has nothing to say on its own behalf about what the world actually consists in¹⁴, which amongst all the things being said about states of affairs in the world are the true ones – beyond their being the ones which say what some state of affairs is when, indeed, that is the state of affairs that obtains. *Whether* a statement is true depends, of course, on states of the world, the whereabouts of the cat and the mat, for example. The world, in the *Tractatus* sense has everything in it that we can truly say is in it – but philosophical questions don't have to do with what is, as a matter of fact, in the world. Not only is this the model which operates within ordinary language, that there is a difference between what we say about the world and the world we say things about, connected by the question of whether things are as we have said they are, is also the one that philosophy has in mind, which it perpetuates as a supposedly philosophical scheme in its treatments of the 'problem'¹⁵ – one of the respect in which Wittgenstein troubles social scientists is in his apparently taking the answers that people ordinarily give to factual questions at face value – as

14. On one reading, the *Tractatus* did apparently say that the world was made up of facts, of objects arranged in states of affairs, the *Investigations* did not.

15. But this is a 'model' that comes with the language that is built into linguistic forms not separate theoretical construction. Comes with the language in, for example, the way in which we distinguish a hypothesis, which says how the world is in advance of the facts, and a report, which says how the world is on the basis of checking the facts.

mentioned, realists¹⁶ are troubled that Wittgenstein does not recognise that it is in the language of science (in the natural science sense) that questions about what is real and what is not must be answered. Others – call them postmodernists – are either disappointed by Wittgenstein's failure to see through the pretensions of science or gratified by the extent to which he can be seen as contributing to the humanisation of science and the erosion of its appearance of objectivity.

Wittgenstein's is an attempt to dispose of the purportedly *philosophical* question of the relationship between language and reality by pointing out that we already have, so to speak, a model for any such relationship built into the language that we already use, in terms of the relationship that words such as 'true', 'false' and 'real' play there. Wittgenstein expressed his aim as that of showing that the word 'real' is a part of the language, and not an especially remarkable one at that – it has the ordinariness of words such as lamp and door. His efforts at discouraging further pursuit of the (mangled) philosophical question certainly can't be said – in the aftermath of the postmodern turn and continuing developments – to have succeeded.

Because I must move apace, we come rather abruptly to one of the themes that has been most potently fertilised by Wittgenstein's dealings with the relationship of language and reality, which is the question of whether it is possible *objectively* to say that some users of language are comparatively – and collectively – successful in making contact with reality. There are two respects in which Wittgenstein has fed into this long running and vigorous strand of controversy – is he saying that the impossibility of delivering impartial judgements here comes from the fact that those absorbed in one way of life cannot (cannot *really*) shake off its partialities? Or is he denying that any way of speaking can make contact with what is outside itself – the speakers of a language/participants in a language game are confined within a closed circle of words?

These elements of controversy are perhaps prominent they are because they seem – if responded to affirmatively – mean that *critical* sociology is on mission impossible. How can it play the revisionist role that appoints itself to if it is shown to be impossible for residents of different 'forms of life' ('different realities' in another jargon) to even understand each other – as Bob Dylan commanded,

16. Of which there are many and varied kinds.

don't criticise what you can't understand. The second element could be equally disabling – one of the key forms of criticism involves confronting the ways in which those who inhabit a given form of think about their form of life with the (sociologically revealed) realities of the lives they actually lead. If Wittgenstein is, as he is suspected of doing, implying that the way things are thought of within a form of life must be coincident with the way things actually are, then this principal instrument of critique is useless – the relationship between reality as experienced¹⁷ and reality as it is in itself is liquidated, if there is no way of accessing the other side of representations¹⁸ then there is no way of conceiving that anything could be misrepresented, that one's language is not necessarily adequate to its representational purposes. This would crowd out the possibility of discrediting a way of thinking (and its associated way of life) in the eyes of those absorbed in them, for there is no way that anything outside the closed circle of representation can make an appearance within experience as represented¹⁹. This circles back to the first of the two controversial elements: even if we could establish that one way of life is demonstrably superior to another (in the way of being, through its language, in contact with reality) this would undermine the critical purpose if the superior correspondence with reality was not in practice demonstrable to those otherwise sealed within understandings which are not in accord with reality itself. Is Wittgenstein really presenting a view of language as a straightjacket for human thought, that the limits of language are the limits of thought and that, therefore, languages prevent people from having anything other than entirely conventional thoughts?

Wittgenstein's thought about the relationship between different 'forms of life' (often used interchangeably with 'language games', another piece of his gnommic jargon) is in part a development of his thought about the relationship between language and reality, and especially the thought that 'reality' (and its cognates in English or other languages) does not have a uniform application across the language, does not work in the same way in all contexts. A main point of

17. Between reality as experienced through language/

18. See Woolgar (2008, pp. 30ff) for a nice expression of this anxiety.

19. Arguments about whether 'nature' had been denied any role in determining the content of scientific thought by social studies of science pivoted on just this worry.

Wittgenstein's philosophy was, to repeat, to return words that had been taken from ordinary language into philosophy back to their place in ordinary language, to contrast the part they played there with that which the philosopher *imagined* them to have. 'Reality' as a case in point, the aim point being not only that there was nothing special about the word reality, but also that there was variability, not uniformity across its use in context. Much the same point was vividly made by J. L. Austin's identification of the word 'real' as a contrast term, one where the force of the contrast is determined by alternative term in the contrast pair: real as opposed to what? Real as opposed to illusory, real as opposed to artificial, real as opposed to fake, real as opposed to fictional and so on. Where such contrast are made depends on circumstances, and will involve accompanying variations in the ways in which the correctness of attributions is determined. What it takes to establish that Sherlock Holmes was a fictional character is different from what it takes to show that a painting is a genuine Picasso not a fake. Determining what things are true or false goes on in activities and the kinds of sayings which are (said to be) true vary as part of the activities within which the sayings are involved – discriminating fact from fiction is something that goes on in connection with narratives (though not only there) whilst separating a fake from the real thing takes place in connection with things that can have authentic sources (such as artworks and currencies). Clearly, these various determinations do not accumulate into a unified collection – there really is no Sherlock Holmes for he is a fictional character, but that doesn't mean there really isn't a Sherlock Holmes character in Conan-Doyle's stories. Though they do not aggregate with each other, neither are these distinctions (generally) in conflict – the uses to which 'real' can be put serves the variable purposes of different activities (many Sherlock Holmes fans intensify and extend their involvement with Doyle's fictions by carrying on as if Holmes is a real person).

An important role for the idea of 'language games' in Wittgenstein is to evaporate tendencies to exaggerate the uniformity of language, to suppose that given linguistic expressions say the same things whenever and wherever they are used (which encourages philosophers to make do with one sided diets of examples when they review how words do work, complains Wittgenstein). 'Language game' encourages attention to the way in which what words say, the sense that

they have, is tied up with the surroundings in which the words are said. This shouldn't, however, encourage the idea that different 'language games' are intendedly autonomous units, within which language users are confined. The idea of 'language game' is more a means of reinforcing the connection between the words people use, directing attention to what they do in using those words, and the circumstances in which they use them. Language games are, rather, the settings within which people can say the things that they do, within which they can say the things that are intelligibly true or false, and, therefore, within which whether what they say is true or false can be investigated, so it would be seriously misleading to suppose that language games say or determine what is true or false, what is real. One can intelligibly say that 'Rooney scored several hundred goals for Manchester United' but not that he scored several hundred goals for Lancashire County Cricket club. For Wittgenstein, the question of sense or intelligibility always comes before that of 'truth', and (to repeat) establishing what is, as a matter of fact, true or false fall outside philosophy's remit, it is of no relevance to philosophical problems – these have to do with misconceptions about how words work, not false beliefs about how things in the worlds are. Note that both football and cricket are games, and games with rules at that, so that it makes no sense to ask if 'football' or 'cricket' could be true or false (rules are a different language form than empirical statements, a form which doesn't feature the capability of being either true or false. It would be even more far fetched to think that Wittgenstein is thereby forming an explosive idea, one which really is a relativism, suggesting that all language games are true (or are equally in accord with reality). Football and cricket are, as games, neither true nor false – rules aren't either true or false, they are different in linguistic form from factual statements which can be true or false.

This line of thought is the sort that seems to pose serious difficulties for the idea of critical sociology. If what is true and false about the game of football is something that is only decided within the game of football, then does this not insulate football against all criticism? If people have to be involved in football even to understand what is said about football in football, aren't they therefore restricted to talking about football only in its own terms, meaning they are unable to question those terms? Correspondingly, those who try to speak of football

in other terms than its own must miss the target, as if they had tried to describe football matches in the vocabulary of cricket? The absurdity of this question might intimate that the segregation of 'language games' isn't any intrinsic problem, but the temptation to think that there is still a general problem of adjudication between diverse 'language games'.²⁰ Isn't Wittgenstein implying that anyone who isn't wholly immersed in a language game can understand what is going on in it and are therefore unable to cite anything that doesn't fall within the language game's own terms. Doesn't that precisely mean that a language game can't be wrong? – there is no one – belonging to or from outside it – who can say that it is²¹. If it was that Wittgenstein was saying that a way of life cannot be wrong, then he would surely think that one also needed to be clear about is being said. Is it a matter of saying that, as a matter of fact, a form of life cannot be wrong? Or is it more a matter of saying that a form of life 'cannot be wrong' because words like right and wrong, true or false, are not applicable *to* language games in the way that they might be to a constellation of opinions, for a language game is *not* a formation of opinions but, rather more like a rule-governed pattern, and rules are, to repeat, neither true nor false.

The examples given of language games – games, narratives, visual art etc – were chosen because these are to a large extent independent of and indifferent to each other²², and are not normally in either accord or conflict with each other. The autonomy and mutual indifference of these examples is not to be taken as the general situation for there are, as Wittgenstein recognised, other cases in which different 'language games' do come into conflict – what about, to call up an unusual example – the case of people believing in witchcraft – they have their own form of life, but it is not one which is, is it, of independence and mutual indifference? What they are apt to say goes against what we²³ want to say and that the point of conflict is precisely over what is to be found in reality: witchcraft

20. This is the worry that underpins Lynch (2005) 'and, strangely, seems to loom large in recent writings by the distinguished Wittgensteinian, Cora Diamond – see e.g. 'The skies of Dante' (2012).

21. See Hinton, '(1983).

22. This is a very crude statement for purposes of simplification.

23. Lots of complications accompany 'we' in any expanded treatment of this instance.

beliefs are wrong because *there really are no witches*²⁴. Wittgenstein's thought is that confusion over this problem, and shortcomings in the understanding of the way witchcraft (or spiritual matters more generally) can result from the tendency to absorb the division between us and the witchcraft folk to a disagreement over an hypothesis. The objection to the witchcraft claims is not of the order that the diviner yields false judgements, singles this man out as a witch when he isn't, exempts this one from witchcraft accusations when he is guilty. The objection is to the whole business of consulting diviners since there is no such thing as bewitching. The disagreement over witchcraft can't be reduced to a matter of comparing different factual claims against reality for there are no common standards of evidence – the disagreement is as much more about standards of evidence than about what the evidence shows. 'What are acceptable standards of evidence?' is not, in such a case, an empirical question. In such conflicts, the difficulty, from our point of view lies in getting the others to understand *us*, to take on board the reasons why we reject their way of speaking, the frustration with can lead us eventually, as Wittgenstein says, to combat their ways. Wittgenstein doesn't indicate that different forms of life/language games necessarily peacefully coexist, any more than he suggests that it is impossible to understand those who do witchcraft and primitive magic.

The idea has been floated that Wittgenstein runs strangely paradoxical lines, arguing, at the level of the individual, that a 'private language', one that could not possibly be understood by anyone other than its speaker, was a non-starter, whilst coming at the collective level – perhaps unwittingly – to the conclusion that one language game/form of life/culture can be private to its participants i.e. holding that only those who are full participants in them can possibly understand them²⁵. Wittgenstein does say that using words is a matter of applying a technique, it is hard to see why he should think – even harder to establish that he *does* think – that it is impossible to learn to speak in the ways other people do. It may not be *easy* to learn those techniques – think of all of us who are defeated by more than very basic mathematics – but there is no reason to think that there is anything

24. So our problem is an explanatory one – to explain how they can sincerely believe in the existence and effects of witchcraft when there is nothing in reality to justify that belief.

25. Cf. Lear (1984).

about mathematics that makes it impossible for anyone who does not currently have any learn some.

Of course, what may seem to raise the spectre of an impossibility limit to understanding may be almost a tautological one – that one can only understand a way of life is one is fully signed up to it. The tautological aspect comes in that in fully signing up to a way of life one is giving up one's status as an outsider – therefore, only insiders can understand a way of life. There are cases in which fully signing up to a way of life is the hallmark of properly understanding it – religions sometimes example this – and it is surely that case that one cannot understand an activity without participating in it – the idea of people understanding mathematics getting a grasp on some mathematics is surely a non-starter. Wittgenstein did think that one could understand the main philosophical problems with mathematics from relatively basic maths. Again, a fairly harmless thought, that understanding sufficiently for philosophical purposes requires at least some familiarity with the techniques used in a way of life (language game or whatever) has been inflated into a sublimed requirement.

Two further steps remain to round out this simple and basic line of argument. The suggestion that philosophy leaves everything as it is can be understood to be conservative in the sense that it leaves the presuppositions on which a way of life rests unquestioned even if it does not actively endorse them. By presenting them as unquestionable it protects them from being questioned. The idea of a critical approach through philosophy and sociology often involves the idea that, by exposing the reality-distorting character of indigenous beliefs, the critic can pull the rug from under the social order. When people become aware of their true situation (which is hidden from them beneath a layer of misleading beliefs), they will refuse to accept their part in the ongoing way of life and change its ways accordingly. But Wittgenstein's conception of philosophy does not feature the idea of either approving or faulting the fundamental suppositions which support the ways of a society. Wittgenstein questions, for example, the tendency to suppose, in the case of religion, that where some beliefs and practices are found together that the beliefs must have sprung from the practices. He is unenthusiastic, too, about the thought that activities are founded in fundamental beliefs which provide the final justification of the activity. In his view, justifications sooner or later

run out. This is not, of course, to say that activities are left ‘without justification’ but is, again, to question the idea that justification is required.

It could be taken that Wittgenstein is voicing his own distinctive conception of philosophy when he says that it leaves, for example, the use of language alone, that it in no way interferes with it, contrast that with other people’s philosophies that do not disclaim intervening. Equally well, though, it can be taken as a comment on philosophy generally, meaning that any philosophy offering to change the world doesn’t succeed in this. Wittgenstein’s conception is that philosophical problems are empty, that they have only the semblance of a problem, so those problems are not actually integral to the activities that they appear to engage with. Amongst Wittgenstein’s most notorious catch phrases was one to the effect that ‘language goes on holiday’. Philosophical problems arise when people step back from their focused involvement in some activity – where their language is ‘at work’ – and attempt to reflect on what they are doing in the course of those same activities, pondering, for example, what the true nature or significance of their doings might be. Reflecting in that way is getting into an activity that is of a different kind that which it takes itself to be about, and as such is likely to give rise to confusions. People who are good at applying scientific procedures are not automatically equipped to give good answers to popular questions about their science, just as people who are good in one branch of science are not thereby enabled to characterise the nature or essence of science. Being good at doing something isn’t the same as being good at thinking about and describing it. For Wittgenstein, philosophical problems can develop amongst those who are not professional philosophers, but when they do, as suggested, the philosophical puzzling that results is only incidentally connected to the activities it tries to address. Efforts to speak about ‘the general nature’ of science or mathematics are, for Wittgenstein, prime examples of language going on holiday when it would be better, in his view, to stay at work.

Wittgenstein suggested, at one point, that his important philosophical work was his work on mathematics. His philosophy of mathematics is a paradigm case – excuse the expression – of the idea that the philosophy leaves everything as it is. Leaving everything as it is a matter of making no difference to the mathematics. It makes no difference to the mathematics because Wittgenstein’s own philosoph-

ical efforts do not involve him in creating new mathematical devices, in making what would be counted in mathematics as a contribution to mathematics, as suitable for publication in its journals. His efforts were devoted to disentangling entirely surplus philosophical elements that crept into mathematical reasoning²⁶ from the *bona fide* mathematics. The separation was needed to, for example, show that the philosophical conceptions gave misleading interpretations of what was going on in the mathematics. As always, much of the difficulty could be that of recognising that the apparent problems were philosophical, not mathematical, in nature. Wittgenstein was much interested in the issue of the foundations of mathematics. Some mathematicians began to worry that their mathematical achievements might not be as secure as they thought them to be. What if even something as basic as arithmetic contained as-yet- undetected contradictions? Could it be proved that they didn't? Surely this called for more mathematics, the development of mathematical proofs of the thoroughgoing consistency of mathematical systems. In Wittgenstein's view, this was a classic tackling a problem with the wrong methods. The problem was not a mathematical problem, but one of mathematicians being unclear about, for example, the part that contradictions play in thought generally, and hence in mathematical and logical systems. He regarded the mathematicians' intimidation by contradiction as amounting to superstition, his own efforts being to show that the possibility of contradiction in some branch of mathematics was nothing to be *especially* worried about – the mathematics housing the contradiction needn't completely collapse just because there was a contradiction in it.

It is debated whether Wittgenstein was as abstemious of the mathematics as he claimed, or whether he was in reality a 'revisionist', one whose philosophy challenged and sought to change some of the mathematics, but it is enough, here, to point to the way he conceived philosophical considerations as extrinsic to – rather than foundational of – the mathematic affairs that they addressed. If the everyday activities within which philosophical problems arise – mathematics,

26. Wittgenstein made a distinction between the mathematics and its 'prose' accompaniments, between the parts made up of mathematical notations and the verbal parts commenting on what was going on in the notated parts. The philosophy was characteristically to be found in the verbal parts.

natural science, religion, fell walking – were thought of as ‘working mechanisms’ then Wittgenstein’s argued that philosophical reflections were no part of these – hence comparisons with freely turning wheels, empty ceremonials, idling engines and mere ornaments were made. Hence, the appearance of a philosophical problem wasn’t generated by any malfunction of the working mechanism, meaning there was nothing about that which needed fixing, and therefore eradicating the philosophical problem would not affect – one way or another – the working elements. This is not to say that his philosophy wasn’t meant to have any effects at all. Clearly, the philosophy of mathematics was meant to make a difference to mathematicians, to change their conception of their situation, and to perhaps redirect their effort. Wittgenstein’s entry into, say, the controversy about the foundations of mathematics wasn’t meant to criticise the mathematics of consistency proofs, but to diminish mathematicians’ enthusiasm for them. There is nothing mathematically wrong in trying to prove the consistency of a system but there is nothing special about producing those kinds of proofs either. If that could be shown, the sense of urgency and significance attached to producing proofs of that kind might dispel, and the determination to produce more of them might too.

On this version, it is only an illusion that something important and profound might hinge on philosophical problems, and that the persistence or transformation of an established practice might depend upon the provision of correct solutions to philosophical problems (when they don’t have any solutions because they aren’t really problems). Reaching this, for some, depressing philosophical conclusion that the nature and consequences of philosophical problems are as empty as Wittgenstein says they are, does not entail either that criticism of society is impossible or that society’s cannot be substantially changed. That something cannot be done by philosophy does not mean that it cannot be done at all.

Wittgenstein’s rejection of the idea that philosophy would make any mathematical difference to mathematics was paralleled by his insistence that philosophy could not interfere in the use of language, but, contrary to that, but some feel that he can be found to be doing just this with his philosophy, acting as a kind of language policeman, telling people what they can and cannot say. For Wittgenstein, what you can say and what you can think are very much tied up

together²⁷, and one way of summarising his general pre-occupations is to see it as tracing – by means that varied over his career – the limits to language and to thought. Philosophical puzzlement arises when philosophers bump up against the limits of language, when they try to say what cannot be said, can't really think about the problems they are trying to raise. It is one of Wittgenstein's own worries that this image suggests that he is saying that there is something that cannot be done when this is just what he is trying to avoid. The first construal – that he is saying there are things that cannot be done – can make his philosophy seem a considerable let down – we want, say, to secure our own convictions, perhaps by establishing that there are things about the nature of our view of the world which, though independent of us – objective ones – back up our reasons for thinking that our point of view is the right one. If Wittgenstein tells us that we cannot do that because our world views are without justification, we may draw what we feel is a negative conclusion, that our beliefs have been left wanting, they are without justification – they rest on nothing. Wittgenstein did not intend that we should draw this negative-sounding conclusion, reluctantly accepting that we have to settle for a second best outcome – the best outcome would be to be able to prove that our own convictions are wholly justified, and uniquely so. We are left, then, having to reconcile ourselves, if Wittgenstein is right, to the fact that there are obstacles built into our language games which prevent us from providing such final justifications. Wittgenstein's actual intention was to eradicate, in each case, spurious philosophical problems, showing that they were entirely empty, that there was nothing to them²⁸ – the aim was to show that the supposed problem could never get off the ground. It isn't, then, the fact that the language prohibits certain sayings, outlaws certain expressions that prevents philosophers from achieving their clear objectives, it is, instead, that the philosophers objec-

27. This does not mean that they are tied up altogether for a 'dumb' animal such as a dog certainly can think it is going to be beaten.

28. Rather than trying to constructively respond to those problems, the procedure is to track back, as scrupulously as possible, to the deepest sources of apparent problems. I've been trying to show that the various dissatisfactions with Wittgenstein themselves arise from reading him in a way designed to answer philosophical problems rather than *entirely* dismantle them. Currently I'm discussing the dissatisfactions that arise if the decomposition is less than thorough.

tives are unclear even to them and if they can't work out what they want, they can't work out ways of getting what they want.

Wittgenstein wanted to do away with the idea that there are two kinds of thoughts, lying on opposite sides of the boundary of sense. It could be tempting to think of the two kinds of thoughts as being, on the one hand, those thoughts we can put into the words of our language and, on the other, those thoughts that we cannot currently find words for in our language (they could perhaps be worded in some other language). This would feed into the idea of Wittgenstein as conceiving language as straightjacketing thought, restricting its freedom of movement, allowing some movements but only a selection from the full range of movements possible if the straightjacket were removed. The *critical* possibility is that the straightjacket can be removed, and Wittgenstein's obstructive role is imagined as that of persuading us that the straightjacket can't be taken off. Wittgenstein is trying to expel the idea that the boundary of the language does straightjacket. On this conception, Wittgenstein's approach is seen as (unwittingly) acquiescing in the conception that language operates to regulate thought in such a way that it allows certain kinds of ideas but blocks out others. The time honoured social science conception of this kind is that forms of language serve to naturalise (or reify) phenomena, leading their users to think that a certain phenomenon – say the differentiation of persons into male and female genders – is a natural, consequence of immutable biological facts, thus preventing the thought that this arrangement could be changed from occurring to them.²⁹ Does Wittgenstein's reliance on ordinary language (in the absence of any 'critical discourse analysis') mean that his own philosophy is continuous with such stultifying linguistic practices, thereby obscuring the possibility of the alternatives there might be to any given way of speaking?

Whether or not there is anything to the 'critical discourse' case³⁰, it really has nothing to do with Wittgenstein's concerns, for his contrast between what can

29. See Segerdahl (2013).

30. To the extent that they are not themselves voicing philosophical confusions then the things that critical theorists want to say are themselves things that can be said, for they are being said. To the extent that they feature things that 'cannot be said' then that will be because they have not managed to work out what they want to say. Here I make no judgement as to what extent these points apply.

and what can't be said doesn't distinguish between, on the one hand, statements which are favoured and permitted, and, on the other, statements that could be made but that are suppressed³¹. The contrast Wittgenstein is interested in is that between cases in which there is something to those in which there is simply nothing to say. If there is nothing to say, one can't be prevented from saying it, nor empowered to say it either.

Thus we come to the undramatic, and doubtless thereby, disappointing conclusion that Wittgenstein's philosophy, as such, doesn't prevent anyone from saying anything, nor, neither, does it show that it is the language which prevents them from saying something. Wittgenstein's pre-occupation is with those cases in which people mislead themselves in thinking there is something to be said where there isn't. His aim wasn't to block philosophical efforts so as to defend ordinary ways of speaking and protect any common sense understandings supposedly associated with them. That there are ordinary ways of using words and that 'common sense understandings' can be expressed with them are just plain facts about the operations that go on in language.

The question Wittgenstein raised about language most definitely wasn't 'Is what people say right or wrong?' but 'Is that really what counts as 'right' when people say that?' He also maintained that his philosophy had no interest in people's 'opinions', the thoughts and beliefs they put out in the language, rather in the ways in which they used the language to do it. His critics tend to assume, on his behalf but wrongly, an interest that was, in his mind, extra-philosophical. If his method worked, this would alleviate frustration with intractable problems through the realisation that philosophy – or, perhaps social science – were largely dealing in self-inflicted difficulties and were, therefore, the wrong places³² to be looking for help with any genuine problems they might actually have.

I've argued that Wittgenstein's philosophical arguments don't develop a 'conservative' case against the idea of 'criticising society' or even of 'criticising society from outside', for those arguments, being dedicated to demonstrating that phil-

31. Ones lurking in the wings of language, waiting their opportunity to step out onto centre stage.

32. Sociology being a much more assorted, all over the place, affair than philosophy is, it may be less thoroughly permeated by the difficulty.

osophical problems can be liquidated, say nothing *philosophical* about whether society can be critically transformed or not. Whether society can be criticised or not is answered by consideration of whether, in social life, there is or is not criticism, it is not something to be licensed by a philosophical prescription. *Insofar* as the possibility of criticism discussed amongst sociologists is a philosophical problem, then Wittgenstein is certainly relevant to those discussions but not in the way that is usually assumed. Does Wittgenstein have wider relevance than that? This depends on the extent to which the range of sociological problems involves philosophical confusions. I've intimated that Wittgenstein's relevance to the 'criticism' question really draws from the fact that it perpetuates the philosophical problem of the relationship of language to reality, which, for Wittgenstein, was on the front line of misconceived problems. I did not develop the thought that the problem of the relationship of language to reality runs widely and deeply through large parts of sociological thought. Wittgenstein does not draw the line between empirical and philosophical inquiries in the way that many sociologists have in mind.

References

DIAMOND, C.

2012, *The skies of Dante and our skies*, *Philosophical Investigations*, 35 (3-4) pp.187-214.

HINTON, L.

1983, *Can a form of life be wrong*, *Philosophy*, 58, 225, pp. 339-512.

HUTCHINSON, P., READ, R., SHARROCK, W.

2008, *There is No Such Thing as Social Science. In defence of Peter Winch*, Aldershot, Ashgate.

LEAR, J.

1984, *The Disappearing 'We'*, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 58, pp. 219-258.

LYNCH, W. T.

2005, *The ghost of Wittgenstein*, *Philosophy of the Social Sciences*, 35 (2), pp. 139-174.

MARTIN, L. M.

2016, *Toward a nightmare-resistant sociology*, *Contemporary Sociology*, 45, 5, pp. 535-541.

MCDOWELL, J.

1994, *Mind and Word*, Harvard University Press, Harvard.

SEGERDAHL, P.

2013, *Gender, language, and philosophical reconciliation*, in Gustaffson, Y., Kronqvist, C., Nykainen, H. (eds), *Ethics and the Philosophy of Culture*, Newcastle, Cambridge Scholars, pp. 172-211.

WOOLGAR, S.

1988, *Science: the Very Idea*, Chichester, Horwood.

LUIGI MUZZETTO

Il senso comune e il problema della certezza. Prime riflessioni

1.

L'influenza del pensiero di Wittgenstein sulle Scienze Sociali è ormai ampiamente riconosciuta, sebbene in Italia sia in gran parte rimasta circoscritta a settori specifici come l'epistemologia, la sociologia della conoscenza, la sociologia del linguaggio, ecc. Mentre in un saggio precedente ho tentato di indicare le linee di alcuni dei percorsi principali di tali influenze [cfr. Muzzetto 2014], questo saggio è centrato su un problema più delimitato: i contributi principali di Wittgenstein al tema del senso comune, dei caratteri base di questo: le certezze pre-teoretiche, pre-cognitive che preesistono a ogni auto-riflessione, e che costituiscono la base per la costituzione del linguaggio, di ogni conoscenza, di ogni riflessione. L'analisi di Wittgenstein, malgrado la diversità delle posizioni, ha notevoli punti di contatto con l'analisi di matrice fenomenologica relativa all'atteggiamento naturale. Nondimeno proprio nella fenomenologia, in particolare nella fenomenologia dell'azione (Schutz e la sua scuola), la presenza del pensiero di Wittgenstein è scarsa ed episodica.

Nell'etnometodologia sono presenti i richiami alle analisi connesse ai problemi del "seguire una regola", ai giochi linguistici, alle pratiche, ma le analisi dei processi costitutivi del senso comune, presenti in particolare nel saggio *Della Certezza*, sono trascurate. Un esempio significativo è rappresentato dal libro di

Pollner sulla “ragione mondana”, una versione etnometodologica dell’atteggiamento naturale. Scrive Pollner: “l’assunto di un mondo ‘lì fuori’, ‘pubblico’ o ‘oggettivo’ è una caratteristica centrale di una rete di credenze sulla realtà, il sé e gli altri, che io chiamerò *la ragione mondana*”. Si tratta quindi della presupposizione dell’esistenza di un determinato “ordine oggettivo di fenomeni indipendente dagli atti di osservazione e di descrizione attraverso cui è conosciuto” [Pollner 1995, 22], dell’esistenza di una “fatticità *a priori*”. Ancora: “L’assunto di una realtà oggettiva non è isolato, ma è incassato in una rete di distinzioni e di assunti attraverso cui viene reso implicito, e che a sua volta implica tali assunti e distinzioni” [ivi, 66]. Sebbene non si è “in grado di fornire la giustificazione ultima del presupposto di un mondo oggettivo [...], ogni forma di prassi, in potenza, presuppone una qualche credenza nel mondo” [ivi, 64-65].

Pollner, per chiarire i tratti salienti di quella che è una rivisitazione del concetto di atteggiamento naturale, riprende Husserl, Gurwitsch, Merleau-Ponty (e il concetto di *préjugé du monde* di quest’ultimo), Schutz (la tesi della reciprocità delle prospettive e la tesi dell’esistenza dell’*alter ego* che Pollner considera simmetriche alla “idealizzazione” dell’oggetto).

Data l’origine husserliana dei contenuti del concetto che Pollner definisce “ragione mondana”, questi richiami sono dovuti. Ma i contributi di Wittgenstein occupano un ruolo pressoché marginale nelle analisi di Pollner. Wittgenstein viene quasi esclusivamente richiamato per il concetto di “gioco linguistico”. Esempio: “la nozione di ‘mondo reale’ -dice Pollner- o di ‘realtà oggettiva’ è incarnata in un gioco linguistico esteso e pervasivo che include, come mossa intelligibile o come sua possibilità, l’uso dello stesso concetto di ‘credenza’” [ivi, 73]. Vi è certo un promettente richiamo a Wittgenstein e ad Heidegger intesi come autori che, avendo tentato “di esplorare il carattere contingente o realizzato dell’ontologia e dell’epistemologia quotidiana” [ivi, 29], rappresentano un punto di riferimento importante per uscire dalla “cornice mondana”, per decostruirla, per penetrare nel tessuto denso della ragione mondana. Tuttavia questo richiamo resta in gran parte più una evocazione che una premessa per esplorare le riflessioni wittgensteiniane.

Molto significativo è inoltre il fatto che, nei saggi del 2012, scritti in ricordo di Pollner, anche le riflessioni che riprendono i contributi di *Mundane Reason*¹ non contemplano affatto i possibili legami con le analisi di Wittgenstein sul senso comune.

2.

Il saggio, come premesso, tenterà di mettere in evidenza quali sono i contributi principali di Wittgenstein sul senso comune relativamente al tema della certezza. Seguirà una prima indicazione relativa alla similitudine, alla congruenza dei risultati conseguiti dall'autore con quelli della fenomenologia e dell'etnometodologia, insieme a una indicazione relativa alla rilevanza del pensiero wittgensteiniano per queste due correnti. Si tratta di un primo abbozzo di analisi di un territorio che appare molto ricco e allo stesso tempo ancora notevolmente trascurato.

Dal momento che le analisi di Wittgenstein sono costruite avendo come riferimento critico l'opera di Moore (sono fondamentali le riflessioni presenti in *Della Certezza* su due saggi di Moore “*A Defence of Common Sense*” 1925, e “*Proof of an External World*” 1939), occorre riprendere i tratti essenziali dei due saggi.

G.E. Moore si colloca nel solco della filosofia scozzese del senso comune, da sempre opposta alle posizioni idealiste e scettiche². Nel primo articolo si ha un

1. Per esempio il saggio [Heritage & Clayman 2012] considera *Mundane Reason* come una “originale analisi del concetto di ‘elaborazione secondaria della credenza’ presente nel classico studio di Evans-Pritchard del 1937 [Evans-Pritchard 1976]. Questo giudizio è fortemente riduttivo del lavoro di Pollner. Il saggio di Evans-Pritchard è solo un esempio di “rompicapo”. Ma il lavoro di Pollner ha il fine di analizzare le composizioni di esperienze di senso comune (quindi che richiamano l’atteggiamento naturale) discordanti all’interno del modo della vita quotidiana.

2. Tra i più influenti filosofi del senso comune va ricordato il primo di essi, Thomas Reid, il cui lavoro principale è *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* del 1764. Reid ritiene che il senso comune sia “la facoltà dei principi primi”, cioè la facoltà che riguarda i principi concettuali fondamentali della realtà, che peraltro sono “a priori”. Secondo Dilworth, tali principi possono essere compresi in “quattro gruppi”: “1) Uniformità. Il cambiamento è regolare [...], ha luogo secondo leggi [...]; 2) Sostanza. Io/noi percepiamo delle cose, non delle impressioni [...]. Le cose sono generalmente come sembrano essere [...]; 3)

forte sostegno del senso comune: “Sostenere la visione del mondo del senso comune significa – sostiene Coliva – opporsi a quanti, facendo filosofia, giungono a negare l’esistenza, o la possibilità della conoscenza dell’esistenza dei corpi, dell’io, delle menti degli altri, del tempo e dello spazio. Il filosofo del senso comune ritiene queste tesi non solo paradossali, ma del tutto *false*, dal momento che da esse seguirebbe l’impossibilità di formulare tutte quelle proposizioni, usate da ciascuno di noi nella vita di tutti i giorni, che vertono sul mondo esterno, sul corpo proprio e altrui, sulla mente propria e di altri, sul tempo e sullo spazio” [Coliva 2003, 19].

Il percorso di Moore non segue la via classica dell’argomentazione analitica, terreno sul quale lo scettico ha buon gioco nell’indicare l’assenza della fondatezza degli argomenti di quanti non seguono la sua posizione. L’autore così non fornisce una “*diagnosi*” di quelli che ritiene siano gli errori degli scettici e degli idealisti, non dimostra la falsità dell’argomentazione di questi ultimi. Assume che siano in torto e si limita a opporre alla loro argomentazione dei truismi del senso comune, proposizioni che ritiene “empiriche, vere ed evidenti” espresse in prima persona e che riguardano per lo più la propria mente e il proprio corpo.

Ecco quindi alcune proposizioni “empiriche” di “una lunga lista” che Moore dichiara di “sapere, con certezza, essere vere” quando lo riguardano direttamente. Similmente ritiene che anche “ogni altra persona sa che sono vere quando la riguardano” personalmente [ivi, 21-22].

- “Esiste al momento attuale un corpo umano vivente, che è il *mio* corpo.
- Questo corpo è nato in un certo tempo nel passato ed è esistito senza soluzione di continuità, sebbene non senza cambiamenti.
- Fin da quando questo corpo è nato, è sempre stato o a contatto o poco distante dalla superficie della terra [...].
- Fra le cose [...] che hanno fatto parte del suo ambiente circostante c’è sempre stato [...] un gran numero di corpi umani viventi [...].

Causalità. Ogni evento ha una sua causa contigua (ci sono cause teleologiche); 4) Spiritualità. Io esisto. Le altre menti esistono. Esiste l’identità personale lungo il tempo” [Dilworth 2004, 47-48].

- La terra, a sua volta, esisteva già da molti anni, anche prima che il mio corpo nascesse.
- Prima della mia nascita esistevano altri corpi umani, alcuni dei quali erano già morti prima che io nascessi [...].
- Ho avuto aspettative riguardo al futuro, e molte credenze di vario genere, sia vere che false” [Moore 1993, 107-108].

Moore non solo non tenta di mostrare la falsità delle argomentazioni dello scettico, ma ritiene anche di *non* dovere dimostrare la verità dei propri assunti. Sebbene riprenda l'idea dei “*sense data*” che è ben presente nella filosofia scozzese, si allontana dalle tesi dell’“*esse est percipi*”. L'esistenza non implica necessariamente la percezione. E si sottrae all'obbligo della indicazione del *criterio* richiesto per legittimare la pretesa di verità delle proposizioni. Moore ritiene che non esista un criterio per le proposizioni di senso comune. In tal modo l'autore intende spostare sugli scettici e sugli idealisti l'onere di provare la falsità degli assunti del senso comune, e ritiene che ciò porti necessariamente all'assunzione di posizioni auto-contraddittorie – come per esempio il negare la conoscenza certa dell'esistenza di altri esseri umani nel mondo di fronte a un interlocutore.

Riferendosi alle proposizioni richiamate in precedenza, Moore pone la domanda se la conoscenza delle cose di cui è certo sia reale o se la sua sia una semplice *credenza*. La risposta è chiara: “io penso di non avere niente meglio da dire che la mia sia una conoscenza certa”. “È ovvio che, nel caso di molte di loro [proposizioni], non le conosco *direttamente*: sarebbe a dire che le conosco perché in passato ho conosciuto come vere *altre* proposizioni che ne erano la prova evidente [...]. Per la verità io non so esattamente quale fosse tale prova evidente; ma ciò non mi sembra una buona ragione per mettere in dubbio il fatto” che io so che la terra esiste da molti anni prima della mia nascita. “Noi ci troviamo tutti, io credo, in questa strana situazione: *sappiamo* di fatto molte cose, riguardo alle quali *sappiamo* anche che dobbiamo aver avuto qualche prova evidente della loro verità, ma non sappiamo *come* siamo venuti a saperle, cioè non riusciamo a individuare la prova originaria della loro verità” [ivi, 118].

Questo punto è fondamentale: Moore ritiene che l'esistenza di una prova originaria sia certa, ma il ricordo si perde nel tempo. Le proprie conoscenze certe

rinviano sempre ad altre conoscenze, fino a giungere al punto in cui si ha una sorta di dissolvenza, pur restando la certezza della conoscenza.

Questo aspetto singolare sembra sopravvivere anche nel saggio del 1939 [Moore 1993, 147-170], malgrado il termine molto impegnativo di *prova* farebbe pensare a una posizione più chiara.

Semplificando al massimo (i saggi di Moore sono in realtà molto densi e di non facile lettura) riprendiamo lo schema dell'argomentazione centrale del saggio. Moore, dopo aver ricordato la nota frase di Kant, secondo il quale è uno scandalo della filosofia la mancata dimostrazione dell'esistenza del mondo esterno, si propone di individuare la prova dell'esistenza di quest'ultimo seguendo l'ottica del senso comune. Il punto di partenza è rappresentato dalla assunzione del concetto di "oggetto fisico" come cosa che si può incontrare nello spazio e che esiste indipendentemente dalla nostra percezione. La dimostrazione dell'esistenza di oggetti fisici come su definiti rappresenterà la *prova* dell'esistenza del mondo esterno.

Ecco l'argomentazione. L'autore mostra una mano dicendo: "ecco qui una mano". Poi la sottrae alla vista e mostra l'altra mano dicendo: "ecco l'altra mano". E senza mostrare le mani asserisce: esistono al momento due mani. Il che significa che esistono due oggetti esterni. E così conclude: "ho mostrato *ipso facto* l'esistenza di cose esterne" [ivi, 166]. Io – continua Moore – conoscevo con certezza l'esistenza delle mani. "Sarebbe assurdo che non conoscessi davvero ciò che indicavo, che la mia fosse una semplice credenza"³. Moore giudica inoltre la prova rigorosa in quanto: le premesse sono diverse dalle conclusioni; le premesse sono conosciute come vere; le conclusioni seguono realmente dalle premesse [ivi, 167]. Il punto fondamentale è il secondo: la certezza della conoscenza delle premesse. Per Moore, in questo caso, "il giudizio di percezione" costituisce la certezza della conoscenza delle premesse, "senza che si sia nella condizione di apportare una prova" [De Martelaere 1986, 210].

3. Moore tende a circoscrivere in vario modo la portata della prova. Per esempio sostenendo che la dimostrazione riguarda il passato. Che non si tratta di una affermazione "generale di come ogni proposizione di questo tipo possa essere provata. Io non ho dato una simile prova, e credo non possa essere data" [Moore 1993, 169].

Anche in questo saggio restano i tratti peculiari dell'argomentazione di Moore. Le proposizioni del senso comune sono certe proprio in quanto assunte in modo condiviso e non discutibile. Il loro significato non va cercato nell'ottica filosofica. “Le *certezze* del senso comune sono tali, proprio perché la loro verità e certezza non si commisura rispetto ad altre proposizioni teoriche, ma si rapporta invece alla dimensione esistenziale del filosofo, al suo essere innanzitutto un uomo tra gli altri uomini. E se ci si pone in questa prospettiva il senso comune deve apparirci come un insieme di tesi che danno forma proposizionale ai presupposti su cui si fonda la nostra esistenza quotidiana” [Spinicci 2000, 206]⁴.

Le proposizioni del senso comune riguardano l'esistenza di cose nel mondo esterno. Pur essendo proposizioni contingenti sono comunque indubitabili⁵.

Moore si mostra così un sostenitore convinto del realismo ingenuo, del realismo che tende di fatto ad accordare uno statuto speciale all'atteggiamento naturale. La credenza che il mondo sia così come appare a tutti noi è un punto da cui partire nella strada della conoscenza, e senza la necessità di una prova. La prova è già nella percezione condivisa⁶.

4. Nella lettura di Spinicci vi è quindi una similitudine con le tesi fenomenologiche (Schutz) quali la “tesi dell'esistenza dell'*alter ego*”, la “tesi della reciprocità delle prospettive”, ecc. Anche queste possiamo dire che diano “una forma proposizionale ai presupposti su cui si fonda la nostra esistenza quotidiana”. Essendo le radici dell'atteggiamento naturale, queste credenze non sono predicative, non hanno quindi una forma proposizionale. Questa viene data dall'osservatore per dare chiarezza all'interpretazione.

5. White ritiene che le proposizioni del senso comune abbiano nove caratteristiche principali: “accettazione universale; accettazione compulsiva; il loro rifiuto comporta contraddizioni; hanno una certezza maggiore delle proposizioni teoriche; non possono essere provate; non possono essere inferite da altre proposizioni, e la loro evidenza è un auto-evidenza; sono certe; su di esse vi è un accordo universale; costituiscono un sistema” [White 1986, 314-318].

6. Gargani, nella sua critica al “modello oggettuale”, modello basato sullo schema oggetto-designazione, indica che il suo carattere apparentemente necessario, naturale, appartiene alla forma grammaticale che assume, non alla presenza di una ontologia non superabile. Modello grammaticale che assume lo schema “*Soggetto-predicato' quale forma elementare della proposizione*”. Sono infatti possibili modelli grammaticali alternativi. Così “dove non c'è la forma soggetto-predicato non si può parlare di oggetti” [Gargani 2009, 48]. La filosofia di Moore, sempre secondo Gargani, “si può considerare come la consacrazione teorica – nei termini e nella forma di una dottrina del senso comune – dell'articolazione dell'esperienza secondo il modello oggettuale ordinario. Ciò spiega anche l'atteggiamento problematizzante

3.

Veniamo finalmente a Wittgenstein. Possiamo iniziare il percorso dell'autore dalla critica relativa al significato del verbo sapere come inteso da Moore e ritenuto errato da Wittgenstein. Wittgenstein sottolinea la diversità tra il verbo sapere e i verbi credere, pensare, ritenere. “Il sapere infatti si riferisce non a un certo contenuto proposizionale, ma allo stato di cose che gli corrisponde e ciò fa sì che il sapere (ma non il credere o il pensare) leghi la legittimità a ciò che si pretende di sapere” [Spinicci 2000, 228]. Dire di sapere implica quindi l'assunzione dell'impegno di mostrare pubblicamente le ragioni della propria convinzione.

Infatti “Io so ...” sembra descrivere un stato di cose [*Tatbestand*] che garantisce che quello che si sa è un dato di fatto [*Tatsache*]. [...] [Wittgenstein 1978, § 12].

Per contro:

Il falso uso che Moore fa della proposizione “Io so”, consiste in questo: che la considera come una manifestazione che non si può mettere in dubbio più di quanto non si possa mettere in dubbio, per esempio: “io provo dolore”. E siccome da “Io so che è così” segue “È così”, anche di quest'ultima proposizione non si può dubitare. [§ 178]

Quindi l'affermazione “io so” viene di fatto equiparata, da Moore, a un atto espressivo come, per esempio, “io provo dolore”. Ma un atto espressivo non implica un impegno a mostrare le ragioni cogenti della propria convinzione, ragioni valutabili collettivamente. Si tratta della esternazione di una verità soggettiva. Anche “io credo” è un atto espressivo. Mentre “io so” non lo è. “Io credo che...” resta una proposizione valida anche se la credenza si dimostra errata. Mentre “Io so che ...” non ha alcuna validità se ciò che si sostiene di sapere non risulta vero.

Occorre aggiungere che il significato di ciò che diciamo di sapere, o che crediamo o pensiamo di sapere, non è per Wittgenstein una disposizione mentale. Il significato corrisponde sempre all'uso che di una proposizione viene fatto all'interno di un gioco linguistico.

e ‘ingenuo’ con il quale Moore sostiene la validità e l'irrevocabilità di alcune classi di proposizioni alle quali è consegnato il suo realismo filosofico” [ivi, 58-59].

Come abbiamo visto per Moore, le conoscenze del senso comune sono certezze di cui non si può dubitare. Ma il gioco linguistico del conoscere, per Wittgenstein, implica la presenza del dubbio come elemento costitutivo. Potremmo dire che la conoscenza è qualcosa sottratta al dubbio. Proprio la necessità di poter portare ragioni cogenti per avallare la propria conoscenza implica la possibilità del dubbio.

Inoltre le proposizioni di cui Moore dichiara la conoscenza hanno la forma di proposizioni empiriche, riguardano il mondo esterno, dovrebbero quindi essere contingenti. È quindi un controsenso sostenere che di esse non si può dubitare.

Il dubbio implica la presenza di una cornice di certezze. Implica un gioco linguistico, quindi un insieme di regole. Bisogna avere delle ragioni per dubitare. Il dubbio iperbolico degli scettici non ha collocazione nell'architettura wittgensteiniana: è insensato. Cancellerebbe il gioco e quindi la stessa possibilità del dubbio (su quali criteri, regole potrebbe sostenersi il dubbio se il gioco è cancellato?).

Scrivi Wittgenstein:

Il bambino impara perché crede agli adulti. Il dubbio viene *dopo* la credenza. [§ 160]

Chi volesse dubitare di tutto, non arriverebbe neanche a dubitare. Lo stesso gioco del dubitare presuppone già la certezza. [§ 115]

Il che significa che lo scorrere della vita non presenta come stato base il dubbio, ma una serie di certezze. Quindi i giochi linguistici, luogo privilegiato delle analisi di Wittgenstein, sorgono su una base di certezze che li supportano e che hanno una natura diversa da quella dei giochi.

Ma se queste certezze non derivano da conoscenze sedimentate la cui verità è stata acclarata, come sorgono? Su questo tema si addensano nodi intricati e analisi di grande rilievo da parte di Wittgenstein per gli scopi di questo saggio. Partiamo dal punto più radicale, dalla base, diciamo, "ultima", primordiale della certezza. Questa certezza è istintiva, legata alla prassi, all'agire, a una forma di vita. Scrive Wittgenstein:

Ora io vorrei considerare questa sicurezza, non come qualcosa di affine alla avventatezza o alla superficialità, ma come (una) forma di vita. (Questo è espresso molto malamente, e, di sicuro, anche pensato malamente). [§ 358]

Questo, però, vuole dire che io voglio concepirla come qualcosa che giace al di là del giustificato e dell'ingiustificato; dunque, per così dire, come un che di animale. [§ 359]

Tra conoscenza e certezza per Wittgenstein non c'è una differenza di grado, ma una differenza categoriale. La certezza di cui parliamo è una certezza legata all'istinto, a "un che di animale". Legata alla dimensione inconscia, non cognitiva e non proposizionale. Una certezza intrinseca all'azione. Appartiene alla ragione pratica, non alla ragione teorica. È un *sapere-come*. Si manifesta nel modo in cui usiamo il nostro corpo o gli oggetti esterni. Per esempio, noi non poniamo il problema dell'esistenza o meno delle chiavi di casa. La loro esistenza è data per scontata. Noi semplicemente cerchiamo le chiavi per aprire la porta in modo irriflessivo. La loro esistenza non è tematizzata né tematizzabile nel senso comune. Noi mostriamo la nostra certezza attraverso il modo in cui agiamo, non in base alla capacità di verbalizzazione del problema. Questa certezza agisce senza bisogno di mediazioni.

Perché quando voglio alzarmi da una sedia non mi convinco di avere ancora due piedi? Non c'è nessun perché. Semplicemente non lo faccio. – Agisco così. [§ 148]

Il richiamo è ancora all'istinto. Wittgenstein ripete spesso che infine dobbiamo arrestarci alla constatazione di come agiamo. Non c'è sempre un perché al di là del fatto che agiamo in un certo modo. Possiamo tuttavia aggiungere che in questo caso tutto parla a favore della esistenza dei piedi e niente contro. Un dubbio non avrebbe senso.

Ogni certezza incorporata nell'agire pratico non va intesa come isolata, è legata ad altre certezze simili. Queste si sostengono a vicenda e il loro insieme è logicamente connesso (si tratta di una logica in azione).

4.

Vediamo ancora come Wittgenstein sviluppa il problema della certezza. L'autore distingue tra *certezza soggettiva* e *certezza oggettiva*.

Con la parola 'certo' esprimiamo la convinzione completa, l'assenza di ogni dubbio, e con essa cerchiamo di convincere il nostro interlocutore. Questa è la *certezza soggettiva*. Ma quando una cosa è oggettivamente certa? Quando non è possibile un errore. Ma che genere di possibilità è mai questa? L'errore non deve essere escluso *logicamente*? [§ 194]

La *certezza soggettiva* è esente da dubbi. È inoltre condivisibile. Ma resta in ogni caso la *mia* certezza. Non è *necessariamente* condivisa o condivisibile da ogni persona ragionevole.

La *certezza oggettiva*, per contro, non può non essere condivisa da ogni persona ragionevole dello stesso gruppo sociale. Proprio perché è esclusa la possibilità dell'errore. Ed è esclusa la possibilità dell'errore perché le proposizioni che la esprimono non sono *proposizioni empiriche*, ma *grammaticali*. E queste ultime non sono né vere né false. Sono stipulazioni. Per esempio: della proposizione "questo albero è alto due metri" è possibile dubitare e anche constatare che vi è stato un errore. Mentre non è possibile dubitare della lunghezza del metro. Il metro fa parte degli strumenti di misurazione, non degli oggetti da misurare. E come tale è una stipulazione, non ha valore di verità o di falsità. Le regole contengono al loro interno i criteri di valutazione, i metodi di controllo. I dubbi su criteri e metodi metterebbero in crisi l'intero sistema, senza peraltro disporre di criteri e metodi alternativi. Come potrebbero essere formulati simili dubbi? E allo stesso tempo comportamenti o valutazioni errate non farebbero pensare a un errore, ma sarebbero intesi come sintomi di follia (in questo senso non è possibile l'errore).

Dice Wittgenstein che vi sono proposizioni che hanno la *forma* di proposizioni empiriche, ma che non svolgono lo stesso *ruolo*. Svolgono il ruolo che compete alla grammatica, alla logica. E subito dopo aggiunge:

In questa osservazione l'espressione: "Proposizioni che hanno forma di proposizioni empiriche" è già del tutto cattiva: si tratta di enunciati su oggetti. E questi enunciati non

servono da fondamenti nello stesso modo in cui servono le ipotesi che, quando si dimostrano false, vengono sostituite da altre. [§ 402]

Per Wittgenstein il termine proposizione si riferisce in senso proprio a “proposizioni empiriche o a proposizioni dell’esperienza” [Coliva 2003, 135]. Ciò che sostengono queste proposizioni è necessariamente incerto, contingente e per essere ritenuto vero è necessaria una conferma, un controllo.

Ma vi sono altri enunciati su oggetti del mondo esterno (compreso il proprio corpo) che non sono proposizioni empiriche in senso proprio. La certezza che essi esprimono non è il risultato del controllo, della verifica, la certezza è già data, è *taken for granted* prima di ogni verifica. Queste certezze non sono quindi conclusioni, ma premesse. Le proposizioni che esprimono queste certezze possono essere definite “*hinge propositions*”⁷. È il caso dei truismi di Moore. Per esempio “qui c’è una mano” ha la *forma* di una proposizione empirica perché si riferisce a qualcosa presente nel mondo esterno. Chiama in causa elementi come la vista e il tatto essenziali nel “gioco di esistenza”. Sembra una descrizione. Dice Sharrock: “le *hinges* danno l’impressione di essere empiriche perché sembrano conclusioni tratte da oggetti materiali, fatti o eventi: ‘Qui c’è una mano’, ‘C’è altra gente oltre me’, ‘Il mondo esterno esiste’. Questi *richiami* del mondo empirico danno l’impressione che abbiamo a che fare con una *descrizione* di tale mondo, e che quindi siano legittime la verifica e la falsificazione. Dopotutto guardo fuori dalla finestra per essere sicuro che ci sia altra gente nel mondo o allungo la mano per toccare un oggetto esterno” [Moyal-Sharrock 2004, 166].

Descrivere o mostrare è ciò che ha in mente Moore. A questa intenzione si aggiunge tuttavia la certezza che il mondo sia come appare (carattere tipico dell’atteggiamento naturale, anche secondo Schutz). A questo proposito Wittgenstein, nelle prime righe del saggio *Della Certezza*, indica già la sua posizione critica su questa caratteristica essenziale del senso comune:

7. Sulla lettura della rilevanza delle *hinge propositions* per la costruzione della certezza seguirò la posizione di Moyal-Sharrock. Ritengo che più di ogni altro studioso di Wittgenstein abbia colto i tratti, le funzioni e la rilevanza della conoscenza oggettiva. Conoscenza oggettiva che rappresenta un punto cruciale per la nostra analisi.

Dal fatto che a me – o a tutti – *sembri* così, non segue che sia così. [§ 2]

Tornando a Moore, quale prova più decisiva del mostrare la mano potrebbe portare (nel senso comune) per sostenere la reale esistenza di quest'ultima? Nessuna "prova" è più decisiva di questa. E ciò perché "qui c'è una mano" è la trasposizione linguistica di una certezza già acquisita e data per scontata. L'interesse di queste "*hinge propositions*", per Wittgenstein, è dato dal fatto che "nel sistema delle nostre proposizioni empiriche svolgono una funzione logica del tutto particolare", "una funzione *simile* nel sistema dei nostri giudizi empirici"⁸. Caratterizzano cioè un metodo, appartengono alle fondamenta, alla grammatica. Come si sviluppa il processo?

Ci si potrebbe immaginare che certe proposizioni che hanno la forma di proposizioni empiriche vengano irrigidite e funzionino come una rotaia per le proposizioni empiriche non rigide, fluide; e che questo rapporto cambi col tempo, in quanto le proposizioni fluide si solidificano e le proposizioni rigide diventano fluide. [§ 96]

Se però qualcuno dicesse: "Dunque, anche la logica è una scienza empirica", avrebbe torto. Ma questo è giusto: che la medesima proposizione può essere trattata, una volta, come una proposizione da controllare con l'esperienza, un'altra volta come una regola di controllo. [§ 98]

Qui Wittgenstein indica la fluidità del processo. Proposizioni che hanno la forma di proposizioni empiriche, che sono enunciati su oggetti, si irrigidiscono. Fuori di metafora queste proposizioni tendono a passare da portatrici di significato (vivono nel flusso) a strutture che rendono possibile la costruzione di significato. Così per esempio, la frase "qui c'è una mano", una volta cristallizzata, non si riferisce propriamente al significato dell'oggetto indicato all'interno del gioco linguistico (la mano), ma rappresenta l'illustrazione della regola con cui si parla di oggetti del mondo esterno: per esempio attraverso l'uso dello schema oggetto-designazione.

8. Vedi § 136; § 137

Il processo, come già detto, è fluido, può invertire le funzioni delle proposizioni. Oppure una stessa proposizione può svolgere una diversa funzione in differenti contesti. Ecco un altro aspetto delle *hinge propositions*:

Le proposizioni che per me sono incontestabili non le imparo esplicitamente. Posso trovarle in seguito, come si trova l'asse di rotazione di un corpo rotante. Quest'asse non è stabile nel senso che sia mantenuto stabile, ma nel senso che è il movimento intorno ad esso a determinare l'immobilità. [§ 152]

Tutto in realtà muta, ma il flusso dei significati fa sembrare pressoché immobile l'impalcatura che lo rende possibile.

Che le proposizioni certe possano essere trovate in seguito sottolinea che queste non costituiscono *premesse* da cui inferire qualcosa, ma *presupposizioni* che vengono individuate in seguito all'acquisizione della certezza. La presenza dei giochi linguistici rende possibile un certo grado di consapevolezza che a sua volta consente di cogliere le presupposizioni necessarie alla loro esistenza.

Il problema della presenza di certezze non giustificabili si trova, in ultima istanza, nel fatto che, come dice Wittgenstein, da qualche parte dobbiamo pur cominciare, di qualcosa ci dobbiamo pur fidare. Non possiamo costruire un sistema di cui controlliamo tutto. Questo non è possibile, non per un problema empirico, ma per un problema logico. Qualcosa occorre assumere come punto di partenza. Come conseguenza:

Se il vero è ciò che è fondato, allora il fondamento [*Grund*] non è né *vero* né falso. [§ 205]

Il fondamento dei giochi linguistici è costituito da certezze di base, da certezze oggettive. Formate da agire istintivo, regole grammaticali, logiche. E questo fondamento è a sua volta infondato.

Wittgenstein sostiene che ogni spiegazione ha un termine. Che si arriva a un punto in cui “la vanga si piega”, che non si può procedere oltre attraverso spiegazioni. Si arriva a un punto in cui si deve passare dalla spiegazione alla descrizione⁹.

9. “Nella norma, spiegare vuol dire ricondurre qualcosa a qualcos'altro, che può divenire a sua volta una spiegazione, dando vita a una vera e propria concatenazione di spiegazio-

C'è sicuramente giustificazione, ma la giustificazione ha un termine. [§ 192]

[...] Come se una volta o l'altra la fondazione non giungesse a un termine. Ma il termine non è la presupposizione infondata, sibbene il modo d'agire infondato. [§ 110]

Quindi il passaggio ultimo non è quello tra presupposto fondato e presupposto infondato. Il punto di arrivo delle spiegazioni è un agire infondato. Ecco ancora una volta il richiamo alla prassi come punto ultimo ingiustificato e ingiustificabile.

5.

Abbiamo più volte detto che alla base della conoscenza, dei giochi linguistici troviamo una certezza infondata. Una certezza istintuale, incarnata nell'agire. Certezza che si manifesta come fede cieca, come fiducia primordiale, come *Ur-Trust*. Tuttavia la logica non si aggiunge in un secondo momento. Questo agire primitivo è portatore di una logica rudimentale. Occorre precisare che per Wittgenstein la logica non costituisce un "a priori" necessario. "Se l'a priori avesse una storia – dice Cavell – non potrebbe essere realmente un a priori" [Cavell 1979, 119]. La logica è legata alla forma di vita umana, è una antropo-logica. Così logica e istinto non sono intesi come opposti o inconciliabili: la logica appartiene tanto all'istinto quanto alla ragione. Quindi gli *hinges* rappresentano un insieme di istinto e grammatica. Non vi è quindi fin qui un passaggio di fase: l'agire ha già al suo interno una *logica in azione, una logica legata alla prassi*.

Un *ulteriore* aspetto che completa l'architettura wittgensteiniana di base è "l'immagine del mondo", il *Weltbild*. Si tratta di un sistema di "certezze oggettive" collegate tra loro che si sostengono a vicenda. Dice l'autore:

Quando cominciamo a *credere* a qualcosa, crediamo non già a una proposizione singola, ma a un insieme di proposizioni (sulla totalità la luce si leva poco a poco). [§ 141]

ni. Ogni spiegazione, tuttavia, deve arrestarsi quando giunge al terreno dei dati primitivi" [Spinicci 2000, 225].

Non singoli assiomi mi paiono evidenti, ma un sistema in cui le conseguenze e le premesse si sorreggono *reciprocamente*. [§ 142]

Ma la mia immagine del mondo non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza, e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distinguo il vero e il falso. [§ 94]

Quindi l'insieme degli *hinges* costituisce la struttura di base dell'immagine del mondo. Avevamo già visto che non si tratta di certezze isolate. Qui Wittgenstein parla della presenza di un insieme di proposizioni che si sostengono a vicenda, che sembra nascano come insiemi. E la totalità del quadro emerge a poco a poco.

L'immagine del mondo è ciò che ci viene tramandato, che viene assorbito, assimilato nella socializzazione, non spiegato analiticamente e razionalmente. Non si tratta di un sistema ipotetico, ma di un sistema di certezze. Testimonianze e ricordi inglobano i metodi del nostro controllo, metodi interni a questo sistema. È impossibile dall'interno di una visione del mondo immaginarne una alternativa. Non abbiamo criteri alternativi cui fare riferimento. Infatti:

Tutti i controlli, tutte le conferme e le confutazioni di una assunzione, hanno luogo già all'interno di un sistema [...]. [§ 105]

Contro ogni positivismo Wittgenstein indica il rapporto circolare esistente in ogni modello di cultura tra dati da controllare e strumenti per controllarli. Non c'è alcuna possibilità di uscire dal linguaggio, dalle sue regole grammaticali, che rappresentano una forma di accordo sul mondo¹⁰.

Sulle base delle immagini del mondo, delle certezze oggettive, in seguito nasce il linguaggio. Con il linguaggio apprendiamo non solo definizioni, ma anche esempi di giudizi che fungono da paradigmi.

10. Non c'è alcuna possibilità che la teoria sia "lo specchio della natura". Wittgenstein "ha tratto ispirazione dai modelli delle teorie fisiche delineati da Hertz, Boltzmann e poi da Einstein. Questi modelli insegnano che la conoscenza scientifica non è una raffigurazione speculare, iconica, mimetica del mondo fisico, ma il risultato di un confronto tra i fenomeni fisici e i modelli teorici applicati per la loro comparazione" [Gargani 2008, XXII].

Wittgenstein aggiunge che l'immagine del mondo costituisce una "specie di mitologia". Perché mitologia? Vi sono varie ragioni addotte nel dibattito che tendono a dare al termine una accezione tecnica. Ci limitiamo qui a indicare il significato base: si tratta in ogni caso, sempre e comunque, di una costruzione infondata, né vera né falsa. Non una immagine indotta da fatti indipendenti da ogni punto di vista degli osservatori.

Le proposizioni, che descrivono questa immagine del mondo, potrebbero appartenere a una specie di mitologia. E la loro funzione è simile alla funzione delle regole del gioco, e il gioco si può imparare anche in modo puramente pratico, senza bisogno di imparare regole esplicite. [§ 95]

Non si tratterebbe quindi, almeno in prima istanza, di narrazioni (come i miti dell'origine), ma ancora una volta regole del gioco che non hanno bisogno di essere costituite esplicitamente. I giochi linguistici possono costruire più tardi narrazioni coerenti con le certezze base.

Fin qui i principali tratti delle analisi di Wittgenstein sulla certezza su cui tutta la conoscenza verrà costruita. In questa parte finale cercherò di indicare in modo sintetico le principali convergenze con la fenomenologia e l'etnometodologia. Ricordando ancora che si tratta di osservazioni ampiamente preliminari.

6.

Fenomenologia. La posizione di Schutz differisce notevolmente dalla prospettiva wittgensteiniana. Ma per quanto riguarda la credenza dell'esistenza del mondo esterno, la certezza della sua datità, le relative visioni si avvicinano.

L'idea di una certezza su base istintiva è espressa dalle due prospettive con le stesse parole: una certezza animale. La convergenza di opinioni non poteva essere espressa con un linguaggio più incisivo. È una "*Ur-Trust*" per gli studiosi di Wittgenstein [Moyal-Sharrock 2004]; una "*proto-trust (unvenrtrauen)*" per gli studiosi di Schutz [Vaitkus 2005].

È parimenti eclatante la similitudine tra le due versioni relativamente al carattere centrale di questa credenza cieca: Schutz e Wittgenstein sottolineano che questa credenza si esprime in negativo, come assenza di dubbio. Osserva Moyal-Sharrock per quanto riguarda la posizione di Wittgenstein: “Questa fiducia non è esperita come *trust*, ma piuttosto mostra se stessa nell’assenza di *mistrust*”, come “*taking hold* di qualcosa in modo diretto, senza alcun dubbio”. È un concetto che “più che affermare se stesso, esclude qualcosa: il ‘dubbio’. Un altro modo per indicare questa credenza è l’atteggiamento di *default* che lo caratterizza, ogni sua assenza è una eccezione. In sintesi questa certezza ha un carattere recessivo: una certezza inconscia, di background, di default” [Moyal-Sharrock 2007, 86].

In Schutz questo tratto è messo a fuoco nel saggio *Simbolo, Realtà, Società*. L’autore sviluppa l’idea di “epoché dell’atteggiamento naturale”: così come la fenomenologia con la sua epoché sospende la credenza nel mondo, il senso comune con l’epoché dell’atteggiamento naturale sospende ogni dubbio circa l’esistenza della realtà del mondo. Quindi anche per Schutz il carattere centrale della credenza è l’assenza di dubbio.

Schutz articola l’atteggiamento naturale in due forme complementari di “conoscenza”: conoscenza *on hand* e conoscenza *at hand*. La prima è universale, condivisa da tutti i gruppi sociali; la seconda è contingente, locale, legata al modello culturale di uno specifico gruppo sociale. La prima costituisce la “struttura fondamentale dell’esperienza del mondo della vita [...]”. Questa struttura non entra nel dominio della coscienza. Ma costituisce la condizione di ogni esperienza del mondo della vita ed entra nell’orizzonte dell’esperienza” [Schutz and Luckmann 1973, 104].

Questa struttura fondamentale, similmente alle certezze base di Wittgenstein, è fatta di certezze istintive. Per Schutz non entrano nel fuoco della coscienza, sono pre-predicative; per Wittgenstein similmente sono inconsce, non proposizionali.

E ancora, nelle posizioni dei due autori, senza le certezze di base, per quanto infondate, non si potrebbe costituire il linguaggio, la conoscenza, il senso. Sopra queste certezze verrà edificato il sapere. Sapere che resta quindi in entrambi gli autori “senza fondamento”.

Le posizioni dei due autori convergono inoltre sull’importanza dell’immagine del mondo come visione base del gruppo, come visione tramandata, come

sistema sul quale si determina il vero e il falso. Ma in Schutz, diversamente da Wittgenstein, questa visione è già una narrazione, che implica quindi il linguaggio e la cultura. Schutz, seguendo autori come Sumner, Voegelin, MacIver e Lynton, si muove in un'ottica antropologica interessata a mettere in risalto i tratti della visione del mondo quali insiemi di usi, costumi, tradizioni, modelli culturali che condividono caratteri quali l'etnocentrismo. Possiamo dire che, mentre Wittgenstein mette l'accento sulla dimensione di base, sulle certezze oggettive, Schutz sottolinea l'aspetto successivo alla nascita del linguaggio.

Il punto che merita una riflessione a parte (anche se non è possibile sviluppare qui questa riflessione) è il problema delle già richiamate certezze oggettive. Concetto assente nell'impalcatura teorica schutziana. Concetto che suggerisce la presenza di livelli intermedi nella costruzione sociale della realtà, collocati tra quelli base pre-linguistici e quelli dei giochi linguistici.

Schutz, nella fenomenologia dell'atteggiamento naturale, vede i modi della costituzione dell'oggetto, i passaggi che dagli strati della sfera pre-predicativa portano gradualmente agli strati della sfera predicativa. Quest'ultimo livello implica il linguaggio. Negli sviluppi della visione della fenomenologia del linguaggio di Berger e Luckmann, il linguaggio diviene un elemento fondamentale della costruzione sociale della realtà attraverso il processo di oggettivazione [Berger e Luckmann 1969]. Luckmann, in un saggio successivo, sottolinea ancora come il linguaggio sia il "principale, anche se non il solo, medium per la costruzione sociale della realtà", attraverso "l'oggettivazione sociale delle strutture semantiche e sintattiche che si originano nei processi soggettivi e intersoggettivi" [Luckmann 1983, 88]. Come appare anche da questi pochissimi elementi, malgrado alcune assonanze che riguardano i processi di oggettivazione, cristallizzazione, istituzionalizzazione, il sentiero seguito dai due autori è distante da quello di Wittgenstein.

Quest'ultimo, nell'introdurre la dimensione grammaticale, consente di individuare un nuovo tratto, un nuovo passaggio nella costruzione della realtà, in questo caso più esattamente nella costruzione della certezza della sua esistenza. Come abbiamo visto una credenza, ripetendosi nel flusso dell'esperienza, a poco a poco si consolida, si cristallizza, diviene un paradigma sul quale confrontare esperienze simili. Diviene in altre parole una regola grammaticale che si lega alle altre regole grammaticali esistenti. L'insieme segna i confini entro i quali si costi-

tuisce il senso. Il dubbio a questo punto non sussiste più: la credenza è diventata certezza.

Così le regole della grammatica divengono esse stesse impalcature che sostengono la certezza dell'esistenza del reale, così come vissuto dal senso comune. Contribuiscono a produrre e riprodurre "l'effetto di realtà". E ciò attraverso un intreccio che deriva dal carattere degli enunciati di oggetti. Prendiamo la frase più volte citata: "questa è una mano". Questa induce un senso di realtà perché si presenta nella veste di una proposizione empirica. In questa forma fa leva sul gesto ostensivo dell'indicazione della mano, sulla percezione di quest'ultima. D'altro lato non essendo una proposizione empirica, ma la versione linguistica di una regola grammaticale, non può essere messa in dubbio. Così questo aspetto complementare a quello su richiamato rappresenta anch'esso un forte contributo alla creazione del senso di realtà, alla sua certezza. Questo intreccio contribuisce a fare un po' di luce sulla "fascinazione" (a cui è difficilissimo sfuggire) che ha il mostrare un oggetto per sostenere la sua reale esistenza (tratto presente nei truismi di Moore) e sulla "fascinazione" che ha in generale l'atteggiamento naturale sugli attori.

Gargani illustra con grande efficacia il meccanismo che induce quella che ho definito "fascinazione", il sentirsi di fronte a una "prova" inoppugnabile.

Moore e gli autori che presentano i loro truismi come certezze che dichiarano di conoscere senza possibilità di errore mettono in atto due "mosse" strategiche. "Come prima mossa [...] assumono i loro truismi come se questi esprimessero un fatto e poi, seconda mossa, stabiliscono un confronto tra l'enunciato e il fatto espresso dall'enunciato. L'uso del termine 'sapere' si origina in questi contesti filosofici attraverso il raddoppiamento dell'enunciato, in prima istanza come significante linguistico, in seconda istanza come fatto significativo. L'enunciato viene confrontato con se stesso, una volta come sequenza di parole, e un'altra volta come fatto trascendente il linguaggio". È la logica del doppio [Gargani 2008, 152-153].

Ritengo infine che dalla visione di Schutz, accanto e al di là della strada seguita da Berger e Luckmann sul tema del linguaggio, è possibile sviluppare un percorso che porti su posizioni quantomeno compatibili con quelle di Wittgenstein. Il che sarebbe di grande aiuto per trovare un ponte con quanto messo in luce da

quest'ultimo autore, non solo sul tema della certezza. Si tratta di un percorso lungo e incerto che tuttavia vale la pena di percorrere.

7.

Etnometodologia. Un rapidissimo riferimento anche a questa corrente. Nella prefazione abbiamo sottolineato lo scarso uso fatto dagli etnometodologi delle analisi wittgensteiniane che mostrano rilevanti contatti con l'atteggiamento naturale di matrice fenomenologica. Qui ci limitiamo a porre l'accento sulle affinità che caratterizzano il pensiero di Wittgenstein e quello di Garfinkel sull'elemento che ci sembra più rilevante per l'etnometodologia: il problema delle pratiche. Il riferimento al pensiero di Wittgenstein è sempre relativo alle analisi presenti in *Della Certezza*.

L'ultima opera di Wittgenstein può essere intesa come un'analisi delle pratiche che costituiscono la certezza. Pratiche pre-linguistiche che mostrano come l'agire porti intrinsecamente in sé certezza e una logica rudimentale, pratiche che strutturano la certezza su istinto e grammatica. Wittgenstein fissa in particolare la sua attenzione sulle certezze oggettive che costituiscono la visione del mondo, vera impalcatura su cui si edificano i giochi linguistici e con essi la conoscenza, l'autoriflessione, ecc.

Wittgenstein mostra che la certezza pretesa da Moore per i suoi truismi non è riconducibile a una necessità naturale non scalfibile, ma a una matrice costruttiva relativa all'uso, alle pratiche che legano l'effetto di realtà della percezione alla struttura grammaticale delle "proposizioni" che accompagnano la percezione.

Schatzki, autore di varie opere sulle pratiche nelle quali l'influenza del pensiero di Wittgenstein è dominante (una di esse è specificatamente riferita al pensiero di quest'ultimo autore), richiama alcuni punti base molto rilevanti: a) le pratiche hanno un carattere intersoggettivo; b) le pratiche hanno come struttura centrale, costitutiva, la comprensione pratica, l'intelligibilità della condotta.

a) Per quanto riguarda l'intersoggettività sia Wittgenstein sia Garfinkel si muovono su una posizione simile: l'accento sulle pratiche non è un accento che in prima istanza chiama in causa gli attori, o il sistema sociale, e solo mediata-

mente l'interazione. L'accento sulle pratiche non riguarda né la mente dell'attore né la realtà pre-data intese come poli tra loro opposti. L'accento è su un terzo elemento: le pratiche che superano la struttura bipolare classica della sociologia (attore-sistema; processo-struttura; soggetto-oggetto, ecc.).

b) Le pratiche, scrive Schatzki, “possono essere intese come il luogo in cui la comprensione è strutturata e l'intelligibilità [...] è articolata” [Schatzki 1996, 15]. Schatzki sostiene che già nell'idea di *Zusammenghang* sono presenti i caratteri di comprensione e intelligibilità su richiamati. Caratteri quindi presenti da sempre, connaturati all'idea stessa di sociale. Nella visione di Schatzki, Wittgenstein e Garfinkel assegnerebbero al tema della intelligibilità e della comprensione la stessa centralità. Centralità che nell'analisi sociologica strutturata in coppie oppositive era andata perduta. Per entrambi gli autori il tema della intelligibilità della condotta costituisce un carattere necessario per l'esistenza del sociale, anche ai livelli base, come quello del campo fenomenico per Garfinkel, molto prima quindi della presenza del linguaggio e della capacità riflessiva. Anzi, è la possibilità dell'intendersi anche a livello rudimentale che rende possibile la riflessione e il linguaggio.

Wittgenstein e Garfinkel si muovono entrambi nell'ottica della pervasività e della preminenza della dimensione pratica. Ricorda ancora Schatzki: “le entità mentali come credenze, desideri, emozioni e scopi” sono intese “come capacità incorporate quali sapere-come, skills, comprensione pratica e disposizioni” [ivi, 7]. La certezza incorporata dell'agire è, come abbiamo visto, un sapere-come.

La preminenza della prassi e la visione relativa alla natura delle pratiche è intesa congiuntamente dai due autori in modo radicale. Una riflessione di Gargani illustra in modo perspicuo la sua inamovibile centralità: “La prassi è una condotta infondata. Essa non può essere disciplinata da schemi ideali o cognitivi perché l'operazione che si ritiene o si dice condotta secondo una regola o una rappresentazione ideale, concettuale, costituisce una modalità decisa dalla prassi. Quella che si chiama conformità di una prassi a una regola è a sua volta una funzione della condotta pratica. Sono ancora l'operare, la prassi a decidere in ultima istanza *il modo in cui* una rappresentazione, una struttura simbolica possono fungere da norme o criteri di disciplinamento di un decorso di operazioni” [Gargani 2009, 115].

Riferimenti bibliografici

BERGER, P.L., LUCKMANN, T.

1969, *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna.

CAVELL, S.

1979, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford.

COLIVA, A.

2003, *Moore e Wittgenstein*, Il Poligrafo, Padova.

DE MARTELAERE, P.

1986, *Wittgenstein, critique de Moore: de la certitude sans savoir*, Revue Philosophique De Louvain, 84, 208-228.

DILWORTH, C.

2004, *Il senso comune, i principi e la scienza*, in E. Agazzi (a cura di), *Valore e Limiti del Senso Comune*, FrancoAngeli, Milano, 39-55.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1976, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford University Press, New York.

GARGANI, A.G.

2008, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

2009, *Il sapere senza fondamenti*, Mimesis, Milano.

HERITAGE, J., CLAYMAN, S.E.

2012, *Melvin Pollner: A View from the Suburbs*, American Sociologist, 43, 99-108.

LUCKMANN, T.

1983, *Life-World and Social Realities*, Heinemann, London.

MOORE, G.E.

1993a, *A Defence of Common Sense in Selected Writings*, Routledge, Oxon, 106-133.

1993b, *Proof of an External World in Selected Writings*, Routledge, Oxon, 147-170.

MOYAL-SHARROCK, D.

2004, *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave Macmillan, Houndmills.

2007, *Unravelling Certainty*, in D. Moyal-Sharrock, W.H. Brenner (edited by), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave Macmillan, Houndmills, 76-99.

MUZZETTO, L.

2014, *L'influenza di Wittgenstein sul pensiero sociologico*, in L. Muzzetto (a cura di), *Wittgenstein e il pensiero sociologico*, ETS, Pisa, 9-73.

POLLNER, M.

1995, *La ragione mondana*, il Mulino, Bologna.

REID, T.

1863, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, William Hamilton, Edinburgh.

SCHATZKI, T.R.

1996, *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, Cambridge University Press, Cambridge.

SCHUTZ, A., LUCKMANN, T.

1973, *The Structures of the Life-World*, Northwestern University Press, Evanston.

SPINICCI, P.

2000, *Il mondo della vita e il problema della certezza*, CUEM, Milano.

VAITKUS, S.

2005, *The "Naturalness" of Alfred Schutz's Natural Attitude of the Life-World*, in M. Endress, G. Psathas, H. Nasu (edited by), *Explorations of the Life-world*, Springer, Dordrecht.

WHITE, A.R.

1986, *Common Sense: Moore and Wittgenstein*, Revue Internationale de Philosophie, 158, 313-330.

WITTGENSTEIN, L.

1978, *Della Certezza*, Einaudi, Torino.

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-nello 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 *sense* 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 sconcertante 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 mettercela 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 delinearsi 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” [Trinchero 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 *descrive* 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 configgere 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 precostituito⁸.

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 ricavarsi 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.

RICCARDO VENTURINI

Wittgenstein teorico della conoscenza o antiteorico? Il confronto tra Bloor e Lynch

1. Introduzione

In questo lavoro, sono messe a confronto due ottiche che, sul piano sociologico, sviluppano in modo diverso il problema del seguire la regola posto da Wittgenstein. La prima ottica è quella della sociologia della conoscenza scientifica di Bloor, che rivendica la valenza scientifico-sociale di Wittgenstein in una visione parallela ad autori come Emile Durkheim e David Hume. Con la teoria autoreferenziale delle istituzioni, la scuola di Edimburgo ha cercato di sviluppare i frammenti sociologici delle tesi di Wittgenstein, intendendo il suo pensiero come una sociologia allo stato embrionale, come una proto-sociologia. Bloor è consapevole che le intuizioni sociologiche del filosofo austriaco sono poco sviluppate, ma sostiene che quest'ultimo non ha mai ritenuto l'ortodossia una virtù.

Lynch traduce il problema del seguire la regola sul terreno etnometodologico della radicale indicialità e riflessività della prassi degli account. Il programma antiepistemologico dell'etnometodologia non solo è coerente con molti punti del pensiero di Wittgenstein, ma è soprattutto una estensione del rifiuto dell'inter-

pretazione come base dell'attribuzione di senso alla regola. Seguire la regola è una prassi che si risolve nel contesto della sua applicazione.

Bloor ritiene che Lynch sia fautore di una concezione ristretta che sovverte gli apporti più illuminanti di Wittgenstein e conduce a conclusioni problematiche per le scienze sociali. Lynch sostiene che l'interpretazione costruttivista di Bloor è un esempio di teoria generale della conoscenza, posizione contraria alle tesi centrali del filosofo austriaco e che conduce a una separazione deleteria delle pratiche dai fenomeni oggetto di indagine. Entrambi gli autori accusano l'altra ottica di condurre al regresso infinito delle regole: Bloor dice che l'etnometodologia, nonostante tutto, non può superare l'indeterminazione del quadro concettuale che usa; Lynch sostiene che è il peso dell'istanza causale presente nel programma di Bloor che conduce al regresso infinito delle regole.

I temi del dibattito tra Bloor e Lynch sul problema del seguire la regola in Wittgenstein possono essere riassunti nei seguenti punti: il problema dell'istituzione e del *cultural dope*; il problema della normatività e del consenso, del finitismo e del regresso infinito; il problema dell'indeterminazione dei concetti e dell'ordine pratico, la così detta "destra e sinistra wittgensteiniana"¹.

2. *Seguire la regola, istituzione e cultural dope*

Secondo Bloor i temi etnometodologici dell'indicalità e del *cultural dope* della visione di Lynch conducono a una contraddizione con il paradosso del seguire la regola di Wittgenstein [Wittgenstein 1967, 108, par. 201]. Bloor definisce l'attore, come inteso dall'etnometodologia di Garfinkel (membro), un soggetto che interpreta continuamente la realtà sociale che è aperta alla polisemia della radicale indicialità degli account. Così facendo Garfinkel definirebbe un'idea di attore libero, non "intossicato" dalla cultura. Questo tuttavia presenterebbe una duplice contraddizione: da una parte, assume l'esistenza di un soggetto che è libero di agire indipendentemente dalle prescrizioni sociali; dall'altra, assume la

1. Occorre sottolineare, come vedremo più avanti, che la connotazione dei termini "destra e sinistra wittgensteiniana" non va intesa in senso politico ma in senso epistemologico.

presenza di elementi segnici e simbolici irrimediabilmente indicali che necessitano di un sistema normativo dato dalla cultura finalizzato alla contestualizzazione dei significati e volto a evitare il regresso infinito delle interpretazioni. Secondo Bloor, il rapporto tra indicività dei significati e *cultural dope* metterebbe in contrasto l'etnometodologia con le riflessioni di Wittgenstein sul seguire la regola in modo cieco, perché questa visione si articola necessariamente su un carattere convenzionale, vale a dire sull'accettazione di un criterio normativo dato dall'istituzione sociale [Bloor 1983, 41] che per Garfinkel equivale a «una qualche forma di modello di idiota deprivato di cultura» [Bloor 2001, 202]. Nonostante Lynch sia molto più chiaro di Garfinkel nell'accettare il principio del seguire cieco della regola come via per evitare il regresso infinito, Bloor sostiene che, allo stesso modo di Garfinkel, in maniera incoerente Lynch «è costretto ad accettare che l'agente umano sia, in qualche forma, un idiota deprivato del giudizio» [ivi, 203]. Secondo Bloor, solo il criterio convenzionale dell'istituzione è in grado di rendere certa l'interpretazione della regola ed evitare il regresso infinito verso il quale è destinata la visione etnometodologica di Lynch.

Lynch afferma che l'interpretazione di Bloor del seguire la regola si articola in una visione teorica generale, implica una "volontà di teoria", che non solo è estranea sia a Garfinkel sia a Wittgenstein ma, soprattutto, costituisce il principio sul quale si articolano critiche indebitate a Garfinkel e interpretazioni incoerenti di Wittgenstein [Lynch 2001, 287-288]. Secondo Lynch, Bloor critica l'etnometodologia costruendo un sillogismo che assume l'equivalenza tra la tesi di Garfinkel dell'irrimediabilità dell'indicività e la tesi di Wittgenstein del seguire la regola in modo cieco. Poi, dal momento che gli attori sociali seguono la regola in modo cieco, ritiene siano degli intossicati culturali. Infine, non solo Garfinkel porrebbe in essere due dottrine che si contraddicono, ma anche la dottrina della libertà del soggetto di Garfinkel sarebbe in contrasto con la tesi di Wittgenstein del seguire la regola in modo cieco. Lynch ritiene fuorviante il modo teorico e generale con cui Bloor argomenta la contrapposizione tra l'indicività e la nozione di *cultural dope*. Perché Garfinkel, secondo Lynch, avrebbe sempre evitato di discutere sui principi generali, considerandoli elementi concettuali che trascendono il qui e ora dell'ordine situato. Questa visione antiteorica renderebbe Garfinkel affine

a Wittgenstein; ci sarebbe in entrambi una tendenza anti intellettualistica che secondo Lynch è la base dell'estensione etnometodologica.

Lynch critica il modo con cui Bloor contestualizza le tesi di Wittgenstein su due punti: il problema dell'indicalità dei significati e la relazione tra applicazione della regola e metodologia. Quando Bloor afferma che l'indicalità è irreparabile, perché impedisce di rendere idealmente oggettive espressioni, regole e formulazioni senza un contesto istituzionale di riferimento, si colloca in una visione teorica generale scettica che non è in sé sbagliata, ma è contraria ai fini dell'etnometodologica. Bloor si colloca in una visione scettica nella quale, prima, viene il dubbio e poi l'applicazione. L'idea base è quella di un soggetto che cerca faticosamente di superare la problematicità dell'indicalità col ricorso a una comunità che convenzionalmente, vale dire esternamente rispetto a ciò che accade nel contesto, stabilisce i modi per superare problemi interpretativi². Al contrario, nella visione antiscettica dell'etnometodologia, le espressioni indicali non sono problematiche, perché sono parte integrante del modo in cui le azioni sono dotate di senso. Le espressioni indicali sono parte integrante dei giochi linguistici attraverso cui è possibile, per esempio, esprimere qualcosa in modo chiaro o elusivo. Secondo Lynch, Bloor assume un'ottica formale, basata sull'idea di osservatore scientifico obiettivo, che ha come fine quello di "riparare" un pseudo problema. Lynch dice che è come «cercare di riparare un macchinario che non è rotto» [Lynch 1992, 285]. Una volta che si abbandonano le assunzioni della logica formale, tipica del costruttivismo generale di Bloor, e si utilizza il linguaggio tipico del gioco linguistico che si vuole descrivere, non sostituendo l'ordine pratico con l'ordine concettuale, il pseudo problema dell'indicalità si dissolve allo stesso modo con cui in Wittgenstein si dissolvono i pseudo problemi filosofici [Wittgenstein 1967, 71, par. 133].

La relazione tra seguire la regola e metodologia è esemplificata dall'idealtipo dell'intossicato culturale. Lynch dice che il *cultural dope* è una figura idealtipica con la quale, assieme al *judgmental dope* e al *psychological dope*, Garfinkel [Garfinkel 1967, 68] intendeva sottolineare l'aspetto metodologico e quindi fitti-

2. Il soggetto che sembra descrivere Bloor non è il membro etnometodologico, ma è molto più vicino al soggetto dell'interazionismo simbolico di Blumer [Cfr. Blumer 2008].

zio dell'uso dei costrutti scientifici³. «Il *cultural dope* incarna i modelli generali di aspettative normative, vincoli, esigenze, valori e regole decisionali specificate da uno schema teorico. Questo manichino è un oggetto docile in quanto contiene solo ciò che il teorico gli mette dentro, e perché non agisce in nessun “qui e ora” della situazione» [Lynch 1992, 285]. Ciò che vuol dire Lynch è che, quando Bloor interpreta il *cultural dope* – come un essere umano attivo che non risponde meccanicamente a stimoli sociali ma crea attivamente significati –, non riprende la posizione di Garfinkel. Quest'ultimo voleva porre il problema sul piano metodologico al fine di spostare il problema dal soggetto all'osservatore scientifico e agli schemi interpretativi che questi usa per fare il proprio lavoro. Questi schemi sono tipizzazioni linguistiche che non sfuggono al problema della contestualizzazione. Non conoscendo quegli aspetti contestuali inerenti a un gioco linguistico, che sono padroneggiati aporeumaticamente dagli attori, l'osservatore scientifico si trova inevitabilmente posto di fronte a un problema: deve cercare gli elementi rilevanti che gli permettano di rendere significativi i fenomeni oggetto di analisi. Se il membro etnometodologico non ha problemi di questo tipo, diversamente accade per l'osservatore scientifico. Quest'ultimo, attraverso l'uso dei suoi strumenti analitici, decontestualizza il significato “vivo” e lo traduce in formulazioni astratte. Vale a dire separa ingiustificatamente applicazione della regola e significato costituito nel qui e ora della situazione. Lynch dice che ciò che voleva sostenere Garfinkel è che i sociologi convenzionali usano, implicitamente o esplicitamente, regole di rilevanza diverse rispetto a quelle usate dagli attori (i membri etnometodologici), organizzandole in modo da istruire gli attori a seguire il comportamento dettato dal modello analitico che impiegano nei loro studi. L'oggetto della sociologia convenzionale è “docile” perché è un modello di azione analitico che, come dice Wittgenstein, «può essere messo d'accordo con la regola [...]». Se può essere messo d'accordo con la regola potrà anche essere messo in contraddizione con essa» [Wittgenstein 1967, 108, par. 201]. Detto in altri termini, Lynch spiega che Garfinkel sposava il genuino senso wittgensteiniano del rifiuto

3. Questo aspetto è connesso alla distinzione tra costrutti di senso comune e strutture concettuali tipiche della scienza secondo la definizione di Schutz. Quest'ultimo parlava di marionetta per definire lo schema interpretativo, vale a dire un insieme di costrutti di secondo grado da articolare nelle diverse connessioni riferite al problema in esame definito dall'osservatore [Schutz 1979, 41].

della volontà di interpretazione quando voleva criticare l'ottica convenzionale ancorata a un paradigma normativo che si fonda su elementi formali e analitici esterni rispetto alle regole seguite dagli attori nel gioco che impiegano. «Anche se Garfinkel specifica come la metodologia produce il *cultural dope*, non elabora la concezione contraria dell'essere umano attivo» [Lynch 1992, 286]. Garfinkel ci invita a prendere in considerazione i diversi modi attraverso cui i membri usano regole per prendere parte e per concertare azioni comuni, ma non aveva in mente di costruire una teoria sulla capacità generale degli esseri umani di attribuire un senso⁴. Voleva solo stabilire dei principi metodologici per l'analisi dei contesti situati, sviluppando aspetti antiteorici comuni alla filosofia di Wittgenstein⁵.

4. Recentemente Lynch ritorna sul problema del *cultural dope*, sottolineando che di esso viene fatta sia una lettura conservatrice sia una lettura radicale. La lettura conservatrice è coerente col modello struttural-funzionalista, in cui il seguire una regola viene reso più complesso attraverso la sostituzione dell'interiorizzazione della regola con una concezione più sfumata e temporalmente articolata dell'azione situata in accordo con la regola. Nella lettura radicale, il problema dell'internalizzazione della regola viene problematizzato, facendo emergere il tema analitico della continua negoziazione dei significati nelle contingenze dei corsi di azione. Lynch osserva che entrambe le visioni sono svianti perché mancano di quella tipica ironia tutoriale dalla quale parte Garfinkel [Lynch 2012, 230]. In sintesi, nella visione di Lynch, l'ottica positivista viene contrapposta a quella costruttivista: entrambe comunque divergono rispetto all'ottica dell'etnometodologia.

5. Lynch pone in essere una estensione del paragrafo 23 delle *Ricerche filosofiche*, sostenendo che questi giochi linguistici, da affrontare senza la "volontà di teoria" manifestata da Bloor, possono essere esemplificati nei casi della «guida nel traffico, il suonare musica insieme, lo svolgimento di lezioni in aula, la soluzione di problemi matematici alla lavagna, e così via» [Lynch 1992, 286]. Dice Wittgenstein: «Considera la molteplicità dei giuochi linguistici contenuti in questi (e in altri) esempi: comandare, e agire secondo il comando, descrivere un oggetto in base al suo aspetto o alle sue dimensioni, costruire un oggetto in base a una descrizione (disegno), riferire un avvenimento, far congetture intorno all'avvenimento, elaborare un'ipotesi e metterla alla prova, rappresentare i risultati di un esperimento mediante tabelle e diagrammi, inventare una storia e leggerla, recitare in teatro, cantare in girotondo, sciogliere indovinelli, fare una battuta, raccontarla, risolvere un problema di aritmetica applicata, tradurre da una lingua in un'altra, chiedere, ringraziare, imprecare, salutare, pregare» [Wittgenstein 1967, 21-22, par. 23].

3. *Accordo convenzionale e normatività, finitismo, riduzionismo causale*

Bloor sostiene che il consenso generale e l'accordo convenzionale sono una spiegazione più che convincente «per tenere conto della “normatività” (corrispondenza alla norma) delle regole» [Bloor 2001, 204]. In primo luogo, l'*agency*, vale a dire la disposizione a seguire una regola sociale, è garantita dall'interesse che gli individui hanno ad agire in maniera coordinata; la socializzazione è il mezzo attraverso il quale i nuovi membri “internalizzano” pratiche e competenze che possono diventare abituali. Bloor spiega come disposizioni e interessi sono la base dell'*agency* e delle negoziazioni che ne permettono la comprensione. Poiché il finitismo di Wittgenstein prevede che le applicazioni delle regole passate non ci possono mai dire, in modo completo, come si determina l'applicazione della regola al caso nuovo, allora ogni nuova applicazione va sempre negoziata sulla base di interessi contingenti che vengono di volta in volta stabiliti con un accordo convenzionale [*Ibidem*]. Secondo Bloor, il “senso intrinseco” della regola è insufficiente per arrivare alla sua piena comprensione, perché entrano sempre in gioco elementi esterni, costitutivamente interrelati con quelli interni, legati alle contingenze motivazionali. Quando Lynch sostiene che la concezione convenzionale della regola trascura la relazione interna tra regola e sua applicazione è in errore per due ordini di motivi. Il primo è che la natura della relazione interna, «il cuore della costruzione della regola» [ivi, 205], non è sufficiente per la comprensione e il chiarimento di fenomeni pertinenti. Il secondo ordine di motivi è che la sociologia della conoscenza scientifica impiega concetti esterni, come il consenso e l'accordo, che tengono conto anche della relazione interna. Nell'ottica di Bloor, le relazioni interne delle quali parla Lynch sono già descritte anche se con un concetto, per così dire, di secondo grado come quello di socializzazione⁶. Quando Lynch annovera la nozione di “processo di socializzazione” tra i concetti esterni

6. Bloor richiama gli studi di Elizabeth Anscombe per spiegare che le relazioni connesse alla socializzazione sono costitutivamente sia interne che esterne. Anscombe pone l'esempio della parola “dovere” usata quando si vuole specificare una disposizione ad agire secondo la regola. La parola dovere è connessa normativamente all'obbligo al quale, nel processo educativo, il bambino è sottoposto quando gli viene insegnata la regola. Tra gioco e regola vi è una relazione sociale costitutiva: «In breve, non esistono ragioni che giustifichino le regole al di fuori del gioco. Il gioco stesso viene chiamato in causa come la ragione delle regole e le regole

alla relazione fra regola e applicazione commette un errore, perché la socializzazione comprende ed è «chiaramente analizzabile proprio mediante quell'apparato concettuale che gli etnometodologi sembrano accantonare» [ivi, 207].

Lynch osserva che Bloor usa l'interpretazione finitista di Wittgenstein per equiparare la "cieca obbedienza" alla regola di [Wittgenstein 1967, 113, par. 219] a una soluzione culturale che relega la regola nell'ambito di un comportamento automatico determinato causalmente. Per Lynch, tale equiparazione è problematica, alla luce delle riflessioni di Wittgenstein sulla necessità di fare attenzione nell'utilizzare delle argomentazioni logico-deterministiche nel tentativo di spiegare cosa è il significato della regola. Bloor attribuisce al comportamento mosso causalmente un carattere sostantivo che rende la "cieca obbedienza" verso la regola una "cieca obbedienza" verso un elemento simbolico ridotto a qualcosa di ordinato causalmente. Per Lynch, questa interpretazione è una reificazione del comportamento fortemente criticata da Wittgenstein, il quale parla dell'aspetto simbolico ordinato secondo regole causali come di una «descrizione mitologica dell'uso di una regola» [ivi, 114, par. 221]. Lynch spiega che, quando Wittgenstein parla di seguire una regola "in modo cieco", si riferisce «alla prima persona singolare, esplicitando un senso intuitivo in cui "io" agisco senza essere consapevole di scegliere, interpretare o orientarmi. [...] Quando seguiamo la regola "in modo cieco", questa non ci "sussurra" niente, e possiamo solo immaginare che la regola in qualche modo si trovi sopra o guidi internamente le nostre azioni» [Lynch 1992, 287].

Lynch critica due aspetti del riduzionismo causale-culturale di Bloor: quello dell'internalizzazione della regola, dal quale scaturirebbe il suo carattere normativo, e quello della separazione tra regola e applicazione, da cui si dovrebbe partire per stabilire il suo significato. Il primo aspetto è connesso alla soluzione diretta e comunitaria [Stern 1999] che Bloor adotta al fine di risolvere il dilemma scettico. Secondo Lynch, questa soluzione si impernia sull'uso surrettizio del concetto di socializzazione ridotta a meccanismo causale. L'elemento normativo di Wittgenstein, esemplificato dal "tu devi" fare qualcosa in un certo modo, è lontano sia dalla spiegazione causale a cui Bloor si appella sia all'idea della socia-

costituiscono il gioco [...]. Anscombe ci mostra in termini del tutto generali come sono costruite le relazioni interne e come esse si basano sulle istituzioni sociali [...]» [ivi, 206].

lizzazione come elemento determinante della relazione interna. Secondo Lynch, ciò che è costitutivo del problema di cosa conta nel qui e ora dello sviluppo di un gioco linguistico è il modo di padroneggiare la regola. La socializzazione, coercitiva o meno, è importante per la comprensione generale, ma dice poco, perché mette a conoscenza solo di cosa si può presupporre conti e non cosa conta nel padroneggiamento della regola. Detto in altri termini, l'elemento causale della socializzazione non è il mezzo (l'*explanans*) per chiarire il padroneggiamento della regola (l'*explanandum*), perché non fa altro che presupporre cosa dovrebbe essere rilevante come altro elemento normativo da chiarire⁷. Bloor relega la socializzazione nel dato per scontato. In secondo luogo, la riduzione segnico-causale di Bloor non solo oscura la relazione interna, ma la distrugge ricostituendola in maniera innaturale. Per Lynch, con il riduzionismo causale, Bloor collega un segno a un altro segno privo di vita, vale a dire, prima, distrugge la vitalità della relazione interna e, solo dopo, si domanda in che modo questa aveva vita. Lynch riprende la critica di Wittgenstein all'essenzialismo⁸ per sostenere che il nesso causale tra "segno" e "obbligo" di agire in un modo particolare, vale a dire la forma che prende in Bloor la relazione tra espressioni di regole e premesse, è un problema che deve essere dissolto sulla base dello sfondo della pratica in cui il segno ha un uso. In Wittgenstein, i segni esistono dentro un gioco che è già dato e dal quale non si può uscire, il loro senso è il posto che occupa in una grammatica⁹. Il sociologo americano osserva che «se l'espressione di una regola è un segno, allora questo segno ha un senso che emerge come parte di un nesso di mosse e altre

7. Lynch sostiene che «si tratta di come la regola è parte del modo in cui il gioco è giocato. Il concetto di socializzazione può descrivere come gli individui sono addestrati a padroneggiare il gioco, ma presuppone piuttosto che spiegare che cosa conta e vuol dire aver padronanza delle pratiche costitutive del gioco» [Lynch 1992, 289].

8. Dice Wittgenstein: «Ogni segno, da solo, sembra morto. Che cosa gli dà vita? Nell'uso, esso vive. Ha in sé l'alito vitale? – O l'uso è il suo respiro?» [Wittgenstein 1967, 168, par. 23]. Sulla critica all'essenzialismo vedi anche Aldo Gargani [1975, 105] e Tullio De Mauro [1970, 205].

9. Lynch afferma che «è fuorviante chiedere "come leghiamo il significato" al segno, dal momento che la domanda implica che ognuno di noi compia separatamente ciò che è già stabilito dall'uso del segno nel gioco linguistico. Questo modo di impostare il problema è simile a un violento strappo di una cellula da un organismo vivente al fine di ispezionarla ormai morta per vedere come poteva essere stata la vita collegata a essa» [Lynch 1992, 289].

espressioni che si rivelano nel gioco linguistico. Non vi è alcun significato che ci si aspetti possa essere collegato al segno e non c'è nessun passo discreto capace di collegare segno e pratica. Piuttosto il segno è già incorporato *in* una pratica e il significato emerge attraverso la collocazione del segno nella grammatica pratica. Wittgenstein parla dell'addestramento come condizione per imparare a obbedire alla regola, così come il modo di usare la parola "regola" concepita come un insieme complessivo di nessi concettuali intrecciati che si costituiscono giocando assieme¹⁰. La regola è un momento dell'assemblaggio pratico e questo assemblaggio comprende le azioni in corso e i giudizi di altri giocatori» [Lynch 1992, 289-290]. Secondo Lynch, Bloor organizza una teoria della conoscenza che si fonda su elementi disposizionali organizzati causalmente. Wittgenstein ha criticato una tale disposizione causale, non per un irrazionalismo anticausale, ma perché il significato della regola emerge dagli accordi espressi nell'uso di espressioni incardinate nella prassi di un gioco linguistico. Al contrario di ciò che fa Bloor, Wittgenstein non ha proposto una spiegazione causale alternativa [ivi, 290].

4. Indeterminazione dei concetti, regresso infinito, ordine pratico

Secondo Bloor, i termini convenzionali base degli accordi nelle scienze sociali sono i modi con i quali è possibile venire a patti col problema dell'indeterminazione dei concetti. Neppure l'etnometodologia può sfuggire al problema del finitismo sollevato da Wittgenstein e per questo l'accusa di Lynch di rompere l'ordine autoctono con la separazione della formulazione della regola dalla sua applicazione pratica è infondata. Allo stesso modo sono infondati gli argomenti utilizzati da Lynch per accusare Bloor di realizzare un dualismo della rappresentazione. Bloor non vede contrasti tra sociologia della conoscenza scientifica ed etnometodologia.

Bloor rovescia la critica di Lynch, sostenendo che il regresso infinito della regola derivi non dall'utilizzo di un concetto esterno al seguire intrinseco della

10. Scrive Wittgenstein: «L'impiego della parola "regola" è intrecciato con l'impiego della parola ["lo stesso"]. (Così come l'impiego di "proposizione" è intrecciato con l'impiego di "vero")» [Wittgenstein 1967, 219, par. 225].

regola, ma dall'eliminare il legame costitutivo tra interpretazione sociologica e relazione esterna-interna¹¹. Lynch applica in modo ristretto «il fenomeno della relazione interna fra una regola e la sua applicazione» non definendo così «la vera natura del seguire una regola così come la conosciamo noi, come elemento di una pratica condivisa» [ivi, 208]. Così facendo non tiene conto delle «tematiche generali della struttura sociale» [*Ibidem*]. Il sociologo inglese propone un'interpretazione allargata della relazione interna finalizzata a superare il problema del finitismo. L'aspetto convenzionale, collettivo del consenso è il supporto necessario della relazione interna che consente di superare il regresso delle interpretazioni. Secondo Bloor, Lynch crea falsi contrasti tra etnometodologia e sociologia convenzionale, perché affronta il tema del seguire la regola usando il concetto di “tacito accordo” come sinonimo di “consenso convenzionale”. Ma questo non spiega ciò che spiega la sociologia della conoscenza scientifica attraverso i processi di costruzione sociale.

Bloor osserva che quando Lynch afferma che «le formulazioni non hanno una giurisdizione indipendente dalle attività che formulano» [Lynch 2001, 163], non fa altro che sostenere la stessa cosa che lui dice nell'affermare che una formula matematica non può essere analizzata indipendentemente dalle pratiche sociali e istituzionali associate al suo uso. Se non fosse così, si avrebbe «una negazione dell'*agency* del significato» [Bloor 2001, 209]. Bloor dice che, per analizzare la formulazione come concetto inserito nel contesto pratico che la determina, Lynch deve porre in essere un atto di selezione che isola la formulazione stessa rendendola così indeterminata e ricadendo così in quel regresso scettico che vorrebbe evitare. Detto in altri termini, secondo Bloor, Lynch non spiega le motivazioni sociali che lo inducono a scegliere tra un elemento della formulazione e un altro. Solo attraverso la riconduzione della scelta alla negoziazione convenzionale è possibile comprendere i motivi addotti da Lynch nell'affrontare i temi della formulazione e dell'ordine autoctono. Secondo Bloor, «il richiamo agli interessi sociali per spiegare il carattere negoziato dell'applicazione di una regola» [ivi,

11. Bloor ripropone l'esempio dell'allievo deviante, spiegando che l'applicazione sbagliata della regola si fonda su «una sorta di relazione interna con la regola, così come la intende il deviante» [Bloor 2001, 207]. L'allievo – studente o apprendista muratore – continuerebbe a sbagliare nel seguire una regola perché la applicherebbe senza tenere conto della comunità linguistica che convenzionalmente, “esternamente”, definisce la correttezza.

210] è un modo col quale la sociologia della conoscenza scientifica persegue quei fini dell'etnometodologia che vertono sul problema dell'ordine.

Bloor osserva che il nucleo delle critiche di Lynch è che la sociologia della conoscenza scientifica è externalista e utilizzerebbe «termini di rappresentazione anche nei casi in cui questa raffigurazione è inappropriata» [ivi, 211], mentre l'etnometodologia eviterebbe la sottodeterminazione attraverso una visione internalista, non-rappresentazionale in cui la regola è un'espressione interna all'attività che ordina. Secondo Bloor, l'idea non-rappresentazionale e la sua soluzione internalista portano a una visione autoreferenziale che è più scettica rispetto allo scetticismo che viene a lui indebitamente imputato¹². Gli studi etnometodologici sul lavoro di laboratorio sono un esempio di tale autoreferenzialità. Quando Lynch parla del caso del pulsar non fa altro che isolare referenzialmente dagli usi di un documento, adottando termini convenzionali, sebbene in modo implicito. In questo modo Lynch deve assumere in parte la visione externalista di un "sociale" inteso come garanzia del seguire la regola, vale a dire deve negoziare normativamente sulla base di un consenso stabilito dalla comunità degli etnometodologi al quale appartiene. Secondo Bloor, senza l'assunzione externalista del seguire la regola Lynch non potrebbe porre in essere nessuna interpretazione internalista.

Lynch contesta l'idea di Bloor di non aver compreso il concetto di accordo presente in Wittgenstein, replicando che, al contrario, è stato Bloor a non comprendere il centro delle sue argomentazioni. Il tema di Lynch è dato dalle modalità, dal "come", con cui l'accordo connesso al seguire la regola diventa parte delle pratiche nelle discipline scientifiche e matematiche. Al contrario di ciò che dice Bloor, etnometodologia e sociologia della conoscenza scientifica affrontano il tema dell'accordo in modo diverso. Lynch riprende la spiegazione di Bloor sul consenso tra maestro e allievo in una dimostrazione matematica come un esem-

12. Bloor dice che gli etnometodologi «si chiudono a parlare del discorso in quanto pensano che sia tutto ciò di cui si può parlare. La mia congettura è che qui si collochi la vera biforcazione fra le strade dell'etnometodologia e della sociologia della conoscenza. Per gli etnometodologi, la raffigurazione espressiva, internalista, non-rappresentazionale del discorso ha applicazione universale: è portatrice di una raffigurazione applicabile, secondo loro, a tutte le affermazioni di conoscenza, e di un programma di ricerca che è altrettanto universale: va in cerca e illustra i modi in cui il discorso è allo stesso tempo soggetto e oggetto di tutti i discorsi» [ivi, 212].

pio di interpretazione scettica contrario alle critiche di Wittgenstein al linguaggio privato. Il punto cardine che fa emergere Lynch è che Bloor presuppone il fraintendimento della regola come base significativa. Bloor usa l'interpretazione di Kripke per avvalorare una tesi che quest'ultimo ha evitato di trattare: la risposta deviante dello scettico intesa come relazione interna antagonista rispetto a un'altra. Bloor presuppone che comprensione corretta e comprensione sbagliata della regola siano sullo stesso livello, perché decontestualizza il seguire la regola, rendendo tutto relativo. Lynch, invece, sostiene che le tecniche pratiche che emergono dall'analisi dei dettagli sono inseparabili dai termini che rendono rilevante o meno l'azione¹³. Ciò non significa che nell'esempio di Wittgenstein non ci sia idiosincrasia, ma che la questione rilevante non è quella dell'intesa tra opinioni di due persone. Il punto è che ciò che descrive Bloor non è la relazione interna. La devianza o l'eccentricità non sono possedute, perché la relazione interna non è un possesso. Lynch dice che «l'attore *non possiede* delle relazioni interne che identificano le sue azioni come errori, alternative legittimate o istanze idiosincratichiche di una certa pratica. Piuttosto tutte queste caratterizzazioni presuppongono che le azioni poste in essere dall'attore abbiano avuto già luogo in relazione a qualche pratica concordata» [*Ibidem*]. Lynch interpreta l'idea di gioco linguistico come grammatica dalla quale emergono il pensiero e la pratica, vale a dire come un ambito di emergenza di dettagli pratici che presuppongono logicamente la grammatica stessa. La relazione interna rende significativa la pratica perché è dentro un gioco al di fuori dal quale sarebbe tutto insensato. Secondo Lynch, Bloor con l'idea di relazione interna concorrente presupporrebbe in maniera contraddittoria la presenza di due giochi dentro uno. In quest'ottica, la risposta dell'allievo è in realtà una risposta insensata perché esterna il gioco linguistico.

Dal punto di vista di Lynch, l'interpretazione di Bloor è minata da una visione individualista e scettica che male si addice sia alle tesi di Wittgenstein sia alle descrizioni empiriche di ciò che accade nei gruppi di ricerca scientifica. Bloor articola il tema del seguire la regola su un accordo, inteso come scontro tra opi-

13. Scrive Lynch: «Se la pratica dello studente evidenzia una “comprensione sbagliata”, non significa che lo studente relativizzi la regola. Le “relazioni interne in competizione” non hanno ragione di esistere, dal momento che la pratica dello studente è definita negativamente in riferimento alla prassi consolidata di contare a due a due» [Lynch 1992: 294].

nioni individuali, che viene risolto col consenso convenzionale. In quest'ottica, il consenso è un fattore indipendente che elimina lo stallo e la deriva scettica. Secondo Lynch, essendo il consenso una specie di accordo silenzioso sottostante, viene concepito come un qualcosa che è presente dappertutto e che ha uno scarso valore esplicativo: non spiega il fattore discreto della produzione dell'ordine pratico¹⁴. Lynch sostiene che il consenso va considerato come una forma di vita e non un'opinione perché emerge dalla concertazione pratica che rende chiaro (e non soggetto al dubbio) un ordine situato. L'accordo come forma di vita si esprime nella coerenza delle attività umane, è una sintonia evidente di attività e risultati. Questa sintonia è un'orchestra di azioni ed espressioni che permette di rendere pubblico l'errore. Lynch sostiene che, con la sua teoria sociale della conoscenza, Bloor considera le relazioni di laboratorio in una chiave che assume l'accordo come opinione e implica l'idea di uno scienziato che vede rifiutata o accettata la propria teoria perché convenzionale o meno. Così facendo, rimanda l'aspetto sociale della concertazione pratica a elementi extraempirici. Lynch osserva che, nelle controversie scientifiche, non si ha uno scontro tra menti individuali considerate come possesso di un insieme di relazioni interne tra regola e pratica. La relazione interna come forma di vita riguarda aspetti pubblici connessi a equipaggiamenti, tecniche, pratiche letterarie, linguaggi osservativi e concetti accettati in un campo in un determinato periodo storico. Queste relazioni pubbliche sono l'oggetto dell'estensione etnometodologica di Wittgenstein e non sono soggette al regresso infinito, perché sono dettagli pratici. Secondo Lynch, Bloor sottostima la critica di Wittgenstein alla sociologia della scienza. Questa sfida si basa sull'idea che la razionalità della scienza nei contesti di laboratorio sia impregnata di un senso "sociale" che risulta dalla produzione contestuale dell'ordine. L'etnometodologia segue il dettato wittgensteiniano sostenendo che «la produzione dell'ordine sociale in queste discipline è inseparabile dalla fitta trama di intese e di negoziazioni pratiche che compongono specifici giochi linguistici disciplinari. I concetti generali della sociologia e le strategie metodologiche sono semplicemente sopraffatti dalla eterogeneità e dalla densità tecnica del linguaggio».

14. Dice Lynch: «Come Livingston (1986) dimostra nel suo studio etnometodologico della matematica, un accordo tra i matematici è una produzione sociale, ma non è un fattore che incide su quella pratica. È la produzione concertata della matematica» [ivi, 295].

gio, dagli usi delle attrezzature e delle competenze attraverso cui matematici, scienziati e professionisti di molti altri campi di attività rendono i loro problemi comprensibili» [Lynch 1992: 298-299]. Questo insieme di pratiche sono più profondamente situate e sociali di quello che la terminologia della sociologia classica è in grado di esprimere. Il punto centrale di Lynch, quindi, consiste nella necessità di prendere atto che i dettagli della scienza sono radicalmente sociali e che non debbono essere considerati termini singolari di dettagli che regrediscono in una interpretazione infinita perché possesso di un portato individuale. Secondo Lynch, Bloor e la sociologia della conoscenza scientifica, nonostante gli encomiabili sforzi di utilizzare Wittgenstein per spiegare come anche le scienze naturali e la matematica siano una costruzione sociale che impedisce la distinzione tra scienza e non scienza, non riuscirebbe a superare la visione della sociologia della scienza classica. La “volontà di teoria”, l’ancoraggio all’individualismo e all’eteronatalismo causale sono i caratteri di un convenzionalismo scettico e nichilista che impedirebbe alla sociologia della conoscenza scientifica di Bloor di analizzare quei dettagli che si costituiscono entro giochi linguistici e secondo forme di vita che non possono altro che essere dati per scontati.

Bloor spiega che si possono distinguere due interpretazioni di Wittgenstein: una di destra e un’altra di sinistra. Lynch (assieme a Sharrock, Backer e Hacker, Shanker e altri) fa parte della “sensibilità di destra”, visto che mira a capovolgere il pensiero di Wittgenstein attraverso l’argomento della “relazione interna”: la sociologia convenzionale utilizzerebbe criteri esterni alla relazione tra regola e applicazione. In questo modo, trascura e sostituisce le pratiche vive, contestuali di un gioco linguistico secondo una forma di vita, sostituendole con concetti analitici astratti, come la causa e la simmetria di Bloor. Wittgenstein viene quindi letto in chiave antiteorica e anticognitiva e le sue teorie interpretate come un’arma contro i concetti sociologici classici. I wittgensteiniani di sinistra, invece, privilegiano l’interpretazione sociologica che attribuisce alle teorie di Wittgenstein una valenza scientifico-sociale. Le riflessioni di Wittgenstein sarebbero equiparabili a concetti sociologici allo stato embrionale, vale a dire a una grammatica sociale considerata come base per lo sviluppo di una visione epistemologica riflessiva dei processi di costruzione sociale. Bloor, Anscombe, ma anche Cicourel, Pollner, fanno parte di questo secondo gruppo. Bloor osserva che il richiamo storico agli

hegeliani di destra e di sinistra andrebbe invertito: se «i primi conferiscono grande rilievo allo spiritualismo e all'idealismo, i secondi danno al suo lavoro una parvenza più storica, sociale e materialistico-scientifica. [...] Nel caso di Hegel sono stati i suoi seguaci di sinistra che, notoriamente, “lo hanno capovolto”; nel caso di Wittgenstein, sono stati i suoi seguaci di destra» [Bloor 2001, 216]. Bloor conclude sostenendo che il capovolgimento degli interpreti di destra ha portato un guadagno discutibile per la comprensione di Wittgenstein.

Lynch osserva che la collocazione a destra dell'etnometodologia come parte sbagliata perché conservatrice, anticausale, irrazionalistica, antiscientifica e, quindi, più legata alle tesi ortodosse di Wittgenstein è poco convincente. La collocazione a “destra” di Wittgenstein di autori come Baker e Hacker, Shanker e altri è troppo netta, oltre ad essere facilmente ribaltabile. Per esempio, Lynch sostiene che Bloor assuma una visione individualista, contraria alla visione di Wittgenstein collocabile a “destra”. Inoltre, sostiene che la propria ottica, definita da Bloor “ortodossa”, in realtà è tutt'altro che conservatrice, perché ha come fine di revisionare il programma classico delle scienze sociali cariche di quella “volontà di teoria” antiempirica che costituisce la base degli impedimenti a descrivere i dettagli pratici¹⁵.

Infine, i due autori sono consapevoli di essere su una lunghezza d'onda diversa rispetto sia ai temi sopra citati sia a molti altri argomenti wittgensteiniani. Allo stesso modo, ritengono entrambi che, dato il carattere aperto delle possibilità interpretative dei testi di Wittgenstein, il gioco delle critiche e contro critiche potrebbe andare avanti all'infinito.

15. In maniera un po' polemica Lynch si domanda in che modo la cosiddetta “sinistra sociologica” potrebbe affrontare i dettagli pratici della scienza. Ovviamente la risposta implicita è che la sociologia classica costruttivista, scettica e individualista, non possiede la strumentazione per fare emergere i dettagli sociali, perché impigliata nel problema humeano del regresso infinito.

5. Conclusioni

Nel paragrafo 202, Wittgenstein affronta e teorizza un punto nodale: «“seguire la regola” è una prassi. E credere di seguire la regola non è seguire la regola. E perciò non si può seguire una regola “privatim”: altrimenti credere di seguire la regola sarebbe la stessa cosa che seguire la regola» [Wittgenstein 1967, 109, par 202].

Le differenze metodologiche tra l'ottica di Bloor e quella di Lynch riguardano sostanzialmente le vie da seguire nell'interpretazione del concetto di prassi sociale. Bloor segue una via teorica e insieme generale, mentre Lynch mette al centro l'analisi particolare dei contesti situati. Per Lynch, agire secondo una prassi significa vedere che cosa accade nel contesto delle relazioni fisiche, faccia a faccia, tra attori in interazione; per l'altro, invece, implica una riconsiderazione del senso generale di come gli eventi linguistici costruiscono la realtà sociale.

Lynch, quindi, sostiene una visione empirico-radical nella quale il *cultural dope* dell'etnometodologia ha una valenza critica metodologica: vuole sottolineare il cattivo uso di uno schema teorico che viene impiegato non come punto di partenza, ma come strumento di reificazione dei modi con cui gli attori seguono le regole sociali. I sociologi convenzionalisti usano termini idealtipici di secondo grado per descrivere quelle relazioni che, per Lynch, andrebbero comprese più direttamente partecipando alla formazione dei dettagli indicali che costituiscono aproblematicamente gli eventi oggetto di analisi. In altri termini, secondo Lynch, nella visione di Bloor, l'ordine endogeno, vale a dire la trasformazione etnometodologica del gioco linguistico e della forma di vita di Wittgenstein, viene oscurato e soppiantato da un ordine teorico. Bloor, invece, usa l'interpretazione finitista di Wittgenstein in una visione generale che è coerente con la sociologia convenzionale. Bloor sembra forzare le nozioni di indicialità e di *cultural dope* al fine di renderle coerenti con alcuni assunti della propria interpretazione di Wittgenstein. Nonostante alcuni problemi logici e metodologici presenti nell'impostazione dell'etnometodologia, l'analisi di Lynch sembra più articolata.

Il sociologo britannico ritiene l'accordo convenzionale presente nel sistema simbolico culturale il mezzo per superare il finitismo della regola. Lynch definisce il finitismo il risultato dell'interpretazione riflessivo-causale di Bloor.

L'interpretazione di Bloor si fonda su un'idea di riflessività epistemologica che non nega il mentale. Gli eventi interni sono effetti delle abilità linguistiche, in cui il dato primo è l'uso del segno, vale a dire un evento esterno che crea il significato come qualcosa di condiviso in un contesto pubblico. La nozione wittgensteiniana di significato come uso, come addestramento, si risolve in una insuperabilità del contingente che viene mitigato tramite il criterio dell'istituzione e dalla chiusura del concetto nella socializzazione e nella pragmatica. «La natura dell'istituzione può essere paragonata a una espressione performativa o a una profezia che si autodetermina» [Muzzetto 2014, 40]. L'elemento della consapevolezza riflessiva è centrale per l'argomento del seguire la regola¹⁶.

Lynch sviluppa una visione antiriflessiva e antiepistemologica di Wittgenstein che si fonda sull'assunto metodologico della necessità dell'ordine al fine dell'intelligibilità del mondo. L'ordine endogeno si trova nell'istanza pratica dell'interazione situata ed è un primo livello irriflessivo nel quale si ha l'esperienza diretta del seguire la regola. Al di là dei dettagli pratici si hanno solo rappresentazioni *ex post* contrarie ai dettami anticausali di Wittgenstein.

La tesi di Bloor è fondata quando dice che l'analisi della formulazione di Lynch, così come è inserita nel contesto pratico che la determina, comporta necessariamente un processo di isolamento che la rende indeterminata. Anche l'etnometodologia non può sfuggire da quel regresso scettico che vorrebbe evitare. D'altro canto, sono sicuramente fondate le tesi di Lynch quando osserva che Bloor applica una visione scienziata che rende prevalente il gioco della scienza rispetto alla multidimensionalità dei modi di costruire i significati nei vari giochi linguistici. Lynch è più coerente con Wittgenstein nell'affermare che il problema del seguire la regola va risolto nella descrizione delle attività ordinarie.

16. Kusch osserva che nella tesi di Bloor l'identificazione di un fatto significativo con un fatto sociale implica un ragionamento circolare o una petizione di principio [Kusch 2004].

Riferimenti bibliografici

ANDERSON, R. J., HUGHES, J. A. SHARROCK, W. W.

1988, *Some Initial Difficulties with the Sociology of Knowledge: A Preliminary Examination of "the Strong Programme"*, Departments of Sociology, Manchester Polytechnic University, Lancaster University, and University of Manchester. Manchester.

ANSCOMBE, G. E. M.

1981, *Collected Philosophical Papers*, Vol. 3, Blackwell, Oxford.

BAKER, G. R., HACKER, P. M. S.

1985, *Wittgenstein, Rules, Grammar, and Necessity*, Blackwell, Oxford.

BARNES, B.

1977, *Interests and the Growth of Knowledge*, Routledge, London.

BLOOR, D.

1983, *A social theory of knowledge*, Macmillan Education, London.

1994, *La dimensione sociale della conoscenza*, Cortina, Milano (ed. or. 1976).

1997, *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Routledge, London.

2001, *Wittgensteiniani di destra e di sinistra*, in *La scienza come pratica e cultura*, in A. Pickering (a cura di), Edizioni di Comunità, Torino pp. 199-217.

BLUMER, G. H.

2008, *Interazionismo simbolico*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1969).

CHENG, KAI-YUAN.

2014, *Ssk or Esw? -- The Bloor-Lynch Debate Revisited*, in Guichun Guo, Chuang Liu (ed.) *Scientific Explanation and Methodology of Science*, World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., pp. 45-57

CICOUREL, A. V.

1973, *Cognitive sociology: Language and meaning in social interaction*, The Free Press, New York.

COULTER, J.

1983, *Rethinking Cognitive Theory*, St. Martin's Press, New York.

DE MAURO, T.

1970, *Introduzione alla semantica*, Laterza, Bari.

1967, *L. Wittgenstein. His Place in the Development of Semantic*, Reidel, Dordrecht.

FELE, G.

2002, *Etnometodologia. Introduzione alle attività ordinarie*, Carocci, Roma.

GARFINKEL, H.

1967, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.

1988, *Evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order, logic, reason, meaning, method, etc. in and as of the essential quiddity of immortal ordinary society (I of IV): an announcement of studies*, "Sociological Theory", n. 6, pp. 10-39.

1991, *Respecification: evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order**, ¹logic, reason, meaning, method, etc. in and as of the essential haecceity of immortal ordinary society, (I) – an announcement of studies, in G. Button, (ed.) *Ethnomethodology and the human sciences*, pp. 10-19, Cambridge University Press, Cambridge.

GARFINKEL, H. AND SACKS, H.

1986, *On Formal Structures of Practical Action*, in H. Garfinkel, (a cura di), *Ethnomethodological Studies of Work*, Routledge and Kegan, London (ed. or. 1970).

GARGANI, A.

1975, *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza comune*, Einaudi, Torino.

KRIPKE, S.

1984, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Boringhieri, Torino, (ed. or. 1982).

KUSCH, M.

2004, "Rule-Scepticism and the Sociology of Scientific Knowledge: The Bloor-Lynch Debate", *Social Studies of Science*, vol. 34, n. 4, pp. 571-91.

LATOUR, B.

1991, *I Microbi: Trattato scientifico-politico*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1984).

LIVINGSTON, E.

1986, *The ethnomethodological foundations of mathematics*, Routledge and Kegan Paul, London.

LYNCH, M.

1992, *From the "Will to Theory" to the Discursive Collage: A Reply to Bloor's "Left and Right Wittgensteinians"*, in A. Pickering (ed.), *Science as Practice and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 283-300.

1993, *Scientific practice and ordinary action. Ethnomethodology and social studies of science*, Cambridge University Press, Cambridge.

2001, *Estendere Wittgenstein: il passaggio cruciale dall'epistemologia alla sociologia della scienza*, in *La scienza come pratica e cultura*, in A. Pickering (a cura di), Edizioni di Comunità, Torino, pp. 141-198 (ed. or. 1992).

2012, *Revisiting the Cultural Dope*, "Human Studies", vol. 35, n. 2, pp. 223-233.

MUZZETTO, L.

2014, *L'influenza di Wittgenstein sul pensiero sociologico*, in L. Muzzetto (a cura di), *Wittgenstein e il pensiero sociologico*, ETS, Pisa, pp. 9-73.

PICKERING, A. (a cura di),

1992, *Science as Practice and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago.

2001, *La scienza come pratica e cultura*, Edizioni di Comunità, Torino (ed. or. 1992).

SCHUTZ, A.

1979, *Saggi sociologici*, UTET, Torino (ed. or. 1962-64).

SHANKER, S. G.

1987, *Wittgenstein and the Turning-Point in the Philosophy of Mathematics*, State University of New York Press, New York.

SHARROCK, W.

2004, *No Case to Answer: A Response to Martin Kusch's "Rule-Scepticism and the Sociology of Scientific Knowledge"*, "Social Studies of Science", vol. 34, n. 4, pp. 603-614.

STERN, D.

1999, *Wittgenstein e la sociologia della conoscenza scientifica*, in L. Cimmino (a cura di) *Wittgenstein e le scienze sociali*, "Studi Perugini", Anno III, n. 7, gennaio-giugno, 1999.

VENTURINI, R.

2014, *Lebenswelt e forme di vita. Contributi critici della sociologia cognitiva alla metodologia delle scienze sociali*, in L. Muzzetto (a cura di), *Wittgenstein e il pensiero sociologico*, ETS, Pisa, pp. 149-187.

WINCH, P.

1972, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1958).

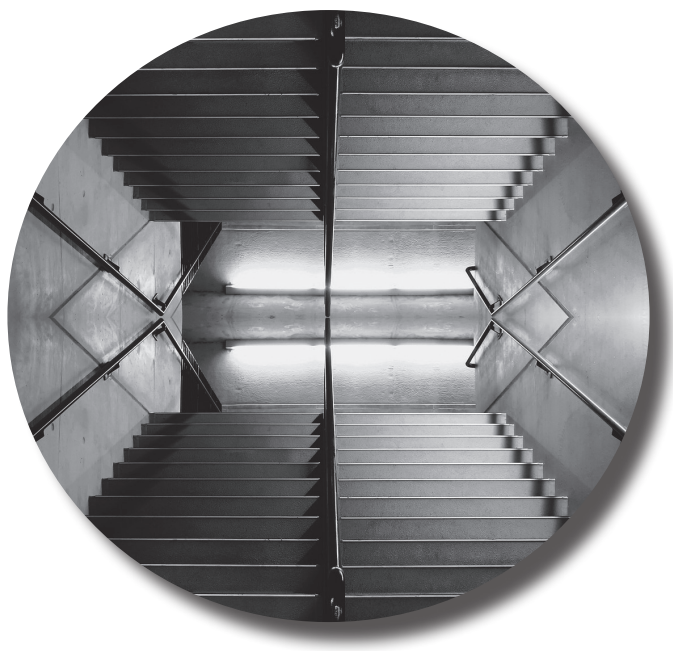
WITTGENSTEIN, L.

1964, *Tractatus logico philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino (ed. or. 1921).

1967, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino (ed. or. 1953).

1978, *Della Certezza*, Einaudi, Torino (ed. or. 1969).

SAGGI



VINCENZO MELE

Immagini, sintomi, tracce. La fisiognomica tra storia e sociologia¹

1. *La Fisiognomica o il 'Metodo Morelli'*

Nei paragrafi che seguono tenteremo di mostrare l'esistenza di un modello epistemologico (un paradigma, se si vuole) generalmente trascurato nelle scienze sociali ed in particolare in sociologia. Un modello che non ha ottenuto sufficiente attenzione e che, malgrado non sia mai diventato una teoria coerente, risulta particolarmente utile in chiave operativa. Ad esso ha fatto riferimento in un dibattito storico nell'ambito di questa disciplina Theodor W. Adorno nella sua celebre disputa con Karl Popper del 1961 – in italiano nota con il titolo del volume che ne ha raccolto gli atti: *Dialettica e positivismo in sociologia* (*Positivismustreit* in tedesco, ovvero «disputa sul positivismo»). Adorno fa più volte riferimento ad esso nell'*Introduzione* al volume con il termine di «fisiognomica», affermando icasticamente: «la conoscenza sociale che non comincia con lo sguardo fisiognomico impoverisce in misura insopportabile»² [Adorno, Popper *et*

1. Si ringrazia Carlo Ginzburg per aver letto e discusso la prima versione di questo articolo [Mele 2015] il 4 marzo 2015 nel contesto del colloquio di Teoria sociale presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Pisa. Ringrazio inoltre il dott. Enrico Campo e il prof. Massimo Pendenza per la lettura, traduzione e revisione di questo articolo.

2. Axel Honneth ha osservato che Adorno formula il suo programma sociologico all'interno di un indirizzo che può essere considerato «una fisiognomica delle forme di vita capita-

al. 1972, 44]. Egli menziona George Simmel, Walter Benjamin, Sigmund Freud e Karl Kraus come autori che hanno praticato questo approccio. Storicamente la fisiognomica è stata quella disciplina parascientifica che aveva l'ambizione di identificare i caratteri psicologici e morali delle persone inferendoli dal loro aspetto fisico. La critica principale che è stata mossa alla fisiognomica è di essere una forma di conoscenza deterministica e astorica che trascura l'importanza dei fattori culturali e sociali. In tal senso, la fisiognomica può essere associata al razzismo e al pensare per stereotipi. Tuttavia autori importanti come Johann W. Goethe, Wilhelm Dilthey ed Ernst Cassirer hanno – in modi diversi – considerato la fisiognomica parte di una teoria della cultura, complessa e antiriduzionista, che si focalizza sugli aspetti tradizionalmente trascurati dagli altri approcci [Moynahn 1996; Gurisatti 2006; Dodd 2008]. Come vedremo di seguito, è esistito nella cultura europea un filone fisiognomico non positivista e determinista, secondo il quale la questione centrale non è tanto identificare il carattere degli uomini inferendolo dalle caratteristiche morfologiche del loro cranio (come poteva essere

listiche» [Honneth 2005]. Non è pertanto possibile comprendere adeguatamente il progetto ermeneutico di Adorno focalizzandoci esclusivamente sui suoi scritti sociologici [Honneth 2005, 165]. Assumere la parte sociologica del suo lavoro come una parte specializzata di un'analisi esplicativa della società, significa ignorarne le connessioni interne con la sua filosofia e con la sua estetica. Questo approccio perderebbe di vista il fatto che Adorno ha concepito anche le sue analisi sociologiche come una parte di quell'ermeneutica che ha presentato come obiettivo teorico nel 1931, in occasione del discorso inaugurale tenuto alla Goethe Universität di Francoforte [Adorno 2009]. Qui Adorno caratterizza in maniera 'fisiognomica' il compito della filosofia, laddove sostiene che «la costruzione degli elementi più piccoli, privi di senso e volontà autonoma è uno dei presupposti fondanti dell'interpretazione filosofica» [ivi, 51]. Secondo Gurisatti [Gurisatti 2010, 182], Honneth identificherebbe erroneamente in Max Weber e non in Walter Benjamin la matrice della fisiognomica di Adorno. In realtà non solo ad Honneth è estremamente chiaro che «Adorno aveva acquisito l'idea di una ermeneutica materialistica della storia naturale (*Naturgeschichte*) nel suo scambio intellettuale con Walter Benjamin» [Honneth 2005, 166], ma è proprio Adorno nella *Dialettica negativa* [Adorno 2004, 148 ss.] ad instaurare un parallelo tra il concetto di idea come «costellazione» sviluppato da Benjamin ne *Il dramma barocco tedesco* e l'idealtipo weberiano del *Metodo delle scienze storico-sociali*. Honneth vede dunque chiaramente che il pensiero sociologico di Adorno è una 'urbanizzazione' delle intuizioni di Benjamin operata mediante lo scambio con la sociologia e la filosofia classica tedesca. Vedremo successivamente il risvolto sociologico di questa operazione di Adorno.

il caso dei celebri studi di Cesare Lombroso), quanto piuttosto di leggere natura e storia nella loro unitarietà espressiva. La caratteristica principale della fisiognomica come teoria della cultura consiste nel fatto che essa si sofferma sugli aspetti di senso delle vicende umane che esulano da una rigida dicotomizzazione fra storia e natura, *logos* e mito. Mentre gli approcci tradizionali, storici e sociologici, si concentrano sugli aspetti razionali della cultura, considerando il linguaggio esclusivamente come ‘mezzo’, la fisiognomica lo considera come ‘espressione’ di un significato da decifrare, nella convinzione che le facoltà mentali sono riflesse nella natura corporea degli esseri umani. Per questo motivo, la pratica fisiognomica generalmente si dedica all’analisi dei miti, degli stati onirici, degli aspetti nascosti della mente e del corpo – aspetti culturali che non sono prodotti dalla mente cosciente e vigile, ma sono involontari, nascosti oppure rimossi. Come ha mostrato Carlo Ginzburg la fisiognomica in realtà è parte fondamentale del «paradigma indiziario» [Ginzburg 1979] le cui radici risalgono alle prime attività venatorie dell’uomo e che, nel tardo XIX secolo (nella decade tra il 1870 e il 1880) si diffonde in diverse discipline delle scienze umane (la storia dell’arte, la medicina e la psicanalisi).

Lo storico dell’arte Giovanni Morelli, che in principio pubblicò i suoi lavori con lo pseudonimo di Ivan Lermolieff, provocò un acceso dibattito con la proposta di quello che poi passerà alla storia come «metodo morelliano» [Zerner 1997]. Morelli era convinto che l’attribuzione di un’opera pittorica al suo vero autore non dovesse dipendere dall’analisi dei suoi caratteri più evidenti, che sono i più facili da imitare (come gli occhi rivolti al cielo del Perugino, il sorriso di Leonardo e così via). Piuttosto, si sarebbero dovuti analizzare i dettagli più triviali influenzati dal manierismo della scuola dell’artista. È proprio per questo motivo, dunque, che nei libri di Morelli si trovano numerose rappresentazioni di unghie, lobi delle orecchie, dita delle mani e dei piedi. Attraverso questo metodo, lo storico ha identificato e fedelmente catalogato la forma delle orecchie nelle figure dipinte da Botticelli, Cosmé Tura, ed altri – caratteristiche presenti nei lavori originali, ma non nelle copie. Morelli così propose nuove attribuzioni per molte opere esposte nei maggiori musei d’Europa, alcune di queste sensazionali (come opere erroneamente ascritte a Giorgione o a Tiziano). Nonostante tali successi, il suo metodo fu duramente criticato come arrogante, meccanico e rudemente positivista.

Quella che Morelli praticò fu un dettagliato tipo di fisiognomica delle arti figurative; un'operazione che fu talmente riuscita da attirare l'interesse del padre della psicoanalisi Sigmund Freud [Ginzburg 1979, 98]. Il metodo Morelli condivideva con la psicoanalisi un analogo processo di interpretazione di dettagli marginali e informazioni rimosse, che risultano invece decisive per la decifrazione del reale carattere di un fenomeno, sia esso la personalità dell'artista o la nevrosi di un paziente. Tanto per Morelli come per Freud, i dettagli apparentemente insignificanti rivelano una realtà più profonda poiché essi rappresentano istanze che emergono quando il controllo del soggettività viene meno e i tratti più tipicamente individuali possono emergere: i piccoli e inavvertiti atti quotidiani rivelano il nostro carattere molto più autenticamente di quanto possa fare qualunque atteggiamento razionale o formale. Il metodo Morelli può essere messo in relazione non solo con la psicoanalisi, ma anche con l'approccio ascrivito quasi nello stesso periodo storico a Sherlock Holmes dal suo creatore, Arthur Conan Doyle. Lo storico dell'arte che riesce ad individuare il vero autore del dipinto assomiglia infatti al detective che scopre l'autore del delitto a partire da prove che sono impercettibili per la maggior parte delle persone. In tutti e tre i casi (Morelli, Holmes e Freud) tracce marginali permettono l'accesso a una realtà più profonda, altrimenti irraggiungibile: tracce – o, più precisamente, sintomi (nel caso di Freud), indizi (per Sherlock Holmes) e segni pittorici (Morelli). Questa triplice analogia non è frutto di una coincidenza: Freud era medico, Morelli aveva una laurea in medicina, Conan Doyle aveva praticato la medicina prima di volgersi alla letteratura. In ognuno dei tre casi, il modello epistemologico si rifà alla semeiotica medica: quella disciplina che consente la diagnosi di malattie inaccessibili all'osservazione diretta e basata su sintomi superficiali, irrilevanti agli occhi dei profani. Verso la fine del XIX secolo, questo paradigma indiziario, basato espressamente sulla semiotica, inizia ad affermarsi nelle scienze umane. Le sue radici, tuttavia, erano molto più antiche e possono esser fatte risalire al «gesto più antico della storia intellettuale del genere umano: quello del cacciatore accovacciato nel fango che scruta le tracce della preda» [Ginzburg 1979, 69].

Riassumendo: la fisiognomica – che è una delle forme di conoscenza principali del paradigma indiziario – è incentrata sull'individualità dei fenomeni; essa si focalizza su aspetti marginali, secondari, persino eccentrici dei fenomeni che

non possono essere incorporati in reti categoriali o tassonomie preesistenti. La fisiognomica è più una pratica che una teoria: è vincolata al concreto. Le sue regole sono difficili da formalizzare o enumerare. È spesso figurativa, illustra la verità attraverso l'uso di esempi e la collezione di fenomeni, riorganizzati in costellazioni significative, di modo che le loro reciproche relazioni illuminino aree della realtà prima sconosciute (come nel metodo di Holmes). È legata ai sensi (vista, olfatto, gusto, udito e tatto) e all'esperienza, anche se è improbabile che questa esperienza permetta esperimenti replicabili. La fisiognomica è una di quelle «forme di sapere tendenzialmente mute», nel senso che «le loro regole non si prestano ad essere formalizzate e neppure dette. Nessuno impara il mestiere del conoscitore o del diagnostico limitandosi a mettere in pratica regole preesistenti» [*ivi*, p. 92]. La ricerca di regole altamente formalizzate della logica deduttiva può essere di scarso o di nessun interesse per coloro che sono coinvolti in «forme di sapere più legate all'esperienza quotidiana – o più precisamente, a tutte le situazioni in cui l'unicità e insostituibilità dei dati è, agli occhi delle persone implicate, decisiva» [*Ibid.*]. Lo storico, ma anche il sociologo, può essere in questi casi più interessato nell'abduzione come forma di ragionamento pratico.

L'intervento di Ginzburg si inserisce nel contesto di un dibattito sulla «crisi della ragione», con l'intenzione tuttavia di andare oltre la dicotomia paralizzante fra un razionalismo ormai datato e la facile tentazione di abbandonarsi ad un modello troppo 'debole' di razionalità, che risolva la questione della verità nel gioco relativistico delle interpretazioni. Il contributo di Ginzburg va oltre la storiografia e intende portare alla luce un possibile modello conoscitivo per le scienze umane salvando – sia pure all'interno di uno statuto debole a basso tasso di 'rigore' e dunque di metodologia codificata – l'idea non solo di 'verità', ma anche di 'critica'.

Il paradigma fisiognomico e/o indiziario ha trovato espressione – anche se in maniera diversa e talora contraddittoria, come vedremo nei prossimi paragrafi – nell'estetica sociologica di Georg Simmel, nella fisiognomica urbana di Walter Benjamin, nonché nelle fisiognomiche della cultura di massa compiute da Theodor Adorno.

2. *L'estetica sociologica di Georg Simmel*

Adorno non ha mai avuto nei confronti di Simmel uno 'sguardo tenero'. Tuttavia lo menziona – proprio nel contesto della disputa con Popper sul metodo in sociologia – come uno dei precursori dell'approccio fisiognomico alla realtà sociale.

Lo stile frammentario, il consapevole saggismo, la costruzione di «relazioni reciproche» (*Wechselwirkungen*) tra gli oggetti osservati piuttosto che lo sviluppo di un rigoroso sistema deduttivo caratterizza infatti la produzione sociologica – e non solo – di Simmel. Tale approccio conoscitivo è stato sovente identificato dai critici come «estetismo», collocando Simmel fuori dal *pantheon* dei padri fondatori disegnato da Talcott Parsons ne *La struttura dell'azione sociale* [Parsons 1987]. Anche uno studioso come David Frisby, che pure ha contribuito in maniera determinante alla rinascita di Simmel, descrive tale approccio come «impressionismo sociologico», con una accezione pessimistica riguardo le sue potenzialità conoscitive nei confronti della realtà sociale: «questo intuizionismo, come base per fondare la conoscenza, difficilmente può essere il fondamento più saldo per lo sviluppo di una sociologia della modernità [Frisby 1992, 75]». Si comprende da questa affermazione come Frisby – sulla scia dello stesso Adorno, come vedremo – faccia riferimento alla necessità di un 'fondamento' della conoscenza storico-sociale, proprio del 'pensiero forte' smascherante. Viceversa, se consideriamo l'«estetismo» di Simmel alla luce di quanto osservato a proposito del «paradigma indiziario» di Ginzburg possiamo considerare Simmel non un irrazionalista, bensì come uno dei precursori del metodo Morelli in sociologia.

Il programma sociologico fondamentale di Simmel è chiaramente annunciato nel suo celebre saggio – tradotto in molteplici lingue – *Das Problem der Soziologie* [«Il problema della sociologia», Simmel 2014]. Qui Simmel rinuncia alla prospettiva ontologica di stabilire quale sia l'oggetto della sociologia ma – seguendo uno stile epistemologico che ricorda il Popper del *La logica delle scienze sociali* [Popper 1972] – cerca di stabilire quale sia il suo *problema* a differenza delle altre discipline affini, quali la storia, la psicologia, l'economia. Simmel ritiene che la sociologia possa affermarsi come *scienza* specifica se rinuncia ad aver un nuovo *oggetto* che non venga già trattato da una delle tante scienze umane esistenti, e se

sviluppa un nuovo *punto di vista* che tracci una «nuova linea attraverso i fatti storici» tale da far risaltare al loro interno alcune specifiche determinazioni che non vengono prese in considerazione da altre scienze. Questo punto di vista consiste – in estrema sintesi – nell’individuare il momento dell’«interazione reciproca» e dell’«associazione» (*Vergesellschaftung*) tra gli individui e nel descriverne le mutevoli forme storiche, così come esse si attuano nei più disparati campi, da quelli più seri (economia, politica) a quelli apparentemente più effimeri (la discussione da salotto, la moda). Dominio e subordinazione, concorrenza e cooperazione, imitazione, divisione del lavoro, formazione di partiti sono solo alcune delle infinite *forme* che può assumere l’azione reciproca tra gli uomini, nel momento in cui si incontra e si consolida in una unità. Tuttavia se Simmel avesse meramente messo al centro della sua ricerca *il problema* della «associazione» come tale, probabilmente non avrebbe scritto i saggi che lo hanno reso famoso, come quelli sulla *Moda*, la *Socievolezza*, la *Civetteria*, la *Gratitudine*, il *pudore*, *Sociologia del pasto*, solo per menzionarne alcuni. È vero infatti che questi saggi rappresentano indubbiamente uno svolgimento coerente della sua concezione della sociologia come analisi delle forme di associazione reciproca. Tuttavia, perché dedicarsi all’analisi dell’«associazione» nella civetteria, nella moda e nella socievolezza (cui Simmel ha dedicato addirittura la conferenza inaugurale alla *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*) invece che allo studio dell’associazione religiosa, statuale, o nei partiti politici? Apparentemente infatti la *Wechselwirkung* in questi contesti sociali sembrerebbe svolgere un ruolo più importante tra quelle che compongono la società nel suo insieme. La risposta sta appunto nella peculiare forma di pensiero fisiognomico che Simmel descrive nel suo importante saggio del 1896 *Estetica sociologica*: «Per noi l’essenza dell’osservazione e dell’interpretazione [*Anschauungsweise*] estetica risiede nel fatto che il tipico deve essere scoperto in ciò che è unico, ciò che segue una legge in ciò che è casuale, l’essenza e il significato delle cose nel superficiale e nel transitorio» [Simmel 2004, 180, enfasi nel testo]. La «prospettiva estetica» qui descritta da Simmel rivela un’evidente ‘affinità elettiva’ con il concetto goethiano di *Urphänomen* (fenomeno originario), sviluppato particolarmente negli scritti che il poeta tedesco ha dedicato alla morfologia della natura. Qui Goethe stava cercando di porre le basi per una nuova forma di scienza naturale qualitativa fondata sulla fisiognomica. Nei suoi studi naturalistici egli era interes-

sato alle possibilità e ai limiti di ciò che può essere conosciuto con l'esperienza e di ciò che invece può essere dedotto attraverso il ragionamento. La fisiognomica goethiana rappresenta un modello importante per la costruzione teorica e per «il ragionamento analogico» tanto per Simmel quanto – come vedremo nel prossimo paragrafo – per Benjamin [cfr. Dodd 2008].

Simmel, il «Freud dello studio della società» [Hughes 1955, 9] ritiene che i significati più importanti per comprendere l'interazione umana si ritrovino non tanto nelle forme di associazione 'seria' e consapevole, quanto in quelle dove gli individui allentano le catene del proprio io e si impegnano in giochi sociali privi di una relazione diretta nei confronti della realtà. Proprio come i sogni per Freud o i segni pittorici collezionati da Morelli, la sociologia di Simmel ha avuto il merito di porre dai margini al centro dell'attenzione quelle *forme* dell'associazione che non hanno altra finalità che se stesse, e tendono a divenire *simboli*, pure forme da decifrare allo sguardo del fisiognomista sociale. Come ha affermato M.S. Davis [1973, 320], «la concezione della società di Simmel non è basata su tutte le modalità sensoriali nei differenti generi estetici, ma solo su un'arte che è essenzialmente visuale». La «prospettiva estetica» di Simmel ha dunque una particolare affinità con le arti figurative.³ Essa non offre solo una «sociologia dei sensi» (dal titolo dell'*excursus* che si trova nella *Sociologia* del 1908), ma una 'sociologia a partire dai sensi', che prende le mosse dall'«immagine sensibile» delle cose [Simmel 1998, 550]. Si può interpretare in questo modo l'interesse di Simmel per i fenomeni superficiali della modernità, come la moda, la civetteria, il denaro (che è epifenomeno rispetto alla più 'solida' realtà della produzione materiale). Se il mondo moderno tende infatti a presentarsi come un mondo privo di centro, superficiale, frammentario, Simmel non gli volta le spalle ma – in questo affine a Giovanni Morelli, Sherlock Holmes e Freud – cerca dai dettagli superficiali di risalire alla totalità. Come ha osservato Remo Bodei, il metodo di Simmel è paragonabile a quello dell'avventuriero, da lui descritto nel mirabile saggio del 1911 [Simmel 1985b]: l'avventuriero della conoscenza si avventura nell'incerto e

3. Segnaliamo un parere opposto a quello di Davis 1973 e Perucchi 1985. Paola Giacomoni sostiene che «le affermazioni sulla base delle quali molti hanno parlato di 'pensiero visivo' nel caso di Simmel affermando l'importanza dello studio del visibile e non di ciò che gli starebbe 'dietro', costituiscono in realtà un programma che a nostro avviso Simmel non porta mai a compimento» [Giacomoni 1995, 51].

riesce a fare di ogni esperienza vissuta (*Erlebnis*) una totalità, di ogni frammento di conoscenza una spia e un indizio verso il centro dell'esistenza.

Ci si può chiedere – come ha fatto Frisby – se la particolare fisiognomica estetica praticata da Simmel sia sufficiente per una possibile fondazione delle scienze sociali. Adorno, pur lodando lo stile di Simmel contro il timore di un feticismo del metodo in sociologia nel dibattito con Popper, non gli ha mai risparmiato critiche. In un noto ritratto dedicato ad una comparazione tra Simmel ed Ernest Bloch – *Manico, brocca e prima esperienza* –, Adorno accusava nel primo l'incapacità di «perdersi nella cosa», ovvero privarsi delle protezioni di cui il pensiero tradizionale munisce il soggetto nel suo percorso conoscitivo per andare incontro alla «cosa in sé» [Adorno 2012, 234]. Secondo l'autore della *Dialettica negativa*, proprio «dall'urto tra pensiero e cosa la dialettica trae la sua forza critica e negativa, riesce a identificare l'assoluto come ciò che è radicalmente altro, l'insolubile attorno a cui cresce e si stratifica il concreto» [Boella 1988, 31]. Il pensiero dialettico, di cui Adorno si dichiara portatore, crede in un recupero per così dire *in extremis* di una tensione critica nelle cose che deriva dall'irrompere di ciò che di esse è frutto della prassi umana storica. Da questa prospettiva, Adorno liquida Simmel come un innocuo collezionista di fatti sociali come *objets d'art*, che rimane legato ad una concezione convenzionale e contemplativa dell'arte. Questo giudizio appare eccessivamente ingeneroso, soprattutto se si considera una certa crisi del modello di teoria critica rappresentato da Adorno. Esso tende a dissolvere «dimensioni del rapporto soggetto-oggetto non interamente riconducibili alla dialettizzazione delle antinomie e del dualismo della realtà» [Boella 1988, 34]. Pensatori affini a questo progetto, come Bloch, Kracauer e – come vedremo – Benjamin, avevano presentato correttivi a quel modello. Gli oggetti per Simmel non sono riducibili a pure «allegorie» (o «sintomi») secondo lo stile del pensiero normativo, critico-dialettico, «bensì mantengono una 'evidenza sensibile', una 'visibilità' che è tanto più reale e oggettiva quanto più è 'costruita', è frutto della loro qualità di oggetto culturale, in cui storia, psiche, natura sono stati elaborati in forma simbolica, metaforica» [*Ibid.*]. Il relazionismo simmeliano dunque non rappresenta una dissoluzione relativistica dell'idea di verità e un pellegrinaggio senza meta nel mondo della realtà fenomenica, quanto piuttosto la costruzione di un «paesaggio della percezione» [*Ibid.*], che rappresenta un passo decisivo ed ori-

ginale verso la conoscenza della «legge individuale» dell'oggetto, secondo l'ideale goethiano dell'*Urphänomen* che intuisce la vita della forma nella realtà sensibile dei fenomeni. Questa rappresenta la cifra peculiare del contributo di Simmel ad una fisiognomica della realtà sociale che non è possibile ridurre a estetismo o rassegnazione.

3. *La fisiognomica urbana di Walter Benjamin*

L'affinità tra Simmel e Benjamin passa attraverso Goethe [Benjamin 2000, 517; Dodd 2008]. Come per Simmel, anche per Benjamin è fondamentale il concetto di «fenomeno originario» per il quale la verità deve essere colta in maniera sensibile nel singolo fenomeno. Tuttavia diverso è il contesto concettuale, estetico, politico in cui avviene il recupero della fisiognomica. Benjamin non poteva più accontentarsi della distanza con cui Simmel osserva gli oggetti sociali ma, con la tecnica propria dell'arte d'avanguardia, intendeva viceversa estrarre l'oggetto dal contesto reificato in cui si trova interpretandolo come «allegoria», che significa letteralmente «parlar d'altro» [Benjamin 1999, 134-210]. Ovvero forzarne un significato nascosto, mettersi a caccia di un particolare che può mettere sul percorso dell'utopia. Per raggiungere questo percorso Benjamin mette insieme la fisiognomica di Goethe e la critica della reificazione di Marx. Questa concezione doveva costituire l'ossatura centrale dell'opera sui *Passages* di Parigi – che, come è noto, non è mai stata scritta, ma esiste sotto forma di appunti e materiali preparatori. Soprattutto nei capitoli centrali del *Passagen-Werk* si trovano i frammenti più significativi in merito alla concezione della fisiognomica, sia pure nella forma enigmatica che caratterizza tutta l'opera di Benjamin. In un frammento egli scrive:

Un problema centrale del materialismo storico che andrebbe finalmente riconosciuto: la comprensione marxista della storia si acquista necessariamente a prezzo della evidenza sensibile (*Anschaulichkeit*) della storia stessa? Oppure: per quale via è possibile collegare ad un'applicazione del metodo marxista un aumento di questa evidenza. La prima tap-

pa di questo cammino sarà assumere il principio del montaggio nella storia [Benjamin 2000, 515, trad. mod.].

Il termine *Anschaulichkeit* rivela il riferimento di Benjamin alla concezione fisiognomica di Goethe e lo mette direttamente in relazione non solo con alcuni aspetti del «metodo Morelli» ma con un altro grande fisiognomista storico: Aby Warburg. Benjamin probabilmente concepiva il suo libro sui *Passages* – analogamente al progetto dell'atlante figurativo, *Mnemosyne*, cui Aby Warburg ha lavorato tra il 1924 e il 1929 – come composto da una serie di immagini in cui si trovano accostate, senza alcun apparente nesso casuale o cronologico, riproduzioni fotografiche, opere d'arte, caricature, citazioni di manoscritti, ritagli di giornale, etichette pubblicitarie, oggetti desueti. «Assumere il principio del montaggio nella storia» significava, in altri termini, cercare di compiere per la storia urbana della Parigi ottocentesca per la storia del mondo quello che Aby Warburg aveva compiuto per la storia del mondo e Morelli aveva compiuto per la storia dell'arte: laddove non sia possibile per impossibilità oggettiva o soggettiva raggiungere una conoscenza positiva e fattuale delle fonti, una testimonianza involontaria e, in particolare, una testimonianza letteraria e artistica può assumere carattere di rappresentatività. Per il *Passagen-Werk* di Benjamin come nel caso di *Mnemosyne* di Warburg è all'opera una fisiognomica storica molto complessa che si fonda sulla centralità dell'immagine come reperto di storia sociale della cultura. L'immagine diviene per Warburg come per Benjamin in se stessa documento capace di sprigionare senso e dare inizio ad una forma reale di storicità. Benjamin chiamerà «immagine dialettica» la chiave di volta della sua teoria della conoscenza storica [Benjamin 2000, 519, 531 ss.]. Come ha sottolineato George Didi-Huberman [2007, 35] la visione della storia di Walter Benjamin si fonda sul concetto dell'immagine come sintesi di diverse modalità temporali, ovvero della coesistenza di diverse temporalità nel medesimo attimo storico. La prospettiva di quella che Didi-Huberman chiama «pensiero dell'anacronismo» si lega alla pratica artistica e storiografica del *montage*, che esprime una stratificazione di tempi diversi che si configurano come *sintomi*, ovvero elementi rivelatori capaci di smontare le diverse dimensioni della temporalità. In ogni attimo storico esistono dunque potenzialità inattuali, vere e proprie utopie inesprese che possono essere salvate nell'immagine e riutilizzate dallo storico per far saltare la continuità temporale.

Lo scopo della *flânerie* storico-sociologica di Benjamin era dunque di mettersi sulle tracce dell'«utopia, che lascia le sue tracce in mille configurazioni della vita, dalle costruzioni durevoli alle mode effimere» [Benjamin 2000, 7]. Come Freud riteneva che i lapsus rivelano una realtà più profonda del carattere di una persona poiché rappresentano istanze che emergono quando il controllo del soggettività viene meno, analogamente Benjamin era convinto di trovare nei reperti di cultura urbana immagini depositate ed intellegibili dell'inconscio collettivo del diciannovesimo secolo, sogni ad occhi aperti dove l'epoca presente immagina quella seguente sotto il segno dell'utopia. Questo intendeva Benjamin quando affidava al *flâneur* la decifrazione del «carattere espressivo» (*Audruckscharakter*) dei primi prodotti e delle prime costruzioni industriali, delle prime macchine, ma anche dei primi grandi magazzini, pubblicità e così via» [Benjamin 2000, 514]. In modo del tutto eclettico, Benjamin considerava il metodo dal lui elaborato in stretto rapporto con il materialismo storico: «Marx descrive il nesso causale tra economia e cultura. Ciò che qui importa è il nesso espressivo. Non si tratta di rappresentare l'origine economica della cultura, bensì l'espressione dell'economia nella sua cultura» [Benjamin 2000, 513, trad. mod.]. Il concetto di «espressione» si riferisce alla facoltà mimetica di percepire e riprodurre le somiglianze della natura circostante. L'approccio di Benjamin può essere messo meglio compreso facendo riferimento a quanto da lui teorizzato a proposito della fotografia e della tecnica del montaggio cinematografico. Fondamentale in questo senso è il concetto di «inconscio ottico», da Benjamin elaborato ne *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* [Benjamin 2012a, 34] che fa da *pendant* ai concetti di «anacronismo» e di «sintomo» elaborati da Didi-Huberman: si tratta in tutti i casi di esprimere l'esistenza di un residuo, una eccedenza di vita che rimane inespressa e deve essere portata alla luce dal fisiognomista storico-sociale. I nuovi apparati tecnologici come la fotografia e la cinepresa (grazie al rallentatore) consentono di cogliere nelle immagini ciò che l'occhio nudo non è in grado di percepire: la sofferenza momentanea di un volto, l'infinita complessità dei più semplici movimenti del corpo, l'enigma delle forme di un oggetto apparentemente familiare. In questo modo, le «psicopatologie della vita quotidiana» si rivelano attraverso le immagini all'occhio dell'obiettivo allo stesso modo dei 'lapsus' discorsivi allo psicanalista. L'ambito della fisiognomica urbana di Benjamin – sia che essa si rivolga

alla Parigi dell'ottocento o a Mosca, Napoli e Marsiglia – si muove nel regno dei dettagli nascosti, alla ricerca dei sintomi che compaiono come crepe nell'edificio dell'ordine sociale. La ricerca delle immagini e dei sintomi 'anacronistici' è essenziale con il compito politico di scardinare la continuità della storia, attualizzando le potenzialità latenti ed inesprese dell'attimo vissuto.

Questa complessa metodologia storico-culturale venne realizzata nella prima parte del lavoro su Parigi – intitolata *La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire* – che fu commissionata a Benjamin per rivista dell'Istituto per la Ricerca Sociale e che non fu mai pubblicata a causa delle dure critiche che lo scritto ricevette da parte di Adorno. Nella visione di quest'ultimo, l'interpretazione dei fenomeni culturali può essere adeguatamente intrapresa solo grazie alla mediazione del processo storico-sociale nel suo complesso. Nessuna «induzione immediata» [Adorno in Benjamin 1978, 364] che riguarda i legami tra fenomeni economici e spirituali fornisce ai fenomeni quella spontaneità, concretezza e compattezza che hanno perso nella società capitalista. Adorno offre in una celebre lettera del novembre 1938 una sintesi assai penetrante delle sue critiche:

La cosa può anche essere espressa così: il motivo teologico del chiamar le cose per nome, si rovescia tendenzialmente nella rappresentazione stupita della pura fatticità. Se si volesse parlare drasticamente, si potrebbe dire che il lavoro si colloca all'incrocio tra magia e positivismo. Questo luogo è un luogo stregato. Solo la teoria potrebbe spezzarne l'incantesimo... [Benjamin 1978, 365]

Tuttavia, come abbiamo visto il metodo di Benjamin non intendeva particolarmente rifarsi alla dialettica hegeliana – in cui le contraddizioni appartengono al *logos* piuttosto che essere sintetizzate anacronisticamente nell'immagine – quanto piuttosto alla fotografia, e, come aveva visto correttamente Ernst Bloch alcuni anni prima «al montaggio surrealista applicato alla filosofia» [Bloch 1992, 308]. Benjamin aveva l'intenzione di prendere il materialismo tanto sul serio da tentare di condurre questi fenomeni 'muti' alla lingua. Corsetti, brandelli di vecchie foto della Venere di Milo, protesi e fermacarte – questi ed altri scarti della cultura urbana che apparivano nella luce tenue dei *Passages* come un universo di affinità misteriose erano idee filosofiche in piena regola, costruite come *montage* di immagini urbane concrete. La fisiognomica di Benjamin prescindeva dalla

«mediazione dialettica» che ha caratterizzato costantemente il percorso teorico di Adorno, per rivolgersi direttamente al repertorio storico-immaginario.

4. *La fisiognomica sociale di Adorno*

Nel suo *Profilo di Walter Benjamin*, Adorno scrive: «L'intenzione di Benjamin era di rinunciare ad ogni aperta interpretazione e di far emergere i significati unicamente attraverso un montaggio provocatorio del materiale. La filosofia non doveva soltanto raggiungere il surrealismo, ma essa stessa divenire surrealistica» [Adorno 1981, 245]. L'estetica surrealista rischiava, dunque, di compromettere la fisiognomica urbana di Benjamin. Secondo Adorno, il surrealismo fondeva scienza e arte attraverso l'eliminazione delle loro differenze (la teoria e il concetto nella scienza, la logica della forma in arte), e Benjamin tentava allo stesso modo di fondere l'arte con la filosofia.

Malgrado le dure critiche mosse, Adorno era sempre stato attratto dal metodo di Benjamin e non è certo un caso se lo ha esplicitamente citato molti anni dopo nel dibattito con Popper. A differenza di Benjamin egli aveva cercato di formulare il suo modello di fisiognomica traendo ispirazione non tanto dall'arte figurativa, quando dall'ambito che gli era decisamente più congeniale: la composizione musicale. Adorno, compositore e musicologo, riteneva la propria esperienza come prototipica dell'esperienza cognitiva in generale. Tuttavia egli resta fermamente convinto che i modelli estetici, siano essi legati alla musica o all'immaginario artistico, non possono sostituire per intero la pratica razionale. L'estetica può fornire una misura correttiva al positivismo e al razionalismo pseudo-scientifico (criticato persino da Popper nel dibattito su *Dialettica e positivismo in sociologia*) che facevano violenza all'individualità degli oggetti forzati all'interno di uno schema concettuale astratto. L'interpretazione filosofica tuttavia non può andare oltre l'apparenza immediata della realtà senza la teoria e i concetti sviluppati dalle scienze. Per Adorno scienza e arte, concetto e immagine, analisi ed espressione costituiscono i due poli complementari della razionalità.

Sono molti i luoghi in cui Adorno mette all'opera il suo personale approccio fisiognomico. Il capolavoro aforistico scritto durante l'esilio americano, *Minima*

moralia [Adorno 2015] appartiene sicuramente a questo genere. Qui, come è stato osservato, «un gesto, un comportamento, un tipo umano, un oggetto d'uso, un luogo, un edificio, nel loro statuto micro-monadologico, possono risultare rivelativi... di un carattere storico-epocale pregnante» [Gurisatti 2010, 183]. Da un punto di vista sociologico, fondamentali sono le ricerche sulla musica come *Mahler, una fisiognomica musicale* [Adorno 2005] e *Introduzione alla sociologia della musica* [Adorno 2002], *Sul Jazz* [Adorno 1981] – esplicitamente menzionata nell'*Introduzione a Dialettica e positivismo in sociologia* – nonché due tra gli studi più imponenti del periodo americano: *Radio Physiognomics* [Adorno 1981] e *La personalità autoritaria* [Adorno 1973]. In entrambi i casi, Adorno fu capace di tradurre in ricerca empirica l'influenza filosofica del dibattito con Benjamin. Proprio come Benjamin aveva tentato di decifrare il *volto* surrealista della Parigi metropolitana per svelarne l'impatto nell'esperienza soggettiva, così Adorno analizzò la *voce* della radio per comprenderne l'impatto sugli ascoltatori. Egli descrisse il suo metodo in questi termini: «a physiognomist tries to establish typical features and expressions of the face not for their own sake, but in order to use them as hints for hidden processes behind them, as well as for hints at future behaviour to be expected on the basis of an analysis of the present expression. In precisely the same way radio physiognomics deals with the expression of the 'radio voice'» [Adorno 2006, 69]. La caratteristica principale della fisiognomica consisteva nell'interpretare criticamente i fenomeni come espressione di una verità inintenzionale, piuttosto che accettare l'apparenza dei fenomeni senza ulteriori analisi: «ciò significa, da un lato, intendere la radio non solo nel suo *What* (il che cosa, il messaggio), ma anche e soprattutto nel suo *How* (il come, la struttura del *medium* in sé), dall'altro concepire tale *medium* – fin nelle sue caratteristiche fisiche di oggetto – come espressivo delle 'strutture', ovvero delle categorie fondamentali della nostra società» [Gurisatti 2010, 186].

In quella che diventerà una delle sue più importanti ricerche empiriche – *La personalità autoritaria* – invece Adorno elaborò un metodo innovativo consistente in un insieme di criteri attraverso i quali definire i tratti di questo tipo di personalità e la loro presenza rilevabile secondo una «F scale» (in cui F stava per fascista). Il metodo consisteva nello sviluppare un questionario, che, invece di trattare le risposte come dati isolati, registrava correlazioni di risposte che rivela-

no la presenza di ognuno dei tratti caratteristici di questo tipo di personalità. In altri termini, anziché partire da un concetto schematico e pre-esistente di «personalità autoritaria», Adorno e i suoi collaboratori ne avevano evidenziato alcuni aspetti, che potevano presentarsi in maniera differenziata e ineguale. Quando gli elementi mostravano una correlazione erano interpretati come un'espressione di un modello strutturale latente di una personalità potenzialmente fascista. L'idea era che un gruppo di caratteristiche che superficialmente apparivano come non correlate e irrazionali poteva essere riorganizzato in diverse combinazioni di prova (la scala F finale era il prodotto di molte di queste riorganizzazioni), finché tali elementi non costituivano una configurazione con una logica interna che poteva essere letta come significativa. *La personalità autoritaria* può essere vista, in effetti, come una rappresentazione socio-psicologica dell'«idea» del fascismo, mentre Benjamin tentò di scrivere il *Passagenwerk* come una rappresentazione mediante costellazioni di concetti dell'idea del feticismo della merce, e, prima di questo, tentò di scrivere il libro sul *Trauerspiel* come rappresentazione dell'idea del dramma barocco tedesco. Allo stesso tempo però, Adorno cercò di evitare l'esito che aveva in effetti criticato a Benjamin, ovvero la mancanza di teoria: tutti gli elementi de *La personalità autoritaria* erano collegati a una teoria generale sull'antisemitismo e la loro interpretazione era in ogni caso mediata da quella teoria.

Come Benjamin che tentò di costruire l'«idea» di *Trauerspiel* a partire dagli «estremi» (ovvero da quegli esempi del genere che non erano del tutto sviluppati), così Adorno tentò di trovare un mezzo per arricchire la dimensione qualitativa della ricerca. Alcuni soggetti, e in particolare coloro che avevano ottenuto i punteggi più alti e più bassi della scala, furono scelti per interviste in profondità, e il compito di interpretare il significato del materiale raccolto fu assunto – non a caso – da Adorno [1973, 262-508]. Adorno condusse queste interviste 'fisiognomicamente': egli si concentrò sulle contraddizioni e sui salti logici delle risposte fornite dagli intervistati. Inoltre l'interpretazione delle incongruenze logiche delle risposte così come dell'immaginario linguistico e del linguaggio del corpo, fu utilizzata per verificare le precedenti assunzioni teoriche. L'obiettivo della ricerca qualitativa de *La personalità autoritaria* era di sviluppare, attraverso un attento scrutinio del materiale delle interviste, una fenomenologia che mirasse a dare concretezza e a verificare la teoria sull'antisemitismo e che, allo stesso tempo,

si concentrasse su dettagli testuali apparentemente insignificanti. Il metodo di Adorno di considerare le affermazioni ‘uniche’ ed ‘estreme’, piuttosto che le più ricorrenti e tipiche, ha dato libero sfogo alla sua fantasia interpretativa e, allo stesso tempo, la consistenza della cornice teorica ha garantito esattezza, «una salvaguardia nei confronti dell’arbitrarietà» [Adorno 2006, 68]. Attraverso la fisiognomica e la pratica abduttiva – che abbiamo visto essere la caratteristica fondamentale del «paradigma indiziario» –, Adorno non vuole stabilire una nuova fondazione per la sociologia, quanto piuttosto uno stile cognitivo che si allontana significativamente dal pensiero lineare della logica deduttiva. L’abduzione implica un ‘dislocamento’, un movimento dalla realtà convenzionale a quella non convenzionale, fondandosi appunto su ciò che è marginale e trascurato: «senza qualcosa di improprio, di figurato, non c’è conoscenza che sia qualcosa di più di un semplice riordinare e ripetere» [Adorno 1972, 48].

5. Considerazioni conclusive

Questo articolo ha cercato di ricostruire un approccio secondario e trascurato nelle scienze sociali: la fisiognomica. La fisiognomica fa parte di quello che Carlo Ginzburg ha chiamato «paradigma indiziario». Esso si fonda sulla seimiotica ed inizia ad affermarsi nelle scienze umane nel tardo Diciannovesimo secolo. Georg Simmel, Walter Benjamin e Theodor Adorno hanno posto la fisiognomica al centro della loro teoria sociale, prendendo in considerazione aspetti ignorati dagli approcci più convenzionali. Come abbiamo visto non si tratta di un «paradigma» coerente, ma si fonda su approcci teorici piuttosto eterogenei. Si tratta di una ‘corrente carsica’ che attraversa continenti concettuali molto diversi, affiorando talora in superficie mentre continua a scorrere in profondità: dalle arti venatorie e divinatorie che risalgono ai primordi dell’uomo, alla semiotica medica, la storia dell’arte, la psicanalisi, dagli studi naturalistici di Goethe alla filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer. Morelli, Freud e Holmes rispettivamente possono essere considerati come dei fisiognomici alla ricerca di *immagini, sintomi e tracce*. Simmel, Adorno, Benjamin rivelano indubbiamente ‘somiglianze di famiglia’ che li mettono in relazione al «paradigma indiziario» anche se ciascuno di loro lo

declina in maniera significativamente diversa. Vale la pena di riassumere i tratti essenziali dei loro approcci evidenziando similitudini e differenze, in quanto ciò ci permette di verificare potenzialità e limiti di questo paradigma.

Secondo la «prospettiva estetica» di Simmel il significato più pregnante può trovarsi anche nel fenomeno più repulsivo e degradante. Tale concezione non si fonda in egual misura su tutte le modalità sensoriali proprie dei differenti generi estetici, ma su di un'arte che è essenzialmente visuale. Non a caso si è parlato opportunamente di *flânerie* a proposito della teoria sociale di Simmel [Frisby 1992], essendo per Baudelaire il *flâneur* il «pittore della vita moderna» il cui compito è di rendere ed esprimere quel «non-io in immagini più vive della stessa vita» [Baudelaire 1994, 69]. Il visibile dunque occupa un ruolo rilevante nella concezione di Simmel, tanto che Laura Boella ha suggestivamente parlato di «paesaggio della percezione» e di società come paesaggio con rovine, inteso come un luogo in cui le soggettività sviluppano una estrema capacità mimetica di agire in conformità alle forme sociali che lo circondano più che per le sue qualità intime e oggettive [Boella 1988, 97 ss.]. A ben vedere, la scelta di rappresentare la società come paesaggio per Simmel è una diagnosi consapevole della modernità, che prende in considerazione 'l'allungamento della catena teleologica tra mezzi e fini' e quindi la necessaria autoreferenzialità dei fenomeni sociali. È la cultura moderna che tende a creare forme sociali divorziate dai contenuti (come il denaro, la socievolezza o la moda) e il sociologo non può che praticare una forma di 'sapere della superficie' all'altezza del tempo. Analogamente a quanto affermato da Adorno (e da Siegfried Kracauer prima di lui), si potrebbe osservare che nei paesaggi sociali ritratti da Simmel prevale talvolta una certa staticità 'naturalistica' sottratta alla dialettica storico-sociale. La pratica saggistica 'indiziaria' di Simmel – rappresentata dalla metafora dell'«Avventura», che riesce a fare del frammento di vita una totalità significativa – inoltre può dare l'impressione di perdere nei particolari il senso complessivo dell'indagine. Tuttavia i paesaggi sociali rappresentati da Simmel mantengono una loro 'visibilità' che non è impressionistica bensì frutto della loro qualità di oggetto culturale, in cui storia, psiche, natura sono stati elaborati in forma simbolica.

Diversa è l'immagine della modernità da cui muovono Benjamin e Adorno, immersi nelle tragedie che hanno caratterizzato il 'secolo breve' del novecento.

Ad entrambi il capitalismo appare come una «totalità storico-naturale in declino» [Honneth 2005, 56], di cui la fisiognomica cerca di decifrare le ‘crepe’ che si aprono nella apparente compattezza dell’ordine sociale. Benjamin elabora una fisiognomica storico-materialistica molto complessa che si fonda sulla centralità dell’immagine come reperto storico sociale. L’immagine è sempre ‘anacronistica’ in quanto raccoglie le diverse temporalità contenute nel medesimo attimo storico e rimaste inconscie o inattualizzate. L’anacronismo permette di criticare una concezione ‘positivista’ ancora prevalente nelle discipline storiche che si ostina a fondarsi su di una concezione omogenea ed unificata della temporalità, invece di accettare la sua costitutiva molteplicità. La prospettiva del «pensiero dell’anacronismo» a sua volta implica quella dell’utilizzo critico del *montage*, che esprime una stratificazione di tempi diversi che coesistono e si configurano come *sintomi*, ovvero elementi rivelatori capaci di smontare le diverse dimensioni della temporalità.

Tuttavia la fiducia nelle possibilità critiche nelle ‘immagini dialettiche’ espresse da Benjamin, non verrà condivisa da Adorno. In Adorno si trovano argomenti *pro* e *contro* la fisiognomica. Quelli *contro* consistono nell’assenza di dialettica e teoria, di mediazione tra totalità e frammento, fiducia eccessiva nella immediatezza espressiva del singolo dettaglio visibile. Per Adorno interpretare fisiognomicamente significa «scorgere la totalità nei tratti della datità sociale» [Adorno 1972, 44]. Tuttavia, l’insistenza eccessiva di Adorno sulla totalità e sulla mediazione del processo globale «finiscono per identificare *tout court* il carattere della società con il suo *destino*: onnipervasivo, onnipresente, onnideterminante – destino in quanto totalità del dominio» [Gurisatti 2010, 189]. Al contrario Benjamin, che vede nel destino l’opposto del carattere, riesce a penetrare l’intimo dei fenomeni a prescindere da ogni presupposto schema teorico totalizzante. «Se dunque v’è un’indubbia concordanza tra la fisiognomica sviluppata da Benjamin del *Dramma barocco*, nel *Passagen-Werk* e nei frammenti a esso collegati e molti momenti della fisiognomica di Adorno, altrettanto indubbia appare l’incompatibilità tra la peculiare apertura individualizzante e differenziante della fisiognomica di Benjamin e l’altrettanto peculiare chiusura globalizzante e omologante dell’anti-fisiognomica di Adorno» [Gurisatti 2010, 190].

La fisiognomica sociale dunque propone una forma di conoscenza concreta, antisistemica, che si fonda su *immagini, sintomi, tracce*. Questo modo di procedere simmeliano, ereditato in maniera proficua ed originale da Benjamin, invece che essere svalutato come incapacità di mediazione tra totalità e dettaglio, è assai simile allo sguardo etnografico sulla realtà sociale, di cui la sociologia sente fortemente il bisogno. Questa prospettiva, se riesce a superare la mancanza di concettualizzazione, ci fornisce uno splendido e inimitabile esempio di come è possibile interpretare e descrivere la realtà utilizzando i materiali stessi dell'esperienza.

Riferimenti bibliografici

ADORNO, T.W.

1972a, *Introduzione*, in T.W. Adorno, K. Popper *et al.*, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, pp. 9-82 (ed. or. 1969).

1972b, *Sulla logica delle scienze sociali*, in T. W. Adorno, K. Popper, *et al.*, (a cura di), *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, pp. 125-143 (ed. or. 1969).

1973, *et. al.*, *La personalità autoritaria*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. or. 1950).

1981, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino (ed. or. 1955).

2002, *Introduzione alla sociologia della musica*, Einaudi, Torino (ed. or. 1962).

2004, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino (ed. or. 1966).

2006, *Radio Physiognomics*, in R. Hullot-Kentor, (ed.), *Current of Music*, Frankfurt a. M., pp. 41-131 (ed. or. 1938-1941).

2012, *Note per la letteratura*, Einaudi, Torino (ed. or. 1958).

2015, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino (ed. or. 1951).

BAUDELAIRE, C.

1994, *Il pittore della vita moderna*, Marsilio Editori, Venezia.

BENJAMIN, W.

1978, *Lettere 1913-1940*, raccolte e presentate da Th.W. Adorno e G. Scholem, Einaudi, Torino (ed. or. 1966).

1999, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino (ed. or. 1928).

2000, *I 'passages' di Parigi*, Einaudi, Torino (ed. or. 1982).

2012a, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (ed. or. 1936) in W. Benjamin, *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, Torino, Einaudi, 2012, pp. 17-50.

2012b, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, Neri Pozza Editore, Vicenza.

BODEI, R.

1993, *Tempi e mondi possibili. Arte, avventura, straniero in Georg Simmel*, aut aut, n. 257, pp. 59-71.

BOELLA, L.

1988, *Dietro il paesaggio. Saggio su Simmel*, Unicopoli, Milano.

BUCK-MORSS, S.

1977, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, Free Press, New York.

DAVIS, M.S.

1973, *Georg Simmel and Aesthetics of Social Reality*, Social Forces, 51, 1973, pp. 320-329.

DIDI-HUBERMAN, G.

2007, *Storia dell'arte e anacronismo delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino.

DODD, N.

2008, *Goethe in Palermo: Urphänomen and Analogical Reasoning in Simmel and Benjamin*, Journal of Classical Sociology, 8, pp. 411-445.

FRISBY, D.

1992, *Frammenti di modernità*, il Mulino, Bologna.

GIACOMONI, P.

1995, *Classicità e frammento. Georg Simmel goethiano*, Guida Editori, Napoli.

GINZBURG, C.

1979, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*. In *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Torino, pp. 57-106.

GURISATTI, G.

2010, *Adorno, Benjamin e la fisiognomica*, Aisthesis–pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico, n. 2, pp. 181-191 (www.aisthesisonline.it).

HONNETH, A.

2005, *Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform: Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos*, in A. Honneth, (a cura di), *Dialektik der Freiheit: Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 165-187.

HUGHES, E. C.

1955, 'Foreword' to *Georg Simmel, Conflict and The Web of Group-Affiliation*, New York, The Free Press, pp. 7-9.

MELE, V.

2015, «At the Crossroad of Magic and Positivism». *Roots of an Evidential Paradigm through Benjamin and Adorno*, Journal of Classical Sociology, vol. 15 no. 2, pp. 139-153.

MOYNAHN, G. B.

1996, *The problem of Physiognomy and the Development of Cultural Theory in Georg Simmel and Ernst Cassirer*, Simmel Newsletter, Vol. 6, N°1, Summer 1996, pp. 44-56.

PARSONS, T.

1987, *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1937).

PEIRCE, C.S.

2003, *Guessing: inferenza e azione*, in C.S. Peirce, *Opere*, Bompiani, Milano, pp. 995-1014.

PERUCCHI, L.

1985, *I significati del visibile*, introduzione a G. Simmel, *Il volto e il ritratto*, il Mulino, Bologna, pp. 7-40.

POPPER, K.

1972, *La logica delle scienze sociali*, in T.W. Adorno, K. Popper *et. al.*, (eds.), *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino 1972, pp. 105-124.

SIMMEL, G.

1985, *L'avventura*, in G. Simmel, *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, cit., pp. 15-28 (ed. or. 1911).

2004, *Estetica sociologica*, in A. De Simone, (a cura di) *Leggere Simmel. Itinerari filosofici, sociologici, estetici*, Quattroventi, Urbino, pp. 178-192 (ed. or. 1896).

2012, *Goethe*, Quodlibet, Macerata (ed. or. 1913).

2014, *Il Problema Sociologia*, Mimesis, Milano (ed. or. 1894).

ZANIRATO, V.

2006, *Per una filosofia dell'indizio: Charles S. Peirce e la serendipity*, Università degli studi, Ferrara, pp. 1-4.

ZERNER, H.

1997, *Giovanni Morelli et la Science de l'Art*, in Id., *Écrire L'Histoire de l'Art*, Paris, Gallimard, pp. 15-30.

CECILIA VÁZQUEZ

La lección de Gramsci y su influencia en el campo intelectual Argentino para pensar los procesos de transformación social¹

1. Nadie es profeta en su tierra. Al inicio, una paradoja

En América latina se comparte la idea de que Gramsci en su patria no fue lo suficientemente reconocido por su grandeza teórica y política durante su vida. Se supone que Togliatti boicoteó sistemáticamente las ideas de Gramsci incluso después de su muerte. La causa de la actitud de Togliatti se debía a su firme voluntad de mantener la política del Partido Comunista italiano completamente funcional a la política de Stalin. Además, también podría imaginarse un temor de Togliatti ante el hecho de que Gramsci pudiera reclamar su posición de Secretario del partido cuando saliera del confino.²

Por el contrario, en el continente americano, Gramsci tuvo una gran influencia y fue conocido incluso desde antes de su muerte. En efecto, y como veremos en las páginas que siguen, sus ideas aparecieron en distintos países de América

1. Agradezco al Profesor Alberto Marradi por animarme a escribir este artículo y revisar el texto.

2. Se denomina 'confinio' al tipo de detención domiciliaria a la que estuvo sujeto Gramsci. Para un desarrollo en profundidad de lo que se conoce como 'El caso Gramsci' puede consultarse la crónica de Folliero y Laya [2013] disponible en: <http://www.gramscimania.info.ve/2013/10/el-caso-gramsci-la-actitud-de-palmiro.html> Fecha de consulta: 15/01/16.

Latina abonando e inaugurando, como intelectual destacado, discusiones sobre cultura y política. Más específicamente, su pensamiento fue retomado por militantes locales para establecer discusiones de gran importancia con las políticas de las respectivas sedes de los partidos comunistas. Para el caso argentino, por ejemplo, la tradición gramsciana que muchos jóvenes miembros del PC impulsaron para discutir contra el dogma estalinista, fundó nuevas tradiciones de crítica política y cultural. El pensamiento de izquierda latinoamericano se nutrió así de todo un ideario que señalaba la centralidad del estudio de las relaciones de dominación en términos de hegemonía, la ampliación del foco de análisis de la crisis del capitalismo partiendo de la relación capital/trabajo hacia la consideración de la sociedad civil como un campo de luchas en las que justamente se disputa esa hegemonía.

También sus consideraciones anclaron en la política y la cultura como los campos donde germinan y se producen las transformaciones sociales. Por lo tanto, los espacios de la cultura y la política son ámbitos privilegiados de intervención para los intelectuales definidos como actores políticos. Como afirma Ansaldi [1992, 48] «Hobsbawm tiene razón cuando señala que Gramsci es el iniciador de una teoría marxista de la política. Pero quizás pueda decirse, mejor aún, que él abre el camino para elaborar una ciencia histórica de la política». En otras palabras, la mirada gramsciana permite comprender las complejas relaciones sociales en el mundo capitalista tomando como punto nodal a la política. Así, las reflexiones sobre el rol de la ideología, el modo de ejercicio del poder por parte de las clases dominantes, la importancia de la tradición y la herencia cultural tanto de los individuos como del estado fueron y siguen siendo cuestiones clave para pensar las sociedades latinoamericanas.

2. El ingreso del pensamiento gramsciano a la región

Tal como apunta Massardo [1999], la primera vez que el nombre de Antonio Gramsci apareció en América Latina fue en junio de 1921, en el periódico *El Tiempo* de la Ciudad de Lima, Perú. Allí se publicaba un artículo escrito desde Roma por José Carlos Mariátegui [1921] comentando la situación de la prensa

italiana. Afirmaba que «El *Ordine Nuovo* es el diario del Partido Comunista y está dirigido por dos de los más notables intelectuales del partido: Terracini y Gramsci».

Mariátegui era en los años '20 un joven militante del Partido Comunista peruano quien como intelectual marxista produjo análisis sociales, políticos, económicos y culturales novedosos en América latina. Más específicamente, a través de las herramientas de análisis provistas por el pensamiento de Gramsci, este periodista, político y ensayista, fundador del Partido Socialista y de la Confederación de Trabajadores en el Perú, estableció las bases sobre las cuales se elaboraron visiones críticas que reflexionaban sobre cuestiones sociales y políticas tanto a nivel local como internacional. Las relaciones entre la base económica y las estructuras sociales y de poder en la sociedad peruana de los años '20 y '30 y la irradiación del capitalismo desde Europa hacia América Latina fueron algunas de ellas. Probablemente, una de las razones de la mención a Gramsci por parte de Mariátegui se deba a que en enero de 1921, unos meses antes de la publicación en *El tiempo* como corresponsal peruano en Italia, Mariátegui estuvo presente durante la ocupación de las fábricas en Turín, así como en el Congreso del Partido Socialista Italiano donde se produjo la conformación del Partido Comunista.

En general, el rumbo que tomó el pensamiento gramsciano en Latinoamérica responde a los avatares de la política internacional europea en el contexto de entreguerras, al silenciamiento y el encarcelamiento de Gramsci por parte del fascismo así como a los lineamientos políticos e ideológicos de la Internacional Comunista para América Latina. Asimismo, las ideas de Gramsci también se tramaron con las discusiones locales que enfrentaban los respectivos partidos comunistas frente a los distintos avatares de la política de izquierda.

Luego de la mención de Mariátegui de los años '20 en el Perú respecto del valor y de la productividad analítica del pensamiento gramsciano, la siguiente referencia (aunque todavía parcial) a su obra será en 1947 en Argentina, diez años después de la muerte de Gramsci. Motivado por el otorgamiento del premio Viareggio, el máximo galardón literario de Italia, de forma póstuma a Gramsci, el escritor argentino Ernesto Sábato [1947] escribía una crónica³ emotiva donde re-

3. Esta revista, cuyo subtítulo era *Revista de ideas* se publicó entre 1947 y 1949. Estaba coordinada por un grupo de intelectuales democráticos reunidos en torno de la figura del

conocía su trayectoria como intelectual. Vale señalar en este sentido que la edición en español de las *Cartas desde la Cárcel* prologadas por Gregorio Bermann [1950] – también reproducido paralelamente por el semanario comunista *Orientación* – serán publicadas en Buenos Aires contribuyendo así con la difusión paulatina de la presencia de Gramsci en Argentina.

Pero, con menos demora que en Italia por los motivos esbozados en el primer apartado, es durante los años '50, en un contexto sociopolítico que será marcado también a fines de la década por el impacto de la revolución cubana, que se publican varios textos de Gramsci en Argentina por iniciativa de Héctor P. Agosti. Este intelectual argentino, marxista, fue el mayor introductor de su obra al emprender una tarea vasta de traducción. Bajo su iniciativa se tradujeron *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* en 1958, *Los intelectuales y la organización de la cultura* en 1960, *Literatura y vida nacional* en 1961, y *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y el Estado moderno*, en 1962.

Como intelectual crítico, militante y dirigente durante toda su vida del Partido Comunista Argentino (PCA), Agosti perteneció a una corriente culturalmente renovadora dentro del PCA, en la que se formaron sus discípulos José Aricó y Juan Carlos Portantiero, entre otros. Ambos, junto con otros destacados intelectuales argentinos como Oscar del Barco, Héctor Schmucler o Samuel Kicszkovsky, hicieron lo que Agosti evitó: desobedecer los lineamientos del PC prolongando así la divergencia cultural al campo de la política. Como propone Massholder (2011), podría pensarse que de la misma forma en que Gramsci desató polémicas dentro del campo cultural comunista, Agosti sembró las bases de una renovación cultural en el comunismo argentino. La diferencia entre el vínculo de Agosti con el PCA y el de sus discípulos fue que estos últimos percibían la permanencia dentro del partido más como un *corset* que como un espacio político productivo para la reflexión y la acción social y política (Massholder, idem).

En este sentido, los jóvenes Aricó y Portantiero se formaron, como ya se dijo, en contacto con Agosti traduciendo la obra de Gramsci y participando de distintos emprendimientos académicos y editoriales encarnando finalmente dicha renovación. Podría decirse que la tarea iniciada por Agosti encontró en sus discípulos no solo una traducción lingüística sino también analítica. En otras pala-

filósofo Francisco Romero, quien fuera su director.

bras, pusieron las ideas de Gramsci en contacto con las coyunturas sociopolíticas latinoamericanas.

Los reconocidos aportes de José María Aricó para el desarrollo del marxismo latinoamericano partieron entonces de esa tarea de traducción de textos, autores y debates heterogéneos que incluyeron a figuras como Walter Benjamin o Carl Schmitt. Abordando problemas tanto del marxismo clásico como de otras corrientes del pensamiento crítico, Aricó fue sustentando su posición teórica y política, la cual podría resumirse en un arco que va desde un marxismo-leninismo ortodoxo hacia una posición crítica que apuntó a la construcción de un socialismo democrático.

Para clarificar algunas de las discusiones específicas que las ideas de Gramsci generaron a partir de su apropiación en diversos espacios, se ofrece a continuación una periodización de dichos intercambios. En general, estos se dieron a partir de debates en distintas revistas que los círculos de intelectuales afines produjeron y compartieron.

3. Una periodización posible

1. Como resume Burgos [2010], el tono del debate entre las filas del Partido Comunista y los jóvenes intelectuales que comenzaban a leer a Gramsci, fue filosófico. Bajo la dirección de Agosti, la nueva generación de intelectuales gramscianos recién mencionada buscó generar una ‘provocación teórica’ con un objetivo político. Analizando la ‘concepción de la objetividad’ en la obra de Gramsci, intentaban una apertura de espacios para una reflexión más adecuada de la realidad sociopolítica local, inspirados por los nuevos vientos que soplaban a partir de la crítica krushoviana a la era estalinista. A la vez, en América Latina, la revolución cubana también abría un nuevo ciclo que invitaba a repensarlo todo. Frente a la dureza de las posiciones ortodoxas de los miembros del Partido Comunista vertidas en la revista *Cuadernos de Cultura*,⁴ el resultado de los debates culminó con la

4. Los *Cuadernos de Cultura* fueron la principal publicación cultural del Partido Comunista Argentino. La revista tuvo varias épocas: la primera fue en 1942, entre noviembre de ese año y junio de 1943 (se editaron ocho números); la segunda época fue entre enero y

expulsión del grupo gramsciano del PC. El equipo se reunirá posteriormente en torno de la nueva revista, *Pasado y Presente*, con sede en la provincia de Córdoba en la que los jóvenes gramscianos (tal como se los llamaba públicamente) comenzaron a expresar sus opiniones.

Un mes antes de la publicación del número de *Cuadernos de Cultura* que cerraba las polémicas entre los gramscianos y los miembros ortodoxos del PC, había aparecido en Córdoba la revista *Pasado y Presente*. La polémica desatada casi inmediatamente por el primer número de la revista, junto con las consecuencias del debate en *Cuadernos de Cultura*, marcó el fin del pasaje de Gramsci por el Partido Comunista Argentino. Después del pedido de retractación y ‘autocrítica’, vendrá finalmente la expulsión del colectivo que editaba la revista. El grupo, denominado a partir de entonces como ‘los gramscianos’, pasará a ser el nuevo portador del pensamiento de Gramsci en la Argentina [Burgos 2010].

Vale decir que la crítica al PC, la difusión del pensamiento de Gramsci y otros clásicos del marxismo, la publicación de numerosos artículos de pensadores de izquierda contemporáneos – sobre todo italianos – los debates en torno a la lucha armada y el mundo obrero de la provincia de Córdoba en Argentina, la relación entre cultura y política, fueron los rasgos principales de la revista durante su primera época. Como apunta Santella [2011], la revista *Pasado y Presente* rescata tanto al joven ‘Gramsci consejista’ como al maduro pensador de la hegemonía. En general, en estos primeros números se discutía sobre una doble lucha por el control obrero: sus estructuras sindicales, por un lado, y el control de la producción – de su ‘venta de fuerza de trabajo’ – por el otro. También en la revista se publicaron algunos textos de los años 1919-1921 del periódico *L’Ordine Nuovo* bajo el título ‘democracia obrera’. Estos documentos apoyaban la tesis de la revista sobre la importancia del espacio de trabajo y la militancia en la fábrica en la lucha por el socialismo en Argentina.

Como ya se ha dicho, la primera etapa de esta arena de debates que fue la revista *Pasado y Presente* estuvo marcada por la crítica a la cultura dogmática y autoritaria del PCA. Desafiada por los ‘gramscianos’, su propuesta fue una nue-

septiembre de 1947 (nueve números); su tercera época fue desde agosto de 1950 y se prolongó durante ochenta y cuatro números hasta marzo de 1967; la cuarta y última época constó de 48 números entre septiembre/octubre de 1967 y enero/febrero de 1976.

va interpretación marxista heterodoxa, crítica de la historia, de la teoría y de la política.

Por otra parte, otro foco de disputas del grupo fue con los peronistas de izquierda (como por ejemplo en las páginas de *Pasado y presente* donde se polemizaba con Horacio González), fue entablando una arena de nuevos debates sobre la herencia gramsciana. La mirada de González proponía una interpretación de Gramsci que lo ubicaba como interlocutor del peronismo revolucionario. Este Gramsci 'peronista' exigía «superar la tentación de participar en las polémicas europeas entre los gramscianos» y se postulaba como un 'modelo', «por los anuncios vigorosos de una estrategia nacional que sintetice política, cultura, filosofía y organización popular» [González 1971, 12].

La segunda etapa de la revista comenzaba planteando el problema de la 'revolución socialista en la Argentina'. Dentro de los artículos centrales podía leerse un extendido y detallado texto del grupo editor; un estudio de las relaciones entre fuerzas sociales realizado por Juan Carlos Portantiero (*Clases dominantes y cultura política en Argentina*) y un artículo de José Aricó ('Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci'). Asimismo, también se incluía una serie de textos de Gramsci en torno del problema que la revista visualizaba como central en esa etapa: las relaciones entre movimiento social y dirección política en el proceso revolucionario que se consideraba en curso.

Con todo, el grupo se posicionó en un lugar destacado en el escenario político conformado por los grupos de llamada 'nueva izquierda'. Este espacio se convirtió en un polo de modernización cultural dentro del marxismo pero buscando dialogar con las corrientes burguesas hegemónicas de la época, para utilizar una categoría gramsciana. En efecto, como muestra Burgos [2004], la lista de autores introducida por la revista primero y por los cuadernos más tarde, constituyen un aporte realmente innovador al campo cultural. Como ejemplo podemos recordar que el primer texto publicado en Argentina de Jacques Lacan fue una iniciativa de *Pasado y Presente*.

Ya en otro contexto sociopolítico, el acercamiento a la izquierda peronista se evidencia en los números aparecidos a partir de 1973. Además, la publicación por parte del grupo desde 1968 de los *Cuadernos de Pasado y Presente* resulta-

ron nuevamente claves para una nueva renovación del pensamiento marxista en Latinoamérica.⁵

El golpe de Estado que a partir del 24 de marzo de 1976 ensombreció el territorio argentino será un verdadero divisor de aguas en la historia del país. Entre las tantas rupturas históricas, culturales y políticas que produjo la dictadura militar, la que se dio en torno del pensamiento gramsciano abrió una brecha profunda entre la generación intelectual formada antes del golpe y las nuevas generaciones que irrumpirán a la vida política con la apertura democrática del período 1983-1984. Mientras que los intelectuales de izquierda exiliados en otros lugares de América como México y Brasil, o en Europa, transitaron un proceso profundo de autocrítica y renovación del complejo teórico y político, también participaron en el debate académico latinoamericano acerca de los procesos de transformación social. En Argentina, en un contexto altamente represivo, esta vertiente de la cultura política de izquierda prácticamente desapareció. La generación intelectual formada antes del golpe de Estado y las nuevas generaciones que emergieron a la vida política con la apertura democrática se diferenciaron claramente. En efecto, José Aricó trabajó en la editorial *Siglo XXI* como coordinador de la Biblioteca Latinoamericana de Ciencias Sociales y de la Biblioteca del Pensamiento Socialista. Al mismo tiempo, continuó la sociedad de la editorial *Pasado y Presente* con *Siglo XXI* para la edición de los *Cuadernos de Pasado y Presente*.

Dentro de los numerosos eventos académicos que funcionaban como puntos de intercambio entre los intelectuales exiliados, vale destacar el seminario de Morelia (México) en 1980. Este se dedicó a la discusión de la funcionalidad metodológica y política del concepto de hegemonía. El pensamiento de Gramsci aparecía allí como un andamiaje de pensamiento muy productivo para el abordaje de la intersección problemática entre política y reflexión teórica. Por la prestigiosa presencia de diversos investigadores de la región, el seminario se transformó

5. La colección completa de estas revistas puede consultarse en edición facsimilar en el Centro de Estudios de Culturas de Izquierda (CeDinCI): www.cedinici.org/edicionesdigitales/pasadoypresente.htm.

en un marco histórico del debate de la cuestión de la hegemonía en América Latina.⁶ Al respecto, Burgos (2010) dice que:

El proceso de crítica del paradigma anterior de transformación – el paradigma leninista de la revolución – de adopción de la crítica gramsciana a través de una elaboración compleja del concepto de hegemonía, y de re-apropiación del concepto de democracia, constituye el núcleo fundamental de aquello que puede denominarse como ‘nuevo viraje renovador’ del pensamiento de la izquierda latinoamericana en el cual los intelectuales argentinos tuvieron un papel fundamental. Durante el período anterior al golpe de Estado, podría decirse que los intelectuales cumplían tareas en cierto grado ‘orgánicas’ a un movimiento transformador expansivo de los sectores subalternos. En el período posterior, se quiebra esa relación, se separa el movimiento real de los sectores subalternos de la reflexión de esos intelectuales.

Así, puede observarse cómo desde el exilio la intelectualidad gramsciana argentina siguió participando en los debates en torno a problemáticas regionales reflexionando sobre la noción de hegemonía para recuperar un concepto central de la tradición socialista que había sido abandonado: el concepto de democracia. En este sentido, el cambio de coyuntura sociohistórica dinamizaba el pensamiento gramsciano lanzándolo hacia las reflexiones que la realidad del momento demandaba.

En América Latina hacia los años 80 se instala una preocupación común por equiparar al socialismo con la democracia. Pero la cuestión del socialismo fue ‘obturada’ por considerar a la democracia como objetivo excluyente. En cierto modo, en estas discusiones, no se atendía suficientemente a las relaciones sociales y culturales de producción y de poder de las que los proyectos democráticos se nutrieron. Esto caracteriza la vocación democrática de los intelectuales del Club de Cultura Socialista, quienes poseían emprendimientos editoriales como las revistas *La Ciudad Futura*, dirigida por Juan Carlos Portantiero y Jorge Tula, con miembros como José Aricó y Emilio de Ípola; o también la revista *Punto de vista* (1978-2008), dirigida por Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, con colaboradores como Hugo Vezzetti, Rafael Filippelli y Adrián Gorelik. Nuevamente emergía la

6. El libro organizado por Julio Labastida y Martín del Campo y prologado por José Aricó [1985], es una referencia ineludible sobre el tema en Latinoamérica.

pasión intelectual por la política en este tipo de proyectos colectivos que se irradiaba también hacia espacios universitarios. Vale la pena comentar que el Club de Cultura Socialista se fundó en Buenos Aires en 1984 fusionando esos dos reconocidos núcleos intelectuales de izquierda.

Como señala Ponza [2013], el hecho de optar por la formación de un ‘club’ y no por la conformación de un partido político o una asociación académica habla del espíritu del grupo, que procuró evocar la idea de una institución apoyada en la camaradería. Según Juan Carlos Portantiero fue él quien le propuso a Aricó la idea del Club: «metamos dos palabras: una club y otra cultura, para que quede claro que de lo que se trata es de un lugar donde debatir ideas que se están dando en el mundo y que acá nunca llegaron» [citado en Ponza, 2013]. Vemos reaparecer así el núcleo central de las ideas gramscianas para pensar las realidades cambiantes de Latinoamérica. Para el caso argentino, la joven democracia que nacía tras los años de dictadura postulaba nuevos interrogantes que apuntaban hacia el desafío que implicaba la creación de formas progresistas de vida y especialmente el rol de la izquierda en estas transformaciones. El triunfo de Raul Alfonsín en las elecciones de 1983 alentaba una esperanza en los sectores de izquierda – silenciados por la dictadura – para la construcción de una nueva sociedad democrática.

Llegado este punto, cerramos el panorama de la presencia de Gramsci en Latinoamérica y Argentina en la restauración democrática. No porque no se hayan seguido produciendo interesantes reflexiones habilitadas por relecturas de la obra de Gramsci sino porque parece más significativo, a los fines de este trabajo, observar el rumbo que su ideario tomó en el campo de la sociología de la cultura y en los estudios culturales en su versión latinoamericana. En esta segunda parte, realizaremos un acercamiento a las posibilidades analíticas que las ideas de Gramsci continúan generando para pensar las transformaciones socioculturales que produjo el neoliberalismo en la región, desde mediados de la década de los ‘90. Para ilustrar dichos cambios se toman casos de intervención artístico-política de distintos colectivos de protesta política en Argentina los cuales tuvieron un rol activo en el escenario de crisis de ese momento particular.⁷

7. Una exposición más detallada se encuentra en mi trabajo ‘Prácticas artísticas de protesta y política en la Ciudad de Buenos Aires 2003-2007’, tesis doctoral en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, marzo de 2011, mimeo.

4. La relectura que ciertas perspectivas teórico-metodológicas efectuaron del planteo de Antonio Gramsci y su anclaje en los Estudios culturales de los años '60.

Ahora bien, uno de los interrogantes planteados al inicio de este trabajo y en estrecha relación con la difusión a nivel regional que tuvo la obra de Gramsci es acerca de las modalidades en que se expresan las disputas culturales en momentos de crisis sociopolítica. Para ello, abordaremos a continuación ciertas lecturas ya clásicas del campo de las teorías de la cultura y el poder sobre estas dinámicas, retomando algunos aspectos planteados por Gramsci y su posterior reelaboración en clave culturalista.

Habiendo situado geopolíticamente las distintas líneas de investigación que fue asumiendo su obra desde su ingreso en los años '50, podemos afirmar que el campo de estudios conformado entre la cultura y la política establece límites y también ofrece posibilidades analíticas para el estudio de las dinámicas de la cultura en coyunturas de crisis, especialmente en Argentina.

Respecto de las limitaciones, podrían resumirse en la percepción de un agotamiento de la propuesta culturalista enunciada por la academia norteamericana en los años '90, con eje en la obra de David Morley [1996].

En contraste, entre las ventajas en términos de posibilidades analíticas o de renovación de marcos interpretativos que en América Latina implicaron las investigaciones inspiradas en la obra de Gramsci, podemos encontrar un cuerpo de estudios muy productivos que generaron una mirada actualizada de los fenómenos de globalización cultural. Como se afirmaba al inicio, una de las consecuencias de la entrada de la corriente teórica propuesta por Gramsci en Latinoamérica fue la conformación de nuevos campos disciplinares. En efecto, los estudios sobre comunicación y cultura son deudores del sustrato gramsciano que se ha descrito en el apartado anterior. Más precisamente, muchos de los intelectuales que disputaron la herencia gramsciana, como afirmaba Burgos [2010], fueron los padres fundadores de dichos estudios: Juan Carlos Portantiero, Héctor Schmucler, Carlos Altamirano – por mencionar algunos.

Por otro lado, la profundización del neoliberalismo en el continente hacia el cambio de milenio marcó las agendas de investigación en el Cono Sur. Retomando los aportes gramscianos para pensar los procesos de dominación política a partir

de su concepto de hegemonía, los principios centrales para abordar las dinámicas culturales a propósito de la emergencia de un ciclo de protestas que se ubica en Argentina así como en Uruguay hacia fines de la década de los '90 pueden sintetizarse en los siguientes puntos:

La dominación se expresa en formas directamente políticas de coerción.

La hegemonía se constituye a partir de un cuerpo de prácticas y expectativas en relación a la totalidad de la vida: es un sistema de significados y valores.

La hegemonía debe ser continuamente renovada, defendida y modificada. Pero al mismo tiempo es permanentemente resistida, alterada y desafiada por presiones que no le son propias, es decir por la contra-hegemonía.

El poder que ejercen los sectores dominantes no es impuesto 'desde arriba'. Si ese poder se reconoce como legítimo y tiene la capacidad de autorreproducirse es porque de alguna manera también es aceptado y convalidado por los sectores subalternos (Foucault 1971).

Por su parte, los Estudios Culturales británicos – un cuerpo teórico del que los intelectuales gramscianos se apropiaron y actualizan en el contexto local – realizaron una apropiación de estos desarrollos para analizar las dinámicas socio-culturales y los cambios que se dan en éstas en términos de ampliación o no del sentido común. En este sentido, el planteo de Stuart Hall [1984] acerca del modo en que el campo de la cultura opera como una arena de batalla en permanente tensión, como un proceso en el que se articulan relaciones de dominación y subordinación en un momento dado, habilita a nuevos interrogantes. En efecto, como puede mencionarse a propósito de, por ejemplo, la relación dialéctica entre las acciones tácticas de los manifestantes que realizaban protestas realizando performances artísticas callejeras y las estrategias [De Certeau 1996] de las fuerzas militares para dispersarlas y/o reprimirlas, la dinámica de este proceso se denomina, según ese planteo, como dialéctica de la lucha cultural, la cual permite observar los mecanismos de la hegemonía. A propósito de esto, a pesar de los valiosos aportes de la perspectiva culturalista británica para pensar la articulación política de lo cultural como un proceso específico y coyunturalmente situado, también encontramos ciertos límites que posee este corpus teórico-metodológico, especialmente aquellos realizados en la academia norteamericana a mediados de la década del '90.

Estos pueden resumirse en el siguiente punteo:

La multiplicación de los departamentos de Estudios Culturales en las universidades de distintas latitudes generó una especie de ‘moda teórica’ que redundó en una institucionalización que despolitizaba los análisis desde esta perspectiva, en tanto no se prestaba atención a los mecanismos de reproducción de la dominación (Morley 1996). Estos dispositivos presentes en la base del «placer de la recepción, la libertad de resignificar del receptor» son los que analiza Fiske [1989] cuando aborda el consumo musical de las fans de Madonna o cuando indaga las prácticas de los jóvenes *surfers* y el uso que hacen del tiempo libre.

Otras dos críticas que Morley [1996] efectúa a los estudios culturales son, en primer lugar, la pérdida de la dimensión político-económica de los fenómenos culturales por una excesiva atención a los aspectos textuales. Retomando a S. Hall [1984], Morley plantea que de esta manera el poder y la política se transformaban en meras cuestiones de lenguaje. La segunda observación crítica señala una lectura demasiado optimista de De Certeau [1996], que enfatizaba la potencialidad de la resistencia en las prácticas de consumo subalterno. En este punto es importante enfatizar la importancia que posee la dimensión del poder para imponer las condiciones de lectura de los textos (o de las prácticas) o de utilización de los bienes culturales por parte de ciertos productores. Ejemplo de ello es el caso de la táctica contemplada en la estrategia, el desvío siempre producido en el campo del otro [De Certeau 1996]. En este sentido, las tácticas de los manifestantes y las estrategias de las fuerzas militares vuelven a resultar ilustradores.

En suma, algunos trabajos de los Estudios Culturales presentaban una mirada que podría denominarse relativista de la cultura, complaciente, complementada por una supuesta ‘democracia semiótica’ sostenida por una retórica liberal neo-populista.

Por su parte, en América Latina, las *influencias* de los Estudios Culturales no tuvieron la misma institucionalización que en Europa y Estados Unidos, sino que se trató de intentos individuales por parte de intelectuales provenientes de la crítica literaria o de la antropología, como las de Néstor García Canclini [1990] y Jesús Martín Barbero [1987]. Ellos abonaron un campo de estudios que instaló la pertinencia de estudiar nuevos objetos (como por ejemplo el folletín, la historieta, las fiestas populares, el uso del espacio público por parte de sectores subalternos) partiendo de conceptualizaciones renovadas de la comunicación y la

cultura a la vez que su insistencia en su aspecto político. En este sentido, la preocupación se centró en las transformaciones de los fenómenos populares y masivos en el contexto del surgimiento de una cultura global. Sin profundizar en el valioso aporte de estos dos autores, podemos señalar sintéticamente que enmarcando a los sujetos en un sistema de relaciones de poder instalaron la pregunta por la producción de sentido que se efectúa en las instancias de consumo, entendido más allá de su acepción económica.

5. A modo de cierre

Un lugar interesante donde observar estas transformaciones globales son las modalidades en que los nuevos movimientos sociales en América Latina disputan con el Estado a través de sus demandas por la obtención de beneficios para mejorar sus condiciones de vida. En este sentido – y en sintonía con aquel pensamiento de Aricó que reflexionaba sobre el desarrollo de un devenir político, ético y cultural de la experiencia obrera y comunista latinoamericana – el desafío para el pensamiento gramsciano en la actualidad es poder abrirse a los nuevos movimientos sociales y sus estrategias de lucha, en una apuesta teórica y política que sea capaz de superar un marxismo atado a la forma-partido, la centralidad del Estado y el apoyo de una ideología dogmática.

Llevado al plano del análisis de las acciones artísticas de protesta de distintas agrupaciones políticas mencionadas al principio de este apartado, resulta productivo entonces acercar la mirada de los estudios en cultura y política latinoamericanos a las acciones e intervenciones que realizan performances en distintos espacios públicos, sean callejeros o institucionales. Un ejemplo de ello es el planteo que hace Vich [2004] a propósito de la apropiación del espacio público, cuando se focaliza en el rol de la sociedad civil para autogenerar un espacio de autonomía crítica relativa en la producción de opinión pública. Indagar en este espacio permite ver el sesgo de lo político en la calle, como un lugar donde legitimar un poder político alternativo. El espacio público, como espacio de sociabilidad y como lugar donde se construyen los consensos para la acción, es una categoría

privilegiada para entender la función de la sociedad civil en su permanente tensión y negociación frente a los sistemas económicos y políticos.

Bibliografía citada

ANSALDI, W.

1992, *¿Conviene o no conviene invocar al genio de la lámpara? El uso de las categorías analíticas gramscianas en el análisis de la historia de las sociedades latinoamericanas*, Revista Estudios Sociales. Revista Universitaria Semestral, 2, primer semestre, Provincia de Santa Fe, Argentina.

BERMAN, G.

1950, *Prólogo*, en *Cartas desde la cárcel*, Editorial Lautaro, Colección Crítica y polémica, Buenos Aires.

BURGOS, R.

2013, *Sesenta años de presencia gramsciana en la cultura argentina, 1947-2007*, La revista del CCC [en línea]. Mayo / Diciembre 2010, n° 9/10. [Citado 2013-12-26]. Disponible en: <http://www.centrocultural.coop/revista/articulo/166> ISSN 1851-3263. Fecha de consulta: 26/12/2013.

2004, *Los gramscianos argentinos: Cultura y política en la experiencia de pasado y presente*, Siglo XXI, Buenos Aires.

DE CERTEAU, M.

1996, *La invención de lo cotidiano*, Biblioteca Iberoamericana, México.

FISKE, J.

1989, *Understanding popular culture*, Routledge, London.

DE IPOLA, E.

2005, *Para ponerle la cola al diablo*, prólogo a *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires.

FOUCAULT, M.

1971, *Más allá del bien y del mal*, en *Microfísica del poder*, Editorial La Piqueta, Madrid.

GARCÍA C.N.

1990, *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.

GONZÁLEZ, H.

1971, *Para nosotros, Antonio Gramsci*, en *Antonio Gramsci, El príncipe moderno y la voluntad nacional-popular*, Puentealsina, Buenos Aires.

HALL, S.

1984, *Notas sobre la deconstrucción de lo popular*, en R. Samuels, (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Crítica, Barcelona.

JUAN, C.M.

1921, *La prensa italiana*, El tiempo, Lima, 10 de julio de 1921.

LABASTIDA, JULIO Y M. DEL CAMPO

1885, *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, México.

MARTÍN BARBERO, J.

1987, *De los medios a las mediaciones*, Grijalbo, México.

MASSHOLDER, A.

2011, *La llegada de Gramsci a la Argentina: una relectura sobre Héctor P. Agosti*, en *Foro Interno* n 11, pp. 45-67 [Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/viewFile/37008/35817>. Fecha de consulta: 26/01/14].

MASSARDO, J.

1999, *La recepción de Gramsci en América Latina: cuestiones de orden teórico y político*, en International Gramsci Society Newsletter, 9, march, electronic supplement 3 [Disponible en: <http://www.internationalgramscisociety.org/igns/index.html> Fecha de consulta 27/12/2013].

MORLEY, D.

1996, *Televisión, audiencias y estudios culturales*, Amorrortu, Buenos Aires.

PONZA, P.

2013, *El Club de Cultura Socialista y la gestión Alfonsín: transición a una nueva cultura política plural y democrática*, en Nuevo Mundo Mundos Nuevos [en línea], Cuestiones del tiempo presente [Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/65035> Fecha de consulta: 13/01/2014].

SÁBATO, E.

1947, *Realidad*, n 6, noviembre/diciembre de 1947.

SANTELLA, A.

2011, *Gramsci en Argentina*, Sudestada. Cultura, política y actualidad, 97, Abril, Buenos Aires.

VICH, V.

2004, *Desobediencia simbólica. Performance, participación y política al final de la dictadura fujimorista*, en A. Grimson, *La cultura en las crisis latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.

RECENSIONI



GERARDO PASTORE

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

In vari modi e muovendo da diversi orientamenti disciplinari sono state presentate innumerevoli interpretazioni del pensiero di Antonio Gramsci. Il volume di Michele Filippini, non si somma semplicemente alla cospicua letteratura specialistica sul pensatore sardo, ma si configura come un'attenta rilettura del lascito gramsciano alla luce di un evento – “l’irruzione delle masse sulla scena pubblica e politica” – che apre una nuova stagione storica e segna fortemente le elaborazioni di Gramsci nel quadro di una più ampia analisi delle crisi epocali e delle conseguenti trasformazioni politico-sociali.

La linea di ricerca che guida il lavoro di Filippini lo porta a rintracciare «nell’ampliamento del campo della scienza politica alla società e ai fatti sociali una delle novità del discorso gramsciano, che ricolloca così il politico nello spazio di tensione tra sociale e istituzionale» (p. 14). Da qui, l’interrogativo circa l’influenza, più o meno diretta, delle nascenti scienze sociali sullo sviluppo della “teoria” e della “prassi” politica gramsciana: una questione che resta sullo sfondo e che mette in luce, nel corso di tutta la trattazione, una speciale sensibilità sociologica nel lessico e nelle argomentazioni gramsciane. Una direzione di analisi di indubbia originalità, soprattutto se si considera che solo in rare occasioni la letteratura sociologica si è mostrata attenta al rapporto tra Gramsci e la sociologia, o alle potenzialità delle concettualizzazioni gramsciane per lo studio della realtà sociale (Gallino 1969; Paci 1992; Filippini 2009; Pastore 2011; Filippini e Rosati 2013).

Nel complesso, l'opera segue un andamento storicamente orientato, attento ai tempi, ai contesti culturali, politici, sociali ed economici che scandiscono e definiscono il gramsciano «ritmo del pensiero in sviluppo». La prima parte del testo si apre con un attento esame della crisi dell'ordine liberale, una vera e propria crisi di legittimazione delle élite dominanti che con la Prima guerra mondiale raggiunge un punto di non ritorno. Il giovane Gramsci vive questa crisi e si pone il problema di un «ordine nuovo», del passaggio da un ordine liberale, ad appannaggio di pochi, ad un ordine di «massa», che riguarda tutti.

La politica di massa si afferma così come elemento di novità e obbliga ad analizzare, con rinnovata capacità critica, il mutamento dei comportamenti sociali e il complesso divenire della società. Filippini a questo punto segue gli sviluppi delle scienze sociali e presta particolare attenzione, non solo all'analisi delle questioni sociali in corso, ma anche a quelle sfumature lessicali che ben restituiscono la matrice positivista ed evoluzionista della sociologia di quel periodo. Qualche sedimento linguistico, segno del *milieu* culturale nel quale si forma Gramsci, lo si ritrova anche in diversi scritti pre-carcerari, con espliciti riferimenti all'«aggregato sociale», al «sistema sociale», all'«organismo sociale», al «complesso sociale». Ma si tratta solo dell'inizio di una riflessione sulle forme del divenire della realtà sociale che si avvale, senza però assolutizzarle, di alcune concettualizzazioni tipiche delle scienze sociali. Del resto è del tutto evidente l'avversione di Gramsci per quella veste – per riprendere un'espressione di Gallino (1969) – deformata e arretrata che aveva assunto il positivismo in Italia. È utile ricordare, a tal proposito, che nei primi cinquant'anni dall'Unità gli studi sociologici in Italia furono quasi totalmente assorbiti dalla necessità di definire l'oggetto specifico della disciplina. Si trattò prevalentemente di una «sociologia della sociologia», una circostanza che invita a registrare la mancanza di un rapporto diretto fra tematiche sociali ed analisi sociologica (Toscano 1998; Pastore 2011). Ma in altri contesti europei gli orizzonti scientifici della sociologia erano di certo più ampi e le elaborazioni teoriche mostravano una maggiore solidità. Basti pensare che l'attenzione al rapporto tra individuo e società, tra soggetto e sistema o, detto diversamente, tra libertà e necessità dell'azione storica è centrale in tutta la sociologia 'matura' e per certi versi ancora presente nel dibattito sociologico contemporaneo. A Gramsci

questo non sfugge e Filippini, nei capitoli successivi del lavoro, ripercorrendo con rigore filologico gli scritti carcerari, lo mette bene in luce.

Nei *Quaderni*, infatti, è possibile rintracciare «la ricognizione di una serie di terreni marcati dall'acquisizione di un nuovo rapporto tra individuo e società che ridetermina entrambi i termini del rapporto. Uno di questi terreni può essere individuato nella concezione dell'uomo che la politica di massa presuppone» (p. 67). Per quanto le elaborazioni teoriche di Gramsci e la sua lettura della realtà sociale siano chiaramente di matrice marxista, Filippini invita a cogliere anche alcuni riflessi della sociologia francese e delle argomentazioni durkheimiane sulla «produzione sociale degli individui», ma è altresì attento a precisare che Gramsci, a differenza di Durkheim, «riconosce una potenzialità politica agli elementi socialmente determinati dell'individualità di una specifica parte della società, precisamente quella industriale» (p. 72). Su queste basi, Gramsci si pone il problema della formulazione di una teoria della rivoluzione all'altezza delle mutate condizioni storiche e, quindi, della politica di massa. In tal senso il mutamento sociale trova la sua ragion d'essere in una specifica forma di «azione collettiva» che sia anche «connettiva».

Nell'elaborazione, a questo punto, si coglie il virtuoso invito a dilatare gli orizzonti interpretativi dei riferimenti all'organicità presenti nei *Quaderni*: da leggere «come segnali della necessità di costruire, all'interno della crisi organica dell'ordine liberale, che identifichiamo come crisi di *un* organico, i primi elementi di una nuova società e di un nuovo rapporto organico» (p. 83). È evidente che una questione centrale è quella degli intellettuali e, per Filippini, il problema gramsciano non è tanto quello della «formazione di un gruppo di intellettuali organici alla classe operaia, processo che avviene normalmente per ogni gruppo emergente, ma quello del rapporto tra gli intellettuali di questo nuovo gruppo e le categorie intellettuali preesistenti, che non si presentano più come espressione diretta degli interessi di determinati gruppi sociali, ma come sedimentazione storica di mutamenti politici e sociali del passato» (p. 76). Sembra qui possibile porre in primo piano il tema labriolano del mutarsi del marxismo da teoria della società capitalistica in teoria della «formazione» di nuovi strumenti di organizzazione umana capaci di promuovere e sostenere la transizione ad una nuova forma sociale (Badaloni 1975). Ma viene altresì ribadito che, accanto ai concetti tipici

della tradizione marxista, nei *Quaderni* è presente un apparato terminologico riconducibile direttamente al campo semantico delle scienze sociali, sovente mobilitato nell'analisi critica delle forme di integrazione e di trasformazione della società: è il caso, ad esempio, dell'uso dei termini coercizione, conformismo, diritto, trasformazione molecolare.

Dall'analisi del "lessico sociale", si passa poi alla puntuale ricostruzione delle critiche mosse da Gramsci alla *Teoria del materialismo storico* di Bucharin, che nei *Quaderni* assumono i tratti di una generale critica alla sociologia positivista. L'oggetto della polemica gramsciana è prevalentemente l'orientamento positivo delle diverse tendenze – sia interne al marxismo che ad esse opposte – prese in esame nel quadro di un'ampia storia critica della cultura. Ad essere decisamente respinta è l'idea stessa che nella società possano operare sistematicamente forze – leggi – in grado di determinare meccanicamente il destino degli individui e porre vincoli alle azioni umane.

Filippini suggerisce una lettura più attenta dell'opera di Bucharin e invita a registrare alcune convergenze tra quest'ultimo e Gramsci. È il caso ad esempio della condivisione del campo di significati tra la teoria dell'equilibrio del pensatore politico russo e il concetto di egemonia – come coercizione e consenso – formulato da Gramsci. «L'equilibrio dell'alleanza tra operai e contadini all'interno della NEP viene quindi tradotto nel linguaggio della politica di massa "occidentale" come egemonia di un gruppo sociale su altri gruppi: in parte dirigente sul lato intellettuale e culturale, in parte dominante tramite la forza» (p. 131). Un gioco di *equilibri instabili* che ben restituisce la forza progettuale delle elaborazioni gramsciane, capaci di riattivare nuove possibilità politiche e riscatti sociali.

Un altro nodo affrontato, di assoluta centralità nell'analisi di una politica di massa, è quello del «nuovo tipo di lavoratore e di uomo» richiesto dai generali processi di razionalizzazione e standardizzazione che caratterizzano le trasformazioni del sistema produttivo americano nei primi decenni del Novecento. A partire da una accurata lettura del *Quaderno 22 – Americanismo e fordismo* – Filippini mette in luce una serie di connessioni con alcune elaborazioni weberiane, in particolare con quelle che emergono dagli studi empirici sulla psicofisica del lavoro industriale che mostrano come il capitalismo della grande industria abbia cambiato il volto spirituale del genere umano fino a renderlo quasi irriconoscibile.

Si nota, inoltre, che Gramsci muovendo da questi assunti dà corso ad un'analisi più articolata e per certi versi organica dei processi in atto nella moderna società capitalistica. Dall'attenzione al fenomeno dello sviluppo industriale – notevolmente agevolato dall'organizzazione scientifica del lavoro introdotta da Taylor e innovata da Ford – si passa all'elaborazione di tematiche più generali come il rapporto tra uomo e ambiente, tra sviluppo delle forze produttive e rapporti di produzione, tra divisione tecnica e divisione sociale del lavoro, tra innovazione nel processo lavorativo e mutamenti socio-culturali. Bisogna aggiungere che Gramsci non si limita ad illuminare la faccia oscura della trasformazione, quella che esercita un potere di coercizione sul corpo produttivo, ma spinge il suo sguardo oltre, fino a vedere realizzati i presupposti che Weber all'inizio del XX secolo, riusciva solo ad intuire.

La *sociologia gramsciana*, che affiora nella fase conclusiva di questo lavoro, sembra trovare il suo fondamento nell'intrinseca capacità di liberare ogni indagine intellettuale dalle forme di mera speculazione filosofica, in una concreta opera di relativizzazione e storicizzazione dell'idea stessa di società. Discutere di società o dell'uomo in astratto, infatti, non avrebbe tanto senso ed esporrebbe al rischio di ripetere i postulati e le categorie implicite della società, ipostatizzandola (Cerroni 1992). Gramsci propone una lettura forte della forma del potere nell'epoca della politica di massa, del rapporto tra governanti e governati, tra élite e massa. Non mancano nei *Quaderni* riferimenti ai contributi di Mosca, di Pareto e di Michels, ma «il contenuto specifico della democrazia, ovvero la partecipazione della massa alle decisioni politiche, perduto per sempre secondo Michels, catastrofico se realizzato per Mosca, pura astrazione teorica per Pareto, viene invece da Gramsci riformulato all'interno di una teoria della rivoluzione caratterizzata da queste nuove coordinate egemonico-democratiche» (p. 213). Una partita che si gioca indubbiamente sul terreno della politica, a partire da quella «connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione» (*Q 11*, p. 1505), utile ad orientare le direzioni del mutamento e definire – in modo rivoluzionario – una società «altra».

Riferimenti bibliografici

BADALONI, N.

1975, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Einaudi, Torino.

CERRONI, U.

1992, *Marx e Gramsci*, in PACI M. (a cura di) *Gramsci e i classici della sociologia*, numero monografico di «I Quaderni. Trimestrale dell'Istituto Gramsci Marche», 4, pp. 31-48.

FILIPPINI, M.

2009, *Una filologia della società. Antonio Gramsci e la scoperta delle scienze sociali*, in «Scienza & Politica», XXI, 41, pp. 89-103.

FILIPPINI, M., ROSATI, M.

2013, (a cura di) *Gramsci e la sociologia*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 13, pp. 9-143.

GALLINO, L.

1969, *Gramsci e le scienze sociali*, in Rossi P. (a cura di) *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, vol. 2, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma, pp. 81-108.

PASTORE, G.

2011, *Antonio Gramsci. La società tra teoria e prassi*, in Toscano M.A. (a cura di) *Altre sociologie. Dodici lezioni sulla vita e la convivenza*, FrancoAngeli, Milano, pp. 207-230.

2011, *Antonio Gramsci. Questione sociale e questione sociologica*, Belforte, Livorno.

TOSCANO, M.A.

1998, *Spirito sociologico*, FrancoAngeli, Milano.

LORENZA BONINU

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

Uscita in Francia nel 1993, l'opera collettiva *La Misère du monde*, realizzata da un team di ricercatori guidati e ispirati da Pierre Bourdieu, suscitò reazioni contrastanti e accese: da un lato, si trattò di un indiscusso successo editoriale, che si estese ben oltre i ristretti confini dell'accademia; dall'altro, non mancarono critiche aspre, indirizzate soprattutto alla metodologia utilizzata, ovvero una forma per così dire "eretica" di «intervista in profondità», che metteva radicalmente in discussione l'attendibilità degli strumenti di indagine comunemente utilizzati nella raccolta e nell'interpretazione dei dati qualitativi (Mayer 1995; Grunberg, Schweisguth 1996). Del resto si trattava di un'impresa che, per molti aspetti, aveva il gusto di una vera e propria sfida intellettuale: 182 interviste a persone comuni (ne furono concretamente pubblicate poco più di una sessantina), condotte nell'arco di tre anni (grazie anche a un finanziamento della Cassa depositi e prestiti francese), affiancate da altro materiale eterogeneo (documenti autobiografici o amministrativi, lettere, etc.) e introdotte da testi guida elaborati allo scopo di «dirigere lo sguardo del lettore verso i tratti pertinenti che una percezione distratta o disarmata farebbero sfuggire» (Bourdieu 2015, p. 825). In un certo senso fu come se il sociologo francese, proseguendo la sua lunga e tortuosa riflessione, iniziata già negli anni Sessanta, sui condizionamenti sociali che agiscono nel campo scientifico anche nel momento in cui quest'ultimo ambisce al rigore distaccato del metodo (un'indagine impietosa che, va detto, egli ha in primo luogo esercitato su di sé), avesse provocatoriamente cercato, e puntual-

mente trovato, lo scontro sia con i “metodologi rigoristi” sia con gli “ermeneutici ispirati”, secondo le icastiche definizioni che egli stesso dà dei suoi possibili critici proprio ne *La miseria* (ivi, 818). In realtà, le dichiarazioni pubbliche rilasciate all’epoca, per esplicitare il senso di uno sforzo così imponente, testimoniano che non solo, e non tanto, di provocazione si trattò, quanto di un sofferto travaglio epistemologico: un lavoro di riflessione critica e metodologica che riguardò in profondità le modalità di scrittura del testo, sia per ciò che riguarda la trascrizione delle interviste, sia per quel che concerne l’inquadramento teorico e al tempo stesso militante nel quale le stesse trascrizioni venivano esplicitamente collocate, nella consapevolezza che si trattava, di fatto, di percorrere strade in larga misura inesplorate e insidiose:

Nel 1989, un amico mi informò che la Cassa dei depositi mi voleva consultare per un’inchiesta tramite sondaggio sulla povertà. Ho suggerito che si sarebbe potuto e dovuto operare diversamente. Mi è stato proposto di attuare il mio progetto. Era forse l’occasione di risolvere un problema che mi pongo da quando mi occupo di sociologia: come restituire alle persone ciò che si è imparato? Come trovare una forma di espressione adeguata? Abbiamo iniziato trascrivendo integralmente le interviste. Persino per noi, erano difficili da leggere. Bisognava «montarle», costruirle. Non si poteva presentare il materiale grezzo, c’era bisogno almeno di sottotitoli e di un minimo di informazione. Non dovevamo né imporre una sola lettura né suscitare diverse letture selvagge come se si trattasse di chiacchiere. Ho fatto dei tentativi, che i membri dell’équipe hanno letto. Altri hanno fatto lo stesso. E abbiamo inventato questo. Sembra niente, ma io so bene quanto ci è costato. Abbiamo avuto una grande difficoltà a trovare un equilibrio fra l’intervista più fedele possibile e una presentazione che non fosse né terra terra, né un report tecnico del tipo: padre di tre figli [...] Non ho mai avuto difficoltà simili. La minima frase creava un problema. Il senso si giocava spesso sull’uso di un aggettivo. Si pensa che i sociologi scrivano male. Hanno la tendenza ad usare un gergo (come altri) per «fare scienza». Noi siamo stati obbligati ad operare una vera conversione. E non solamente sul terreno della scrittura [...] Per fare quello che abbiamo fatto, bisognava fare quel che fa ogni (buon) giornalista: andare a vedere, ascoltare, osservare, etc, ma anche fare delle domande che siano allo stesso tempo ipotesi fondate su una conoscenza teorica e pratica della persona interrogata e delle condizioni sociali di cui essa è il risultato. Il che significa che non si può fare una vera domanda senza avere una certa idea (ipotetica) della risposta. Io credo che, senza abuso di potere, noi abbiamo permesso a queste persone di comunicare, di dire delle cose

che esse stesse non sapevano di sapere e di resituirle. Infine c'è il vecchio trucco socratico (Maggiori, Marongiu, 1993).

Forse proprio per la difficoltà di inquadrare nei generi più consoni all'*habitus* accademico ed editoriale un'opera così composita la traduzione italiana si è fatta attendere per ben ventidue anni, nonostante il clamore mediatico suscitato all'epoca della pubblicazione: la mole del testo (oltre 1450 pagine nell'edizione originale) e il carattere ibrido, straniante (che comprende allo stesso tempo aspetti tipici del reportage giornalistico, suggestioni letterarie, spunti filosofici, riflessioni teoriche non scontate), uniti alla difficoltà di restituire in italiano i tratti caratteristici del linguaggio parlato usato dagli intervistati per raccontare le proprie traiettorie di vita, hanno evidentemente scoraggiato per lungo tempo l'impresa. E del resto potrebbe sembrare azzardato o, quantomeno, fuori tempo massimo riproporre un lavoro così complesso, realizzato in una fase storica apparentemente tanto lontana e tanto diversa da quella in cui oggi ci troviamo. Come nota nella sua appassionata introduzione uno dei due curatori dell'edizione italiana, Antonello Petrillo:

No, non è l'Italia. L'oggetto del racconto sociologico di questo libro è la Francia; per di più, una Francia di molti anni fa: venti e passa. Tanto per dare un'idea, all'Eliseo imperversava ancora l'imponente figura di François Mitterand (al secondo mandato), con tutto l'ingombro del suo peso riconosciuto e spesso contraddittorio nella storia del dopoguerra e della via "eurosociologista" alla modernizzazione e allo sviluppo. La "grande crisi" destinata a trasformare profondamente, a partire dal 2008, il paesaggio finanziario e sociale del mondo globalizzato era ancora lontanissima; tecnicamente impensabile, forse (Petrillo, Tarantino 2015, p. 15).

Ma *La miseria del mondo* era già allora, così come la definisce lo stesso Petrillo, «alla maniera di Nietzsche, un libro postumo e inattuale, la cui precisione scientifica poteva essere misurata fino in fondo soltanto alla luce di fatti che sarebbero avvenuti poi» (ivi, 24). Ecco perché è importante che oggi, nel contesto della fortuna ottenuta tardivamente in Italia dallo studio della sociologia bourdieusiana, il testo venga finalmente proposto in traduzione italiana. In primo luogo, il libro chiama dichiaratamente in causa la responsabilità e il ruolo dell'intellettuale sociologo rispetto al contesto sociale nel quale si colloca la sua azione.

Davanti al pieno dispiegarsi di una crisi alla quale si continua a rispondere, in nome della «nuova ragione del mondo» neoliberista (Dardot, Larval 2013), con il motto thatcheriano «there is no alternative», occorrerebbe tornare a chiedersi, con Bourdieu, se l'intento dello scienziato sociale debba essere eminentemente descrittivo, ammantato di una pretesa di neutralità che si rivela ingannevole nella misura in cui vengono ignorati e rimossi i presupposti sociali che tacitamente condizionano e indirizzano le scelte e gli atteggiamenti del ricercatore; oppure se vada indirizzato a quella «conversione dello sguardo» in prospettiva critica che, denaturalizzando le apparenze socialmente costruite della dominazione simbolica, si proponga di fatto come fondamentale strumento di emancipazione politica.

Come sappiamo, Pierre Bourdieu a più riprese si interrogò su questo tema, evidentemente da lui avvertito come cruciale e al tempo stesso problematico: si trattava di portare a compimento quell'aspirazione al «corporativismo dell'universale» che secondo il sociologo francese avrebbe dovuto rappresentare il compito fondamentale dell'impresa intellettuale. D'altro canto la valutazione bourdieusana del lavoro intellettuale è complessa e non di rado contraddittoria: sembra oscillare, a seconda delle fasi, fra il polo della critica (non priva di sfumature elitarie) e quello dello slancio utopico. Se *La Distinzione* (1979; ed. it. 2001a) ci restituisce il ritratto di «intellettuali dalla coscienza infelice, che negano e rimuovono freudianamente la propria sottomissione al polo del denaro, e quindi sublimano la frustrazione autocelebrandosi come portatori di valori supremi» (Susca 2011, p. 111), se in *Homo academicus* (1984; ed. it. 2013) Bourdieu decide provocatoriamente di svelare «che sono le strutture oggettive d'un micro-spazio sociale, il mondo universitario, a determinare, di fatto, le sue stesse posizioni teorico-politiche e quelle dei suoi colleghi oggetto dell'oggettivazione» (Scarfò Ghellab 2010, p. 38), togliendo legittimità alla pretesa universalista di una scienza che sia inconsapevole di sé e delle determinazioni sociali alle quali è soggetta, se in *Questa non è un'autobiografia* (2005) sottolinea il suo sentimento di ambivalenza nei confronti di un mondo intellettuale rispetto al quale rimarca la sua «doppia distanza»¹, tut-

1. Bourdieu la descrive così: «Distanza rispetto al grande gioco dell'intellettuale alla francese, con le sue petizioni mondane, le sue manifestazioni chic o le prefazioni ai cataloghi d'artisti, ma anche rispetto al ruolo del grande professore, impegnato nella circolazione circolare delle commissioni di tesi e di concorso, nei giochi e nei controgiochi di potere sulla

tavia il sociologo francese recupera in modo esplicito, in particolare nell'ultima fase della sua vita, che lo ha visto impegnato pubblicamente in un'ostinata battaglia contro le sirene del neoliberismo, l'eredità dell'intellettuale critico:

Difendo in primo luogo la possibilità e la necessità dell'intellettuale critico, che esprime la propria critica prima di tutto proprio nei confronti della doxa intellettuale prodotta dai «doxosofi». Non esiste vera democrazia senza un vero contro-potere critico. L'intellettuale è un contro-potere critico, e di prim'ordine. Ed è per questo che, secondo me, il lavoro di demolizione dell'intellettuale critico, morto o vivo che sia – Marx, Nietzsche, Sartre, Foucault e alcuni altri che vengono classificati in blocco sotto l'etichetta di «pensiero del '68 – è altrettanto pericoloso dell'opera di demolizione della cosa pubblica, e si inserisce nella stessa opera globale di restaurazione (1999, p. 21).

Questa eredità venne tuttavia riproposta in una dimensione collettiva in grado di riattualizzare l'*engagement* del foucaultiano «intellettuale specifico»: l'intellettuale «collettivo» evocato da Bourdieu avrebbe dovuto contrapporsi alla tirannia degli «esperti» esercitata in nome di una pretesa autorità «scientifica» che mascherava, in realtà, la strumentalizzazione e il travisamento della stessa nozione di scienza:

All'azione di questi think tanks conservatori, gruppi di esperti al soldo dei potenti, dobbiamo opporre l'azione delle reti critiche che raggruppano «intellettuali specifici» (nel senso di Foucault) in un vero e proprio intellettuale collettivo, capace di definire oggetti e scopi della sua propria riflessione e azione, di essere, per dirla in breve, autonomo. Per cominciare questo intellettuale collettivo può e deve svolgere delle funzioni negative, critiche, lavorando all'elaborazione e alla diffusione di strumenti di difesa contro la dominazione simbolica che si avvale oggi, il più delle volte, dell'autorità della scienza. Con la forza della competenza e dell'autorità di un collettivo unito, esso può sottoporre il discorso dominante a una critica logica che affronti il lessico («mondializzazione», «flessibilità», etc.), ma anche le argomentazioni e, in particolare, l'uso delle metafore. Questo intellettuale collettivo può altresì sottoporre il discorso dominante a una critica sociologica che estenda quella logica, mettendo in luce i condizionamenti che agiscono su coloro che lo producono (a cominciare dai giornalisti, quelli economici in particolare).

riproduzione; distanza sul piano della politica e della cultura, rispetto all'élitismo come al populismo» (2005, p. 100).

Può infine esercitare una critica, propriamente scientifica, alla pretesa autorità scientifica degli esperti, soprattutto quelli economici (2001b, pp. 42-42).

L'uso di una particolare modalità di intervista ermeneutica ne *La miseria* si inserisce appunto in questo quadro generale e ne rappresenta, nei suoi presupposti metodologici e epistemologici, una concreta esplicitazione. Possiamo affermare che in rapporto al ruolo, via via sempre più attivo ed esposto (a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso fino alla sua morte), nello spazio pubblico e politico, ruolo consapevolmente scelto dall'intellettuale Bourdieu, l'inquadramento metodologico dell'opera appare estremamente utile per chiarire le motivazioni del suo impegno militante nell'ambito complessivo di una traiettoria coerente all'interno del campo scientifico.

Particolarmente significativo, e forse ancora non sufficientemente analizzato dalla critica, ci appare il suo richiamo, sin dalle prime pagine de *La miseria*, a modelli letterari (Faulkner, Joyce, Virginia Woolf, Cervantes, Süskind, assieme al sempre amato e studiato Flaubert) che esemplificano la capacità di «abbandonare il punto di vista unico, centrale, dominante, quasi divino, nel quale si situa volentieri l'osservatore, e anche il lettore, (almeno fino a quando non si senta implicato), a favore della pluralità dei punti di vista coesistenti e talvolta direttamente rivali» (2015, p. 40). In effetti, a proposito della conduzione e della trascrizione delle interviste, così come per quanto riguarda l'organizzazione generale del materiale raccolto e l'esplicitazione dei criteri che presiedono alla sua interpretazione, Bourdieu si richiama frequentemente alla letteratura (o, almeno, a quel tipo di scrittura letteraria in grado di farsi carico della pluralità di punti di vista direttamente concorrenti all'interno del mondo sociale). Al contempo i numerosi riferimenti alla filosofia (solo ne *La miseria* vengono citati Aristotele, Epitteto, Marco Aurelio, Montaigne, Wittgenstein, Spinoza, senza contare il noto debito che Bourdieu ha dichiaratamente contratto con Pascal) vengono costantemente utilizzati come strumenti di chiarimento teorico. Qui e altrove, tuttavia, l'intreccio di richiami a diversi campi del sapere non si configura come un eclettismo confuso: la scienza sociale, nella sua specificità epistemologica e metodologica, nonché nelle sue finalità conoscitive ed etiche, costituisce l'orizzonte comune entro il quale l'utilizzazione di tali richiami, contribuendo all'interpretazione dei dati ricavati dall'osservazione empirica, si giustifica.

La capacità di spaziare in ambiti di conoscenza così vari, nutrita dallo studio assiduo del funzionamento del campo intellettuale (e accademico), ci aiuta a comprendere come Bourdieu, definitivamente archiviato quello che potremmo definire il “complesso di inferiorità” della sociologia rispetto ad altre discipline (le scienze “dure”, ma anche la filosofia e la letteratura e, fra le scienze umane, l’antropologia), alle quali il senso comune conferisce un’indiscussa aura di consacrazione, concepisse il lavoro del sociologo nei termini di una sorta di paziente, ma ambizioso, artigiano: nell’immagine che anche altrove ce ne dà Bourdieu (2003), il “sociologo-artigiano”, senza mai derogare al rigore scientifico (inteso come tensione sempre viva verso l’universale), riesce a connettere l’umile e indispensabile lavoro empirico sul campo con una vasta pluralità di apporti teorici, in grado di illuminare l’oggetto della ricerca secondo diverse prospettive, comunicando al lettore la consapevolezza profonda dell’inesauribile complessità e irriducibile contraddittorietà del mondo sociale. È sulla base di questi presupposti che si spiega la polemica verso le rigidità di una metodologia di ricerca che, in nome di un’astratta pretesa di scientificità – Bourdieu la definisce «spesso più scienziata che scientifica» (2015, p. 808) –, finisce per costruire un’immagine del dato deformata e in definitiva inaffidabile proprio nella sua pretesa di oggettività. D’altra parte questo non significa abbandonarsi ai pregiudizi di coloro che Bourdieu definisce «mistici della fusione affettiva». La prospettiva relazionale alla quale si ispira l’intero impianto teorico della sociologia di Bourdieu implica la necessità di considerare anche (forse, soprattutto) nella conduzione dell’intervista le possibili conseguenze inerenti la differente collocazione di intervistatore e intervistato nello spazio sociale («solo la riflessività, sinonimo di metodo, ma una *riflessività riflessiva*, fondata su un “mestiere”, su un “occhio” sociologico, permette di percepire e controllare all’istante, nell’atto stesso di condurre l’intervista, gli effetti della struttura sociale nella quale si compie» (ivi, p. 809).

Una conduzione dell’intervista fondata su questo genere di riflessività comporta, secondo Bourdieu, un duplice effetto: dal lato dell’intervistatore essa si configura come un vero “esercizio spirituale” che, mirando ad ottenere l’oblio di sé, otterrebbe una vera “conversione dello sguardo”, basata su una comprensione autentica senza (pre)giudizio (ivi, p. 819); dal lato dell’intervistato la possibilità di «spiegarsi nel senso più completo del termine», di operare un lavoro di esplicitazione, gratificante e doloroso allo stesso tempo, secondo la definizione dello

stesso Bourdieu, caratterizzato talvolta da una «straordinaria *intensità espressiva*» (ivi, p. 820). Le conseguenze politiche dell'approccio sono evidenti: l'intento perseguito da Bourdieu va oltre la mera denuncia sociale e si configura come un'autentica rivelazione dei meccanismi di condizionamento operanti fin nelle modalità più intime con cui i singoli sono letteralmente condotti ad interpretare le loro esperienze.

E qui entra in gioco il secondo fattore che rende tuttora attuale e significativa la lettura de ne *La miseria del Mondo*. Come abbiamo visto, Bourdieu e il suo gruppo di ricerca avevano tentato di restituire la possibilità di esprimersi, a partire dal proprio punto di vista, senza che il discorso fosse manipolato o strumentalizzato, consapevolmente o meno, a quanti subivano gli effetti di una visione del mondo presentata surrettiziamente come l'unica possibile e scientificamente motivata, (secondo una concezione riduttiva e banalizzante della pretesa oggettività propria della scienza). E di farlo senza cedere alla "falsa pretesa di neutralità" dei sondaggi d'opinione o dei reportage giornalistici, che trascura l'effetto di imposizione proprio dei presupposti taciti del senso comune, apparentemente spontaneo, in realtà socialmente determinato e condizionato. Compito della sociologia come impresa scientifica, ovvero come autentica disposizione a perseguire instancabilmente la verità delle relazioni sociali attraverso un costante esercizio di riflessività e di autoconsapevolezza, è quello di orientare l'attenzione del lettore verso i tratti sociologicamente pertinenti del discorso prodotto dagli agenti, rompendo con l'illusione della spontaneità ed esplicitando, appunto, i presupposti taciti del senso comune e il loro autentico significato. In questa prospettiva riproporre oggi questo straordinario affresco collettivo significa riconoscere nello specchio della piccole miserie di allora il riflesso eloquente delle nostre attuali miserie. Come afferma eloquentemente l'introduzione a questa edizione:

Chinandosi umilmente ad ascoltare il reale, la sociologia presentata qui mostra [...] una straordinaria capacità di coglierne l'*invisibile*, ossia ciò che – pur reale – visibile non era/è ancora [...]. A patto di non farsi tentare dalle lusinghe delle molte *sociologie della rassicurazione* in commercio, questa *sociologia del disvelamento* può essere pacatamente letta come il trionfo dell'*euristica* sulle *tautologie*, e sulle *ideologie* (Petrillo, Tarantino 2015, p. 24).

Certo, se consideriamo il presente, l'intellettuale collettivo vagheggiato da Bourdieu, impegnato da un lato sul terreno concreto delle rivendicazioni politiche a fianco di movimenti e sindacati, dall'altro nell'assiduo lavoro di riflessività critica proprio della scienziato che mira all'«universalizzazione delle condizioni di accesso all'universale» (1998, p. 91), sembra essere rimasto un'utopia generosa: soprattutto se è vero, come pensano alcuni, che oggi gli intellettuali si sono trasformati in semplici esperti, mentre la retorica della competenza offre uno strumento di dominio in grado di «neutralizzare la riflessione critica» e «naturalizzare l'ordine» (Traverso 2014, p. 81). E non solo. Il progetto di Bourdieu prevedeva un'alleanza, politicamente orientata all'azione, fra differenti campi intellettuali, oltre i confini ristretti delle singole discipline. La tendenza allo specialismo esasperato che caratterizza oggi il campo culturale sembrerebbe impedire la possibilità di scambi e intrecci proficui fra ambiti differenti, che risultano sostanzialmente in competizione e incapaci di dialogare fra loro.

Insomma si sarebbe avverato il rischio già avvertito e denunciato con urgenza da Bourdieu nei suoi numerosi interventi pubblici: l'affermazione di una *doxa* neoliberale, introiettata acriticamente dagli stessi dominati, che giustificerebbe come naturale, e perciò immedicabile, la logica economicistica alla base delle nuove gerarchie sociali e degli odierni meccanismi di esclusione ed emarginazione. Di (relativamente) nuovo, forse, c'è l'incalzare drammatico di una crisi contraddittoria e intricata che ha investito l'Occidente su fronti diversi: economico, radicalizzando il divario fra le classi e assottigliando pericolosamente le fila del ceto medio, impoverito e impaurito dal timore di essere risospinto al fondo della scala sociale; ecologico, visto che l'ambiente è drammaticamente minacciato dalle conseguenze di una crescita incontrollabile dal punto di vista sia demografico sia, conseguentemente, produttivo; generazionale, con i conseguenti disequilibri nella gestione attuale e futura del welfare sanitario e previdenziale; tecnologico, se è vero che la diffusione capillare di Internet comporta trasformazioni radicali nella considerazione della privacy, nella filiera produttiva e distributiva della cosiddetta «industria culturale», nella prassi politica, nell'organizzazione del lavoro; etico, qualora si consideri il contrasto drammatico fra i tradizionali e democratici valori della tolleranza e dell'inclusione e l'avvento di integralismi di varia origine e natura, non solo religiosi, oppure si esaminino il coinvolgimento e l'impotenza

delle nazioni occidentali in genocidi e massacri. E la crisi genera insicurezza, radicalizzazione dei conflitti, terrore, paranoia sociale. Le risposte politiche sembrano fragili e incerte; l'elaborazione intellettuale appare inefficace e non di rado autoreferenziale. Le dinamiche comunicative caratteristiche della Rete, attraverso la diffusione pervasiva dei social network, disintermediando le possibilità di informazione e di espressione individuale e collettiva, sembrano apparentemente offrire "almeno" un'illimitata e indifferenziata libertà di parola: il dolore, il rancore sociale, l'incertezza per il proprio futuro e tutte le manifestazioni delle nuove "miseria di posizione" si confondono nella grande babele dei commenti, degli aggiornamenti di stato su Facebook o dei cinguettii su Twitter, alla ricerca di un'illusoria visibilità per la propria vita comunque "invisibile", fosse pure dietro la maschera dell'"odiatore" (*hater*) o del "provocatore" (*troll*).

Bourdieu ci insegnerebbe oggi che non c'è margine residuo di libertà senza consapevolezza dei condizionamenti sociali che plasmano anche il discorso apparentemente più spontaneo e che la costruzione di questa consapevolezza è compito appunto di un lavoro intellettuale in grado di «attraversare lo schermo delle proiezioni, spesso assurde, dietro le quali il disagio o la sofferenza, al tempo stesso si mascherano e si esprimono» (2015, p. 854). Se questo è vero, presentare finalmente questo testo al pubblico italiano, introducendolo come un «manuale di sociologia fantastica» per più di un verso ancora in rotta di collisione con una «rinnovata fioritura ... di ricerche e studi scolasticamente disciplinati e ordinatamente rispettosi della buona tradizione metodologica» (Petrillo, Tarantino 2015, p. 21)², non significa solo colmare una lacuna editoriale, quanto indicare alla scienza sociologica (in verità non solo a lei) il dovere di «sporcarsi le mani»

2. Vale la pena di ricordare che nella chiusura dell'introduzione, recuperando la medesima capacità di Bourdieu di sovrapporre immaginazione sociologica e sguardo letterario, si intrecciano suggestivi riferimenti a Calvino e a Ballard, a testimonianza del valore euristico che la dimensione narrativa assume in questa magnifica e perturbante *Commedia Umana* sociologica. È noto che la *Miseria del Mondo* ispirò numerosi allestimenti teatrali al momento della sua pubblicazione, oltre a rappresentare un punto di svolta per il rinnovamento della scrittura autobiografica operato da alcuni fra gli scrittori francesi contemporanei più interessanti, come Annie Ernaux, Pierre Bergounioux, François Bon (cfr. Rubino 2012). La questione "narratologica" implicata dall'attenzione puntuale alle tecniche di restituzione dell'intervista lavora non solo dal romanzo alla sociologia ma, evidentemente, anche in direzione inversa.

con la sofferenza concreta che agita, oggi come vent'anni fa, il mondo sociale. La passione polemica che in modo niente affatto velato si scorge dietro le parole introduttive dei curatori fa intendere che questo è stato soprattutto il loro scopo: riproporre lo «strano miracolo» in virtù del quale, tanto per usare le loro stesse espressioni, la «carne dolente della società si fa verbo illuminante della sociologia» (ivi, p. 23). Ma anche indicare la possibilità di recuperare quella stessa indignazione che faceva dire non al polemist ma, in primo luogo, allo scienziato Bourdieu: *Il mondo sociale mi riesce sopportabile perché posso arrabbiarmi* (2004).

Riferimenti bibliografici

BOURDIEU, P.

1998, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano.

1999, *Controfuochi: argomenti per resistere all'invasione neo-liberista*, Reset, Milano.

2001a, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna.

2001b, *Controfuochi, 2: per un nuovo movimento europeo*, Manifestolibri, Roma.

2003, *Il mestiere di scienziato. Corso al college de France 2000-2001*, Feltrinelli, Milano.

2004, *Il mondo sociale mi riesce sopportabile perché posso arrabbiarmi*, a cura di A. Spire, con P. Casanova, M. Benassayag, Nottetempo, Roma.

2005, *Questa non è un'autobiografia: elementi per un'autoanalisi*, a cura di A. Boschetti, Feltrinelli, Milano.

2013, *Homo academicus*, a cura di A. De Feo, Dedalo, Bari.

2015, *La miseria del mondo*, a cura di A. Petrillo e C. Tarantino, Mimesis, Milano-Udine.

DARDOT P., LAVAL, C.

2013, *La nuova regione del mondo*, DeriveApprodi, Roma.

GRUNBERG, G., SCHWEISGUTH, E.

1996, *Bourdieu et La Misère. Une Approche Réductionniste*. in «Revue Française de Science Politique», XLVI, 1, pp. 134-155.

MAGGIORI, R., MARONGIU, J-B.

1993, *Pierre Bourdieu: Entretien Sur La Misère Du Monde*, in «Libération», 11 février.

MAYER, N.

1995, *L'entretien selon Pierre Bourdieu. Analyse critique de La misère du monde*. in «Revue française de sociologie», XXXVI, 2, pp. 355-370.

PETRILLO, A., TARANTINO, C.

2015, *Manuale di sociologia fantastica. Presentazione dell'edizione italiana*, in Bourdieu P., *La Miseria del Mondo*, Mimesis, Milano-Udine.

RUBINO, G.

2012, *Il romanzo francese contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari.

SUSCA, E.

2011, *Pierre Bourdieu: il lavoro della conoscenza*, FrancoAngeli, Milano.

SCARFÒ GHELLAB, G.

2010, *L'auto-socio-analisi del sociologo o gli interessi interessati dei ricercatori*, in Paolucci G. (a cura di), *Bourdieu Dopo Bourdieu*, UTET, Torino, pp. 34-52.

TRAVERSO, E.

2014, *Che fine hanno fatto gli intellettuali? Conversazione con Régis Meyran*, Ombre Corte, Verona.

ALESSANDRO LA MONICA

Jean-Claude Chamboredon, *Jeunesse et classes sociales*, a cura di Paul Pasquali, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2015

Formatosi al fianco di Pierre Bourdieu, di cui è stato assistente all'inizio degli anni Sessanta e in seguito «braccio destro» al CSE, Jean-Claude Chamboredon viene unicamente associato, non solo in Italia, alla figura di co-autore del celebre *Le Métier de sociologue* (Bourdieu, Chamboredon, Passeron 1968). La sua produzione intellettuale, apparsa nelle più importanti riviste scientifiche francesi, infatti, ha avuto una scarsa ricezione e il presente testo curato da Paul Pasquali (autore dell'introduzione), con la prefazione di Florence Weber (antropologa e allieva di Chamboredon), intende rivitalizzarne la portata attraverso la riedizione di sei lavori che appartengono a diversi periodi della sua produzione scientifica, nell'arco temporale dal 1966 al 1991.

Nel primo articolo, *La société française et sa jeunesse*, pubblicato nel 1966 in un volume collettaneo, Chamboredon mira a mettere in questione le prime tipologie di discorso che annunciavano l'avvento della *moyennisation* come conseguenza dell'ascesa della cultura di massa e della generazione dei baby-boom. Non si trattava per l'autore di criticare l'oggettività di questi fenomeni, quanto di analizzare sociologicamente il discorso che si stava affermando sulla «cultura adolescente», relativizzandone la portata e rilevandone l'«effetto teoria». Criticando in modo deciso la corrente culturalista, Chamboredon riconosce che, sebbene vi possano essere «un insieme di comportamenti simbolici, di gusti, di pratiche che sono offerti all'insieme dei giovani», «solo le false percezioni della sociologia spontanea

possono derivare dalla moltiplicazione dei periodici, dei programmi e dei prodotti specificamente destinati agli adolescenti, la diffusione uniforme di modelli di comportamento adolescente. La novità non si trova in questa generalizzazione contestabile, ma nella pretesa della cultura adolescente di generalizzarsi» (p. 57). Inoltre per il sociologo francese non è tanto la presa della cultura di massa a fungere da fattore esplicativo della cultura adolescente quanto un insieme di fattori strutturali (quali, ad esempio, l'urbanizzazione crescente e l'esodo rurale) a favorire le condizioni per lo sviluppo di pratiche sociali riconducibili alla categoria di «adolescenza». Di nuovo, un fattore durkheimiano presente nell'opera: con l'aumento della densità sociale dei processi di urbanizzazione un maggior numero di soggetti è potenzialmente incline ad adottare le condotte concepite come «adolescenti». L'«irrealismo» della condizione adolescenziale, questa «visione fluida dell'avvenire», però, era rara all'epoca (la metà degli anni Sessanta) per i figli della classe operaia e considerata solo una «tappa» per i figli delle classi superiori, mentre era «più diffusa nei giovani delle classi medie» che si erano avventurati nel nuovo campo dell'istruzione (pp. 46-47). L'incoraggiamento delle aspirazioni delle classi popolari e le speranze di ascesa sociale attraverso l'ottenimento del titolo di studio non avevano ancora assunto un carattere sistematico nella popolazione francese.

Il secondo articolo, *Proximité spatiale et distance sociale. Les grands ensembles et leur peuplement*, pubblicato nel 1970 nella “Revue française de sociologie” è stato realizzato assieme alla collega Madeleine Lemaire. Frutto di una pluriennale ricerca sul campo condotta ad Antony-Massy, il secondo nucleo urbano più popoloso di Francia, questo lavoro si compie nel periodo in cui cominciano ad assumere rilevanza nel campo accademico francese alcune opere della tradizione di Chicago (Chapoulie 2008). Ciò che sembra assumere un aspetto rilevante, rileggendo oggi questo saggio, è il tentativo di ibridazione dei temi di interesse dell'ecologia urbana con un'analisi critica degli effetti di potere legati alla costruzione sociale di una popolazione all'interno di un certo territorio. L'argomento in questione riguardava la previsione degli effetti della coabitazione di popolazioni fortemente eterogenee all'interno di nuclei ad alta concentrazione di abitanti. Chombart de Lauwe e Henri Lefebvre costituiscono i principali riferimenti critici. Per il primo, la vicinanza tra gruppi sociali differenti avrebbe non solo favorito il dialogo e la reciproca

comprensione, ma soprattutto da ciò sarebbe risultato un effetto civilizzatore per le classi meno abbienti. Per il secondo, il grande nucleo abitativo dalla composizione sociale eterogenea avrebbe permesso «l'emergenza dell'uomo nuovo», «l'uomo eterno liberato dalle "alienazioni", dai "miti" e dai "condizionamenti"» (p. 72). In breve, dalla vicinanza e dalla coabitazione di classi differenti sarebbero derivati "modi di occupazione" del territorio, per dirla *à la* Park, che avrebbero presentato una minore problematicità in termini di pratiche delinquenziali, costumi e stili di vita. Ciò che sorprende è la forza con cui Chamboredon e Lemaire si scagliano contro queste tesi, concependole come delle «utopie», delle «illusioni profetiche» spinte da un «ideale di società senza classi» carico di effetti politici. L'intento dei due giovani sociologi era la dimostrazione della validità della tesi opposta: la coabitazione di gruppi sociali differenti avrebbe avuto l'effetto di raddoppiare le disuguaglianze, non di attenuarle, rendendo ancor più palese la distanza di una fascia di popolazione che cominciava ad aspirare ad una condizione nuova ma che non sarebbe stata in grado di raggiungere pienamente a causa di un differente possesso di risorse (economiche e culturali) e di uno stile di vita spesso percepito in modo ostile dal punto di vista dominante. Il lavoro sembra essere utile oggi, non tanto per leggere gli effetti dell'avvento della società di massa, quanto per uno studio genealogico delle condizioni, politiche e, prima ancora, dei discorsi che hanno favorito e conferito un'aura di scientificità alle condizioni di produzione adatte alla costituzione della società di massa. Sorprende, da ultimo, l'intuizione che i due sociologi hanno avuto in merito al carattere intrinsecamente politico di tali illusioni utopiche: «I meccanismi di costituzione della popolazione in grandi nuclei non hanno dunque soltanto la funzione di modificare la sociabilità: non si deve riconoscere loro una funzione di diversificazione sociale e di rottura delle solidarietà di classe?» (p. 86).

Il terzo articolo, *La délinquance juvénile, essai de construction d'objet*, apparso nel 1971 all'interno della "Revue française de sociologie", costituisce il contributo più vicino alle tematiche tipiche della tradizione di Chicago. La ricerca ha come obiettivo la problematizzazione degli assunti alla base dei diversi approcci sociologici che cercano di fornire una spiegazione della forte corrispondenza statistica tra delinquenza giovanile e appartenenza alla classe operaia. Come dichiara l'autore sin dalle prime pagine: questo lavoro non ha né un «valore dimostrativo», né «l'ambizione di una sintesi teorica», si pone piuttosto come un «tentativo di

costruzione dell'oggetto mirante a definire e a descrivere le differenti determinazioni che costituiscono la delinquenza giovanile» (p. 88). Dalla forte valenza epistemologica bachelardiana, com'è evidente dal sottotitolo e dalla dichiarazione appena citata, questo articolo mira ad una forte opera di rottura con le prenozioni del "senso comune scientifico" attraverso la critica di tutti gli approcci allo studio sociologico della devianza (ecologia urbana, interazionismo, funzionalismo), pur non mancando di rilevarne gli elementi di utilità. Perché per i figli delle classi medie o superiori la delinquenza assume una connotazione «anomica» mentre per i figli delle classi popolari costituisce un fenomeno «endemico»? Il tentativo di risposta di Chamboredon è articolato e si concentra sulla differenza con cui nelle diverse classi viene concepito il «periodo di transizione» dall'adolescenza all'età adulta: brevità, bassa intensità del processo di socializzazione e una concezione di "liceità" maggiormente permissiva distinguono le classi popolari dal rigorismo piccolo-borghese. Tale fattore esplicativo è inserito in un complesso sistema di determinismi incrociati che include gli elementi contestuali, la composizione sociale della popolazione (e quindi un rimando alle tesi dell'articolo pubblicato assieme alla Lemaire), l'opera simbolica di costruzione dell'immagine del delinquente ad opera dagli agenti di Stato in linea (per posizione sociale) con i principi valoriali piccolo-borghesi e, da ultimo, la diversa distribuzione tra le classi del «capitale morale» e del «capitale giuridico». Sembra inoltre opportuno constatare – come rileva a ragione il curatore del volume – un ulteriore elemento di originalità in questo contributo: la descrizione durkheimiana dell'involontarietà del «processo di costituzione della delinquenza come fatto sociale» (p. 31).

Il quarto articolo presente nel volume, *Le «métier d'enfant». Définition sociale de la prime enfance et fonctions différentielles de l'école maternelle*, pubblicato anch'esso nella "Revue française de sociologie" viene realizzato nel 1973 assieme a Jean Prévot. Come nei testi precedenti si tratta per Chamboredon di adottare un metodo di analisi ormai consolidato: da un lato lo studio delle determinazioni oggettive che hanno favorito le condizioni per lo sviluppo del fenomeno in esame (in questo caso le trasformazioni che hanno contribuito alla costituzione della moderna scuola materna e alla ridefinizione del «mestiere» di madre), dall'altro le «condizioni della scoperta» di un nuovo «oggetto pedagogico» (la prima infanzia) che si accompagnano al processo di professionalizzazione dei compiti delle isti-

tutrici e allo sviluppo della psicologia infantile. In linea con i precedenti articoli, tale lavoro mira a cogliere l'arbitrarietà piccolo-borghese dietro la neutralità del nuovo discorso pedagogico, mostrando il diverso grado di affinità tra le disposizioni delle diverse classi sociali e le disposizioni richieste dalla pedagogia e dalla scuola.

Il quinto capitolo, *Adolescence et post-adolescence: la «juvénisation»*. *Remarques sur les transformations récentes des limites et de la définition sociale de la jeunesse*, pubblicato nel 1985 in un volume collettaneo, è frutto di una presentazione all'interno di un convegno sui temi dell'allungamento dell'età dell'adolescenza. Nella prima parte viene messa in rilievo la novità di certi fenomeni: la «rimanenza» come «allungamento del periodo di coesistenza delle generazioni» derivante dalla «presenza prolungata dei familiari» (p. 178); lo «stazionamento prolungato» come periodo indefinito di scolarizzazione (p. 178); la «latenza professionale» come carattere sempre più diffuso tra la fine del percorso di formazione e l'esercizio «regolare della professione» (p. 182). Nella seconda parte l'autore si concentra sulla messa in discussione dell'«universalismo sociale» che sta dietro all'idea di «ciclo di vita». Ed è a partire da questa critica che egli arriva ad elaborare l'idea che esistano «calendari diversi di accesso agli attributi della maturità» (p. 189). In altre parole, le traiettorie biografiche si realizzano all'interno di diversi «campi istituzionali» (famiglia, scuola, lavoro) che presentano una diversa tipologia di temporalità e un diverso momento di accesso alla «maturità». Nello stesso tempo però, chiarisce l'autore, la sociologia non deve analizzare «le trasformazioni dell'adolescenza come un semplice allungamento [...], né come una semplice ridefinizione del contingente legata alle trasformazioni demografiche generali. Sono la struttura e la composizione degli attributi sociali della gioventù, i modi di accesso alla maturità che sono modificati» (pp. 179-180). Di nuovo, dunque, la centralità della dimensione di classe come criterio analitico di distinzione delle diverse temporalità percepite, e vissute, dalle diverse classi all'interno dei differenti campi istituzionali.

Il sesto e ultimo articolo, *Classes scolaires, classes d'âge, classes sociales: les fonctions des scansion temporelle du système de formation*, pubblicato nel 1991 nei Cahiers du CERCOM, costituisce un affinamento teorico di uno dei suoi principali indirizzi di ricerca, vale a dire l'analisi «di tutte le istituzioni e sistemi di agenti [...]

che contribuiscono a cristallizzare delle definizioni sociali di età categorizzando come oggetto del loro intervento certe divisioni biografiche» (p. 192). Dopo una breve rassegna di alcuni studi sulla condizione adolescenziale, la novità maggiore di questo lavoro si trova nell'utilizzo di alcune categorie concettuali – l'anomia di Durkheim e la «socializzazione anticipatrice» di Merton – per descrivere il processo di «deregolazione delle aspirazioni» che si realizza in conseguenza dell'allungamento del percorso scolastico e della condizione «prelaborativa». Dimensione oggettiva dell'analisi e dimensione soggettiva sono tenute assieme: l'«apertura dello spazio dei possibili» – un riferimento evidente a Bourdieu seppur non esplicitato (1984) –, concepito come «zona d'indeterminazione sociale» che induce le classi popolari ad un allontanamento dagli elementi culturali della classe di appartenenza, si lega, sul piano soggettivo, con «l'esperienza soggettiva dell'indeterminazione dell'avvenire». È questa «situazione di “sogno” sociale», questa «speranza sognatrice», alla base dei percorsi biografici dei figli delle classi popolari (pp. 200-202).

Con questa panoramica dei contributi di Chamboredon si è cercato di mettere in rilievo le modalità con cui l'autore ha cercato di analizzare la complessità del reale, la sua critica nei confronti dell'apparente neutralità che si cela dietro le categorizzazioni delle età di vita e l'attenzione ai processi alla base delle trasformazioni dell'identità di classe. Su tutti, l'attento studio della «ridefinizione delle aspirazioni» nelle classi popolari e la meticolosità di un approccio mirante a tenere assieme in modo «complementare» (Chauvel, 2011) la dimensione di classe e le generazioni, sembrano essere i punti di forza di un lavoro che merita di essere riconsiderato per la sua capacità d'analisi e per lo spessore teorico che lo caratterizza.

Riferimenti bibliografici

BOURDIEU, P.

1984, *Homo academicus*, Dedalo, Bari, 2013.

BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.-C., PASSERON, J.-C.

1968, *Il mestiere del sociologo*, Guaraldi, Rimini-Firenze, 1976.

CHAPOULIE, J.-M.

2008, «*Malentendus transatlantiques*». *La tradition de Chicago, Park et la sociologie française*, in «L'Homme», III, 187/188, pp. 223-246.

CHAUVEL, L.

2011, *Le destin des générations. Structure sociale et cohortes en France du XX^e siècle aux années 2010*, Puf, Paris.

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

Va salutata con vivo piacere la traduzione del volume di Allan Horwitz e Jerom Wakefield perché introduce il lettore italiano all'importante dibattito sull'impatto dei *Diagnostic and Statistical Manuals* (DSM) dell'American Psychiatric Association sulla psichiatria contemporanea. Il dibattito, iniziato con la rivoluzione segnata dal DSM III nel 1980, è tutt'altro che esaurito, anzi sta conoscendo un'intensificazione polemica dopo la pubblicazione del controverso DSM-5 nel 2013. Il DSM, nato per uniformare il linguaggio psichiatrico attraverso l'elaborazione di un'unica classificazione dei disturbi mentali, è diventato una sorta di guida della scienza psichiatrica mondiale, voce autorevole che decide che cosa è "malattia mentale". Tuttavia, come dimostra la gran mole di documentazione illustrata nel volume di Horwitz e Wakefield, il DSM non è tanto da intendere come il precipitato di conoscenze scientifiche sui problemi psichiatrici ma come un insieme di soluzioni politiche a controversie scientifiche.

Allan Horwitz è un sociologo che fa ricerca nel campo della malattia mentale, autore di alcuni influenti testi contemporanei sull'argomento, mentre Jerome Wakefield è uno studioso che si occupa di psichiatria. Il loro lavoro scientifico non è riconducibile ai tradizionali approcci epidemiologici, cui non risparmiano critiche spietate, e che in Italia identificano ancora il contributo della sociologia nel campo della salute mentale, ma riguarda piuttosto l'impatto delle prospettive scientifiche e

cliniche sulle dinamiche della malattia mentale, in particolare i processi di medicalizzazione del disagio umano e di patologizzazione della normalità.

Il punto di partenza dei due studiosi è l'impennata straordinaria che ha conosciuto la depressione negli ultimi decenni nei paesi Occidentali e non solo. Piuttosto che cercare una risposta nella litania dell'angoscia dell'uomo postmoderno, tipica di sociologi alla moda come Zigmunt Bauman, i due studiosi puntano il dito sui criteri diagnostici legittimati e diffusi globalmente dal DSM. In altre parole, l'attuale epidemia di depressione e il correlato incremento dei consumi di psicofarmaci non sarebbero l'effetto di processi sociali disgregatori in agguato nella postmodernità e neanche l'esito di un'aumentata capacità diagnostica e d'intervento da parte della psichiatria contemporanea, quanto piuttosto la conseguenza dell'applicazione di criteri alquanto laschi nelle attuali pratiche diagnostiche psichiatriche. In particolare, il DSM e la psichiatria dominante sono incapaci di distinguere tra la tristezza, che è una risposta normale di fronte agli eventi stressanti della vita, e la depressione come disturbo mentale, che invece è una vera e propria malattia perché è legata da eventi stressanti ed è riconducibile a disfunzioni interne.

Il modello medico di malattia mentale diffuso dal DSM è incentrato nella diagnosi formale su base sintomatologica: il riscontro di un certo numero di sintomi, tratti da una lista formalizzata, guida la diagnosi di un disturbo mentale. I due autori ricostruiscono egregiamente la genealogia concettuale di tale impostazione, in particolare l'esigenza di aumentare l'attendibilità della diagnosi psichiatrica sottraendola al soggettivismo diagnostico tipico della scuola psicanalitica. Il punto è che l'attendibilità è stata raggiunta a danno dell'altro criterio scientifico fondamentale: la validità. La psichiatria contemporanea legata al DSM non fa alcuno sforzo per distinguere fra tristezza normale e depressione patologica, con la conseguenza che la prima viene facilmente ed erroneamente assimilata alla seconda finendo così per essere parimenti medicalizzata.

I due autori spiegano come, in ossequio al modello biomedico, è stata promossa una valutazione decontestualizzata dei sintomi psichiatrici. Eppure, sintomi come umore depresso, perdita di appetito, disturbi del sonno, non indicano sempre la presenza di depressione, ma in alcuni casi rappresentano una reazione normale alle circostanze individuali o sociali in cui sorgono, ad esempio una grave perdita affettiva, condizioni di vita inique etc.. Tuttavia, l'analisi delle circostanze che accompagnano

l'emergere dei sintomi non è contemplata dal DSM, per cui non c'è modo di distinguere tra la tristezza che nasce come risposta "biologicamente programmata" – per usare l'espressione dei due autori – a circostanze stressanti, e la depressione con basi patologiche. Il recente DSM-5, alla cui analisi è dedicata la lunga postfazione dei due autori, allarga ulteriormente la decontestualizzazione della sintomatologia perché elimina anche l'esclusione del lutto, avvalorando così l'idea di considerare patologici, e meritevoli d'intervento farmaceutico, perfino gli stati ordinari di sofferenza umana. Eppure, sostengono i due autori, la tristezza potrebbe avere i suoi benefici psicologici.

Il lavoro di Horwitz e Wakefield si situa nella scia del discorso critico verso la psichiatria, ma se ne distingue nettamente per la rivendicata assenza di quegli accenti ideologizzati che hanno sempre caratterizzato l'antipsichiatria fin dall'opera di Michael Foucault. Da questo punto di vista, il volume rappresenta un interessante tentativo di sfuggire al dualismo teorico che vede contrapposti da un lato la prospettiva costruzionista, tipica di molta sociologia critica, secondo cui la malattia mentale non esiste ed è solo una forma di controllo sociale, e dall'altro la prospettiva essenzialista propugnata sia dalle neuroscienze sia dagli approcci psicodinamici. Per i due autori, i disturbi mentali esistono, ma l'attuale epidemia è il prodotto di pratiche scientifiche e cliniche non valide.

Una pecca del volume è l'ingenuità dei curatori italiani (psichiatri d'impostazione psicodinamica) che provano ad assoldare il lavoro di Horwitz e Wakefield al loro campo e a questo scopo riempiono il volume di note a piè di pagina con ragionamenti poco validi e poco pertinenti. In effetti, l'approccio psicodinamico alla malattia mentale da sempre si oppone al modello sintomatologico propugnato dalla psichiatria del DSM, ma è errato assimilare la posizione di Horwitz e Wakefield a quanto sostenuto dalla psicodinamica in campo psichiatrico. Infatti, è noto che per Horwitz la patologizzazione del normale è una grave responsabilità storica della psicanalisi e della psicologia clinica e non uno specifico prodotto del DSM e della sua differente prospettiva basata sulla sintomatologia kraepeliana. Tuttavia la bizzarria della curatela è l'unica pecca di un volume di grande interesse per chi si occupa di medicalizzazione della devianza e di scienza applicata ai problemi sociali.

MASSIMO CERULO

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

Gli studi sociologici e il mondo del vino hanno storicamente avuto poche occasioni di incontro, sia perché i primi si sono concentrati su argomenti e temi ritenuti istituzionalmente più adeguati alle proprie categorie e tecniche di ricerca, sia perché il secondo è stato considerato ambito di studio scientifico riservato a enologi, esperti di agraria, professionisti dei laboratori, etc.

Se in lingua francese e inglese sono disponibili da diversi anni studi socio-antropologici sull'ambito vitivinicolo, è solo nell'ultimo lustro che si nota una maggiore apertura di interesse scientifico anche da parte di alcuni sociologi italiani verso i soggetti che abitano il mondo enoico, che lo costituiscono e fanno sì che esista: produttori, sommelier, esperti di comunicazione, giurati ai concorsi, giornalisti che con un articolo su riviste specializzate possono fare lievitare o precipitare il prezzo di una singola bottiglia. A titolo di esempio, ricordo il lungo studio di Gianmarco Navarini su comportamenti, pratiche e categorie utilizzati da gran parte dei soggetti sopra citati (2015) e una serie di articoli scientifici pubblicati su riviste sociologiche che si concentrano sul gusto come categoria di analisi ("Etnografia e ricerca qualitativa"; "Rassegna italiana di sociologia").

Il gusto, appunto. Perché il vino da una prospettiva sociologica può certo essere studiata *à la Bourdieu*, ossia considerandolo come prodotto attraverso il quale stratificare socialmente i soggetti: in base all'acquisto (e alla conoscenza) di determinate bottiglie o produttori nonché alle modalità di consumo del vino, si potranno creare tassonomie di gusti, pratiche, comportamenti individuali. In questo

caso l'analisi si concentrerà sui soggetti che acquistano il vino – per berlo, regalarlo o metterlo in mostra – senza considerare quello che c'è dietro la bottiglia: la filiera produttiva e, nello specifico, i rapporti tra i soggetti che il vino lo producono e ne traggono profitto economico.

Su questo secondo filone si focalizza la ricerca etnografica di Paolo Gusmeroli raccontata nel libro *Le eredi. Aziende vinicole di padre in figlia*. Il volume, pubblicato nella collana *Intersezioni e asincronie* diretta da Franca Bimbi, è uno dei frutti del lavoro di dottorato di ricerca svolto da Gusmeroli presso l'Università di Padova, negli anni 2011-2013. Lo studio è stato svolto utilizzando una metodologia qualitativa, attraverso la raccolta di storie di vita e la somministrazione di 35 interviste in profondità rappresentative di 12 casi di passaggio generazionale, a partire quindi dall'esperienza di padri e figlie (in 9 studi di caso è stato possibile intervistare entrambe le generazioni). La ricerca ha analizzato aziende venete di limitate dimensioni, per lo più a gestione familiare o con meno di 5 dipendenti (soltanto in 4 casi con più di 20 dipendenti) e caratterizzate da una conduzione imprenditoriale svolta in prima persona, ossia rinunciando a figure intermedie o di collegamento quali manager o simili. Da tenere presente la regione in cui viene svolto lo studio: in Veneto, infatti, "fare vino" ed essere titolari di aziende vinicole vuol dire essere riconosciuti economicamente e culturalmente, nonché detenere un certo livello di prestigio sociale.

Diciamo subito che il pregio principale del lavoro è quello di rivolgere la lente di analisi del sociologo a un ambito, quello delle aziende familiari vinicole italiane, utilizzando una prospettiva di genere: tradizionalmente considerati come spazi maschili di lavoro, responsabilità, eventuale prestigio e riproduzione, sono invece aperti – per necessità o scelta – all'ingresso di soggetti femminili che spesso vanno a occupare posizioni nevralgiche di potere all'interno dell'azienda. A me ricorda un importante studio storico svolto una decina di anni fa da Barbara Curli sulle donne imprenditrici (2005). Chiaramente, come si evince dal titolo, l'autore chiarisce da subito che tali soggetti femminili fanno parte della famiglia titolare dell'azienda: le figlie nel caso specifico, persone quindi che lavorano all'interno del campo di produzione-commercializzazione del vino per una sorta di diritto di ascrizione. Non tutte sono "cresciute" all'interno dell'azienda, alcune vengono invitate a farlo a un certo punto della loro traiettoria biografica. I motivi perché

tale scelta venga compiuta dal maschio titolare dell'azienda sono principalmente due: esigenze di innovazione tecnologica e organizzativa (in tal senso, le figlie detengono spesso alto capitale culturale: molte entrano in azienda dopo essersi formate in studi universitari e post-universitari); difficoltà diffusa nel trasmettere ad altri (leggi figlio maschio) il proprio sapere maturato nonché quell'*ethos* artigianale e imprenditoriale che molto spesso caratterizza i fondatori delle aziende vitivinicole italiane.

La scelta di Gusmeroli di concentrare l'indagine sulle figlie si rivela sociologicamente intelligente perché permette «di non sovrapporre due aspetti ben distinti e relativi alla tendenziale patrilinearità dell'impresa: da una parte le figlie sembrano “scegliere” meno frequentemente l'azienda come ambito di realizzazione, dall'altra questa “scelta” è in parte strutturata dal senso di adeguatezza di genere rispetto alle possibilità di farne proprie pratiche, usi del corpo, posizioni sociali» (p. 19).

L'obiettivo dell'autore, che utilizza proficuamente nel suo studio concetti e categorie bourdieusiani, è quello di studiare la riproduzione delle aziende familiari considerando come precipuo il discorso familiare che definisce di volta in volta le poste in gioco collettive e individuali (p. 14). In tal senso, è possibile osservare l'interazione che viene a crearsi tra genere e strategie di riproduzione sociale, tra caratteristiche soggettive e necessità di profitto economico e posizionamento sul mercato. Inoltre, studiare le donne che occupano una posizione di potere all'interno dell'azienda di famiglia permette di fare emergere un rapporto ambivalente tra spazio lavorativo ed esperienza soggettiva: «da una parte luogo privilegiato di trasmissioni patrilineari e di una divisione del lavoro di genere piuttosto rigida, dall'altra organizzazione che strutturalmente offre maggiori possibilità di conciliazione proprio grazie alla parziale, seppur non scontata, sovrapposizione tra spazi riproduttivi e familiari» (p. 94).

Gusmeroli studia le narrazioni di padri e figli e riesce a produrre una descrizione densa di quanto ascoltato e osservato: emergono così i conflitti e i ponti che vengono a crearsi tra le generazioni, le diverse forme di capitale utilizzate per raggiungere le poste in gioco presenti di volta in volta nel campo, le modalità attraverso cui l'inconscio familiare e di genere va a influire su comportamenti e scelte quotidiane. Soprattutto però il lavoro di Gusmeroli fa emergere, attraverso un'analisi diacronica e quindi di sociologia storica, le modalità quotidiane attraverso le quali

i soggetti – maschili e femminili – costruiscono la loro realtà sociale, contribuendo a produrre il loro mondo dato per scontato e, nello stesso tempo, producendo una narrazione di abitudinarietà che si riverbera nelle pratiche quotidiane. Attraverso gli stralci di interviste presenti nel corpo centrale del volume, emerge quel senso pratico che i soggetti utilizzano nel lavoro di tutti i giorni, quella capacità di portare avanti l'azienda con l'apporto di innovazione ma anche e soprattutto grazie all'uso di disposizioni incorporate che legano padri e figli nella trasmissione e acquisizione generazionale di uno specifico e caratteristico *know how*.

Infine, il volume dedica alcune pagine al lavoro emozionale messo in atto dalle donne eredi alle prese con le interazioni obbligate con i maschi che lavorano in azienda. Emerge in queste narrazioni un'ambivalenza manifesta: da una parte, le difficoltà cui sono costrette a confrontarsi a causa del loro essere "precipitate" in un mondo ancora considerato maschile (e in gran parte abitato da maschi); dall'altra la loro capacità di innovazione e organizzazione della struttura aziendale utilizzando quei punti di vista e quelle competenze femminili descritti da diversi studi postfemministi, che in diversi casi sembrano rivelarsi più "pratici" e funzionali" al raggiungimento delle poste in gioco presenti nel campo. Sarebbe stato utile a tal proposito un approfondimento ulteriore sulle modalità di lavoro emozionale (ma anche di lavoro emotivo) utilizzate dai soggetti indagati e un approfondimento delle singole emozioni manifestate nelle diverse interazioni affrontate. In ogni caso, il volume rappresenta un ottimo punto di partenza per uno studio sociologico del mondo del vino non scontato e scientificamente rigoroso.

Riferimenti bibliografici

CURLI, B.

2005, *Donne imprenditrici nella storia dell'Umbria*, FrancoAngeli, Milano.

NAVARINI, G.

2015, *I mondi del vino*, il Mulino, Bologna.

Abstract degli articoli

Luigi Cimmino

Wittgenstein: scetticismo e relativismo culturale. Un percorso argomentativo

L'articolo intende ricostruire in modo sintetico i passi argomentativi che, dal *Tractatus*, portano alla tematica delle *Ricerche*, cercando di mostrare come gli argomenti che Wittgenstein utilizza contro i dubbi scettici – presenti in particolare in *Della certezza*, ma che hanno nelle *Ricerche* la loro più esplicita giustificazione – diano la possibilità di precisare l'atteggiamento del filosofo austriaco riguardo al “relativismo culturale”. A quest'ultimo è infatti dedicata l'ultima parte del saggio. Così, muovendo dal problema del riferimento delle parole, al centro della sua opera giovanile, passando poi alla critica di quest'ultima e del “fenomenismo” che il *Tractatus* presuppone da un punto di vista epistemico, Wittgenstein arriva al concetto di “regola” della sua maturità. Di quest'ultimo, che com'è noto ha dato luogo a molteplici interpretazioni, il saggio offre una specifica, anche se più che succinta lettura che lo collega al *tempo*. La complessa trama di considerazioni dell'ultimo Wittgenstein permette, secondo l'autore, di storicizzare il pensiero umano sottraendolo contemporaneamente a derive di tipo relativistico.

Parole chiave: Wittgenstein, scetticismo, relativismo culturale

Fabio Dei*Il significato e l'azione. Wittgenstein tra gli antropologi*

Wittgenstein non era interessato all'antropologia come autonoma e positiva scienza sociale: i suoi scritti sul tema, come le *Note sul Ramo d'oro* di Frazer, sono state spesso sovrainterpretate, e il concetto di "forma di vita" è stato discutibilmente accostato al concetto antropologico di cultura. Malgrado ciò, l'antropologia culturale ha largamente usato gli scritti di W. come fonte di ispirazione e di innovazione epistemologica. Ciò è avvenuto in particolare tra gli anni '60 e '80 del Novecento, nel quadro di un ripensamento della natura "comprendente" delle scienze sociali. L'articolo discute i contributi di autori come P. Winch, A. Giddens, C. Geertz nella messa a punto di un'idea di comprensione antropologica su basi wittgensteiniane; e il successivo slittamento dall'attenzione ai problemi del significato verso la centralità del concetto di "pratica".

Parole chiave: Wittgenstein, antropologia culturale, razionalità/relativismo

Wes Sharrock*Is there only "what can be said"?*

Wittgenstein's 'quietism' is often found objectionable and certainly seems unacceptable to an 'activist' social science such as sociology. This discussion considers some of the ways in which the thought that philosophy leaves things as they are can be seen as a bona fide expression of Wittgenstein's philosophy. It then asks whether the apparently conservative implications of Wittgenstein's philosophy arise in the social sciences from the fact that Wittgenstein's concerns with the limits of sense in philosophy are often understood in terms of the argument over the limits of thought set by different cultures (as in the notorious 'rationality' controversies). The paper's argument is that properly understanding the role of 'nonsense' in Wittgenstein invalidates the usual objections to quietism.

Keywords: Wittgenstein, Sociology, Ethnomethodology, Relativism

Luigi Muzzetto*Il senso comune e il problema della certezza. Prime riflessioni*

L'influenza del pensiero di Wittgenstein sulle Scienze Sociali è ormai ampiamente riconosciuta, sebbene in Italia sia in gran parte rimasta circoscritta su settori specifici come l'epistemologia, la sociologia della conoscenza, la sociologia del linguaggio, ecc. Mentre in un saggio precedente ho tentato di indicare le linee di alcuni dei percorsi principali di tali influenze [cfr. Muzzetto 2014], questo saggio è centrato su un problema più circoscritto: i contributi principali di Wittgenstein al tema del senso comune, dei caratteri base di questo: le certezze pre-teoretiche, pre-cognitive che preesistono a ogni auto-riflessione, ma che costituiscono la base per la costituzione del linguaggio, di ogni conoscenza, di ogni riflessione. L'analisi di Wittgenstein, malgrado la diversità delle posizioni, ha notevoli punti di contatto con l'analisi di matrice fenomenologica relativa all'atteggiamento naturale.

Parole chiave: Wittgenstein, certezze, Schutz, fenomenologia

Gianmarco Navarini*Il danno di Wittgenstein. Appunti foucaultiani su metodo, discorso e politica di ricerca*

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, *usando* le *Philosophical Investigations* per rileggere il *Tractatus* (in particolare §5.6 e la lapidaria conclusione §7); quello dell'impatto, anche in virtù di questo gioco, 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. Ma l'interesse per questo doppio registro sta più che altro nella sua eventuale capacità di fare emergere alcuni problemi in senso pratico e, tramite questi, ventilare la possibilità di aprirsi a un terzo registro, di carattere discorsivo e per così dire letterario, nel quale il “danno culturale e scientifico” di Wittgenstein – come lo chiamano i suoi detrattori – può invece rivelarsi

come un felice invito, a noi come ricercatori e scienziati sociali, di giocare altri giochi rispetto a quelli che forse ci tengono intrappolati.

Parole chiave: Wittgenstein, etnografia, pratiche sociali, linguaggio

Riccardo Venturini

Wittgenstein teorico della conoscenza o antiteorico? Il confronto tra Bloor e Lynch

Nel mio lavoro intendo analizzare alcuni aspetti del problema del seguire la regola partendo dal dibattito nella sociologia della conoscenza scientifica e nell'etnometodologia post-analitica. Le visioni di Bloor e di Lynch sono la sintesi di due modi di approcciare alla multidimensionalità della strumentazione teorica di Wittgenstein. Quale può essere la valenza del seguire la regola nelle scienze sociali? Quali sono i legami tra i vari modi di affrontare il tema del seguire la regola e il problema della costruzione significativa della realtà sociale? Il dibattito epistemologico e metodologico sollevato dal filosofo austriaco è lo sfondo dal quale intendo sviluppare una serie di riflessioni sul rapporto tra individuo e società, sul problema dell'interpretazione e sulla teoria dell'azione. Il mio fine è di riflettere sulle possibilità di trovare una chiave di lettura intermedia tra le due.

Parole chiave: Regola, interpretazione, regresso infinito, etnometodologia

Vincenzo Mele

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

L'articolo ricostruisce ed analizza un approccio secondario e trascurato nelle scienze sociali: la fisiognomica. La fisiognomica fa parte di quello che Carlo Ginzburg ha chiamato «paradigma indiziario». Esso si fonda sulla semiotica ed inizia ad affermarsi nelle scienze umane nel tardo Diciannovesimo secolo. Georg Simmel, Walter Benjamin e Theodor Adorno hanno posto la fisiognomica al centro della loro teoria sociale, prendendo in considerazione aspetti ignorati dagli approcci più convenzionali. Simmel ritiene che i significati più importanti per

comprendere l'interazione umana si ritrovino non tanto nelle forme di associazione seria e consapevole, quanto in quelle ludiche ed effimere. Benjamin, negli scritti metropolitani su Napoli, Mosca e Marsiglia, come nella ricerca storica su *I passages di Parigi* pratica una fisiognomica indiziaria della città, secondo la quale l'immagine urbana diviene essa stessa documento capace di sprigionare senso. Adorno, pur criticando l'immediatezza e la mancanza di concettualità del pensiero fisiognomico, lo pratica tanto in *Minima moralia*, quanto in alcune delle sue ricerche sociologiche più significative, dal *Princeton Radio Research Project* agli *Studi sulla personalità autoritaria*.

Parole chiave: fisiognomica, immagine, Simmel, Benjamin, Adorno

Cecilia Vázquez

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

El trabajo reflexiona sobre la influencia del pensamiento de Antonio Gramsci en América Latina, focalizando en la presencia que tuvo en el campo cultural argentino hacia finales de la década del '50. El objetivo principal es poner en diálogo ese contexto con las transformaciones sociales que se produjeron a partir de las luchas contra el neoliberalismo en Argentina entre finales de los años '90 y primeros años de los 2000. El enfoque conceptual adoptado es el de la Sociología de la Cultura, la cual considera las relaciones entre cultura y sociedad desde la óptica del pensamiento gramsciano. Esta tradición en América Latina llevó a la creación de nuevos campos disciplinarios en un vínculo estrecho con los estudios culturales anglosajones. El trabajo se divide en dos partes, en la primera se exploran las contribuciones del ideario gramsciano al estudio de la cultura en Argentina. En la segunda parte se presentan ciertas categorías de análisis para comprender algunas transformaciones sociales que se dieron alrededor del cambio de siglo.

Keywords: Gramsci, América Latina, Cultura

Notizie sui collaboratori di questo numero

Enrico Caniglia è professore associato di sociologia della devianza all'università di Perugia. Si occupa di etnometodologia e analisi della conversazione e in particolare dell'opera di Harvey Sacks. Tra le sue pubblicazioni più recenti si segnalano: *Devianza e interazione sociale* (Maggioli, 2016) e *Forme della comunicazione politica* (Utet, 2013). (enrico.caniglia@unipg.it)

Luigi Cimmino insegna Gnoseologia delle Scienze Umane e Paradigmi Etici all'Università di Perugia. Monografie più recenti: *Introduzione all'epistemologia della mente* (di cui è in preparazione una nuova edizione), Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, e *Intenzionalità ed esperienza del tempo*, Aguaplano, Perugia 2015. (luigi.cimmino@unipg.it)

Fabio Dei insegna Antropologia culturale presso l'Università di Pisa. Tra i suoi lavori: *Ragione e forme di vita* (con A. Simonicca, Milano 1990), *La discesa agli inferi. J.G. Frazer e la cultura del Novecento* (Lecce, 1998), *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare* (Roma, 2002), *Antropologia della violenza* (Roma, 2005), *Culture del dono* (con M. Aria, Roma 2008), *Antropologia culturale* (Bologna, 2012). (fabio.dei@unipi.it).

Vincenzo Mele è ricercatore di sociologia dei processi culturali e comunicativi all'Università di Pisa. Ha studiato in Germania (Freiburg a.B., Bielefeld) ed ha insegnato negli Stati Uniti (William Paterson University, Monmouth University).

Si è occupato di storia e teoria del pensiero sociologico, con particolare attenzione alla metropoli come forma sociale della modernità occidentale. Tra le sue pubblicazioni: *Metropolis. Simmel, Benjamin e la modernità*, Belforte, Livorno 2011; *Aesthetics and Social Theory. Simmel, Benjamin, Adorno, Bourdieu*, Aracne, Roma 2013. Attualmente co-dirige la rivista 'Simmel Studies'.

Luigi Muzzetto, già professore ordinario all'università di Pisa, ha insegnato Sociologia e Storia del pensiero sociologico. I suoi interessi riguardano la fenomenologia e in particolare il pensiero di Alfred Schutz. Tra le sue pubblicazioni più recenti si segnalano *Le radici dell'etnometodologia* (ETS 2010) e la curatela dell'antologia *Wittgenstein e il pensiero sociologico* (ETS 2015). (muzzetto@dss.pi)

Gianmarco Navarini è professore associato di sociologia presso l'università Bicocca di Milano, dove insegna *Sociologia del linguaggio e società multiculturali*. I suoi interessi riguardano l'etnografia e lo studio del linguaggio e delle rappresentazioni sociali. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Mondi del vino. Enografia dentro e fuori il bicchiere* (Il Mulino, 2015). (gianmarco.navarini@unimib.it)

Wes Sharrock è professore di sociologia all'università di Manchester, UK, dove insegna fin dal 1965. Uno dei più noti esponenti dell'etnometodologia, Sharrock ha curato con Michael Lynch l'antologia *Harold Garfinkel* (Sage 2008). Si occupa ormai da anni del pensiero di Wittgenstein e delle sue relazioni con le scienze umane. (wes.sharrock@manchester.ac.uk)

Cecilia Vázquez (Buenos Aires, 1974) es doctora en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Investigadora y docente en la Universidad de Buenos Aires y en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín, trabaja sobre el cruce entre arte, política, performance y espacio público. stas locales e internacionales entre los que se encuentran 'Performances artísticas callejeras en Argentina y Perú. Dinámicas del arte y la intervención política en contextos recientes de crisis sociopolítica y económica' en Arte y Sociedad, disponible en: <http://asri.eumed.net/>.

Riccardo Venturini è ricercatore presso l'università di Pisa, dove si occupa dello studio del pensiero dei classici contemporanei della sociologia. Tra le sue pubblicazioni si segnala: *Thomas Luckmann. Lineamenti di una teoria del linguaggio* (ETS 2015) e *Aaron Cicourel e le basi del pensiero interpretativo* (ETS 2010). (riccardo.venturini@unipi.it)

Elenco dei revisori permanenti

Leonardo Allodi (Università di Bologna), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Marco Bontempi (Università di Firenze), Matteo Bortolini (Università di Padova), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Massimo Cerulo (Università di Torino), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Carlo Colloca (Università di Catania), Luca Corchia (Università di Pisa), Franco Crespi (Università di Perugia), Riccardo Cruzzolin (Università di Perugia), Dimitri D'Andrea (Università di Firenze), Luca Diotallevi (Università di Roma La Sapienza), Enrico Donaggio (Università di Torino), Giolo Fele (Università di Trento), Giovanni Fiorentino (Università della Tuscia, Viterbo), Alessandro Ferrara (Università di Roma II), Sonia Floriani (Università della Calabria), Maurizio Ghisleni (Università di Milano Bicocca), Mirella Giannini (Università di Napoli), Teresa Grande (Università della Calabria), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Università Paris Descartes), Paolo Montesperelli (Università di Roma La Sapienza), Chiara Moroni (Università della Tuscia, Viterbo), Gianmarco Navarini (Università di Milano Bicocca), Gabriella Paolucci (Università di Firenze), Ercole Giap Parini (Università della Calabria), Vincenza Pellegrino (Università di Parma), Luigi Pellizzoni (Università di Udine), Massimo Pendenza (Università di Salerno), Walter Privitera (Università di Milano Bicocca), Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia), Lello Savonardo (Università di Napoli), Loredana Sciolla (Università di Torino), Roberto Segatori (Università di Perugia), Carlo Sorrentino (Università di Firenze), Enzo Sorrentino (Università di Perugia), Davide Sparti (Università di Siena), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna)

Avvertenze per Curatori ed Autori

Linee guida della Rivista

La rivista vuole essere un laboratorio di *teoria*, per sottolineare l'importanza dell'approccio teorico, la sua inevitabilità. Oggi invece la dimensione teorica nelle scienze sociali sembra essere sempre più sottovalutata, in nome di un approccio tecnico e tecnicistico, che punta ad una analisi meramente quantitativa, e spesso acritica, del dato. I QTS intendono anche valorizzare un *approccio interdisciplinare*, stimolando un approccio anti-specialistico e aperto a diverse discipline: sociologia, filosofia, storia, antropologia, diritto, psicologia sociale, ecc. Importante poi è la sottolineatura della *dimensione critica*, tipica delle scienze sociali. In particolare, si mette in evidenza il forte nesso (di ispirazione francofortese) tra teoria e critica. Così come si intende valorizzare il patrimonio culturale costituito dai *classici*, nella convinzione che, se riletti fuori da lenti obsolete, costituiscono un patrimonio fondamentale per le nostre discipline. Infine, i QTS puntano alla *valorizzazione dei giovani*: siamo convinti che i migliori tra di loro vadano incoraggiati, sollecitati e sostenuti, in particolare in un contesto come quello attuale che non è in grado di valorizzare come si dovrebbe le loro energie.

Processo di valutazione

I contributi (tranne le recensioni) vengono accettati dopo un processo di valutazione anonima. Ogni articolo viene visto prima dal Comitato di redazione e poi da tre peer reviewer anonimi, scelti dal Comitato stesso sulla base dell'argomento trattato. La rivista si impegna a inviare una risposta entro 6 mesi dall'arrivo in redazione. Ai fini del processo di valutazione, gli Autori devono eliminare dal testo ogni riferimento da cui si possa desumere la loro identità.

Indicazioni del Comitato scientifico

I testi pubblicati sui QTS devono contenere un numero contenuto di citazioni (sia nel senso di brani tratti da altri testi sia nel senso di rimandi ad altri testi). Le poche citazioni presenti devono essere strettamente funzionali all'argomentazione. Questo significa che, tranne rare e pregevoli eccezioni, i testi pubblicati non devono essere ricostruzioni del dibattito intorno ad un determinato oggetto, quanto piuttosto contributi innovativi ed originali.

I testi prodotti originariamente in lingua inglese, francese e spagnola non verranno tradotti.

I testi sottoposti per la pubblicazione devono essere originali.

I testi devono essere inviati a: ambrogio.santambrogio@unipg.it; oppure a redazioneQTS@gmail.com.

I libri di cui si propone una recensione devono essere inviati a: Luca Corchia, c/o Dipartimento di Scienze Politiche, via Serafini, 3, 56126, Pisa.

Norme di redazione

Occorre spedire insieme al testo:

- una breve nota biografica (5-6 righe)
- un breve abstract dell'articolo (15 righe circa)
- 3 parole chiave.

I testi inviati devono essere contenuti entro le dimensioni di cartelle (2000 battute) indicate: saggi 20/25; dibattito 6/7; recensioni 3/4.

La formattazione di base prevede l'uso dei formati normale (o regular o roman), corsivo (o italic) e maiuscoletto (smallcaps). Non usare il grassetto, neppure per i titoli, né il sottolineato, né il barrato. Tutto il testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, senza rientri di paragrafo (nemmeno per le prime righe). Il titolo del testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di primo livello (capitoli) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di secondo livello (paragrafi) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. Prima di ogni titolo lasciare DUE righe bianche. Dopo ogni titolo lasciare UNA riga bianca. Nel caso del sottoparagrafo (terzo livello) sono sufficienti una riga prima e una dopo.

Citazioni

Per le citazioni da libri o riviste

Nel testo:

1. Autore (cognome completo): tra parentesi quadre. Es. [Durkheim ecc.
2. Anno: in tondo o normale; si fa riferimento sempre all'anno dell'edizione consultata. Es. [Durkheim 2006].
3. Pagine: si raccomanda di riportare sempre le pagine della citazione, separate da una virgola. Un esempio di citazione completa: [Durkheim 2006, 154-155].
4. È possibile naturalmente far riferimento soltanto all'opera in generale. In questo caso usare: cfr.
5. Se il volume è opera di più autori, separarli con una virgola. Nel caso in cui si tratti di un curatore, non è necessario inserire la dicitura: "a cura di". Si provvederà nelle indicazioni bibliografiche in esteso, alla fine del testo.
6. Si raccomanda di usare "ivi" per riferirsi alla stessa opera della citazione precedente, facendo seguire, sempre usando la virgola, il numero delle pagine: [ivi, 200].
7. Si raccomanda di usare *Ibidem* per riferirsi precisamente allo stesso luogo della citazione precedente. Va da sé che in questo caso non è necessario il numero di pagina: [*Ibidem*].
8. Si raccomanda di riferirsi con le lettere a, b, c (in corsivo) a pubblicazioni o opere dello stesso autore nello stesso anno: [Durkheim 2006a, 151-165].
9. Il testo della citazione va messo tra virgolette, seguito dall'autore come sopra descritto: "[...] testo [...]" [Durkheim 2006, 151-165].

In bibliografia:

Per le edizioni in lingua diversa dall'originale, occorre mettere tra parentesi tonda l'anno dell'edizione originale alla fine del riferimento bibliografico. I riferimenti bibliografici devono essere fatti seguendo fedelmente gli esempi di seguito riportati.

Riferimenti bibliografici

Alexander, J. C., Giesen, B., Mast, J. L. (a cura di)

2006, *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatism, and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.

Dumézil, G.

1974, *Ventura e sventura del guerriero*, Rosenberg & Sellier, Torino (ed. or. 1969).

1987, *Idee romane*, Il Melangolo, Genova (ed. or. 1969).

Dumont, L.

1960, *Caste, Racisme et 'stratification'*, Cahiers Internationaux de Sociologie, n. 3, a. XXIX, pp. 91-134.

Fele, G.

2002, *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in A. Santambrogio, M. Rosati (a cura di), *Rileggere Durkheim*, Meltemi, Roma, pp. 205-234.

Stern, H.

1984, *L'Occident vu d'en face*, Revue européenne des sciences sociales, n. 1, a. XX, pp. 57-66.

Virgolette

Le virgolette alte vanno usate quando si usa un termine con un significato diverso da quello corrente (come si usa dire, “tra virgolette”) e per le citazioni (vedi sopra).

La forma. Termini stranieri

I termini stranieri vanno sempre lasciati nella loro forma pura, priva di flessione. Vanno riportati sempre in corsivo (fanno eccezione soltanto i termini di uso comune ormai entrati nel lessico italiano: film, computer, bar). Non debbono venire declinati neppure al plurale, restando sempre nella loro forma singolare: questo è per evitare problemi con vocaboli dotati di plurale irregolare (“mouse”-“mice”) o con lingue poco conosciute (“kamikaze”, “pasdaran”, ecc.).

Per quanto riguarda il genere, il termine straniero mantiene quelle originale: es.: “Ho comprato due mouse”, “Mandami i tuoi file”. es.: “In Frege il *Sinn* è distinto dalla *Bedeutung*” e non “dal *Bedeutung*”.

Citazioni

1. Per le citazioni da opere di cui non esiste traduzione italiana (o, se esiste, si ritiene opportuno non ricorrervi), l'autore deve riportare il testo comunque in italiano inserendo in nota la dicitura “traduzione nostra”; inoltre deve segnalare qualsivoglia intervento utilizzando le parentesi quadre (ad esempio: interpolazioni con i termini dal testo originale, da riportare in corsivo; eliminazione di una parte del testo, che va sostituita con 3 punti di sospensione; aggiunta di termini o locuzioni indispensabili

per rendere intellegibile e scorrevole il testo in lingua italiana; commenti quali [*sic*] o [*n.d.a.* o *n.d.c.*] o esplicazioni [corsivo dell'autore], [corsivo nostro], etc.); ove l'autore ritenga necessario riportare l'intero testo originale, deve farlo in nota, alla fine della citazione italiana.

2. Nel caso in cui si cita la traduzione italiana di un testo, è necessario riportarla fedelmente. Qualora si ritenga opportuno apportarvi modifiche, queste vanno segnalate utilizzando, di volta in volta, le parentesi quadre. Se le modifiche della traduzione riguardano lo stile generale, in fondo al passo occorre segnalarlo, attraverso la dicitura, tra parentesi quadre, [traduzione modificata]. Per quanto riguarda le modalità di citazione, si faccia riferimento alle regole esposte nella sezione "Note di redazione".

Altre note e avvertenze grafiche

Di seguito si riportano alcune indicazioni sull'uso di particolari forme "grafiche":

- anni Settanta e non anni '70;
- il Novecento e non il '900;
- nel caso di aggettivi derivati da nomi di persona, è opportuno salvaguardare l'integrità del nome: nietzscheana e non nicciana (o niciana); humeana e non humiana, etc.
- nel caso della traslitterazione sarebbe opportuno salvaguardare la grafia originale; sono dunque da preferirsi Rachmaninov a Rachmaninoff, Dostoevskij a Dostoievsky, Tolstoj a Tolstoj; nel caso del greco antico è opportuno attenersi alle regole generali di traslitterazione senza riportare gli accenti e gli altri segni diacritici: *logos*, *ethos*, *mythos*, *pathos*, *polis*, etc.

Abbreviazioni

pagina seguente: s.;

pagine seguenti: ss.;

foglio-i: f.- ff.

carta-e: c.- cc.

recto: *r*

verso: *v*

volume-i: vol.- voll.

capitolo-i: cap.- capp.

tomo-i: t.- tt.

numero: n.

